

ISBN 978-950-33-1642-9

Edición de
GABRIELA MILONE
FRANCA MACCIONI
SILVANA SANTUCCI

Imaginar/hacer.

Ficciones teóricas para la
literatura y las artes
contemporáneas



Imaginar / hacer

Ficciones teóricas para la literatura y las artes contemporáneas

Edición de

Gabriela Milone
Franca Maccioni
Silvana Santucci

**Colecciones
del CIFFyH**



Imaginar-Hacer: ficciones teóricas para la literatura y las artes contemporáneas / Gabriela Milone... [et al.]; editado por María Gabriela Milone; Franca Maccioni; Silvana Santucci. - 1a ed compendiada. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1642-9

1. Literatura. 2. Arte Contemporáneo. I. Milone, Gabriela. II. Milone, María Gabriela, ed. III. Maccioni, Franca, ed. IV. Santucci, Silvana, ed.

CDD 809.305

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: Julieta Cuervo

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



Figuras del tiempo no-humanas: de geohistoria, artefactos técnicos y temporalidades múltiples

Lic. Belisario Zalazar*

“Quizá el mayor misterio sea el del tiempo”, afirma el físico Carlo Rovelli en *El orden del tiempo* (2018), ensayo de divulgación científica donde expone las últimas teorías sobre la “naturaleza física” del tiempo moviéndose entre una dimensión cosmológica y una antrópica. Las figuras del tiempo como un río que fluye, o como una flecha lanzada desde un probable comienzo hacia un incierto porvenir, son utilizadas por el teórico italiano, figuras que abundan en el pensamiento Moderno. Lo que esas imágenes comparten es la intuición de que el tiempo está por fuera de las distintas coagulaciones materiales que constituyen el universo. Tanto el tiempo como el espacio aparecen en un amplio abanico de la filosofía occidental moderna, como bien apunta Timothy Morton (2018), como contenedores, recipientes que, en el correlacionismo idealista estructurado por Kant, ubica al sujeto humano como garante de la existencia de lo real. Las múltiples entidades vivas y no vivas necesitan pasar por el tamiz perceptivo de la razón cognoscitiva para adquirir el espesor particular que le permiten acceder al terreno de la existencia. Sin embargo, el misterio tal vez no sea definir qué es el tiempo, entendido como una forma pura de la sensibilidad de un sujeto transcendental kantiano, sino más bien la tarea, ya no el misterio, sea desmontar esa idea de tiempo en tanto fondo sobre el que flotan las cosas, condición de posibilidad “en” la que los procesos suceden.

Las figuras son importantes pues poseen una densidad simbólica que funcionan casi como gramáticas a partir de las cuales se despliega el pensamiento. Haraway, fiel a sus hábitos lingüísticos promiscuos lo dice así: “Matemáticamente, visualmente y narrativamente, es importante pensar cuáles figuras figuran figuras, cuáles sistemas sistematizan sistemas” (Haraway, 2016, 19-20). Las figuras, en su danza coreográfica, habilitan narrativas sobre el tiempo más o menos densas, más o menos complejas.

* Instituto de Humanidades, CONICET.
belazalazar@gmail.com

Densidad y complejidad que indican a qué agentes, existentes o seres se está dispuesto a aceptar en tal o cual ontología sobre el tiempo.

“El tiempo envejece deprisa” es el título de un cuento de Tabucci, compilado en un libro homónimo. La imagen no es azarosa, condensa no sólo una ontología, sino una *fenomenología situada*. Ontología y fenomenología, intentaremos demostrar más adelante, no son cosas tan diferentes. Esta fenomenología se corresponde con un determinado ensamblaje entre un cúmulo de *objetos* diría Morton, o de agentes dirían Latour o Haraway que tiene al cuerpo humano en el centro –siempre contingente, móvil y relacional- de la escena “estética”, es decir sensual, perceptiva y a su vez causal. La *prisa* asociada al tiempo, un tiempo que corre, y lo hace cada vez con mayor aceleración, es sentida por millones de individuos inmersos en sociedades globalizadas/ occidentalizadas en el sistema de producción capitalista en su fase bio-financiera cuyo “soporte” material lo conforman las tecnologías digitales, la nanotecnología, las biotecnologías y sus diferentes cruces. El síndrome de la prisa, la fenomenología de nuestro presente, como la llama Giacomo Marramao (2008) retomando a Koselleck:

procede de un factor patogenético: la independización del Proyecto moderno de raíz ilustrada (en su doble vertiente progresista y revolucionaria) de los objetivos que originariamente lo demarcaban y relacionaban con la pragmática concreta de individuos y contextos determinados (...) la razón instrumental se convierte en una finalidad en si misma (...) la innovación tecnológica adquiere un papel protagonista e imprime una celeridad vertiginosa a todos los sectores productivos, distributivos y comunicativos de la vida por lo que se transforma un dispositivo técnico de aceleración del cambio y de ‘colonización del futuro’ (Marramao, 2008, 20-21).

El horizonte de expectativas, en esta fenomenología tardocapitalista, se ensancha hacia una lejanía inconmensurable pero que, sin embargo, el *discurso del desarrollo y el progreso* pretende darle forma, contenerlo, y como contrapartida el espacio de experiencia se empobrece tal como lo diagnosticara Benjamin a principios del siglo XX.

Esta sensación, la *aisthesis* tardomoderna de un futuro prometido que desplaza de las coordenadas al pasado volviéndolo obsoleto, y al presente por defecto, presentándolo como un obstáculo para arribar a esas expectativas que deben permanecer insatisfechas para mantener la pulsión

infinitista del capitalismo, esa sensación, es fruto de una ontología, de un sistema que sistematiza y organiza los *objetos* de un modo particular.

La ontología particular, aquella que gestiona las acciones, afectos y pensamientos de los sujetos humanos occidentalizados no sólo sostiene el sistema capitalista, sino que en un nivel aun más profundo erige al Hombre (masculino, occidental, blanco, de clase media/alta como apuntan los movimientos de minorías sociales feministas, marxistas, poscoloniales) en el centro del mundo, un mundo hecho a su medida, producido por él en base a una exclusión inmunológica –máquina antropológica- que ubica a múltiples otros –animales, plantas, fenómenos atmosféricos, otros seres de la “especie humana” en el terreno de lo in-humano- en el espacio de cosas/energías explotables. El supuesto idealista que cruza toda la Modernidad supone que la realidad es cognoscible, mediante la previa objetivación, y por ende diseñable y transformable por parte de un ente especial que adquiere el rango de *Ser*, el humano –como acabamos de decir, un tipo determinado de humano-. El humano, la Cultura, se posiciona en un punto metafísico, por fuera de la Naturaleza, que pasa a ser materia bruta, inerte y debe, por un mandato autoimpuesto, dominar para beneficio propio. La ontología es política, y es fenomenología desde el momento en que da cuenta del modo en que los vivientes y no vivientes son considerados agentes de pleno derecho, es decir existentes relativamente autónomos con capacidad de actuar y afectarse mutuamente, o son percibidos como epifenómenos de la mente humana, y a causa de ello adquieren el estatuto de lo que Heidegger llamara *Bestend* (stock) a la mano del humano. Esta última ontología es de matriz antropocéntrica.

La ontología Moderna occidental encarnada por el modo de producción capitalista (el comunismo histórico lo hizo también) coincide con esa matriz antropocéntrica. Podemos pensar al capitalismo como una maquinaria, luego veremos que se trata más bien de un *hiperobjeto*, en los términos en que define Morton a esas entidades reales, no sólo teóricas. Dentro de esa maquinaria llamada capitalismo, por obra del operador Naturaleza/Cultura (Latour, 2017) que compartimenta lo que hay en cajones de “irrealidad” o materia prima/bruta al resto no-humano dependientes precisamente del accionar humano, las cosas –entre las que está la fuerza de trabajo de otros (in)humanos- ingresan por un lado para salir por el otro en forma de dinero/beneficio. El capitalismo extrae materias/recursos buscando producir dinero, una de las formas del capital. El ex-

tractivismo se ejecuta en determinadas prácticas como la megaminería y el monocultivo en grandísimas parcelas de tierra. Lo que resulta de esa relación ontológica, fenomenológica (cómo se aparecen las existencias al sujeto humano) y política (el modo en que ese aparecer causa, hace, produce determinadas relaciones al interior de los elementos relacionados) es *Lebenswelt* antrópico, un mundo cuyos bordes culturales se trazan con la tinta de múltiples otros (in)humanos, y no-humanos arrojados a la intemperie de la precariedad absoluta. Precariedad que equivale a muertes en millones, desertificación, polución, desechos nucleares, calentamiento global. En definitiva una necropolítica que coexiste con una administración de lo vivo (Rose, 2012) por medio de dispositivos tecnológicos biocognitivos.

La Naturaleza es el resto informe en cualquiera de los dos extremos del proceso de producción. O es una materia explotable, o es una materia con valor agregado. Sea lo que sea, es básicamente infirme, abstracta, gris. (...) Hay una ontología implícita en la producción capitalista: un materialismo tal como lo definió Aristóteles. Esta forma específica de materialismo no está fascinada con los objetos materiales en toda su múltiple especificidad. Solo se trata de cosas. (Morton, 2008, 191-192)

El tiempo aquí pasa para los colectivos humanos, en realidad se trata de sociedades, el concepto de *colectivo* corresponde a otra ontología (Latour, 2017) que intenta pensar por fuera del antropocentrismo humanista, que salta por fuera de los Modernos, a pesar de que para Latour *nunca fuimos Modernos*. El tiempo es el contenedor “en” el que tienen lugar los dramas humanos. Y el tiempo se mueve gracias a que la máquina moderna del capitalismo lo permite. El que la aceleración y la prisa sean sentidas como un problema, y vividas como un trastorno y un trauma en la estructura psíquica, física y filosófica de ciertos grupos sociales es un dato menor, en última instancia corresponde a un *diferencial* de beneficio económico, entendiendo economía a la manera en la que las formas vivas organizan su goce. Es decir, ese *diferencial* traduce los afectos gestionados por los dispositivos de producción, circulación y distribución de discursos, información y mercancía al servicio de la reproducción del capital. El termómetro de ese diferencial son el beneficio y el confort “material” de los humanos considerados en tanto *individuos*. El tiempo pasa sólo para los humanos, pues en esta ontología solo ellos son capaces de experimentarlo

y de proyectarse en él a través de sus deseos y expectativas. Las demás formas vivas y no vivas simplemente están “en” el tiempo, son entes pasivos sobre los que el tiempo actúa formando y deteriorando luego aquello que coaguló en una organización estable o estructura más o menos duradera.

Existe otra figura que coexiste con aquella del tiempo que corre o envejece de prisa. Proviene de la física teórica y nos habla del tiempo cósmico en tanto una flecha lanzada siempre hacia adelante por fuerzas fundamentales que nacen de la interacción de la materia (un concepto discutido incluso en esta ciencia) en sus distintas escalas y/o dimensiones. La flecha va del pasado al futuro, siendo su dirección irreversible.

La yuxtaposición de ambas figuras en el capitalismo bio-financiero, la del tiempo que pasa deprisa y la de la flecha lanzada hacia adelante, amplifica la primacía del futuro al supeditar los ámbitos de la experiencia de los *individuos* en la cadena de producción indefinida e infinita de lo nuevo y lo mejor. Los lazos comunes se rompen y los individuos se aíslan. El futuro apremia, el futuro nos aguarda y es necesario que siempre esté un paso más allá, de lo contrario la promesa de un mundo mejor habilitado por la innovación técnica y la acumulación económica perderían la credencial de expectativa que la mantiene en movimiento. Marramao diagnostica que es a finales del siglo XVIII cuando comienza la patología moderna de la prisa en Occidente. El quiebre se desde el momento en que “la utopía deja de desempeñar un papel protagonista y, por así decirlo, le pasa el testigo a la *ucronía*, es decir, a la expectativa de una mejora indefinida e ilimitada” (Marramao, 2008, 94). La *ucronía* está marcada por el ritmo del progreso y el desarrollo.

El hecho de que los humanos sientan el paso o el discurrir del tiempo –como podrán apreciar, seguimos moviéndonos en la misma ontología a la que hicimos referencia en los párrafos anteriores- se debe a un punto clave –y aquí nuevamente no es mera fenomenología- descubierto por los Modernos: los humanos son los únicos capaces de hacer historia. Esta idea cruza filosofías tan disímiles como el existencialismo heideggeriano y el materialismo histórico marxista, por citar dos ejemplos paradigmáticos. Los seres humanos, ya se conciba a estos como *Dasein* o sociedades insertas en determinados modos de producción, son los únicos formadores de *mundo*, o las únicos que hacen y construyen su *historia* a través de la *praxis*: “El hilo que conduce la exposición de Heidegger está constituido por una triple tesis: la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mun-

do [*weltarm*], el hombre es formador de mundo [*weltbildend*]" (Agamben, 2006, 95); "Los seres humanos pueden tener historia, pero las amapolas y las gaitas no" (Eagleton, 2017, 25). Y para hacerse un mundo o fabricar/transformar la historia, el humano dispone de los fenómenos "exteriores" a su antojo, ya sea por *destinación, don*, o un *telos autofundante* –que no lo serían exteriores *per se* desde el momento que al depender del agente humano para acceder al terreno del Ser, son mero mobiliario, herramienta, materia prima maleable, etc.

Sin embargo, esta ontología, esta *política antrópica* ha generado más problemas que beneficios. La emancipación prometida por la Ilustración no solo no ha llegado sino que ahora no son solo los miembros de una determinada clase, región geográfica o cultura sobre quienes acechan amenazas de hambre, pobreza, destrucción y muerte. El vórtice Occidental de los Modernos no ha dejado de arrastrar a otras especies biológicas, formaciones abióticas, fenómenos climáticos, etc. hacia su esfera de influencia, hacia su *mundo*, causando daños irreparables, provocando que entremos en la época de los *hiperobjetos* (Morton), en la Era geológica del Antropoceno (Latour) o del Capitaloceno. Las condiciones materiales de emergencia, subsistencia y regeneración de los agentes terrestres bióticos y abióticos en su multiforme apariencia y aparición *interobjetiva* diría Morton, conectada (Latour), simbiótica (Haraway), se encuentran gravemente alteradas, a tal punto que la sombra de una Sexta Extinción masiva se agranda con el peso inmenso de un hiperobjeto (objetos reales más allá de que alguien piense o no en ellos, cuyas características son la viscosidad, la no-linealidad, su existencia en fases y temporalidades futuras inmensas con respecto a otros objetos-seres como los humanos, animales, ciertas plantas, artefactos técnicos, etc). La soberbia de los Modernos y su modo de vida capitalista¹ paradójicamente:

ha desatado sobre nosotros una infinidad de *objetos*, con su multifacético horror y su brillante esplendor. Doscientos años de idealismo, doscientos años de ver a los humanos como centro de la existencia y ahora los objetos despliegan su venganza, terriblemente enormes, antiguos, de larga duración, amenazantemente diminutos, invadiendo cada célula de nuestro cuerpo (Morton, 2019, 197).

¹ Saskia Sassen habla de *formaciones predatorias* cuyas lógicas de producción, consumo y explotación se reprodujeron en sistemas económicos como el comunismo histórico (URSS por ejemplo) que se presenta(ba)n como alternativas al capitalismo.

Las fechas, historización y narraciones sobre la entrada en una nueva Era marcada por la irrupción del *antropos*, los Modernos, el Occidente capitalista, etc., como una fuerza geológica decisiva capaz de alterar los *refugia* (Haraway, 2016) y temporalidades de otros seres, existentes, terraformadores, llevándolos a una virtual extinción, son varias. La Era del Antropoceno (así lo llamaremos por comodidad más que por una política de nominación) indica que hemos entrado en un *tiempo espeso* que en realidad está compuesto por *temporalidades múltiples*. Es el fin del *mundo*, el comienzo de la coexistencia en un *pluriverso* que lejos está de ser una habitación en una Naturaleza pacífica donde las sensaciones de resguardo o sublime pavor no son sino los extremos del espectro humanista. El vidrio que mantenía a ciertos grupos humanos reunidos bajo un determinado cosmograma alejados de la Naturaleza se ha roto, y con él la misma Naturaleza desaparece. El hechizo idealista pierde su efecto, golpeado desde diferentes frentes por la realidad no correlacional de los objetos, por la agencia no humana de incontables actantes-existentes interconectados, por la simbiosis de un sinfín de fenómenos de inter/intra-acción que no han dejado de producir la Historia del hiperobjeto llamado Tierra.

Hemos ingresado en un Nuevo Régimen Climático como dice Latour. El calentamiento global se nos pega a la piel, se distribuye en distintas fases espacio-temporales y distorsiona el modo de relación de los seres y agentes que conviven en la biosfera e incluso en otras zonas terrestres, y más allá del horizonte planetario. No solo se trata del calentamiento global, “se trata también de la enorme carga de productos químicos tóxicos, de la minería, del agotamiento de lagos y ríos, debajo y por encima del suelo, de la simplificación de ecosistemas, de grandes genocidios de personas y otros seres, etc., etc., en patrones sistémicamente conectados que pueden generar repetidos y devastadores colapsos del sistema. La recursividad puede ser terrible” (Haraway, 2016, 17).

El clima, ese práctico telón de fondo para los mundos-de-la-vida humana ha dejado de existir, y junto con él, el acogedor concepto mismo de *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida. Ese mundo-de-la-vida era solo una historia que nos contábamos en el interior de un enorme hiperobjeto distribuido masivamente, llamado clima (Morton; 2018, 177).

Desaparece el *mundo*, y con él la flecha del tiempo. La correlación cede su lugar a la interrelación que nunca había dejado de producir efectos, de *hacer* historia², de crear lo que Morton (2019) llama *lo real simbiótico*. Las temporalidades gotean, emergen y coagulan del espacio interobjetivo del ensamblaje entre los múltiples existentes. El tiempo no es un contenedor, un recipiente vacío, sino un campo de fuerzas ondulante que existe a partir de la interrelación, de la *solidaridad*, del contacto de seres reales que coexisten en el escenario convulso “fuera” ya de la mente humana y de su esfera de influencia. La flecha del progreso se frena al atravesar el smog, se distorsiona al pasar por el clima enrarecido de los elementos como el plutonio y los rayos gamma, se evapora al querer atravesar distancias territoriales continentales e interoceánicas desertificadas, climas sofocantes, etc.

Las temporalidades emanan de los objetos, de los existentes, de los agentes, más precisamente de su coexistencia, su inescapable simbiosis, encuentro fenomenológica que es un aparecerse-tocarse co-formador. El Antropoceno, el hecho de que el *geotrauma* del calentamiento global encuentre en los modos de vida antropocéntricos su causa directa y decisiva, “implica el colapso de la antigua distinción humanista entre la historia natural y la historia humana” (Chakrabarty, 2009, 53). La historia humana que ocurría sobre el telón de fondo del tiempo ahistórico “natural” es fagocitada por las huellas de otros agentes no humanos que nunca dejaron de escribir la historia de la Tierra. La *geohistoria* toma nota de las temporalidades múltiples que emergen del encuentro entre seres que hacen *mundo(s)*, por ejemplo nos habla del geotrauma de la Gran Oxidación, ocurrida hace aproximadamente 2400 millones de años atrás, y bajo cuya estela aun nos encontramos. Pero lo más importante es que rompe el cerco de la historia humanista, y nos devuelve al drama ecopolítico de un presente preñado de temporalidades extrañas para la cronología mensurada por los ritmos humanos del trabajo, el ocio, el amor, el duelo, el consumo etc. Y en ese drama que Latour llama el encuentro cara a cara con Gaia, somos capaces de registrar el proceso que ha provocado que ciertas formaciones humanas, depositarias de determinada ontología y una política (un *cosmograma*) particular, se convirtieran en una fuerza geológica.

² Latour habla de hacer *mundo* para referirse al hecho de que es la co-agencia de actantes en red que crean colectivos o ensamblajes lo que genera la *geohistoria* misma, sin embargo si utilizásemos este concepto entraríamos en una contradicción pues *mundo*, para nosotros en este trabajo, refiere a *Lebenswelt*, al mundo humanista occidental.

El Holoceno [era] el período en el que se supone que esta[ba]mos; pero la posibilidad de un cambio climático antropogénico ha planteado la cuestión de su final. Ahora que los seres humanos - gracias a nuestro número, a la quema de combustibles fósiles y a otras actividades conexas- se han convertido en un agente geológico del planeta, algunos científicos han propuesto que se reconozca el principio de una nueva era geológica, en la que los seres humanos actúan como determinante fundamental sobre el medio ambiente del planeta (Chakrabarty, 2009, 59).

La geohistoria puede incluso sumergirse en una cosmohistoria, pero eso requiere otra narrativa que por el momento excede las pretensiones especulativas de nuestro trabajo. “Somos poemas sobre el hiperobjeto Tierra” (Morton, 2018, 95). Las consecuencias son devastadoras para el proyecto Moderno: el ego antropocéntrico cuyos límites corporales, raciales, de clase y género se trazan con la lógica extractiva y predatoria del capital determinando a qué puede serle extraído valor agregado, qué puede ser capitalizado, esos límites se ven necesariamente borrados. Cuando miramos la geohistoria con los lentes de muchas de las tecnologías de medición y producción que el Capital utiliza para sus intereses de acumulación, y las relacionamos o hacemos que colisionen con otras ontologías no-modernas en contra de los Modernos, descubrimos que las temporalidades de distintos ensamblajes se intersectan en zonas de contacto que van escribiendo/haciendo esa misma historia, efecto de la afectación mutua en un espacio sensorial compartido.

Ninguna especie [ningún actante, objeto o existente] actúa sola, ni siquiera nuestra propia arrogante especie que pretende estar constituida por buenos individuos en los discursos occidentales modernos. En ensamblajes de especies orgánicas y de actores abióticos hacen historia, tanto evolutiva como de otros tipos (Haraway, 2016, 16).

Sin embargo, para no caer en otra teleología que haría del *Homo sapiens* tomado como especie unitaria y homogénea el cáncer de la piel de la Tierra -un nuevo límite operado por la máquina antropológica esta vez para lavar “las culpas” del capitalismo en su devenir extractivo y biogénico-, necesitamos cruzar en una compleja trama la historia de la especie con las historias del capital. Porque al Antropoceno hemos llegado, nos hemos metido en él, “nadie está en condiciones de afirmar que hay algo inherente a la especie humana que finalmente nos ha abocado al Antropoce-

no. Nos hemos metido en él. La manera en la que lo hicimos fue, sin duda, a través de la civilización industrial” (Chakrabarty, 2009, 64). Anna Tsing encuentra la llave de oro que abre la nueva era geofísica en los sistemas de plantación surgidos en Inglaterra hacia el siglo XVI y exportados a los territorios americanos en tanto dispositivos y engranajes humano-maquinicos de distribución/apropiación de cuerpos, tierras y energías.

Por eso, y a pesar de su nombre, el Antropoceno no es una expresión inmoderada del *antropocentrismo*. (...) Es más bien el humano como agente unificado, como simple entidad política virtual, como concepto universal, el que debe descomponerse en varios *pueblos* distintos, dotados de intereses contradictorios, de territorios en lucha (...) ¡Por fin lo humano ya no es unificable! ¡Por fin ya no está fuera del suelo! ¡Por fin no está fuera de la historia terrestre! (Latour, 2017, 142).

La geohistoria nos ubica en el espacio interobjetivo, en la co-producción de lo real simbiótico, donde el acento está puesto en las políticas de organización y algo así como los regímenes de aparición de los fenómenos en tanto objetos o agentes para otros objetos. Allí radica la capacidad narrativa de la geohistoria según Latour (2017, 157). Las dimensiones y las escalas temporales complejizan la figura inicial que expusimos de un tiempo lineal antropomorfo como fondo de los acontecimientos. Estas escalas y dimensiones no humanas nos *humillan*, nos sitúan al ras de la Tierra, explotando la ilusión de aquel punto metafísico en el que se había ubicado al Sujeto trascendental. “El tiempo no es una serie de puntos-ahora (...) sino más bien una oleada enfermiza, como el tráfico urbano o un océano con muchas corrientes, o ‘un río sin orillas’” (Morton, 2018, 166). Como contrapartida nos percatamos de la capacidad de respuesta (*respnse-abilities*) de hiperobjetos, de virus, bacterias y actores abióticos. La *inmmunitas* moderna cede paso al ensamblaje contingente de *colectivos terrestres* (Latour, 2017), *communitas* específicas cohabitando tierras en trance (Andermann, 2018).

En cierto sentido, la Modernidad es la historia de cómo el petróleo se metió en todo: esa es la fuerza del hiperobjeto petróleo. En cierto sentido, el cáncer es la expresión del cuerpo físico ante los materiales radioactivos: esa es la fuerza del hiperobjeto radiación” (Morton; 2018, 97).

La ontología futurocéntrica Moderna que, como bien apunta Arturo Escobar (2017), es *desfuturizante* al destruir los lazos materiales que abren y posibilitan el despliegue de la futuridad de los existentes y sus modos diversos de existencia, hace espacio al comienzo de una futuridad sin *télos*, incierta y vacilante. Ese comienzo coincide con una ecopolítica tensada por la acción de esos múltiples otros anteriormente situados tras el vidrio petrificante de la Naturaleza. Antropoceno: era *posthumanista* y de lo *pos-natural*.

Aprender a coexistir con fenómenos y objetos extraños que amenazan nuestra propia subsistencia en tanto cuerpos frágiles y finitos se abre como la tarea para componer los refugios. Se trata, entre otras cosas de hacernos más sensibles y más reactivos a las frágiles envolturas que habitamos en común. “Consistiría en retornar sobre la idea de *progreso*, en *retrogradar*, en descubrir otra forma de sentir el paso del tiempo” (Latour, 2017, 27).

Otra forma de sentir el paso del tiempo, otra forma de imaginar y concretar las relaciones interobjetales. Poder saltar por fuera de la estela de la filosofía del progreso y el desarrollismo. Las ideas-fuerza de desarrollo y progreso han creado un entorno material diseñado y concretizado en/por un conjunto de artefactos y dispositivos tecnológicos que a su vez in-cardinan las prácticas y saberes de las sociedades occidentalizadas de este siglo XXI.

En este punto retomamos algo que se dijo anteriormente, aquello de que el capitalismo es una maquinaria. El problema no es que los artefactos y las tecnologías perturban o modifican un orden “natural”, pues de nuevo nos estaríamos moviendo en una ontología Moderna. Los existentes homínidos, en su co-evolución simbiótica con otros agentes, siempre existen en entornos técnicos. El Humanismo Moderno y su ontología-fenomenología política es el que cree desde hace siglos que los artefactos técnicos no son sino los *medios para el fin* de su Proyecto, llámese Libertad, Emancipación, Confort, Beneficio Propio, Felicidad. En tiempos del Antropoceno, redescubrimos algo que *otros saberes* soterrados por la maquinaria del progreso tal vez ya sabían/saben: que el entorno material compuesto por artefactos, instituciones sociales, rituales, arte, técnicas de construcción, vestido, alimento, cultivo, animales, vegetales, fenómenos climáticos, formaciones geológicas, etc en su irremediable interacción componen lo real simbiótico, *son el medio*. No es que necesitamos de la técnica para perfec-

cionarnos o potenciar nuestras experiencias –una metafísica de la falta y la insatisfacción-, es que como especie desde siempre abierta somos, fuimos y seremos producto de la técnica. Somos poemas que co-escriben técnicamente el hiperobjeto Tierra. Los artefactos y sistemas técnicos son operadores de posibilidad, arreglos causales que abren trayectorias y modos de experiencia, de hecho no hay experiencia prístina separada de un entorno técnico (Parente, 2016; Broncano, 2009). Nuestras capacidades y habilidades desde nuestra irrupción, un corte podríamos decir en la geohistoria, han ido emergiendo en *ambientes* situados, previamente co-formados. Y un entorno material, técnicamente mediado, es resultado de la sinergia dinámica de distintos agentes que a su vez constituyen sistemas-redes-ensamblajes particulares. La distinción homínida, no la *diferencia ontológica*, es que los artefactos técnicos por él producidos son en sí “depositarios de habilidades o destrezas, no mera materia inerte sin significación. Allí reside el logro más decisivo de la cultura material humana, la posibilidad de preservar las novedades a través de esquemas de acción objetivables bajo la forma de artefactos concretos” (Parente, 2016, 133).

Entonces el problema es *de qué modo* los artefactos y sistemas técnicos se insertan en la red simbiótica de agentes que co-constituyen los espacios de posibilidad en los que las comunidades humanas desarrollan sus prácticas, junto a los otros agentes con los que han de co-existir. La figura del capitalismo como maquinaria no es casual, nace de un *modo de existencia* de los artefactos técnicos (Simondon). Los artefactos, máquinas y sistemas técnicos se ensamblan unos sobre otros -existen y son pensados por esta maquinaria- dentro del modelo industrial. “Un artefacto, de acuerdo a este modelo, interactúa con los humanos mediante la forma física del trabajo que un humano realiza a través de él” (Broncano, 2009, 68). Esto es, el diseño está determinado por la función prescripta por una intención: el trabajo es la única relación entre los humanos y los artefactos. Y el trabajo para la maquinaria capitalista significa la producción de bienes y servicios a partir de materias primas y movilizandando energías –cosas, la materia informe y gris de la que nos habla Morton- *mediante* los artefactos, máquinas y sistemas técnicos, bienes y servicios que se *intercambian* buscando generar valor económico. Existen otras ontologías, otras *epistemes* diría Silvia Rivera Cusicanqui, otras *metafísicas* según Viveiros de Castro para las que el complejo abstracto y universal de trabajo no exist(ía)e:

En nuestro caso [el intercambio -Silvia Rivera Cusicanqui está hablando de las comunidades indígenas del Ande-] se trataba de un juego de valores que no siempre eran materiales, ni fueron necesariamente medibles en términos de una noción universal y abstracta como la de trabajo. En el idioma aymara, antes de la invasión colonial, parece no haber existido la palabra de “trabajo” como concepto abstracto. La tuvieron que inventar los curas para escribir catecismos y traducir la Biblia. Esta versión define al trabajo (en general) como “*irnaqaña*”, una variante de “manejar” manualmente una cosa, seguramente porque el trabajo manual, pensado en código jesuita, era epitome del trabajador. Hasta ahora la gente mayor que vive en un mundo lingüístico menos contaminado le parece rara la palabra genérica *irnaqaña*, porque solo hablan de *llamaqaña*, *sataña*, etc., es decir, cosechar papa, sembrar enterrando, sembrar por esquejes, entre otras, y esto solo en cuanto a la agricultura. (Rivera Cusicanqui, 2018, 45)

Imaginar otros modos de relación con los artefactos técnicos es parte integral del camino para salir de la ontología temporal Moderna. En este proceso relacional el diseño de los mismos artefactos se transforma en un momento más del programa. El *diseño* no se ejecutaría bajo la matriz del control de lo existente persiguiendo el mayor beneficio antrópico, hay otras opciones tales como el *participar* (Escobar, 2017, 15) de la esfera sympoiética (Haraway, 2016) en pro de la subsistencia de las comunidades humanas, cuya porosidad se abriría así a una sostenibilidad en común con otras especies y agentes abiòticos. Otros ritmos, otras temporalidades coagulan, por ejemplo en la idea de un diseño colaborativo, plural, interactivo en el terreno de la agroecología y la soberanía alimentaria. O en el diseño de tecnologías digitales de software abierto o en redes sociales manejadas y diseñadas por los propios usuarios (Van Dijk, 2016). Otras temporalidades conviven con el tiempo homogéneo, vacío y plano del capital subvirtiéndolo sus lógicas, por ejemplo en los mercados de comunidades indígenas modernas residentes en los Andes de Bolivia—formas de intercambio- descriptos por Silvia Rivera Cusicanqui.

Paralelamente a [las] formas de intercambio vinculadas al abastecimiento y la reproducción material de las comunidades y pueblos, existía toda una economía y una contabilidad de los bienes ofrendados a entidades sagradas. Algunos de esos bienes eran resultado de una enorme y minuciosa labor humana, como por ejemplo los textiles; prendas lujosas eran ofrendadas al fuego en los *wa'kas*, sitios sagrados que suelen considerarse voraces y hambrientos. (Rivera Cusicanqui, 2018, 47)

El tiempo de los flujos financieros con su especulación de riesgos (ejemplo palmario son los capitales de riesgos), o el del diseño obsolecente de celulares, computadoras, automóviles, etc.; el de la biomedicina con la política de la *optimización de la vida en sí*, estipulando mediante sofisticados dispositivos biotecnológicos que operan a nivel molecular la *susceptibilidad* y el *mejoramiento* de los organismos humanos³, se topa con el retorno de lo reprimido operado por la soberbia occidental. El tiempo de las sociedades futurocéntricas y su obsesión por la evaluación y la administración del riesgo individual (que a su vez es ciega para atender a otros riesgos) anula de hecho “esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación”, esa zona que es lo real simbiótico, “que crea el magma que posibilita las transformaciones hitóricas, para bien o para mal” (Rivera Cusicanqui, 2018, 84). Sentir ese magma que emerge del encuentro contencioso entre los agentes supone “un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis” (Rivera Cusicanqui, 2018, 91). Esto no significa dejar de lado la conciencia anticipatoria⁴, todo lo contrario, el deseo que abre expectativas es también una anticipación del peligro de que la *Pacha* desaparezca. La eclosión de las temporalidades coagula en el tiempo vivido del presente siempre frágil, vulnerable donde comunidades de vida(s) reactualizan redes y *refugios* en los que sea posible no sólo la sobrevivencia humana y la reproducción de lo social, sino también la “sanación de la *pacha*” como dice Silvia Rivera Cusicanqui.

³ Nikolas Rose muestra el modo en que la medicina genómica contemporánea utiliza la noción de susceptibilidad para detectar preenfermedades, convirtiendo “las semillas ocultas de problemas futuros en el eje de sus esperanzas diagnósticas y terapéuticas” (Rose, 2012, 180). De allí surge toda una cultura promisorio productora de subjetividades gestionadas en este caso particular por una medicina predictiva, preventiva y personalizada actuando en el presente con miras a optimizar la vitalidad futura de los individuos (Rose, 2012).

⁴ “Tenían razón Hans Jonas y Reinhart Koselleck al diagnosticar la patogénesis de la modernidad y señalar la *prematurez* que subyace en el predominio simbólico de la espera y la *proyección de futuro*. Pero entiéndase bien: la patología no reside en la mera presencia de la forma del tiempo proyectado *hacia* el futuro; dicha forma existe, en mayor o menos medida, en todas las culturas, pues ninguna civilización puede privarse de un coeficiente de predictibilidad, aunque sea limitado o mínimo (...). La patología no está en el hecho, sino en el *modo* y el *grado* de dicha presencia. La patología se debe a la circunstancia de que la anticipación proyectiva se ha extrapolado como forma auténtica, como figura específica y dominante de la experiencia del tiempo, sólo en Occidente.” (Marramao, 2008, 113).

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Andermann, J. (2018). *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Chakrabarty, D. (2009). "Clima e historia: cuatro tesis" en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, ISSN 1575-2259, pp. 51-69.
- Eagleton, T. (2017). *Materialismo*. Barcelona: Península.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta y limón.
- Haraway, D. (2016). "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco" en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año III, Vol. I, Junio 2016. pp. 15-26. En línea en: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/53>
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada al cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Marramao, G (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.
- Morton, T. (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Morton, T. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Parente, D. (2016). *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*. Mar del Plata: La Bola editora.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo c'hixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria.

Rovelli, C. (2018). *El orden del tiempo*. Barcelona: Anagrama.