

FORMAS DE VIDA, SINGULARIDADES Y COMPOSICIONES. LOS DESAFÍOS A LA DESMATERIALIZACIÓN EN EL ANTROPOCENO / LIFE FORMS, SINGULARITIES AND COMPOSITIONS. CHALLENGES TO DEMATERIALISATION IN THE ANTHROPOCENE / FORMAS DE VIDA, SINGULARIDADES E COMPOSIÇÕES. DESAFIOS À DESMATERIALIZAÇÃO NO ANTROPOCENO

JOSÉ BASINI RODRIGUEZ

Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Antropologia, IFCHS, Manaus, Brasil

josebasini@ufam.edu.br  0000-0002-0982-7843

RESUMEN

La noción de “forma” o “formas de vida” puede estar referida a específicos y diversos asuntos en la actualidad. No obstante, conceptualmente, evidencia un itinerario de intereses comunes en lo que respecta a los vínculos societarios entre diferentes especies, así como de posibilidades diversas de existencia dentro de las mismas. En la actual coyuntura de desmaterialización y desaparición de formas de vida, sobre la égida de un marcado antropoceno, nos proponemos indagar en la singularidad de las formas de vida intra-especie como aspecto crucial de la teoría vitalista del *conatus* o persistencia en la vida. También abordaremos la asociación entre formas de vida inter-especies desde una etología, asumida como ética desde el punto de vista spinoziano, mostrando el campo vasto de las afecciones y velocidades, en el entendido de lo que nos afecta y nos vincula en clave socio-espacial. Finalmente, proponemos como campo de estudio una antropología divergente o una meta- antropología atenta a la resiliencia y a la movilidad, así como a las formas posibles de comunicación inter-especies.

Palabras clave: formas de vida, singularidades, composiciones, desafíos, antropoceno.

SUMMARY

The notion of “form” or “life forms” may refer to specific and diverse issues today. Conceptually, however, it evidences an itinerary of common interests regarding societal links between different species, as well as diverse possibilities of existence within them. At the current juncture of dematerialisation and disappearance of life forms, under the aegis of a marked anthropocene, we propose to investigate the uniqueness of intra-species life forms as a crucial aspect of the vitalist

theory of *conatus* or persistence in life. We will also approach the association between inter-species life forms from an ethology, assumed as ethics from a Spinozian point of view, showing the vast field of affections and velocities, in the understanding of what affects us and links us in a socio-spatial key. Finally, we propose as a field of study a divergent anthropology or a meta-anthropology attentive to resilience and mobility, as well as to the possible forms of inter-species communication.

Key words: forms of life, singularities, compositions, challenges, anthropocene.

RESUMO

A noção de “forma” ou “formas de vida” pode se referir a questões específicas e diversas atualmente. Conceitualmente, no entanto, ela evidencia um itinerário de interesses comuns em relação aos vínculos sociais entre diferentes espécies, bem como às diversas possibilidades de existência dentro delas. Na atual conjuntura de desmaterialização e desaparecimento das formas de vida, sob a égide de um antropoceno acentuado, propomos investigar a singularidade das formas de vida intraespecíficas como um aspecto crucial da teoria vitalista do *conatus* ou persistência na vida. Abordaremos também a associação entre formas de vida interespecies a partir de uma etologia, assumida como ética de um ponto de vista spinoziano, mostrando o vasto campo de afetos e velocidades, na compreensão do que nos afeta e nos liga em uma chave sócioespacial. Por fim, propomos como campo de estudo uma antropologia divergente ou uma meta-anthropologia atenta à resiliência e à mobilidade, bem como às possíveis formas de comunicação interespecies.

Palavras-chave: formas de vida, singularidades, composições, desafios, antropoceno.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. FORMAS DE VIDA: UN CONCEPTO POLISÉMICO

El uso diversificado o tal vez polisémico de la noción de formas de vida ha adquirido en el antropoceno una vigencia notoria. Más allá de un uso cada vez más frecuente en los medios de comunicación (que oscila desde los auto-cuidados a los temas socio-ambientales), y de su apropiación semántica en diferentes áreas del conocimiento, “formas de vida” puede estar enunciando divergencias como perspectiva crítica deslocalizada de asuntos específicos. No obstante, conceptualmente, puede estar trazando un itinerario de intereses comunes en lo que respecta a los vínculos societarios entre diferentes especies, así como de posibilidades diversas de existencia dentro de la misma.

La filosofía occidental moderna se refirió a conceptos equivalentes como los “mundos posibles” leibnizianos¹, o los límites del lenguaje asociados a formas de vida, en Wittgenstein². También los

¹ Gottfried Leibniz (1646 Leipzig-1716 Hanover) fue un filósofo y matemático alemán. En su trabajo de 1710, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, afirmó que el mundo real es el mejor de todos los mundos posibles, como argumento central utilizado para resolver el problema del mal.

² Ludwig Wittgenstein (Viena, 1889 – Cambridge, 1951). Filósofo del lenguaje y de los “límites del pensamiento”. Para este autor, el pensamiento estaba subordinado al lenguaje. En *Investigaciones Filosóficas* (1953) Wittgenstein argumenta que el concepto de forma de vida debe ser visto como un todo, que corresponde y sirve de base al arte literario.

llamados filósofos prácticos, tanto los griegos del período helénico como Epicuro³, o los modernos, como Nietzsche y Spinoza, desarrollaron teorías vitalistas sobre un plano inmanente⁴ y, en particular este último, quién concibió la ética como una persistencia en la vida o *conatus*⁵.

La ética es un asunto crucial en estos últimos autores que se vincula fuertemente con la vida, con los deseos *cupiditas*, con la alegría, asociados a una idea estética de lo bueno, contrapuesto a los modelos societarios del “deber ser” kantiano. Ya volveremos sobre este asunto y, en particular, con Spinoza.

En el caso de Wittgenstein, el pensamiento estaba subordinado al lenguaje. Es el *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1921) uno de sus principales escritos, del cual parte el aforismo que “sobre lo que no se puede hablar es mejor no decir nada”. El *Tractatus* no se ocupa, no obstante, del modo como percibimos la realidad. Su ontología forma parte de una teoría de la representación simbólica. El mundo es fundamentalmente aquello que está siendo representado en el lenguaje” (Glock 1998, 62; Basini 2015, 57).

Wittgenstein enfoca el lenguaje como una forma de vida y admite los límites del lenguaje y los diferentes niveles lógicos y epistemológicos existentes entre un decir, pensar y actuar, realizando en este sentido una crítica a una forma fenomenológica de conocer el mundo.

Es una crítica que, también, en otro sentido, Deleuze (1987) trae a colación destacando el mérito de Foucault al transformar la fenomenología en epistemología. Foucault rompió con la fenomenología en sentido vulgar, en otras palabras, con la intencionalidad. “La intencionalidad restaura un psicologismo de las síntesis de la conciencia y de las significaciones, un naturalismo de la “experiencia salvaje” y de la cosa, del dejar ser de la cosa en el mundo (Deleuze 1987, 142). “En Heidegger, como en Merleau-Ponty, la luz abre tanto un hablar como un ver (...) No puede ser así en Foucault, para quien el ser-luz sólo remite a las visibilidades, y el ser-lenguaje a los enunciados” (Deleuze 1987, 145).

Asociando los conceptos vertidos por estos autores podemos decir que las dos críticas a la fenomenología, sea por los límites o por las multiplicidades muestran la imposibilidad de un método que asuma un lugar para las esencias, o de la verdad como correspondencia en sentido aristotélico, el *adaequatio rei et intellectum* (Basini 2015, 61).

Anteriormente mencionamos que Wittgenstein (1921) compara el concepto de forma de vida al lenguaje, como una forma de evidenciar las formas “vivas” que este último posee, desarrollando para eso y de forma breve una teoría de los juegos. Pero bien, formas de vida o forma de vida puede referirse en la obra de este autor a por lo menos cuatro asuntos: lenguajes, organismos, culturas y singularidades. Si bien el autor redundará más en una explicación en relación a los juegos de lenguaje, lo cual también nos permite comprender las nociones de movimiento y composición que iremos a abordar junto con otros presupuestos teóricos a lo largo de este artículo, las demás referencias mencionadas –organismos, culturas y singularidades– también completan una visión conjunta e integrada de forma de vida, que puede ser apreciada a partir de diferentes puntos de vista. Las diferencias culturales y la singularidad remiten a la experiencia intra-especie, en referencia a los

3 Filósofo griego del período helenista. (Samos, 341 a.C – Atenas, 271 a.C). Epicuro de Samos era un filósofo empirista en cuanto consideraba los sentidos como fuente de conocimiento sobre el mundo. Adhirió al pensamiento de Demócrito, en lo que respecta a sus ideas sobre cosmología y física, y en suma, a su teoría atomista, que explicaba que el mundo estaba formado por partículas invisibles llamadas átomos.

4 Véase para filósofos prácticos Deleuze 2013. Para los conceptos de inmanencia y vitalismo consulte Negri 2021.

5 Sobre la noción de *conatus* véase: Negri 2021.

humanos. Ya los aspectos orgánicos comprenden un concepto más englobante para incluir a todos los seres vivos.

El uso del concepto de lenguaje que correlaciona el decir, el pensar y el actuar, es particularmente interesante ya que va más allá de un aspecto idiomático, expone las posibilidades y los límites de la comunicación sobre la base del conocimiento. Claro está que la posibilidad de ensanchar esos límites en la historicidad ocurre constantemente, pero existiría el límite en la inmanencia de cada ser. Lo que Heidegger en referencia al lenguaje entiende como “casa del Ser”, Spinoza lo ubica en los “modos” de los seres. Para el caso de los humanos habría apenas dos modos de ser por los que se conoce: el cuerpo y el entendimiento. Puedo conectarme a un punto (*connects*) de un animal o un vegetal ¿pero podría pensar como él?, y más aún, ¿hablar como él, ¿con los medios de él? Ahí está el límite de mi singularidad.

2. PROBLEMATIZACIÓN

2.1. ¿CÓMO SE VINCULAN LAS FORMAS DE VIDA?

Para Spinoza (2010) éstas estarían vinculadas por una única sustancia quien a partir de esta idea va a establecer una evidente ruptura con Descartes, su contemporáneo, a partir de una singular forma de diseñar un modelo monista, donde a nivel ontológico se contemplan infinitud de atributos, de modos, todos inmanentes a esa única sustancia⁶. Pero es la ética, nueva forma de pensar la etología, quien las pone en ritmo de “composición”⁷ superando escisiones y dicotomías. En este sentido, Deleuze y Guattari (1995) proponen también un mundo de capturas inter-especies, de complicidades y devenires que desafían la dimensión fija de la identidad (de lo uno, o lo mismo de lo mismo, que sería también lo múltiple) para abrirse al campo de las multiplicidades explorando imágenes biológicas, geológicas y geográficas. Metáforas vivas al decir de Ricoeur (1980) son las que utilizan Deleuze y Parnet (1980) traídas de la biología como la relación copulativa entre la orquídea y la abeja, a la cual se refiere como un doble vínculo, doble captura o doble lazo. Dicho de otro modo, se trata de formas asociativas que contribuyen con la vida, y lo hacen de forma cooperativa, polinizando los ambientes. Otra metáfora son los rizomas asociados a los devenires, que, a diferencia de los atributos sustantivos de un árbol, aquí pueden tomar diferentes formas y caminos⁸. También lo hace Deleuze (1987), asociando a la noción de multiplicidades, el aporte de la arqueología de las ciencias de Foucault a partir de la noción de diagrama, como un mapa de diversas multiplicidades e intensidades, como se contempla en la topografía de las mil mesetas y que Deleuze (1987) precisará en uno de sus capítulos como “el nuevo cartógrafo” (Deleuze 1987).

⁶ Aristóteles al tratar el asunto del *ser*, planteó relaciones de subordinación entre sustancias y accidentes. Spinoza por el contrario dice que hay una única sustancia, y se refiere a ella como Dios o la naturaleza. Los atributos por su lado son infinitos, por lo que no es pertinente hablar de accidentes, no obstante, sobre el *conocer*, los modos entre los humanos son finitos, éstos conocen apenas dos modos: el cuerpo o la extensión, y el entendimiento o el espíritu. Ahora bien, a diferencia de los sistemas dualistas, el cuerpo no está subordinado al alma, ambos conocen.

⁷ Spinoza (2010) desenvuelve una teoría de los afectos consistente en enunciar la comunicación y la utilidad entre los seres en base a las afecciones (*afectus*), no como sentimiento o empatía, sino como aspectos que atraen e interesan a los seres, y que dadas estas potencialidades y cercanías se comunican. A este tipo de comunicación basada en las afinidades el autor le llama “composición”.

⁸ Sobre el concepto de rizoma en sentido estricto véase Baillon 1876.

Spinoza (apud Deleuze, 2017) se apoya en la geografía y la dromología⁹, la primera designando la latitud y la longitud, que más que coordenadas se traducen en potencias portadoras de intensidad y extensión respectivamente, al tiempo que la segunda se abre para una comunicación de diferentes velocidades, las mismas que incluyen la lentitud y el reposo. Entramos de esta forma en un pensamiento nómada que, como analiza Barthes (1994) en su estudio del mito, procede éste, realizando robos semánticos, substrayendo, desviando y tergiversando, pero también realizando un giro socio-espacial intenso caracterizado por la transversalidad y la crítica a la disciplinaridad como búsqueda del conocimiento auto-referenciado.

2.2. ALGUNAS PISTAS PARA EL DESCENTRAMIENTO Y LA COMUNICACIÓN A PARTIR DE ESTUDIOS TRANSVERSALES

Claude Lévi Strauss (1991) reflexionó las singularidades sociales y culturales de la especie humana develando la insustentabilidad de la supremacía racial y del evolucionismo dirigido, precisando – como en una sentencia zen– que la velocidad posee solo un valor metafórico. Pero ¿cómo pensar la composición o el *phylum* más allá de una antropología?; ¿cómo situar en el plano comunicativo la relación inter-especies? ¿Podríamos acaso referirnos a una para-antropología?

Una entrada clave en el campo de la antropología filosófica consiste en problematizar la centralidad del hombre como aspecto primordial, así como el paso de la contemplación (ciertos tipos de reduccionismos; ambientalismos, ecologías, supremacía de los géneros), para una visión comunicativa, que vía de praxis, problematice el lugar de los humanos dentro de la vida y su relación con otras especies (Bateson 1998; Deleuze 2007; Deleuze y Parnet 2004). En otras palabras, podríamos referirnos a una apertura a las diversas subjetividades humanas y no humanas. En este sentido, Cassirer (2016) señala que para entender el orden de las cosas humanas tenemos que empezar con un estudio del orden cósmico, y este orden cósmico ahora aparece bajo una luz completamente nueva. Precisamente el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa para el autor, la única base sana y científica para una nueva antropología.

Sartre (2009) también afirmó que el aspecto fundamental del existencialismo es la subjetividad humana; en otras palabras, significa que cualquier pregunta sobre el hombre debe buscarse fuera de sí mismo, es decir, fuera de todo a priori; pero conteniendo la paradoja de que el hombre se construye a partir de ella, desde dentro de dicha subjetividad.

Los signos del período moderno para Cassirer (2016) se encuentran en:

1. Una búsqueda de la teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y principios lógicos generales.
2. Eliminación de las barreras artificiales que hasta entonces habían separado el “mundo humano” del “resto de la naturaleza”.

Nietzsche (2018) en “Contra la verdad”, se sitúa en una postura nihilista de la imagen del hombre, construida por la modernidad europea y por la propia filosofía, y la expresa en estos términos:

⁹ Término acuñado por Paul Virilio (1995) en sus análisis sobre urbanismo, velocidades y las nuevas tecnologías o tecnologías virtuales.

En algún rincón alejado del universo centelleante, perdido entre incontables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Este fue el minuto más soberbio y falaz de la historia universal; pero, en definitiva, fue tan solo un minuto. Tras unos pocos suspiros de la naturaleza, el astro se congeló y los animales inteligentes debieron perecer. Alguien podría inventar semejante fábula y, sin embargo, no ilustraría cabalmente de qué manera lamentable, indefinida y superficial, cuán inútil y arbitrariamente el intelecto humano se enajenó de la naturaleza. Hubo eternidades en las que este no existía; y cuando nuevamente todo se acabe para él, nada habrá sucedido. Así, no hay para aquel intelecto una misión ulterior que lo conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solo su dueño y productor lo toma, tan patéticamente, como si en él giraran las bisagras del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito, comprenderíamos que también él navega con ese *pathos* a través del aire y se siente el centro volante de este mundo. No existe nada tan reprochable e insignificante en la naturaleza que no se infla enseguida como un odre, apenas con un pequeño soplo de aquella fuerza del conocimiento; y así como cualquier sirviente quiere tener su adulator, el más soberbio de los seres humanos –el filósofo– está convencido de que, telescópicamente y desde todas partes, los ojos del mundo están puestos sobre sus obras y sus pensamientos (Nietzsche 2018, 31).

2.3. ESTÉTICA: PERSPECTIVA Y MOVIMIENTO

Deleuze y Guattari (2007, 117-119) en *Mil Mesetas* observaban el límite metodológico de la etnografía para comprender ciertas discontinuidades, como los cambios de hábitos territoriales de las sociedades metalúrgicas, en su pasaje de las “cavernas” y su tecnología sedentaria, a una móvil, que inicia su tránsito por espacios abiertos. Este cambio de perspectiva – comentan los autores –, ha tenido una profundidad y comprensión histórica mayor en los campos de la arqueología y la historia. El contexto de enunciación o descubrimiento no puede ser olvidado cuando se identifican ciertos límites en la investigación.

La percepción que conlleva a la comprensión de variaciones en las alteridades y estéticas territoriales, pasa a tener, por tanto, un valor fundamental en la práctica de investigación y en la práctica vincular. Desde este lugar se participa de estéticas en movimiento que irrumpen en la construcción de territorios, todos ellos sujetos al *conatus*, agregando continuidades, velocidades o lentitudes, atravesando los atributos y modos de diferentes seres, y sus propios límites de realización como el cuerpo y el espíritu en el caso de los humanos. Esta línea argumentativa se aleja de modelos segregacionistas, multiculturalistas o multisociales que operan a partir de ideas claras y distintas, o de la escisión entre cuerpos y pensamientos, o hasta de maniqueísmos antropológicos como naturaleza y cultura, o especialidades como la relación entre humanos e inhumanos.

¿Qué es la perspectiva entonces como epistemología que permite comprender formas de vida distintas? Partimos de una idea simple: un ver mejor a partir de otros tropos. Como modelo heurístico de sociedades que la han aplicado con el propósito de resolver un problema de comunicación. Podríamos remontarnos al concepto del maquillaje entre los egipcios, para resaltar los rasgos del rostro; o a los griegos en el teatro, donde los actores usaban coturnos para aumentar su figura o artefactos bucales para ampliar la voz. Pero la perspectiva no es confundir un animal

con otro, ni eliminar formas de vida en nombre de una traducción o comunicación unívoca (no es que un tigre cuando ve a un hombre está viendo una presa menor). Experimentar el mismo punto de vista de otra forma de vida, no deja de ser un desafío inter-especies, pero afirmar desde la diferencia ese punto de vista podría ser otra tentativa de asimilación a partir de la retórica. El modelo perspectivista aplicado para las tierras bajas de América del Sur postuló una relación singular entre naturaleza/cultura, donde la naturaleza era la que se modificaba tanto o más que las formas de vida propiciadas por las diferencias culturales. Como he discutido en otro trabajo (Basini 2014).

La perspectiva que queremos aclarar (...) tiene su potencia de poder en la posibilidad de observar el mundo de la vida despojado de centralidades. En suma, se estima que la asimetría siempre existe en este tipo de construcción, y la simetría solo puede pretenderse dentro de una teleología que oblitera las relaciones de clase, de sexos y de poder.

(...) El perspectivismo en Nietzsche está asociado a un campo de diferencias; cada perspectiva es definida por la intensidad alcanzada, pero, al mismo tiempo, ella se relaciona a las posibilidades en función de la intensidad actual: todo aumento de vigor y de potencia abre perspectivas nuevas y hace creer en horizontes nuevos” (Basini 2014, 44-45. Traducción del portugués)

3. ¿POR QUÉ UNA ÉTICA ES UNA ETOLOGÍA?

Intentamos responder a este aspecto clave de la obra de Spinoza apoyados en el propio autor y sus comentaristas, como es el caso de Deleuze. En este sentido responderemos que ello se debe al hecho de que se trata de afectos entre distintas especies, y el afecto compone, aproxima a los asociados, estableciendo lazos particulares.

Deleuze también argumenta que podemos equivocarnos si buscamos relaciones basadas en analogías simples dentro de cada especie. Por ejemplo, la proximidad entre caballos de carga y caballos de carrera. Debido a que el caballo de carrera y el caballo de carga o de trabajo no tienen los mismos afectos ni el poder de afecto, más al contrario, el caballo de carga y el buey tienen más afectos en común. Un cuerpo en este sentido no se define por formas, órganos o funciones, sino por velocidades y por lentitudes. El cuerpo o el alma no se definen con una sustancia o un sujeto, son sólo modos. Un animal o un hombre, subraya Spinoza, se define por afectos, por afectar y ser afectado.

La afección tiene que ver con los movimientos, puede ser cinética o dinámica. Deleuze da el ejemplo de la garrapata, según los estudios de Jakob Johann von Uexküll. Podemos encontrar tres afecciones en la garrapata: lo brillante (asociado a las hojas del árbol que la atrae y la conduce a treparse); lo olfativo (dejarse caer sobre el mamífero que está debajo de la rama) y en tercer lugar lo calorífico (buscar la parte del cuerpo desnuda y más caliente que afecta).

En resumen, una etología es el estudio que define los cuerpos, animales u hombres por los afectos que pueden desarrollar, por el poder de estos modos. Por tanto, la ética de Spinoza no tiene nada que ver con la moral, la concibe como una etología, es decir, una composición de relaciones (velocidades y lentitudes), de facultades de afectar y ser afectado dentro de un plano de inmanencia.

El plano de inmanencia es un programa en el sentido geométrico, con secciones, intersecciones, diagramas. Podríamos agregar intersecciones, topologías como lo vemos en el film “Taxi Driver”¹⁰ o en el “juego de la oca” que Michel Serres (1981) utiliza para explicar la diferencia entre el espacio topológico y el espacio euclidiano.

¿Por qué no es una moraleja apenas? –se pregunta Deleuze–. Spinoza diría que no lo es porque no conocemos el potencial de este cuerpo y esta alma, no sabemos de antemano lo que es bueno y lo que es malo, lo que el cuerpo o el alma pueden hacer dentro de un encuentro. Así, un animal nunca debe separarse de sus relaciones con su mundo, el interior es un exterior seleccionado, el exterior un interior proyectado.

Componer no es lo mismo que capturar o utilizar, sino crear sociedades y comunidades. De componer individuos para formar un individuo superior al infinito. Preguntas tales como ¿cómo un ser puede atraer a otro a su mundo, aun conservándolo y respetándolo?, están en orden de las inquietantes preguntas que rompen con los procesos civilizatorios y de domesticación de las especies. Esta es la gran diferencia con la composición de la dialéctica hegeliana.

No se trata de una relación entre opuestos o de seleccionar mundos, se trata de mantener una sinfonía. En otras palabras, es un plano musical, un plano más amplio de la naturaleza, donde el individuo varía de infinitas maneras (Nietzsche ya hablaba de la infinidad de singularidades).

Uexküll, uno de los fundadores de la etología, es spinozista, comenta Deleuze, en el sentido de definir primero las líneas melódicas, de establecer una sinfonía como unidad superior inmanente que adquiere amplitud (“composición natural”). Lagneau también habló de esta velocidad y amplitud, expansión, intuición, posibilidades de multiplicidad de pensamientos (Deleuze 2017).

Ya hemos dicho que la ética también se puede definir geográficamente, por longitud y latitud. La longitud del cuerpo: es lo que lo compone, relaciones de velocidad, lentitud, reposo y movimiento entre elementos no formados. La latitud, por su parte, es un conjunto de afectos que satisfacen un cuerpo, son los estados intensivos de una fuerza anónima (fuerza de existir, potencia de afecto). Se establece así una cartografía del cuerpo, como un conjunto de longitudes y latitudes que tienen un plano de inmanencia o consistencia siempre cambiante.

Volvemos a la idea de plan para precisar que para Spinoza es siempre inmanente, en busca de composiciones, pero no de organizaciones, o de una forma, o de un sujeto.

Cabe preguntarse cómo aplicar el modelo geométrico de Spinoza (secciones, intersecciones) a la etnografía. Cómo trabajamos con la idea de plano, un plano de inmanencia (velocidades, reposo, lentitud), o también, con la idea de movimiento (cinético y dinámico). En definitiva, ¿cómo cuidamos una composición?, ¿es lo mismo componer que narrar, por ejemplo? Y, ¿cómo lidiamos con la discontinuidad, o es que simplemente queremos erradicarla?

3.1. LA COMPOSICIÓN

Una antropología de la descomposición como pensamiento negativo advierte fundamentalmente de un desvío posible sobre las formas axiológicas recurrentes, modelizadas por prácticas humanistas. Puede figurarse como una especie de desconstrucción sobre la aplicación de métodos y técnicas que

¹⁰ Martín Scorsese 1976. Protagonizado por Robert de Niro.

permanecen dentro de un horizonte disciplinar que no se mueven y por tanto no se cuestionan. Ese aspecto es tangible en la selección de autores y en el relato de la historia y las teorías de la disciplina contenida en los manuales y reproducidos en los centros académicos.

En ese sentido, entre los antropólogos que podríamos denominar “fuera de catálogo” me remito a Gregory Bateson, epistemólogo influenciado por el modelo de la entomología – disciplina que él aplica al campo de las ciencias sociales–, al tiempo que se interesa por las disonancias y las lateralidades, por la comunicación entre no-humanos como el caso de los delfines, y por la epistemología producida entre humanos que proviene de los dobles vínculos y de los estados alterados de conciencia. Así mismo, sus aportes heurísticos y modelos societarios dinámicos, se inscriben dentro de su trayectoria como etnógrafo experimental y antropólogo visual, durante periodos continuados de investigación entre sociedades tradicionales de Oceanía. La composición de este autor se infiere por la fuerza de los sistemas comunicacionales que propone, colocados en clave de un conocimiento asociado entre diversos humanos, y el que conecta también humanos, no-humanos, objetos y máquinas. La descomposición, en contrapartida, subyace en la crítica a ciertos modelos descriptivos y clasificatorios que organizan de forma consagrada las técnicas y las formas organizacionales de los trabajos académicos.

Friedrich Nietzsche, es otro pensador relevante, que entre diversas consideraciones estéticas, aporta reflexiones en sintonía con una antropología basada en el vitalismo y la inmanencia, así como por sus formas de buscar el conocimiento a través de una dimensión sólida de la alteridad y de la singularidad humana.

Considerando las marcas de la filosofía vitalista en occidente, pero como dato etnográfico singular, hallamos en algunas sociedades amerindias como es el caso de los Enawene Nawe de Mato Grosso, en Brasil, la persistencia y ostentación de una forma de vida vitalista, y el despliegue de una cosmología que cuestiona los valores substancialistas del bien y del mal, al tiempo que se reconoce el valor de la levedad sobre la gravedad, la alegría sobre los padecimientos del cuerpo. (Basini, 2007)

Finalmente, otro “antropólogo fuera de catálogo” lo es Baruch Spinoza. La descomposición que realiza es relativa a la crítica efectuada sobre una dimensión humanista que justifica cierto tipo de prerrogativas para ocupar el lugar del Otro. La finalidad se presenta como un deseo de resolver “el problema del Otro” sobre la base de las “buenas intenciones” y la empatía –como un tipo de cliché–, pero incapaz de evitar el desvío de la voluntad y potencialidad ajena, de su propia singularidad. En definitiva este movimiento concluye con la usurpación del espacio alterno y la deuda originada en un tipo de reconocimiento depositado en el poder de una autoridad.

Podemos aplicar esta descomposición también a la razón etnográfica en cuanto esgrime la consagración de métodos y técnicas vernáculos, consagradas por relatos contruidos sobre la historia de escuelas y teorías de la disciplina. La producción de conocimientos, en consecuencia, queda referenciada por esta suerte de prácticas y vínculos historicamente contruidos.

La composición, por el contrario, Spinoza la constituye a partir de la noción de *afectus*, y de la propia ética como una idea estética exprimida subjetivamente “más allá del bien y del mal”. En otras palabras Spinoza plantea que en cualquier sociedad se trata de obedecer. Esa es la razón por la cual las nociones de mérito y de desmérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia. La Ética es también uno de los principales libros del autor que camina en sentido opuesto al desprecio y a la burla. Spinoza compone una filosofía de la vida basada en las conexiones que se establecen por los *afectus*, entendidos como lo que me afecta, en definitiva, lo que compone, lo que une. Precisamente la ética de Spinoza es un plan inmanente que

denuncia todo lo que separa de la vida; todos los valores trascendentes que se asocian contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra consciencia.

Podría pensarse que la crítica de Spinoza al humanismo consiste en ir contra la especie o desinteresarse de ella. Spinoza muestra todo lo contrario cuando insta a la búsqueda de virtudes como la justicia: *eusebia* y la discreción y el respeto a los ausentes: el decoro, que se resume en la frase: “no rías, no llores, comprende”. Otros son la *pietas* – valores de belleza y utilidad; *aidós*, que reúne diferentes significados, a saber: el pudor o la vergüenza, el respeto a los padres y a los mayores, y la *philia*, que son los lazos de amistad y honor; *sophrosyne* la virtud dirigida por la sabiduría del logos (Spinoza 2014, 32-33).

La crítica de Spinoza al humanismo se basa en la forma en que se han utilizado ciertos valores para favorecer a los poderes políticos y religiosos contemporáneos, tergiversando su significado. De ahí la importancia de poner en marcha una nueva Ética y nuevos tratados político-religiosos.

Pero, ¿cuál es la importancia de conservar la naturaleza de la especie humana? Se trata, en primer lugar, de que el hombre pueda conservar su ser, y en eso radica la felicidad; segundo, que la virtud sea la de desear, eso es lo más útil y, en tercer lugar, que quienes se entregan a la muerte se oponen a su propia naturaleza, que es persistir en la vida. Pero no se trata apenas de sobrevivir sino de mejorar, perfeccionarse. Esa perfección se logra en el afuera de sí mismo, en la composición, ya que si dos individuos totalmente de la misma naturaleza se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que si estuvieran separados. Nada es más útil al hombre que el hombre, los hombres, nada pueden desear que valga más para la conservación de su ser, que todos estén de acuerdo en todas las cosas, de modo que las mentes y los cuerpos compongan una mente y un cuerpo.

La composición como línea demostrativa a partir de lo que llama “método geométrico” es abordada por Spinoza en la *Ética* para referirse a lo bueno y a lo malo como afecciones (como posiciones podríamos decir), y no como imperativos categóricos tratados a partir de una moral que substantiviza el bien y el mal. Pero bien, hablar de composición también nos lleva a su reverso, la descomposición. Spinoza cita a Kant cuando ejemplifica la descomposición que se produce en un organismo vivo cuando una exterioridad, como el caso de un veneno, se pone en contacto con la sangre. En otras palabras, el ingreso de dicha sustancia al torrente sanguíneo altera las funciones al no poder ser asimilada y de esta forma ese organismo muere, pierde comunicación con la existencia.

La composición de formas solidarias de pensamiento la observa Bateson (1980) en su teoría comunicativa cuando formula tempranamente la asociación entre ordenadores, objetos, humanos y espacio-tiempo. ¿Quién piensa se pregunta?, ¿sólo los humanos? ¡No!, es la red conectada quien lo hace. Antes de discurrir los presupuestos de la inteligencia artificial, si bien es pionero en los estudios de cibernética, observa asociaciones diversas entre humanos (asociaciones anónimas, trust, compañías) y fuera de ellos, como lo hemos mencionado: un tipo de epistemología de la asociación. Lo piensa como caminos para una ecología de la mente, al tiempo que muestra que las conexiones no se establecen desde formas centralizadoras ni necesariamente periféricas, sino desde lados, perfiles, fronteras. Inspirado en el modelo de la entomología observa las simetrías, pero también las disonancias entre los organismos. Este modelo lo traslada también al campo antropológico para mostrar en sociedades tradicionales de la polinesia: los Iatmuts, la producción de fusiones y fisiones entre grupos diferenciados en base a su estatus (Bateson 1990). Si para Margareth Mead la antropología debe explorar la búsqueda de patrones, para Bateson lo importante son las conexiones (*connects*) que en el caso de los iatmult pueden etnográficamente ser representadas a

través de *schemas*, *squares* ou *blueprint*. Constituyen “formas” para entender la cismogénesis o esquizmogénesis: una teoría que explica en contextos diferenciados y mediante procesos sistémicos, los procesos de diferenciación resultantes. Estos surgen de la interacción intersubjetiva (talentos genéticos y condiciones culturales). La cismogénesis o *schismogenesis* se direcciona para dos movimientos fundamentales: complementaridad y simetría, y avanza más allá de los modelos patronizados, en la búsqueda de disonancias (Bateson 1984; Samain 2004).

4. CONSIDERACIONES FINALES: LOS DESAFÍOS EN LA ACTUAL COYUNTURA

Asistimos a un mundo de desapariciones y descomposiciones forzadas. En términos geopolíticos existe una pugna por establecer gobernanzas unipolares y de constituir bloques hegemónicos cardinales dentro de otra versión de “guerra fría”.

A nivel planetario, se asiste a un creciente belicismo, millones de migrantes saliendo de sus lugares de origen por motivos forzados, colapso de diferentes especies animales y vegetales, calentamiento global y cambio climático, ecocidios y etnocidios. En fin, lo que hemos también enunciado como procesos de desaparición del mundo colocando el foco en ambientes multidiversos como la región amazónica (Basini y Guigou 2020).

El uso del concepto “capitalismo racial” fue recientemente utilizado por Aurélie Lanctôt, columnista de *Le Devoir*¹¹ para referirse a la suerte que vienen corriendo los migrantes sin papeles en el Chemin Roxham, en el puesto fronterizo de Saint – Bernard-de-Lacolle, frontera de Canadá con EE.UU. Lanctôt muestra la hipocresía de las autoridades del país cuando la alteridad blanca y distante físicamente se la acepta de forma instantánea, lo cual difiere con los migrantes del sur continental:

ciertamente evocaremos el criterio del mérito y la inocencia, pero francamente, si empezáramos a hacer un balance del saqueo, la explotación, la privación, la manufactura, la inestabilidad crónica en los países del sur, la hoja de cálculo no serviría para el argumento (Lanctôt 2023, 15. Traducción del francés).

La historia de saqueo es explícita, afirma la autora, donde la frontera debería ser pensada como espacio transfronterizo y en el caso referido como un espacio de reconciliación en términos de compensación moral y de carácter histórico. Tal vez sea imposible la creación de este espacio, de tender a ciertas simetrías, como en la fábula de Zenón de Elea sobre Aquiles y la tortuga. Claro está, aquí el movimiento no se demuestra andando porque el capitalismo racial solo alienta el “descubrimiento” y la “movilidad humana” de cuerpos sin existencia.

Toda la hipocresía de la frontera se revela cada vez que un cuerpo queda allí varado. Los muertos revelan la función principal de la frontera, el Estado erige una muralla para asegurar la acumulación y retención del capital (Lanctôt 2023, 15. Traducción del francés).

¹¹ Artículo titulado “L'ombre des frontières”. *Le Devoir*/ Le vendredi 6 janvier 2023. Columnista Aurélie Lanctôt. Gatineau, QC, Canadá.

4.1. RESILIENCIAS: FRONTERAS PARA PASARLAS...

Resiliencia es riesgo. También romper el círculo vicioso de la seguridad (Negri 2021, 141). Pero aún así actualmente hay más de 100 millones de personas moviéndose por el mundo de forma forzada. Asumimos también, luego del drama, la generación o producción de territorios. Aún en espacios considerados obsoletos o sin ninguna planificación urbana esas formas de vida o mejor dicho modos de persistencia de la vida que surgen en espacios de intemperie y que, paradójicamente, cual hongos se benefician luego de ser azotados por la lluvia y el viento. Porque como se ha dicho frente al reciente cierre del puesto fronterizo en Camino Roxham, frontera Canadá – Estados Unidos de América, ¡no es solución!, volverán a pasar aún por lugares más difíciles¹².

4.2. LA EVIDENCIA DE LA SINGULARIDAD: LA LIBERTAD

La singularidad evidencia el devenir de ser uno mismo, reflexión de Nietzsche en *Ecce Homo* o como tornarse uno mismo según el dictado de Plinio. La singularidad rompe con los estereotipos, sea nacionalistas, geográficos, raciales, de género y hasta de especie (ser especie es superar la autoreferencialidad de complejo como la noción única de familia y descendencia). Hay muchos lugares comunes, pero hay infinidad de singularidades dice Nietzsche.

La singularidad es la mirada del hombre en su irrepitibilidad. ¿Pero quién mira? Apenas trampas que elaboran las fronteras pensadas por las autoridades migratorias. El nombre de la singularidad sería el de libertad. Libertad que debería ser así pensada cuando se trata de salir y entrar por motivos siempre válidos. Pero bien, cuando se entra en países como Canadá, el Sector de Migraciones examina primero el *status*, y si éste no está adecuado con el capitalismo racial, se indaga si esta persona tiene un plan; pero el deseo de la persona a querer residir, no es considerado.

En cambio, la cuestión ya no es entonces, sostiene Spinoza (apud Negri, 2021) ¿qué es la libertad?, sino ¿quién es libre? Es decir, ¿cómo se interrelacionan, en la experiencia de la singularidad, la necesidad y la libertad? (Negri 2021, 129).

El miedo no es una externalidad, sino que, como un parásito, se adhiere ficcionando sobre una falsa seguridad, está oculto, acecha dentro de una complicidad del vejamen. Quien observa no es el extranjero, el sociópata, ni el diferente, sino el racismo que estructura sociedades donde siempre hay un enemigo externo, aquel que no es de los nuestros, por su color, su religión o su percepción. Como en el film *Caché*¹³ los espacios privados son observados desde lo público, la casa, el colegio. Aparentemente son observados desde la vereda de enfrente, pero en realidad como dice Borges nunca se abre una puerta, se está adentro como en el alcázar, “ni extremo muro ni secreto centro”¹⁴.

Como mostrará Spinoza, en cualquier sociedad se trata de obedecer y solo de eso se trata: por esta razón, las nociones de falta, de mérito y de desmérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia. La mejor sociedad será aquella que exime a la

¹² Carta titulada “Les oublíés de Roxham”. En: Sección Lettres. Le Devoir/ Le mardi 29 mars 2023. Gatineau, QC, Canada.

¹³ Haneke, Michael 2005. *Cache* (Escondido). Francia, Austria, Alemania, Italia, 117 min.

¹⁴ Borges 1996. *Laberinto*: “No habrá nunca una puerta /Estás dentro y el alcázar abarca el universo/y no tiene ni anverso ni reverso/ni extremo muro ni secreto centro/ No esperes que el rigor del camino/que tercamente se bifurca en otro/tendrá fin. Es de hierro tu destino/como tu juez”.

potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado, que sólo rige las acciones. En tanto el pensamiento es libre y, por lo tanto, vital.

4.3. ETOLOGÍA Y FORMAS DE VIDA

La etología de Spinoza expresa una vida en movimiento y la comunicación vincular entre formas de vida, lo que llama de afecciones, en cuanto lo que me importa e interesa, pero también lo que es útil para la vida y compone la vida.

Todo lo que se mueve, o también lo que no lo hace, constituye la paradoja que hace posible aceptar como genuinas todas las formas de vida como formas existentes que participan de una misma sustancia. Por eso las velocidades también se relacionan con las lentitudes y con los reposos.

Debemos al tiempo agregar que estas formas guardan sus singularidades, singularidades que se entienden como infinitas al igual que lo hace Nietzsche. Dicho en otras palabras, en cuanto formas posibles de realización, pero sin olvidar la propia. El *Ecce Homo* de Nietzsche no es otra cosa que una vida dedicada a tornarse uno mismo, a la búsqueda de la autenticidad o, según sus palabras, una transvaloración de los valores que el pensador realiza criticando los valores epocales que se quieren imponer como verdaderos, por la religión, el Estado y hasta en complicidad con los artistas, basados en el miedo, la culpa, la lástima, el resentimiento, en definitiva, por la exaltación del sufrimiento y la muerte.

La vida es movimiento y movimientos singulares comunicados a partir de una única sustancia, Dios en sentido del deísmo, dentro del mundo, pero no interviniendo en él, no es el Dios teísta, el confesional, por eso esa pausa en el libro primero de la Ética. Spinoza dice: Dios, la naturaleza, no Dios es la naturaleza, es Dios o la naturaleza que bien podría ser el mundo, un mundo hecho de Dios pero no desde la nada *creatio ex nihilo*, porque el infinito es desde siempre, de lo contrario no sería tal. Aquí un nuevo giro para pensar las formas de vida no como desde una trascendencia sino desde dentro, formando parte de, en la propia inmanencia del ser.

REFERENCIAS

- Baillon, M. H. 1876. *Dictionnaire de botanique Paris*: Librairie Hachette et C.
- Barthes, Ronald. 1994. "El mito hoy. El mito como lenguaje robado". En *Mitologías*. México DF – Madrid: Siglo XXI Editores.
- Basini, José. 2007 "Cabeza de motor. Ensayos sobre mecano-canibalismo" En *Trayectos antropológicos*. Editado por Nicolás Guigou. 25-32. Montevideo: Nordan.
- Basini, José. 2014. "As metodologias socioespaciais e a descentralização do conhecimento. Mao-Mon: Cidades em perspectiva". En *Os estudos socioespaciais: cidades, fronteiras e mobilidade humana*, 39-65, editado por José Exequiel Basini Rodriguez, Márcia Regina Calderipe, Farias Rufino, Vladimir Montoya Arango y Daniel Tavares dos Santos. Manaus: EDUA.
- Basini, José. 2015. *Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas*. Manaus: Travessia.

- Basini, José. 2021. "Nomadismo disciplinar [o] el eterno retorno. Pasos para una antropología divergente". En *Actas VI Congreso Asociación Latinoamericana de Antropología: Desafíos emergentes: antropologías desde América Latina e o Caribe*, editado por Lia Ferrero y Eduardo Restrepo. Vol 1, 65-71. Edição digital, ISBN: 978-9915-9333-5-1.
- Basini, José y Guigou, L. Nicolás. 2020. "Más allá del exotismo. Sobre el coronavirus, la desmaterialización del mundo y la maldición colonial". En *Seminario Voces*, año XVII, n. 690 (16), Montevideo: Voces.
- Bateson, Gregory. 1980. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.
- Bateson, Gregory. 1987. *Communication: the social matrix of psychiatry*. New York: W. W. Norton & Com.
- Bateson, Gregory. 1990. *Naven. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Guijón: Júcar Universidad.
- Morrow and Company.
- Bateson, Gregory. 1991. *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*. New York: Rodney e Donaldson.
- Borges, Jorge Luis 1996 "Laberinto". En *Elogio de las sombras*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Cassirer, Ernest. 2016 *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México DF: FCE.
- Bateson, Mary Catherine. 1984. "Sex and Temperament". En *With a daughter's eye: a memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: William
- Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 2013. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Deleuze, Gilles. 2017. *En medio de Spinoza*. 2da edición. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1995. "Rizoma". En *Mil Platôs. Vol. I. Capitalismo e esquizofrenia*. 10-36. Trad. Aurélio Guerra Neto y Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2007 "Problema III. Como os nômadas inventam ou encontram suas armas? Proposição VIII A metalurgia constitui por si mesma um fluxo que concorre necessariamente para o nomadismo. Tratado de Nomadologia". En *Mil Platôs. Vol. V. Capitalismo e esquizofrenia*, 84-100. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. 1980. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Glock, Hans. 1998. "Diccionario Wittgenstein". En *Diccionários de filósofos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Guinsburg, Newton; Romano, Roberto. 2014. *Spinoza. Obra Completa IV. Ética e compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Texto 29. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Heidegger, Martin. 1999. *El ser y el tiempo*. México DF: FCE.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. "Raza e historia". En *Antropología Estructural. Mito – Sociedad - Humanidades*. Barcelona: Siglo XXI editores.
- Negri, Antonio. 2021. "Spinoza ayer y hoy". En *Ensayos 3. Serie Occursus*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Nietzsche, Friedrich. 2003 *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, 2018. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", 29-31. *Contra la verdad. Ensayos tempranos*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Ricoeur, Paul. 1980. *A metáfora viva*. Portugal: Res Ltda.
- Samain, Etienne. 2004 "Balinese character (re) visitado". En *André Alves Os argonautas do mangue*. São Paulo: Unicamp.
- Serres, Michel. 1981. "Discurso y recorrido" En: *Seminario Interdisciplinar La identidad*. Título original *L'Identité [1977]*, editado por Claude Lévi-Strauss. Barcelona: Petrel.
- Spinoza, Baruch. 2007. *Epistolario*. Título original: *Epistolae*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue.

- Spinoza, Benedictus de. 2010. *Ética*. Título original: *Ethica*. Edição Bilingue Latim/Português. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Virilio, Paul. 1995. "Dromología o la lógica de la Carrera". En *V Congreso de Ciber-espacio*. Editado por Fundación Tecnología y Arte de la Telefónica. Madrid: Telefónica.
- Wittgenstein, Ludwig. [1921] 1975. *Tractatus Lógico-Philosophicum*. São Paulo: EdUsp.
- Wittgenstein, Ludwig. [1953] 2001. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril.

BREVE CV

Profesor Asociado IV del Departamento de Antropología y Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Amazonas, Brasil. Profesor colaborador en el Departamento de Filosofía de la misma institución. Coordinador del Laboratorio de Estudios Panamazónicos - Investigación e Intervención Social - LEPAPIS/UFAM. Licenciado en Filosofía (UNC-1989) y Ciencias Antropológicas (UdelaR - 1996), maestría y doctorado en Antropología Social (UFRGS -1999 y 2003). Estancia post-doctoral en Epistemologías Espaciales Comparadas (ETSAS-US-2016-2017). Actualmente realiza estudios sobre migrantes temporales como profesor invitado por la Université de Quebec, Uqo, (2022-2023) Tiene experiencia en el área de la antropología indígena, con énfasis en la teoría del mito acción, estudios socioespaciales y etnografías de intervención, trabajando principalmente en los siguientes temas: pueblos tradicionales, fronteras y geopolítica, pueblos indígenas y estados nacionales, estética territorial, cosmología y alteridades indígenas, urbanismo y movilidad humana, antropología reflexiva y calidad de intervención, estudios de los pueblos panamazónicos.

ARQUI-CRIATURAS #3. Mohamad Rasoul Moosapour.

