

LA SINGULARIDAD COMO (DI)SOLUCIÓN
DEL PROBLEMA DEL SUJETO-OBJETO.
UNA LECTURA DESDE SPINOZA Y DELEUZE

*SINGULARITY AS A (DI)SOLUTION OF THE SUBJECT-OBJECT PROBLEM.
A READING FROM SPINOZA AND DELEUZE*

Luis Ángel Campillos Morón
10.26754/ojs_arif/arif.202419983

RESUMEN

En el presente escrito reflexionaremos sobre el concepto de singularidad en Deleuze (de acuerdo con su lectura sobre Spinoza). Presentaremos la singularidad como un modo de disolver el inveterado problema sujeto-objeto que recorre la historia de la filosofía. Buscaremos los atributos de la singularidad y sus relaciones con el concepto spinoziano de *conatus*. Aquí se imbricará una lectura política, de acuerdo con los sentidos de las fuerzas que Deleuze toma de Nietzsche: las singularidades (activas) perseveran en su potencia, mientras los entes (reactivos) generan impotencia y Poder. Después, insertaremos necesidad, libertad y voluntad en este entramado conceptual y nos detendremos en la crítica al antropocentrismo. Concluiremos asociando el problema de la medida en la ciencia a nuestro estudio y anclando diversas propuestas ecológico-políticas actuales en este marco ontológico spinoziano-deleuziano.

PALABRAS CLAVE: singularidad; Spinoza; Deleuze; sujeto; objeto.

ABSTRACT

In this this paper we will reflect on the concept of singularity in Deleuze (according to his reading on Spinoza). We will present singularity as a way of dissolving the inveterate subject-object problem that runs through the history of philosophy. We will look for the attributes of singularity and its relations with the Spinozian concept of *conatus*. Here a political reading will be imbricated, according to the meanings of the forces that Deleuze takes from Nietzsche: the (active) singularities persevere in their potency, while the (reactive) entities generate impotence and Power. Later, we will insert necessity, freedom and will in this conceptual frame, we will stop

Recibido: 12/12/2023. Aceptado: 2/3/2024

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 11, n.º 1 (2024): 81-96

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

at the critique of anthropocentrism. We will conclude associating the problem of measurement in science with our study and anchoring various current ecological-political proposals in this Spinozian-Deleuzian ontological framework.

KEYWORDS: singularity; Spinoza; Deleuze; subject; object.

1. INTRODUCCIÓN

Sobre el problema sujeto-objeto, que recorre transversalmente la historia de la filosofía, Baruch Spinoza ofrece una propuesta, cuando menos, original. Su solución al inveterado problema es más bien disolución. Spinoza (2001) disuelve el problema de la separación sujeto-objeto al recurrir a una única *substancia* (llamada Naturaleza o Dios, pues ambas significan lo mismo) y al concepto de *modo*. Lo que antes comprendíamos como sujetos, que actúan, con el ser humano como protagonista principal de este paradigma, y los objetos como las cosas que reciben las acciones de los sujetos, ahora se democratiza radicalmente, ontológicamente. Tan modo es un ser humano como una piedra¹. Estos modos vienen a ser los entes. Ya no hay necesidad de distinguir entre sujetos y objetos. No hay una jerarquía ontológica *a priori*: los sujetos no son superiores a los objetos, ni, obviamente, tampoco viceversa. Sujetos y objetos son ambos entes, en el mismo sentido del *ser*, en un sentido unívoco que Deleuze toma de Duns Scoto: “el ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que es. De cierta forma esto quiere decir que la garrapata es Dios”. (Deleuze, 2017a: 285). Piedras spinozianas y garrapatas deleuzianas al nivel de Dios: todo *es* en el mismo sentido de ser. He aquí la univocidad de lo real. Mas, ¿cómo diferenciamos a unos entes de otros, a unos modos de otros? La lectura que Deleuze hace sobre Spinoza es clara: “la única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia [...] Porque los seres se distinguen únicamente por el grado de su potencia” (*Id.* 286). Así pues, todo ente puede más o menos, y este poder es lo que le caracteriza. El criterio es la potencia. No partimos de sujetos y objetos ya predeterminados como tales sino de entes que pueden. No obstante, este criterio spinoziano-deleuziano no precisa los límites entre unos grados de potencia y otros, no resuelve *prima facie* el problema acerca de cómo diferenciamos unos modos de ser de otros. Veamos qué o quiénes son los entes en virtud de su grado de potencia.

¹ Recordemos la famosa carta de Spinoza (1988: 336-337) a Schuller en la que le otorga a esta un papel protagonista.

2. SINGULARIDAD EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

Sobre el postulado físico, desde una filosofía materialista e inmanente, con base en el nuevo paradigma cuántico (Bohm, 2016; Prigogine, 2004; Briggs y Peat, 1996) de la no separabilidad entre sujeto que conoce y el objeto de estudio², el problema se prevé complejo. Los entes (llamamos *ente* al modo de ser, de acuerdo con Spinoza) no son separables unos de otros... pero sí diferenciables. Ahondemos en el problema de esa diferenciación. ¿Cómo son los entes? ¿Qué o quiénes son? Y, además, ¿cuándo no son, es decir, a partir de cuándo ya no podemos llamarle “ente”? Dicho de otro modo, si evitamos partir de sujetos y objetos, si rechazamos las esencias fijas, incluso el atomismo, si entendemos los entes como devenires relacionales³, ¿dónde y cómo establecer los contornos de los entes, los límites, aunque estos sean porosos, productivos? “La interpretación que Deleuze ofrece de Spinoza hace de los entes, las cosas del mundo y los individuos *conjuntos de relaciones*: grados de potencia, diferenciales, cantidades intensivas entre un máximo y un mínimo” (Ingala Gómez, 2010: 242). Estos máximos y mínimos nos interesan porque son los umbrales⁴ a partir de los cuales los entes pasan a ser otra cosa. En su estudio sobre la diferencia de los entes, Deleuze habla de singularidad⁵: “una singularidad es el punto de partida de una serie que se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema, hasta la proximidad de otra singularidad” (Deleuze, 2017b: 411). Destacamos aquí tres dimensiones:

1. Colectividad. La singularidad no es atómica o individual sino “serie”. La singularidad es una colectividad.

² “En mecánica cuántica, el sujeto arrastra al objeto: lo modifica al observarlo. Lo que observa es la observación. Con lo que la observación se hace reflexiva. Si la observación colapsa la virtualidad ondulatoria del objeto en una corpuscularidad actual, el sujeto y el objeto ya no son separables” (Ibáñez, 1991: 111).

³ “El individuo es ser en relación” (Simondon, 2019: 175).

⁴ Gilbert Simondon incide en la importancia de los umbrales para distinguir a los individuos. La individuación “indica la existencia de umbrales” (*Id.* 190). En su lectura de Spinoza, apunta: “La naturaleza en su conjunto no está hecha de individuos ni tampoco ella es un individuo: está hecha de dominios de ser que pueden conllevar o no individuación” (*Id.* 65).

⁵ Singularidad que, al igual que la univocidad del ser, también remite a Duns Scoto. Las singularidades no representan un sujeto o a un objeto, deben entenderse más bien como intensidades, como acciones productivas. La “materia-movimiento que implica singularidades o haecceidades, cualidades, e incluso operaciones (Deleuze y Guattari, 1997: 521).

2. Conectividad interior. La colectividad “se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema”. ¿Qué significa esto? Que no hay fronteras interiores, que no existen elementos aislados dentro de la singularidad.
3. Conectividad exterior. La singularidad llega “hasta la proximidad de otra singularidad”. ¿Tiene la singularidad una especie de perímetro exterior? Ha de tenerlo, en algún sentido, porque si no, ¿cómo diferenciar una singularidad de otra? En palabras de Deleuze: “¿Pero qué es lo que distingue mi conjunto infinito, el conjunto infinito que me corresponde, del conjunto infinito que corresponde al vecino?” (Deleuze, 2017b: 415). Las relaciones dentro de la comunidad que es la singularidad son infinitas por la conectividad interior. Sin embargo, la conectividad exterior no es infinita, por eso escribimos *conectividad* en cursiva, porque no puede ser el mismo tipo de conectividad que la que opera en el interior. Si no hubiese alguna suerte de límite exterior (de umbral mínimo y máximo, diciéndolo con Emma Ingala), la singularidad se disolvería y no podríamos diferenciar una singularidad de otra. Por ello, la conectividad exterior debe ser diferente. De momento, podemos afirmar que la conectividad interior es infinita, mas la conectividad exterior no lo es. “El individuo es relación, y por la relación entra en él lo infinito: es finito y tiene un límite, pero contiene lo infinito” (Ingala Gómez, 2010: 243).

3. SINGULARIDAD EN MEDIO DE SPINOZA

Tras esta primera aproximación sobre la singularidad en *Diferencia y Repetición* (2017b), indagemos ahora en las clases de Deleuze sobre Spinoza recogidas en el libro *En medio de Spinoza* (2019). Primero nos habla de dimensiones, después de capas. Comencemos con las dimensiones. Las singularidades se componen de tres dimensiones:

“Primera dimensión. El individuo tiene un número muy grande de partes”. (Deleuze, 2019: 348). Todo individuo es compuesto, esto ya lo sabíamos. Aquí se añaden las partes numerosas que conforman al individuo. “Primera dimensión del individuo, constituida de un número muy grande de partes extensivas exteriores las unas de las otras” (*Id.* 349). Las partes son extensivas, una suerte de partículas, que se diferencian unas de otras por algún contorno que las hace distinguibles, que posibilita esa exterioridad.

“Segunda dimensión del individuo, que responde a la pregunta: ¿cómo las partes extensivas pertenecen a un individuo? [...] ¿Bajo qué relaciones partes

cualesquiera pertenecen a un cuerpo dado?” (*Ibid.*). Las relaciones actúan como soporte conectivo de los términos, de las partes de la primera dimensión. La relación sería un cierto *continuum*; las partes, de la dimensión anterior, son *quanta*.

“Finalmente, tercera dimensión. El modo mismo, el individuo mismo, es una parte. Spinoza lo dice todo el tiempo: la esencia del modo es una parte de la potencia divina, de la potencia de la sustancia” (*Id.* 350). Lo que define a la singularidad es precisamente ser una parte del todo, pero esta parte ya no es extensiva (como las partes interiores) sino un grado de potencia. “El tercer nivel consiste en decirnos que la esencia del individuo es una intensidad” (*Id.* 350).

Recapitemos. La singularidad está compuesta por numerosas *partes* (extensivas) que están relacionadas internamente de modo infinito. La singularidad, como todo (en su integridad), es cierta intensidad. Además sabemos que se aproxima siempre a otras singularidades, es decir, que busca relaciones externas, que “se abre” al resto. Pero ¿qué significa ese “se abre”? ¿Cómo se abre al resto a la vez que mantiene su singularidad? Continuemos buscando. Tras las dimensiones, turno ahora de las capas. Seguimos de la mano de Deleuze en sus lecciones sobre Spinoza (clase XII. Teoría de la individuación).

Primera capa: “Estos términos últimos son infinitamente pequeños, evanescentes” (*Id.* 413). Son elementos muy pequeños, tan pequeños que “no podemos tratarlos uno por uno” (*Ibid.*). Parece que tenemos algo nuevo y ciertamente contradictorio. Aquí ya las partes dejan de ser partículas para pasar a ser ondas, vibraciones, ya no son diferenciables, no podemos contarlas (“tratarlos uno por uno”). Esto es muy diferente: ahora las partículas dejan de ser *quanta* para ser *continuum*. Las partes, que antes veíamos que eran muy numerosas, ahora ya no son, es decir, son tan numerosas que dejan de ser partes. Son infinitamente pequeñas. Dato harto importante: cuanto más pequeñas son las partes, más importancia reciben las relaciones. De aquí se colige que las singularidades sean infinitas: dado que las partes interiores son infinitamente pequeñas. Sin embargo, ahora nos encontramos un problema: ¿podemos decir que hay un cierto número de elementos interiores? No, si no podemos contarlos. No queda otra opción que cambiar partículas extensivas por ondas intensivas.

Segunda capa: la relación: “¿Bajo qué relación elementos infinitamente pequeños pueden pertenecer a algo?” (*Id.* 415). Spinoza alude a las relaciones de reposo y movimiento, que son una vibración. La relación es vibración. “Lo que definiría a un individuo es una vibración” (*Id.* 417). Las relaciones siempre son diferenciales porque “los términos infinitamente pequeños son términos evanescentes, es decir que las únicas relaciones que pueden tener entre sí son las que subsisten cuando los

términos se desvanecen” (*Id.* 418). La relación es más importante que los términos, la relación subsiste a ellos, es el substrato. Los términos son productos, efectos de la relación. Sin embargo, si los términos ya no son partículas sino intensidades, ondas, ¿qué tipo de intensidad, qué *otra* intensidad es esta que relaciona todo el interior?

Tercera y última capa del individuo: expresión de la esencia particular. La expresión alude a las relaciones exteriores, a las relaciones con otras singularidades. Spinoza es claro:

Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia [...] Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro y así hasta el infinito (Spinoza, 2011: 144).

Obviamente los cuerpos no son substancias sino modos de ser de la única substancia, que es la naturaleza. Lo que define a un cuerpo es su vibración, más o menos intensa (movimiento o reposo). Estos serían los umbrales máximo y mínimo que señalaba antes Emma Ingala en su artículo. Pero las vibraciones no sólo definen las relaciones intracorporales sino también las externas. Esto significa que no hay contornos definidos entre los cuerpos dado que las vibraciones son intensidades no particulares. Ahondando en las relaciones internas y externas, Deleuze ofrece el ejemplo de la muerte del cuerpo humano:

Lo que desaparece con la muerte es la efectuación de la relación, no la relación misma. Ustedes me preguntarán qué es una relación no efectuada [...] Hay una verdad de la relación independientemente de los términos que efectúan la relación (Deleuze, 2019: 426).

Sigue habiendo una relación entre una persona muerta y el mundo, pero esa persona muerta ya no se expresa, ya no ejecuta su potencial expresivo. Los potenciales de las fuerzas tienen cierta coherencia interna, cierta intensidad vibracional, hay un perímetro, aunque abierto, productivo, poroso.

4. *CONATUS*

De todos modos, las explicaciones sobre las que hemos reflexionado dejan todavía algunos interrogantes al respecto de la distinción entre las singularidades. ¿Qué significa que el ser humano deja de expresarse cuando muere? ¿Qué muere? ¿El individuo? Sí, muere el individuo, pero... ¿no estamos partiendo de un esquema ya prefijado de individuo como sujeto para luego desmontarlo en

relaciones, en intensidades infinitesimales y en grados de intensidad? ¿No sería este individuo un sujeto? ¿Por qué yo estoy muerto cuando soy comido por los gusanos? ¿Por qué no estoy muerto cuando duermo? ¿En qué niveles nos estamos fijando para determinarlo así? ¿Incurrimos en cierto antropocentrismo? ¿Cuándo una nube deja de ser nube? Situémonos ahora en una escala ultramacroscópica, a un nivel planetario⁶ o galáctico si se quiere. ¿Qué significa aquí morir? ¿No podría entenderse mi cuerpo como una partícula casi evanescente, infinitesimal, que forma parte del interior de la singularidad (planeta) Tierra? En otro plano, ¿podemos tratar a *mi* hígado como una singularidad? El hígado supera la prueba: posee “partes” infinitesimales (primera dimensión), el estrato relacional entre todas ellas (segunda dimensión), así como su intensidad, su grado potencial, sus relaciones exteriores (tercera dimensión). Además, apostilla Spinoza: “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (Spinoza, 2011: 150). Cuerpos en cuerpos en cuerpos... hasta el infinito. ¿Pero cuándo un cierto cuerpo deja de serlo?

Introduzcamos el concepto de *conatus*, la potencia de perseverar en su ser. Seguimos con el problema: dónde establecer la distinción entre las singularidades. Una jirafa, por ejemplo, es un grado de potencia, como singularidad. Diferenciamos aquí la determinación de un grado de potencia (jirafa) de la naturaleza, de la substancia, fuente de la que brota cualquier grado de potencia. Tanto los diferentes grados de potencia (singularidades) como la fuente potencial (naturaleza spinoziana) existen, son reales. Hay dos tipos de existencias, nos dice Deleuze, “existencia durante, existencia inmanente” (Deleuze, 2019: 429). La existencia *durante* es la existencia del ente. Ese “durante” implica *perseverancia*, *conatus*, una insistencia en cierta conformación de las fuerzas que determina su singularidad, su grado de potencia. Siguiendo con el ejemplo de la muerte: cuando la jirafa muera, desaparecerá su existencia *durante* pero no la existencia inmanente. Esta existencia inmanente es la propia existencia de la relación, la existencia (de la substancia, de la naturaleza) que no muere cuando se disuelve la singularidad. La existencia *durante* es la “vida” de esa singularidad. Mientras dure esa conformación de fuerzas que posee cierto grado de potencia, durará la singularidad. Para que dure, las fuerzas han de perseverar en su ser. Vemos que el *conatus* es la *esencia*, el *alma* de la singularidad. El *conatus* es la insistencia en la ejecución de la potencia por parte de la singularidad. “La perseverancia es la comunicación de las relaciones” (*Id.*149).

⁶ ¿Dónde aterrizar?, nos pregunta Bruno Latour (2019).

No obstante, a pesar del concepto de *conatus*, seguimos sin lograr establecer una distinción clara entre dos singularidades. Quizá el problema sea irresoluble, porque no hay modo posible de fijar (definitivamente) la potencia de un individuo, puesto que un individuo es un grado de potencia (recuérdese: no sabemos lo que puede un cuerpo). Cuando cambie ese cierto grado, dejará de ser un ente para ser otro. Además, no despejamos el carácter enigmático del interior de la singularidad. Queda claro que sus partes, a su vez, no son singularidades, pues “no existe una esencia para cada una, se definen únicamente por su determinismo exterior y siempre proceden por infinitudes” (Deleuze, 2020: 99). Estas partes de la singularidad carecerían de *conatus*. Podríamos pensar estas partes como elementos que no tienen la capacidad de efectuar su potencia. Parece que estas partes no tienen interior, no son a su vez infinitos. ¿Qué significaría no tener interior? No ser una composición de fuerzas, no disponer de un grado de potencia, de un *conatus*, no poder elegir entre varias acciones posibles. Sin embargo, he aquí de nuevo el problema del lugar del observador: ¿podrían tomarse como singularidades si se analizasen desde un nivel subatómico? Son extensiones, son infinitesimales, casi no son partículas, son evanescentes... se nos ha dicho, pero, desde un nivel microscópico, ¿seguiríamos comprendiéndolas de este modo? Los seres humanos miramos un alambre y no vemos una superficie plana. Sin embargo, en la superficie del alambre, un microorganismo “verá” más dimensiones, “vivirá” el alambre como una superficie plana hasta cierto umbral, “caminará” por él como si fuese una autopista. Este microorganismo, o una mota de polvo, si se quiere: ¿dispone de la capacidad de *conatus*? ¿Puede perseverar en su potencia? O no puede y por ello es imposible que manifieste ese *conatus*. ¿A partir de qué nivel aparece el *conatus* como posibilidad? ¿Se requiere cierta complejidad en los cuerpos para que puedan expresar este *conatus* (y al mismo tiempo ser considerados como cuerpos)? Parece que Spinoza sí esté dando por supuesta cierta complejidad para que podamos hablar de singularidades, sin embargo, no queda claro, pues el análisis dependerá muy mucho de si optamos por un estudio macro (galáctico) o micro (subatómico).

5. SENTIDOS DE LAS FUERZAS. POTENCIA Y PODER

Prosigamos con el *conatus* de las singularidades, esta vez en búsqueda de relaciones con los sentidos de las fuerzas. La pregunta que subyace aquí es la siguiente: ¿todo ente es singularidad? Para poder abordar este problema, con Deleuze, hacemos escala en los sentidos de las fuerzas que toma de Nietzsche. Por un lado,

la fuerza reactiva es: 1º, fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2º, fuerza que separa la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triumfo de los débiles o de los esclavos); 3º, fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos) (Deleuze, 2008: 90).

Por otro lado,

la fuerza activa es: 1º, fuerza plástica dominante y subdominante; 2º, fuerza que va hasta el final de lo que puede; 3º, fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación (*Id.* 90).

Lo contrario al *conatus* sería un perseverar en la impotencia, un no querer ejecutar la potencia. Ahora bien, si las singularidades despliegan su *conatus*, los entes reactivos son los que pueden y no lo hacen, por tanto las singularidades han de ser entes activos, entes que despliegan sentidos activos de las fuerzas. Si una singularidad opera reactivamente, se cierra a las relaciones exteriores. Pero a su vez las relaciones entre sus “partes” interiores también pierden el carácter intensional infinito. Ya no son grados de potencia sino entes impotentes. “Hay personas que son tan impotentes... Son esos los peligrosos. Son esos los que toman el poder” (Deleuze, 2019: 249). En este punto se imbrica la política: cuando una singularidad no persevera, no ejecuta su potencia, genera Poder. Este Poder (con mayúscula) ya no es potencia sino todo lo contrario. Este Poder genera impotencia, somete a los entes, los convierte en súbditos, como ya advirtió Spinoza (1986 y 2013) en sus lecturas políticas imbricadas en su concepción ontológica.

Así, de acuerdo con los sentidos de las fuerzas, por un lado tenemos el poder como potencia activa, una potencia que comporta alegría, “el *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción” (Deleuze, 2020: 123), que genera comunidad. En estos entes (a los que llamamos singularidades) sí opera el *conatus*:

La identidad de cualquier cosa particular de la Naturaleza depende lógicamente de su potencia por automantenerse, o sea, de su potencia para mantener una distribución de energía lo bastante constante dentro del sistema como un todo, pese a los cambios continuos de sus partes (Hampshire, 1982: 89).

Y por otro lado, el Poder con mayúscula, que remite a una autoridad que impide que ciertos entes desplieguen su potencia, luego genera impotencia, tristeza. No es necesario que pensemos este Poder como Amo, como el agente que se alimenta del potencial de los súbditos, pues también este Poder refiere a estos

últimos, quienes no despliegan sus potenciales, quienes reniegan del *conatus*. En este caso, nos topamos con fuerzas reactivas.

Recuperando la clasificación deleuziana, estos entes reactivos sólo tienen existencia inmanente, no existencia *durante*. “La duración se dice entonces no de las relaciones mismas, sino de la pertenencia de partes actuales conforme a tal o cual relación” (Deleuze, 2020: 99). Al no poseer relaciones intensivas en el interior, el ente reactivo queda petrificado, sin relaciones. Recordemos que el número de relaciones y el tamaño de las partes guardan entre sí una relación inversamente proporcional. Si las relaciones se ausentan, las partes aumentan. Ahora, en los entes reactivos, las partes ya no son infinitesimales sino todo lo contrario, se unifican en un todo rígido de contornos definidos. Así pues, el ente reactivo es una suerte de bloque de hielo en el cálido río del devenir de la naturaleza. Si la esencia de la singularidad es el *conatus*, el carácter principal de la textura reactiva es el tratar de perseverar en su clausura, en su impotencia. Si las relaciones internas no existen, las relaciones externas prosiguen sus pasos. El ente reactivo es autárquico. Mas si la libertad se reduce a un terreno acotado, no es más que libertad interior, libertad reducida, necrosada. Toda singularidad “es libre cuando se apodera de su capacidad de obrar” (Deleuze, 2020: 103). Si la singularidad olvida el *conatus*, se solidifica su interior e instala fronteras en su exterior, por ello deja de ser singularidad para ser sujeto clausurado (ente reactivo).

6. VOLUNTAD, LIBERTAD Y NECESIDAD

A la singularidad no le basta con tener la capacidad, ha de ejecutarla, realizar su potencia. Ello requiere una voluntad. La voluntad es la realización de la libertad, la elección del sentido activo de las fuerzas. “Lo que define la libertad es un interior y un sí mismo de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad” (*Id.* 102). La libertad proviene de la naturaleza, esto es, la fuente primigenia de potencia. Gracias a la voluntad, una singularidad puede ejecutar la libertad, esto es, desplegar su potencia. Jamás somos libres *a priori*, sólo devenimos libres si desplegamos nuestra potencia. Caso contrario, nuestra potencia trocaría Poder, la actividad de las fuerzas se convertiría en reactividad. La liberación es el *conatus* de la libertad, un persistir en la libertad. La liberación ontológica no es una liberación individual, dado que toda liberación es comunitaria al implicar relaciones exteriores abiertas entre las singularidades. Diferenciamos “entre la distinción, siempre positiva, y la determinación negativa: toda determinación es negación” (*Id.* 111). ¿Por qué la distinción es siempre positiva? Porque implica no ocultar el potencial abismal de

la naturaleza. Al contrario, la determinación es negativa, pues implica un cierre, un *término*. Con la voluntad persistente (*conatus*) integramos potencia y alegría en los habitares comunitarios: “El *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción” (*Id.* 123). Inferimos una importante consecuencia política de todo lo expuesto con base en la ontología: frente a la autarquía cerrada en sí misma del ente impotente, la comunidad (de singularidades) es libre y abierta.

Ya en la Proposición I de la *Ética* leemos: “Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones” (Spinoza, 2011: 58). La substancia de Spinoza nos conduce a la necesidad. Si toda singularidad es un modo de la substancia, o, diciéndolo de otro modo, un grado de potencia de la naturaleza, su libertad proviene de la necesidad. Su libertad para ejecutar o no su potencia (para ser singularidad con *conatus* o ser ente impotente, respectivamente) proviene de la necesidad que impone la única substancia o naturaleza. Por ende, “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera” (*Id.* 95). Nos topamos con la siguiente paradoja: la naturaleza es necesaria pero esta necesidad no es restrictiva sino posibilitante. Además, esta necesidad no es ilimitada: posibilita “ciertas maneras”, no todas. Hay infinitos modos de ser, pero todo modo de ser es finito. La necesidad nos brinda determinadas posibilidades de ejecutar las fuerzas. Estas ejecuciones de las fuerzas conforman los modos de ser. Distinguíamos, con Spinoza, por un lado naturaleza (substancia) y por otro modos de ser (de la naturaleza), pero no hemos de olvidar que los modos de ser también son naturaleza, tanto las singularidades, como los entes impotentes.

7. ANTROPOCENTRISMO

El modo de ser humano no tiene ninguna preeminencia ontológica frente al modo de ser cucaracha o el modo de ser montaña o garrapata o piedra. El ser humano es *un* modo de ser. Y, a su vez, hay infinitos modos de ser humanos. Los modos no deberían imponer ningún modelo. “Deberían”, decimos, porque poder, pueden. El modo de ser blanco y europeo frente al modo de ser tribu del Amazonas. El modo de ser occidental frente al modo de ser oriental. Ningún modo de ser es *potestas* en el sentido de Autoridad impositiva sino *potentia*. ¿A quién pertenece la máxima *potestas*? ¿Dónde reside la suprema Autoridad? En la única substancia, en la naturaleza.

De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello no tenemos la potestad absoluta

de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos (*Id.* 410).

¿Quién impone el orden? La naturaleza, *necesariamente*. Aquí relaciones de derecho, aquí las leyes naturales. ¿Cuál es nuestro deber como entes, como meros modos de ser? Seguir este orden, este derecho natural. Recordemos que este orden es un orden permisivo. Así pues, además de seguir el orden natural, por otro lado, nuestro deber es también desplegar la potencia que nos concede la naturaleza. Resulta crucial recalcar esta frase: “no tenemos la *potestad* de amoldar según nuestra conveniencia”. La cursiva es nuestra. No tenemos la potestad (de derecho), pero sí la potencia (de hecho). Por ende, podemos hacerlo, pero no tenemos la autoridad para hacerlo, no deberíamos hacerlo. La autoridad, la potestad, reside en la naturaleza y nosotros no somos la naturaleza sino un mero modo de ser. Vivir conforme la naturaleza, esa es la máxima spinoziana: vivir comprendiendo la necesidad de formar parte de la naturaleza. Pero claro, para hacerlo, debemos saber cómo opera la naturaleza. Entenderlo es clave, de ahí la intensa búsqueda en la ontología de fuerzas que es la naturaleza. Devenir conforme a la naturaleza. ¿Quién es la naturaleza para Spinoza? La substancia. ¿Cómo es? Donante, posibilitadora por necesidad. ¿Cómo debemos ser en cuanto modos, si hemos de obrar conforme a la naturaleza? Hemos de ser devenires libertadores, conectores, creadores de relaciones... y persistir. Se trata de una ética inherentemente política, ciertamente intempestiva, una ética natural, una ética ontológica. Despojamos al ser humano de sus capas púrpuras, lo bajamos del púlpito y lo convertimos en un modo de ser más. “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre” (*Id.* 136). El ser humano no es substancia, no es causa, sino efecto; no es *natura naturans* sino *natura naturata*.

Por *naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Por *naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios (*Id.* 96).

En la *natura naturans* hallamos la necesidad (el derecho), la abismal fuente potencial que nos proporciona la naturaleza como necesidad. En la *natura naturata* aparecen las determinaciones de la substancia, los modos de ser concretos (de

hecho), los grados de potencia. Estos, a diferencia de la *natura naturans*, son contingentes. Y, a su vez, hay dos clases de ellos, dos modos de ser: singularidades (fuerzas activas) o entes impotentes (fuerzas reactivas).

8. CONCLUSIONES

Concluyendo este apartado en torno a la búsqueda de una definición más precisa de objetos, entes, singularidades... a partir de la filosofía de Spinoza y la lectura de Deleuze, el problema queda claramente irresuelto. La base conceptual es similar a la de la mecánica cuántica. Podemos leer el problema del sujeto-objeto junto con el problema de la medida en la ciencia. Hoy sabemos que las relaciones son ineluctables entre un sujeto y un objeto y no hay límites precisos que separen unos de otros. El significado de medir cambia considerablemente con el nuevo paradigma cuántico. En el modelo clásico, medir es dar cuenta de alguna propiedad que hay en el sistema, independientemente del observador. El objeto es, en cierto modo, puro. El sujeto observa y no influye en el experimento, se cree aparte, aquí no hay conexión entre el sujeto que observa y el objeto que es observado. Sin embargo, en la nueva física, medir supone una alteración, porque hay una interacción inexorable entre el sujeto que mide y el objeto de medida. La medida clásica, sobre el marco del sujeto-objeto, no casa con el nuevo paradigma físico porque ahora el universo se sabe relacional, continuo. Ninguna medida ofrece *la* verdad porque no hay una verdad absoluta (porque sujeto y objeto no están separados), no la puede haber dado que los procesos de las relaciones de fuerzas continúan y no son completamente aislables. Con la medida (del anterior paradigma físico clásico, determinista⁷) creemos obtener un resultado exacto, puro, absoluto (sin relación con el sujeto que lo mide). Comprobamos que el problema de la medida y el problema del sujeto-objeto son dos caras de la misma moneda. Uno nos lleva al otro. Al no poder separar el sujeto y el objeto, la medida tampoco puede ser “limpia” sino un efecto de la relación entre el sujeto y el objeto.

Al igual que los puntos de masa de Newton, los seres humanos parecen ser estancos, como pedazos de masa organizada mutuamente independiente, sólo relacionados externamente entre sí y con su entorno [...] Todo cuanto (*quantum*) está intrínsecamente conectado con todo los demás cuantos, y cada organismo lo está con todos los otros que existen en la biosfera (Laszlo, 2013: 70).

⁷ “El paradigma científico clásico, que desemboca en el mecanicismo de la Modernidad, se caracteriza por una concepción determinista de la realidad” (Aragüés, 2020: 17).

Es decir, aunque (aparentemente) seamos entes independientes, en el fondo estamos conectados. Dado que en el universo el vacío no es tal⁸, todo está relacionado de un modo u otro. *Quantum* sí, pero siempre con base en el *continuum*. Es decir, entes como modos de ser de la naturaleza. La medida clásica supone negatividad, reactividad de las fuerzas. ¿Por qué? Porque al pretender separar y sellar un campo de la realidad (un sujeto independiente del objeto), olvida los contornos porosos, las relaciones, los límites productivos de los entes como grados de potencia.

Por ello, aplicando el problema de la medida a nuestro estudio, nos tememos que tampoco podemos medir con precisión los grados de potencia que son las singularidades. Los entes son modos de ser, grados de potencia, y al ser parte de la naturaleza, pueden cambiar en todo momento, dependiendo de qué relaciones de fuerzas participen, con qué otros entes se relacionen. Y este argumento se puede aplicar tanto para el interior de la singularidad como para el exterior, como vimos con los ejemplos de la escala micro o macroscópica. De acuerdo con la *imagen del pensamiento*, que estudia Deleuze en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* (2017b), la comprensión del ente como sujeto u objeto, esto es, como entidad separada, con unos atributos predeterminados, supone limitar su potencial. El animal cartesiano, mera *res extensa*, no piensa porque no puede pensar, es decir, porque no se le permite pensar de antemano. “La sustancia ha devenido sujeto” (Deleuze y Guattari, 1997: 133). Aquí subyace un Poder. “El error de Descartes⁹ [...] es haber creído que la distinción real entre partes entrañaba la separabilidad” (Deleuze, 1989: 15).

En definitiva, podemos pensar, para evitar encogernos de hombros, que quizá el problema sujeto-objeto esté planteado mal de raíz, que el problema no exista como tal, que el ser humano se ha postulado como sujeto (y ha delegado su Poder en otros sujetos) en virtud de intereses partidistas. Gracias a la potente propuesta spinoziana, hoy se formulan diferentes y muy ricas ontologías políticas ecológicas abiertamente críticas con el antropocentrismo (y consiguientemente el paradigma sujeto-objeto), véanse, entre otras: Manuel de Landa (2017), donde los agentes históricos son los minerales o los microorganismos; Danowski y Viveiros de Castro (2019), a favor de la interconexión entre el viviente y el ambiente y

⁸ “El vacío no está vacío. Por el contrario, contiene un número ilimitado de partículas que nacen y se desvanecen incesantemente” (Capra, 2017: 258).

⁹ Recordemos el libro del mismo título de Antonio Damasio (2011) que rebate la estricta separación cartesiana entre cuerpo y mente, entre *res extensa* y *res cogitans*.

contra la pretendida neutralidad de la tecnología; Donna Haraway (2019), quien rehúsa la separación entre naturaleza y cultura; Reza Negarestani (2016), presentando al petróleo o al polvo como sujetos políticos; Janne Bennett (2022), por su parte, hace vibrar a toda la materia, la dota de vitalidad, la integra en la política; Jussi Parikka (2021), quien da voz a los estratos geológicos incluso a la basura tecnológica o el nuevo manifiesto ecológico-político de Bruno Latour (2023).

Luis Ángel Campillos Morón
UNED
lacampillosmoron@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÜÉS, J. M. (2020): *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- BENNETT, J. (2022): *Materia vibrante: una ecología política de las cosas*, Buenos Aires, Caja Negra.
- BOHM, D. (2016): *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós.
- BRIGGS, J. P., y PEAT, F. D. (1996): *A través del maravilloso espejo del universo*, Barcelona, Gedisa.
- CAPRA, F. (2017): *El tao de la física*, Málaga, Sirio.
- DAMASIO, A. (2011): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Destino.
- DANOWSKI, D., y VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019): *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja negra.
- DE LANDA, M. (2017): *Mil años de historia no lineal*, Barcelona, Gedisa.
- DELEUZE, G. (1989): *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, G. (2008): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, G. (2017a): *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, G. (2017b): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2019): *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, G. (2020): *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1997): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.
- DESCARTES, R. (2011): *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza.
- HAMPSHIRE, S. (1982): *Spinoza*, Madrid, Alianza.
- HARAWAY, D. (2019): *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables*. Salamanca, Holobionte.
- IBÁÑEZ, J. (1991): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Santiago de Chile, Amerinda.

- INGALA GÓMEZ, E. (2010): “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”, *Ontology Studies*, 10, pp. 233-244.
- LASZLO, E. (2013): *El cambio cuántico*, Barcelona, Kairós.
- LATOUR, B. (2019): *¿Dónde aterrizar?*, Madrid, Taurus.
- LATOUR, B. (2023): *Manifiesto ecológico-político*, Madrid, Siglo XXI.
- NEGARESTANI, R. (2016): *Ciclonopedia*, Madrid, Materia Oscura.
- NIETZSCHE, F. (1947): *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, M. Aguilar.
- NIETZSCHE, F. (1949): *Obras completas II. Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, M. Aguilar.
- NÚÑEZ, A. (2019): *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid, Arena.
- PARIKKA, J. (2021): *Una geología de los medios*, Buenos Aires, Caja Negra.
- PRIGOGINE, I. (2004): *La nueva alianza*, Madrid, Alianza.
- SIMONDON, G. (2019): *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus.
- SPINOZA, B. (1986): *Tratado Teológico-Político*, Madrid, Alianza.
- SPINOZA, B. (1988): *Correspondencia*, Madrid, Alianza.
- SPINOZA, B. (2011): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza.
- SPINOZA, B. (2013): *Tratado político*, Madrid, Alianza.