

# Sincronizar los Tiempos Plurales: Destinos Relacionales para Enfrentar la Crisis de Sintonización Temporal con el Mundo

Edwin Alexander Hernandez Zapata<sup>1</sup>, Diana Vanessa Vivares Porras<sup>2</sup>

## RESUMEN

Hoy experimentamos una crisis de sintonización con la naturaleza y el mundo, que desde la década de los 60 y 70, viene siendo anticipada por diversos autores. La obsesión moderna de poner el mundo a disponibilidad, de hacerlo predecible, calculable y dominable, reifica nuestra relación con este, promoviendo vínculos en gran medida extractivistas y economizables. Desde una analítica temporal, este artículo argumenta que nos encontramos frente a una crisis de sintonización temporal con el mundo. La aceleración que es la estructura temporal de la modernidad se intenta imponer sobre las existencias heterogéneas que lo conforman y que están reguladas por otras temporalidades. De este modo, las temporalidades plurales surgen como puntos de agresión e intervención humana. El objetivo del texto es problematizar desde una ontología del presente, la tiranía del tiempo humano, cuya hegemonía conlleva a un proceso de aplanamiento del campo plural de la experiencia temporal. Esta problematización se construye en la discusión con postulados de las ciencias sociales y humanas que vienen replanteando la forma dualista de entender lo-social y lo-natural, en especial, planteamientos como los propuestos por la Teoría del Actor Red, el modelo rizomático de Deleuze y Guattari, y las contribuciones variopintas del Giro Ontológico. A partir de un diagnóstico sobre el régimen de temporalidad contemporáneo, se propone el concepto de Sintonización Temporal Rizomática como destino compartido y relacional para enfrentar la actual crisis de sintonización, salvaguardar la alteridad y defender la conjunción entre duraciones plurales. Este concepto abre la discusión en torno a la posibilidad de creación de otros paradigmas de concatenación entre existencias humanas y no humanas, que funcionen por conjunción entre ontologías heterogéneas, y no por conexión.

**Palabras clave:** temporalidad; aceleración; naturaleza; sociedad; giro ontológico.

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Antioquia), Profesor de la Universidad Cooperativa de Colombia e Investigador del Grupo Educación y Desarrollo (GRIED). ORCID: 0000-0002-4646-632X. E-mail: edwin.hernandez@campusucc.edu.co

<sup>2</sup> Doctoranda en Ciencias Humanas y Sociales (Universidad Nacional de Colombia), Profesora de la Fundación Universitaria María Cano e Investigadora del Grupo Psique y Sociedad. ORCID: 0000-0002-4294-5913. E-mail: dianavanessavivaresporras@fumc.edu.co

Desde la modernidad los saberes se han estructurado sobre una asimetría hegemónica, donde opera una distinción profunda entre lo-humano y lo no-humano, la sociedad y la naturaleza. La sociedad se ha vinculado con los humanos, sus temporalidades, intereses y relaciones, residiendo allí una asimetría que ha de ser problematizada, en tanto, *lo-otro* (lo que no es humano) se entiende como expulsado de la sociedad, quedando desprovisto de todo poder de agencia y deviniendo en una entidad pasiva y muda, mientras la humanidad sigue siendo pensada como el lugar de la voluntad, la agencia y la fuerza estructurante del mundo (Latour 2008).

Respecto a lo anterior, Horkheimer y Adorno (2016) denominaron *momento premítico*, al espacio histórico caracterizado por una *mimesis temporal*; es decir, por la indiferenciación entre el tiempo de la *natura* y de los *humanos*. Allí, los ritmos naturales marcaban las prácticas cotidianas de reproducción, caza, recolección de frutos, festividades, etc. Sin embargo, como indican, posteriormente se efectuó una escisión temporal. La razón instrumental conllevó a la ruptura de la relación mimética con la naturaleza, pasando a entenderse en términos de objeto y recurso. Esto indica que la asimilación que occidente ha hecho del mundo no es transformadora sino reificadora, éste se convierte en materia prima, en productos fabricados y en bienes consumibles (Marx 2000). Con la tardomodernidad, el mundo deviene en un punto de agresión, en un conjunto de objetos a ser conocidos, dominados, aprovechados y conquistados (Rosa 2021, p.13).

Como efecto de este tipo de relación asimétrica, los tiempos de “*la naturaleza*” han sido violentados por el despliegue de una potencia que pretende poner el mundo a nuestro alcance y disponibilidad plena. Esta obsesión por hacer del mundo un recurso, reifica nuestra relación con él, generando vínculos en gran medida estratégicos y extractivistas. Esto, conlleva a que perdemos los ejes de resonancia con la alteridad, entonces, el mundo deviene mudo y su experiencia se hace desencanto (Rosa 2021, p.49).

Summer (2017) constata en la historia una especie de guerra del tiempo, indicando que los humanos por medio de la técnica moderna establecieron una lucha contra los ritmos de la naturaleza, la cual, les proveía los medios de subsistencia sólo

de forma parsimoniosa, por lo que optaron por demandarle nuevos ritmos. Así, para exigirle otros tiempos que no están inscritos en sí misma, implementan tecnologías extractivistas basadas en la aceleración, las cuales, permiten intervenir la materialidad del mundo. De este modo, los ritmos de la naturaleza aparecen como puntos de agresión e intervención humana.

Como efecto de lo anterior, hoy experimentamos una crisis ecosocial, que desde la década de los 60 y 70, viene siendo anticipada por diversos autores (Hardin 1968; White 1984; Commoner 1971, entre otros). Este artículo se vincula a esta línea de pensamiento, problematizando la tiranía del tiempo humano, cuya hegemonía conlleva a un proceso de aplanamiento del campo plural de la experiencia temporal, en torno a las demandas extractivistas, de aceleración, competencia y rendimiento, del proyecto moderno y de la actual racionalidad neoliberal (Virilio 2006; Rosa 2003; Laval y Dardot 2013).

Este ejercicio de problematización se desarrolla en el debate con algunos referentes de las ciencias sociales y humanas que vienen replanteando la forma dualista de entender lo-social y lo-natural. Además, el artículo a partir de un diagnóstico de la temporalidad del presente propone un destino relacional para enfrentar la crisis ecosocial, que, según nuestros análisis, obedece en sentido estricto, a una crisis de sintonización temporal con el mundo y las existencias heterogéneas que lo conforman. Se enfatiza que las líneas de fuga a la crisis contemporánea pasan por la creación de otro tipo de paradigma de concatenación entre las existencias humanas y no humanas.

La *Sintonización Temporal Rizomática* (STR) que proponemos, es una forma de concatenación por conjunción entre duraciones plurales, que se caracteriza porque no hay preeminencia de una temporalidad sobre otra. Así, una *temporalidad X*, en lugar de capturar una *temporalidad Y*, está dispuesta a hacer rizoma con ella. Esta propuesta, se inspira en postulados de pensadores como Deleuze y Guattari, Berardi, Rosa y diferentes representantes del giro ontológico.

Con el fin de abrir esta discusión, comenzaremos problematizando el dualismo sociedad/naturaleza que ha conllevado a establecer una preeminencia de los tiempos-humanos sobre los no-humanos, incluso hasta sofocarlos y silenciarlos. Luego

problematizaremos la estructura temporal de la modernidad, apoyados especialmente en investigaciones desarrolladas por la sociología de la aceleración.

### EL DUALISMO SOCIEDAD/NATURALEZA

Descartes (2003) dividió el mundo en dos, por un lado, en *res extensa* (que comprende todo aquello que ocupa un lugar en el espacio), por otro, en *res cogitans*, la sustancia del pensamiento (entendida como la conciencia mental de los sujetos). Estas ideas iniciaron una tradición de pensamiento que asume dichas divisiones de forma acrítica, repercutiendo fuertemente en las prácticas de generación de conocimiento. Como efecto, se han creado dicotomías derivadas de este cartesianismo, como: naturaleza/sociedad, humano/no-humano, cualitativo/cuantitativo, ciencias naturales/ciencias sociales, tiempo físico/tiempo social.

Sostener las anteriores dicotomías no implica solo un ejercicio intelectual para la fundamentación de las ciencias, sino, también, entrar en un juego que establece categorías de razón superior, como el hecho de considerar a las *ciencias físicas* como disciplinas más estructuradas que las *ciencias sociales*, asunto evidenciable en las diferencias presupuestales para la investigación entre los campos disciplinares. Incluso, al interior de los centros de investigación, los efectos por mantener estas dicotomías son perceptibles, al encontrar que, los grupos de científicos difícilmente conversan entre sí, pues están engarzados en batallas por demostrar cuál par de la dicotomía, y, por ende, cuál diseño metodológico debe privilegiarse para estudiar determinados objetos.

Partimos de la anterior problematización, con el fin de situar algunos debates que se oponen a este cartesianismo vigente en la ciencia contemporánea. La Teoría del Actor Red (TAR), que se ubica en el centro de esta discusión, invita a formular los siguientes cuestionamientos: ¿hay acaso dos mundos? ¿lo-humano y lo no-humano actúan como mundos independientes? (Latour 2008a)

Tanto Latour (2008b) como Elias (1989), cuestionan la idea de que el mundo natural y social se presenten como independientes y antagónicos, advirtiendo la poca reflexividad que acompaña estas dicotomías. Para Elias, *lo-humano* en sus diversas

expresiones (culturales, sociales, comunitarias), no puede entenderse como aquello que no es naturaleza; asimismo lo *no-humano* (entiéndase con ello la materia, el mundo físico, la naturaleza), no puede entenderse como lo que no es social. Estas serían formas simplificadas de entender la realidad. No hay dos mundos, todas las existencias hacen parte de un mismo universo interconectado (Elias 1989).

Deleuze y Guattari (2008, p.11), cuestionaron este pensamiento dicotómico, indicando que: “la naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica. El espíritu está retrasado respecto a la naturaleza”. Con esto, mostraban como el rizoma constituye una potencial metáfora del pensamiento, encarnada en un sinnúmero de fenómenos naturales, ensamblados de manera compleja, en donde cualquier punto del rizoma se encuentra conectado con otros necesariamente. Desde esta perspectiva, lo-material y lo-social no pueden separarse como ha intentado hacerlo el espíritu humano, pues yacen complejamente imbricados.

## **PROBLEMATIZAR LA ESTRUCTURA TEMPORAL DE LA MODERNIDAD**

El análisis de temporalidades no-humanas y sus ensamblajes, es un campo de estudio interesante para perspectivas no antropocéntricas del tiempo. Esta aproximación ayuda a construir un horizonte ético para denunciar el proceso de alisamiento de la temporalidad de existencias heterogéneas, que sufren los efectos agresivos de la racionalidad moderna. La temporalidad no puede ser considerada un flujo homogéneo y universal que regula de igual manera todos los elementos de la realidad. El mundo subatómico, los cuerpos celestes, la mente, la biología, las sociedades, etc., representan una pluralidad de sistemas temporales, conectados entre sí según articulaciones sutiles y múltiples que no permiten ser homogenizados (Valencia 2018).

Como señala Beriaín (2008), Virilio (2006), Rosa (2003), Gleick (1999) y Koselleck (1985), la aceleración es la estructura temporal de las sociedades modernas, en especial desde la mitad del siglo XVIII, aunada a procesos de modernización como la instrumentalización de la naturaleza, la diferenciación social del trabajo y la

individualización de estilos de vida. Según Koselleck (1985, p.289) “antes de la tecnificación de las comunicaciones y de las informaciones, la aceleración se convirtió en una experiencia específica del tiempo”. Por su parte, Virilio (2006) acuña el término *dromología* para referirse a la monocultura del tiempo veloz que, progresivamente, fomenta una aceleración sociohistórica. Catalano (1999) indica que la aceleración es un proceso funcional al capitalismo, el cual pretende incrementar el ritmo de circulación del capital, las informaciones, las personas y los bienes.

Rosa (2003) identifica 3 escenarios de la aceleración: *El económico*: vinculado al imperativo capitalista de incrementar la utilidad mediante la gestión oportuna del tiempo. *El cultural*: que surge como respuesta contemporánea al problema de la finitud, que convierte la acumulación de experiencias y el cambio constante de vida en nuevo ethos cultural. *El estructural*: relacionado al proceso acelerado de toma de decisiones dado el incremento continuo de la complejidad y diferenciación social. Si bien Rosa sostiene la tesis sobre la aceleración moderna del mundo, considera que, aunque de manera casi generalizada ésta puede evidenciarse en diferentes dimensiones (Gleick 1999), es necesario realizar un análisis más detallado, pues no todo está sometido al imperio de la aceleración (también hay procesos de desaceleración), y aquello que lo está, es afectado en diferentes grados y formas.

En la sociedad de la aceleración se generan al mismo tiempo zonas de desaceleración, por ejemplo, los grandes tráficos de autos, el desempleo estructural y de larga duración, las dilatadas esperas en aeropuertos, hospitales, etc. Asimismo, hay dimensiones que se resisten a la aceleración “algunas cosas no podemos acelerarlas, por ejemplo, procesos físicos como la velocidad de percepción o el proceso de información de nuestro cerebro o el tiempo que cuesta reproducir una gran parte de los recursos naturales que precisamos” (Beriaín 2018, p.17). También hay culturas que no han sido impactadas por la aceleración y que organizan sus ritmos cotidianos con base en otras temporalidades (Rosa 2003).

La aceleración se evidencia en múltiples escenarios culturales. El cine contemporáneo se caracteriza por secuencias y tramas vertiginosas, las películas se producen en menos tiempo y duran menos en cartelera (Lipovetsky y Serroy 2009). En

el deporte y el mundo laboral, es más frecuente el uso de sustancias para incrementar el rendimiento físico y cognitivo (Castro y Brandão 2020). Los centros de creación tecnológica diseñan productos cada vez más rápidos y con mayor capacidad de almacenamiento de información, el sector de transporte y comunicación superan cada vez más las unidades de tiempo de los servicios ofertados (Valencia 2018).

Sobre este panorama, este artículo problematiza la hegemonía del tiempo acelerado de las sociedades modernas, plantea que, esta monocultura del tiempo no puede gobernar de forma clausurante el mundo. La función de las resistencias temporales y de la teoría social crítica, es cuestionar aquel aplanamiento que impide hablar de temporalidades en plural.

Existen sistemas que difieren sustancialmente en complejidad y que realizan sus funciones dentro de tiempos cualitativamente diferentes (...) La historia, sea la de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la sencillez monótona de un tiempo único. (Beriaín 2018, p.18)

Hay ontologías que se resisten a entrar en el tiempo humano, en tanto, se comportan según sus propias estructuras temporales. No solo ha de admitirse la existencia de tiempos plurales sino de articulaciones múltiples entre ellos. Algunas teorías inspiradas en el *giro ontológico*, como la TAR, invitan a superar la dicotomía *tiempo/social-tiempo/físico*, abordando ensamblajes entre ontologías y temporalidades diversas. Sintetizando, la pregunta de investigación que guía este trabajo es la siguiente: ¿cómo las problematizaciones en las ciencias sociales y humanas frente a la forma dualista de entender lo-social y lo-natural, permiten comprender la articulación entre temporalidades humanas y no humanas?

## METODOLOGÍA

Se acoge un método histórico crítico, específicamente la *ontología del presente*, que constituye el corazón de todo ejercicio genealógico (Foucault 2001a). Este, busca hacer del presente un objeto de problematización. Desde allí, se analizan los marcos de veridicción de la ciencia moderna, respecto a las bases teóricas y metodológicas para

abordar la relación entre los “tiempos humanos” y “no-humanos”. En palabras de Restrepo (2008, p.116), este método invita a: “preguntarse a cada instante por la historicidad, por esa historicidad que constituye y supone nuestro propio presente”.

El ejercicio de problematización da cuenta de la totalidad de prácticas discursivas y no discursivas que vinculan un objeto a la discusión de lo-verdadero y lo-falso, constituyéndolo en problema del entendimiento (Foucault 1999). Permite develar el proceso a través del cual un objeto se instaure como aproblemático en la historia y se posiciona como evidencia incuestionable. En lo que compete al objeto de problematización elegido (las temporalidades), invita a analizar los sistemas de verdad y las relaciones de poder que, en una formación histórica específica, legitiman y hacen hegemónica una temporalidad particular (la temporalidad humana). Ello implica revisar los conceptos, teorías, categorías, técnicas y prácticas mediante las cuales, la hegemonía temporal se construye, sostiene y reproduce, y de manera más precisa las objetivaciones y efectos que generan. Problematizar dicha hegemonía, posibilita la emergencia de condiciones de posibilidad para distanciarnos de ella.

Una *historia del presente* comienza con un diagnóstico del presente inmediato (Foucault 2001a), para ello, se acogió la técnica documental con el fin de analizar aquellas fuentes textuales que permiten problematizar los *sistemas de veridicción* que sostienen el régimen temporal contemporáneo. Abordar estos sistemas, implica problematizar sus prácticas discursivas “Estudiar (...) las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción” (Foucault 2009a, p.20).

En la revisión se usó el recopilador de bases de datos Scopus, y como complemento, las bases de datos Scielo, EBSCO, Dialnet y Redalyc. Las palabras clave de búsqueda fueron: tiempos humanos y no-humanos; temporalidad; tiempo; ciencias sociales; ciencias humanas; dualismo sociedad-naturaleza; problematización; crítica. Se obtuvieron 72 resultados, 24 se excluyeron porque no partían de una crítica a los dualismos: sociedad/naturaleza, tiempo/humano-tiempo/no-humano, tiempo/social-tiempo/natural. De los 48 resultados seleccionados, 20 corresponden a artículos de investigación y 28 a libros teóricos y resultados de investigación. Se incluyeron estudios en inglés, francés, italiano y español, de disciplinas como la

filosofía, la sociología, la antropología y la psicología social. Se siguió un proceso de codificación y categorización con apoyo en el software *Atlas.ti*. 8.

## RESULTADOS

Los hallazgos se agruparon en tres categorías: **1.** Superar el determinismo social y material. **2.** Otra forma de comprender lo-social. **3.** El giro ontológico y el reconocimiento de otras temporalidades. El análisis de estas categorías permitió construir un diagnóstico sobre la temporalidad moderna, a partir del cual, se propone un destino compartido para enfrentar nuestra crisis ecosocial. Esta propuesta se denominó: hacia una STR.

### SUPERAR EL DETERMINISMO SOCIAL Y MATERIAL

Pensadores como Deleuze y Guattari (2008), Elias (1989) y Latour (2008a), han identificado cómo la dicotomía sociedad/naturaleza da lugar a dos determinismos en la ciencia: *el determinismo social* y *el determinismo material*. Mientras algunos científicos estudian lo-humano privilegiando un punto de vista social, otros privilegian el *material*. Los primeros, arguyendo que entre lo-humano y la naturaleza hay un abismo irreconciliable que invita a incorporar metodologías alternativas a las utilizadas por las ciencias físicas y exactas; los segundos, al no reconocer dicho abismo, encuentran en el método científico, el camino predilecto para generar conocimiento. Estos determinismos ignoran que en el mundo no hay *ontologías independientes*, sólo *ontologías relacionales*.

El *determinismo material* ha servido de fundamento para explicar fenómenos muy diversos, por ejemplo, se ha asociado la violencia y las orientaciones sexo-genéricas a asuntos biológicos y genéticos (Jara y Ferrer 2005; Rodríguez y Paradisi 2009); planteamientos refieren que el estribo (pieza de talabartería), da lugar a los cambios sociopolíticos para la consolidación del feudalismo (White 1962); se ha sostenido que la invención de la escritura genera las sociedades jerarquizadas (Lévy-Strauss y Charbonnier 1971), o que la aceleración social es efecto de la invención del reloj (Attali 1985). Aquí, los objetos y materialidades son dotados de una potencia suficiente para agenciar fenómenos sociales específicos.

Encontramos el *determinismo social* en teorías como el socio-construccionismo, donde los objetos son ontológicamente mudos, siendo la realidad un producto de prácticas discursivas (Gergen 1996). En el *interaccionismo simbólico*, el *self*, la mente y el conjunto de significaciones sobre el mundo, emergen como productos de la interacción-social (Blumer 1981). Aquí, los objetos son productos sociales sin poder de agencia. No es el reloj el que genera aceleración, sino las sociedades cuyos significados se afincan en la producción y rentabilidad, las que inventan este artefacto para controlar la temporalidad humana. No es la escritura la que genera las sociedades jerarquizadas, sino un aparato de poder quien inventa la escritura para ejercer dominación.

Sostener estos determinismos tienen efectos prácticos. Como lo hemos anticipado, la crisis de sintonización con el mundo se agudiza en el régimen temporal contemporáneo, que seduce a los sujetos a relacionarse consigo mismos en tanto máquinas susceptible de aceleración ilimitada, que, para autopropulsarse, no sólo extraen las fuerzas de *sí-mismos*, sino de la relación estratégica y reificante que establecen con lo otro *no-humano* (Bedoya y Hernandez 2022). Consideramos que las teorías, conceptos y modelos que usan las ciencias para pensar la realidad, no son neutrales, sino que pueden exacerbar esta crisis.

¿Cómo superar estos determinismos? Para la TAR, en la vida cotidiana, lo-humano y lo no-humano se nos presentan con poder de agencia, en una especie de ensamblaje compuesto por la asociación entre diferentes actantes (Latour 2008a). En la configuración de experiencias temporales, habría una serie de actantes que, en su articulación las producen. Por más que el *tiempo humano* quiera sobreponerse a otros, hay actantes que se resisten a entrar en sus lógicas. Por ejemplo, se ha logrado aumentar la velocidad de los medios de transporte y comunicación, pero la cognición se ha acelerado muy lentamente en extensos periodos de tiempo, la renovación de hidrocarburos demanda cierta espera, virus como el H1N1, el SARS-CoV-2, la viruela, la gripe española, entre otros, han impactado los ritmos de funcionamiento de distintas sociedades. La TAR propone un *enfoque simétrico* que reconoce las asociaciones entre estos mundos que hemos construido como dicotómicos.

Sintetizando, el mundo no está determinado por actantes humanos y sus temporalidades, en la cotidianidad se presentan luchas constantes donde se enfrentan estructuras temporales diversas. Tampoco todo se trata de lucha, hay procesos de *conjunción temporal* entre existencias heterogéneas que producen nuevas máquinas temporales (Deleuze 2008). Los procesos de ensamblaje, traducción, conjunción y negociación entre lo heterogéneo configuran tiempos dinámicos y plurales.

Nuestra crítica a Latour es que, al esquivar el problema de la subjetividad, esquiva también el problema histórico de la asimetría *humano/no-humano*. Su esfuerzo por construir una *sociología simétrica* es muy valioso, porque los modos de relacionamiento hoy no son nada simétricos. Por ello, no puede evadirse la pregunta: ¿cómo podemos construir un modo de relación con nosotros mismos y *lo-otro*, basada en el cuidado? Bajo el entendido que el tipo de subjetividad más generalizada hoy (el empresario-de-sí) (Laval y Dardot 2013), y la temporalidad acelerada en que se mueve, constituyen los principales impases para una relación simétrica con el mundo. Estos, no se resuelven afirmando la potencia de lo no-humano en simetría a la potencia humana, ésta, como toda potencia viviente es limitada (Butler 2014). Precisamos de un modo de relacionamiento que reconozca la *impotencia de lo viviente*, y, desde allí, afirmar una ética generalizada del cuidado entre seres vulnerables y heterogéneos. Solo hay simetría en el reconocimiento de la condición precaria (Lorey 2016).

Latour (2008a) se acerca a Deleuze y a Guattari (2008, p.27), quienes, en su introducción al *rizoma*, consideran que, para acercarse a una situación, es necesario poner en conexión ciertas multiplicidades “un agenciamiento en su multiplicidad actúa forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales”. Estos postulados, dan un golpe al antropocentrismo reinante en las ciencias sociales, que ubican lo-humano en el lugar del saber y la potencia predilecta. Hay que poner los ojos también en lo *no-humano*, nos exhortan, no sólo lo-humano tiene poder de agencia, ambos tienen el estatuto de actantes que en su asociación: “hacen todo, incluso sus propios marcos, sus propias teorías, sus propios contextos, su propia metafísica, hasta sus propias ontologías” (Latour 2008a, p.212), ha de agregarse: sus propias temporalidades. El río, la montaña, la atmósfera, nosotros... no hacemos todo por sí

misimos, sino en relación con otros. Sino es a condición de sostener políticas de cuidado de la alteridad, todos podemos desaparecer.

Resumiendo, la TAR desbarata la lógica moderna de acercarse el conocimiento, reivindicando la voz de otras ontologías y estableciendo una simetría a nivel epistemológico entre lo-natural y lo-humano. No busca cimentar un determinismo materialista que niegue lo-social, o viceversa. Los determinismos dejan de ser puntos de partida, cuando cobran sentido las traducciones, asociaciones y agenciamientos entre ontologías heterogéneas.

#### OTRA FORMA DE COMPRENDER LO-SOCIAL

Según Doménech y Tirado (1998), la *sociología simétrica*, denuncia la asimetría hegemónica que estructura la teoría social moderna, en la que opera una distinción profunda entre *lo-social* y *lo no-social* (esto último, entiéndase como técnicas, artefactos, naturaleza, tecnologías, etc.). Como indica Latour (2001, p.382):

Incluso la forma de los humanos, de nuestro propio cuerpo, está en gran parte compuesta por negociaciones sociotécnicas y artefactos. Concebir de manera polar a humanidad y tecnología es desear una humanidad lejana: somos animales sociotécnicos y cada interacción humana es sociotécnica. Nunca estamos limitados a vínculos sociales". (...) espero haberte convencido de que, si nuestro desafío va a ser atendido, no lo será considerando a los artefactos como cosas. Merecen algo mejor. Merecen ser alojados en nuestra cultura intelectual como actores sociales hechos y derechos.

La TAR cuestiona las entidades puras. La creencia en lo puramente social, técnico, discursivo, material... es un error de la teoría social clásica, pues en el mundo, las entidades son constitutivamente híbridas, como indica Haraway (1991, p.149): "La ciencia ficción contemporánea está llena de ciborgs-criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales". Lo-humano por sí solo no puede sostener la forma de la sociedad "la tecnología es la sociedad hecha para que dure" (Latour 2008b, p.109). Cuando reconocemos que nuestra existencia está profundamente imbricada con la tecnología y otras ontologías, posibilitamos que emerja lo híbrido como categoría de análisis,

entonces, redefinimos la noción de agencia como un efecto de las asociaciones y traducciones entre entidades impuras.

Abandonar la creencia en lo puro, implica una reestructuración de la teoría social, por ello, en el corazón de la *sociología simétrica* se plantea la necesidad de retomar la pregunta: *¿qué es lo-social?* Se redefine esta noción “regresando a su significado original y restituyéndole la capacidad de rastrear conexiones nuevamente” (Latour 2008a, p.14). Lo-social, no debe entenderse como algo dado, ni como un agregado más, entre otros, para explicar un fenómeno. En esta lógica, Deleuze y Guattari (2008, p.12) dirán: “Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior”.

La pregunta de Latour es por el presente: *¿qué se entiende hoy por lo-social?* Su forma de responderla es rastreando conexiones entre actantes. No obstante, su diagnóstico se afina en la potencia: *lo no-humano es potente como lo-humano y producen agenciamientos*. Nuestro diagnóstico es que ambas potencias son limitadas (no pueden permanecer por sí mismas). Lo-humano disfraza su vulnerabilidad creando concatenaciones por *conexión estratégica* y no por *conjunción vital*. Se conecta con lo-otro para exprimir sus fuerzas, negando su finitud.

Frecuentemente escuchamos que, para conocer un objeto de estudio, es necesario analizarlo desde diferentes dimensiones: la jurídica, económica, psicológica, antropológica, biológica y...*social*. Lo-social allí, es tomado como elemento sumativo, un material más del que está hecho la realidad (Latour 2008a). Desde esa interpretación han surgido disciplinas bisagras, que toman el apellido de *lo-social*, sin cuestionar en qué consiste eso que llaman *social* (psicología-social, antropología-social, comunicación-social, medicina-social...). Estas explican que lo-social es importante, sin embargo, como plantea Latour (2008a, p.142): “Ninguna explicación social de la ciencia es posible- se abre un nuevo rumbo para la teoría social: lo social nunca explicó nada; lo social tiene en cambio que ser explicado”. La invitación de Latour (2008a) es pasar de la sociología-social (donde lo-social es un agregado), a la sociología de las asociaciones (donde lo-social debe ser reensamblado).

Para la TAR, tal como lo entendemos ahora, la definición del término es diferente: no designa un dominio de la realidad (...) sino que más bien es el nombre de un movimiento, un desplazamiento, una transformación, una traducción, un enrolamiento. Es una asociación entre entidades que de ninguna manera son reconocibles como sociales en el sentido habitual, excepto en el breve momento en que son reorganizadas. (Latour 2008a, p.97)

Surge entonces un interrogante: ¿cómo se realiza este reensamblaje? restableciendo las relaciones de conjunción y sintonización con el mundo. Esto implica esquivar el antropocentrismo y renunciar a la violencia que supone disciplinar, capturar y reificar *lo-otro*. Ha de resistirse deliberadamente a forzar la alteridad a encajar en las categorías temporales humanas. Así, podría enfrentarse la *crisis de sintonización con el mundo*, entendiendo que toda existencia es producto de una multiplicidad relacional que se nos presenta como unicidad, y que debe ser cuidada para que todos podamos persistir.

#### EL GIRO ONTOLÓGICO Y EL RECONOCIMIENTO DE OTRAS TEMPORALIDADES

El *giro ontológico* constituye una apuesta para esquivar el dualismo *naturaleza-sociedad*, fomentado por el naturalismo moderno. No supone un proyecto unificado, sino planteamientos muy diversos (Ruiz y Del Cairo 2016). Algo común entre estos, es que reemplazan los análisis sustancialistas y antropocéntricos, por el estudio de procesos y relaciones entre entidades heterogéneas que se afectan simultáneamente; pasando del estudio de sistemas cerrados, al estudio de lo múltiple, abierto e interactuante (Descola y Pálsson 2001).

El *giro ontológico* interpela la episteme moderna que presenta la naturaleza y la sociedad como dimensiones antagónicas (naturaleza=objeto-pasivo-impotente, sociedad=sujeto-agente-potente), exponiendo su estrecha imbricación en el agenciamiento de la vida. No obstante, este trabajo en lugar de afirmar la potencia de lo *no-humano*, parte del reconocimiento de su impotencia y la nuestra, para persistir en el mundo, sino es a condición de superar la crisis de sintonización temporal con este.

Descola (2012), desde una clave ontológica y no etnocéntrica, analiza como las sociedades establecen formas de relacionamiento con el mundo natural,

transversalizadas por ciertas sensibilidades y prácticas, que dan cuenta de las propiedades que se atribuyen a los seres. Como bien resume Ruiz y Del Cairo (2016), Descola describe 4 caminos ontológicos que exponen relaciones posibles entre lo-humano y lo no-humano:

El primero de ellos es el animismo, en el que los humanos y no-humanos comparten una interioridad espiritual pero poseen cuerpos radicalmente diferentes; el segundo es el naturalismo, en el que no-humanos y humanos poseen atributos físico-químicos similares pero solamente estos últimos tienen espíritu y subjetividad; el tercero es el totemismo, en el que humanos y no-humanos están ligados entre sí por virtud de sus similitudes internas y físicas; y finalmente está el analogismo, en el que humanos y no-humanos aparecen como un ensamblaje de esencias fragmentadas. (Ruiz y Del Cairo 2016, p.195)

Estos caminos ontológicos no se presentan de manera pura en sociedades particulares, sino que, en ocasiones hay prácticas que resultan contradictorias (Descola 2012). Por ejemplo, si bien el *naturalismo* es la ruta ontológica de occidente, ello no descarta que se presenten creencias que dotan ciertos fenómenos naturales de espíritu y voluntad, como aquellos imaginarios meritocráticos que establecen relaciones causales entre desastres naturales y conductas inmorales de un pueblo (Sandel 2020). Para Descola el único camino ontológico posible no es el *naturalismo*, es susceptible que occidente repiense la dicotomía naturaleza-sociedad, construya formas alternativas de relacionarse con el mundo y consecuentemente, nuevas epistemologías que diversifiquen las nociones de realidad y conocimiento.

Al cambiarse una ruta ontológica, no sólo se cambiaría la manera de habitar el mundo, sino el mundo mismo, pues se acude a una modificación del conjunto de relaciones establecidas con lo-humano y no-humano. Lo que se comprende como realidad, variaría contundentemente al asumirse una posición naturalista, animista, de totemismo o analogismo. Esto indica la coexistencia de realidades y mundos múltiples. Al respecto, Descola y Pálsson (2001) invitan a aquellas disciplinas centradas en estudiar la realidad determinada por el *anthropos*, a abrir sus marcos de comprensión hacia realidades plurales.

Por otra parte, una *ruta ontológica* estructura sus propias temporalidades. Por ejemplo, la agresión de occidente sobre los ritmos de la naturaleza al interpretarse como parsimoniosos, es inteligible sólo en el marco de una *temporalidad naturalista* que, establece el extractivismo acelerado y acumulativo como norma social. Distintamente, las *temporalidades animistas, totémicas y analogistas*, reconocen y respetan los ritmos *no-humanos*, salvaguardando la *Sintonización Temporal* con otros actantes. Las montañas, astros, ríos, animales, etc., al ser considerados seres espirituales, están dotados de movimientos y temporalidades que no pueden violentarse, antes bien, los humanos han de sincronizar sus prácticas cotidianas a estos. Un ejemplo de ello es el *tiempo ecológico* identificado por Evans (1978), en los Nuer de Sudán. Sus actividades cotidianas se distribuyen de acuerdo con los ciclos naturales, así, las actividades determinan el momento en que cambian los meses. Al momento de recordar algo, no usan los meses como punto de referencia para dar cuenta de los eventos, sino las actividades que estaban desarrollando.

No consideramos que la salida al aplanamiento temporal sea construir una sociedad animista, totémica o analogista. Debemos buscar soluciones desde nuestras propias coordenadas culturales. Las montañas, ríos, animales... son alteridades de las cuales depende nuestra vida y que es menester cuidar. Si nos sintonizamos afectivamente con ellas, podemos construir otras temporalidades, romper con nuestra mismidad acorazada y transformarnos en el vínculo.

En sintonía, Kohn (2007, 2013), plantea la necesidad de configurar una antropología que trascienda lo-humano, identificando la multiplicidad de seres que habitan un espacio, no sólo para analizar la relación entre humanos y no-humanos, sino los modos en que estos últimos dan sentido a las prácticas de los primeros. Problematisa que las ciencias caractericen el pensamiento y la representación, como algo exclusivo del lenguaje humano. Este etnocentrismo conlleva a considerar que la generación de significado es una marca distintiva entre el *anthropos* y lo que *no-es-anthropos*.

Si bien, el lenguaje humano como sistema de representación basado en signos, se caracteriza por ser preferentemente simbólico, no es la única forma de

representación, arguye Kohn (2013), existen formas alternativas como la icónica e indexical, también basadas en signos, que son comunes a toda vida biológica. En la vida cotidiana se presentan múltiples intermediaciones entre humanos y no-humanos, donde ambas partes usan sus propios marcos de representación para relacionarse. Estos planteamientos fomentan una etnografía más completa de la vida que reconoce la existencia de realidades que se configuran desde representaciones no-humanas.

En consonancia, Bergson (2018) refiere que occidente ha privilegiado una representación del tiempo relativa, exterior y conceptual, que conduce a su espacialización. A través de ésta, es homogenizado, pues el pensamiento conceptual ignora qué es el movimiento y lo confunde con un conjunto de posiciones inmóviles que ocupa un cuerpo en el espacio, inmovilidades yuxtapuestas incapaces de comprender la duración. Según Bergson (2018, 28) no hay una sola forma de duración (hay tantas como seres que duran), y comprenderlas exige un conocimiento desde el interior, un *esfuerzo de simpatía*: “colocarse en el interior del móvil para experimentar lo que este experimenta, para empatizar con él, para compartir su estado mental”.

Otro representante destacado del *giro ontológico* es Viveiros de Castro (2003, 2010), quien problematizando el logocentrismo, refiere que es el cuerpo de los seres, entendido como: “modos de ser que constituyen un habitus” (Viveiros de Castro 2003, p.219), y no su mente, la que guía el conocimiento del mundo. Esto implica que, las diferencias entre sociedades humanas y no-humanas, deben rastrearse no en su representación racional, sino en los modos corporales de relacionamiento. Desde esta sensibilidad epistemológica propone el concepto de *perspectivismo multinatural*, que da cuenta de las diversas maneras en que los seres se relacionan entre sí y se perciben a sí mismos. Este *perspectivismo*, indica que la realidad puede ser aprehendida desde diversos puntos de vista por diferentes seres, dotados de cuerpos y capacidades específicas, una conciencia y una cultura determinada. Lo que se conoce como *punto de vista* es ante todo una propiedad de los cuerpos y no de la razón, y en este sentido su carácter es universal, en tanto el cuerpo es lo común a todos los seres (Viveiros de Castro 2003).

Cuando se anulan otros puntos de vista, se cae en un malentendido comunicativo que instituye actos de violencia entre los interpretantes de una situación, por ejemplo, cuando un lugar considerado sagrado por una comunidad indígena es sometido a prácticas extractivistas, se presenta un fracaso comunicacional, en tanto lo que, para algunos, es un recurso natural por explotar, para la comunidad puede representar el espíritu de un líder o deidad. La causa de estos conflictos no se debe a que haya diferentes puntos de vista sobre lo mismo, sino, a la falta de consciencia de las partes para reconocer que sus ontologías son diferentes, y, al hecho de que se impongan algunas sobre otras (Blaser 2009).

Los anteriores planteamientos, llevan a Blaser a considerar que toda ontología es política. Por *ontología política*, Blaser (2009, 2014) comprende un campo de estudio, que tiene como objeto, analizar los conflictos entre ontologías que luchan por mantenerse vigentes, intento acompañado de prácticas que involucran intenciones políticas de constituir y sostener en el tiempo mundos particulares, que en sí mismos jalonan intereses específicos. Este concepto se apoya en el multinaturalismo y se aleja del concepto de verdad por correspondencia, que indica que hay abordajes sobre la naturaleza más o menos cercanos a la realidad. Los conflictos que se analizan desde allí remiten a un campo ontológico, donde se ponen en juego realidades diversas, sin apelar a estatutos de verdad epistémica.

Lo anterior, no puede confundirse con el multiculturalismo, pues este último, sostiene la distinción del mundo en tanto *naturaleza* y de las representaciones sobre este, en tanto *cultura*; apareciendo lo *multicultural* como un principio de respeto frente a las representaciones, pero que no admite la existencia de mundos distintos ni problematiza el concepto de realidad. Blaser (2009) acude al concepto de pluriverso, que acepta que en un mismo continuo espaciotemporal coexisten multiplicidades de mundos y temporalidades. Considera, que, si bien la ontología moderna a nivel global es la que goza de más poder, es tan sólo una entre muchas. No obstante, en nombre de su violencia... realidades, saberes y temporalidades heterogéneas son silenciadas.

## DISCUSIÓN Y PROPUESTA TEÓRICO/RELACIONAL

### HACIA UNA SINTONIZACIÓN TEMPORAL RIZOMÁTICA

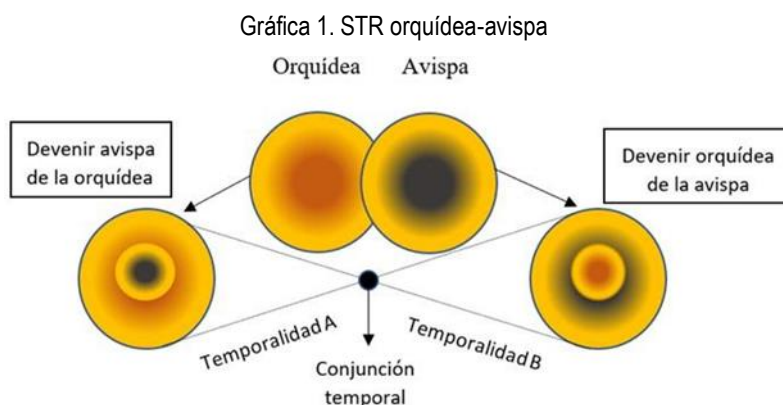
En tanto seres corpóreos, cotidianamente interactuamos con nuestro ambiente, la ciudad, el aire, innumerables objetos y con muchos seres compuestos de otras materialidades, que se comunican de formas diversas y están regulados por otras temporalidades. Sin embargo, la forma privilegiada de concatenación en occidente y bajo la racionalidad neoliberal, es la interconexión financiera y empresarial, la cual, produce efectos de aplanamiento temporal (Hernández y Bedoya 2022). Es decir, reduce la multiplicidad de concatenaciones posibles a una sola, impidiendo una STR, ¿Qué quiere decir esto? Por STR entendemos *la concatenación por conjunción entre duraciones plurales*, que se caracteriza porque no hay preeminencia de una temporalidad sobre otra; así, una *temporalidad X*, en lugar de capturar una *temporalidad Y*, está dispuesta a hacer rizoma con ella. Se trata de una concatenación por conjunción y no por aplanamiento.

El *rizoma* es una metáfora vegetal usada por Deleuze y Guattari (2008) para describir la propagación desordenada de flujos y estratos hacia *el-afuera*. Proceso que se desarrolla sin un centro y sin unos límites definidos. Mientras los flujos representan las intensidades, las energías libres y nómadas; los estratos representan lo extensivo, lo sólido y la materia. El rizoma es la interpenetración entre estas dos dimensiones indisociables que no cesan de afectarse entre sí. Mediante esta metáfora, los autores esquematizan las multiplicidades de lo real y problematizan los modelos arbóreos que, funcionando a partir de la lógica identitaria, explican diversos procesos, suponiendo la necesidad de su enraizamiento en torno a un tronco común. El *rizoma* enseña que el cosmos no puede aniquilar el caos, el flujo de multiplicidades no es susceptible de ser ordenado con base en un centro gravitacional. A la relación indisociable entre cosmos y caos, Guattari (1996) la llamó: *caosmosis*.

¿Cuál es la condición de posibilidad para una STR? su posibilidad está en la suspensión del continuo direccionamiento hacia el adentro (los seres son posibles si se orientan hacia *el-afuera*). Veamos, así como en la naturaleza la multiplicación azarosa de raíces implica esquivar el *adentro absoluto* (pues allí la vida es invivable), por lo que,

para crecer, fortalecerse y transformarse, requieren estar arrojadas al *afuera-fundante* (al encuentro vital con *lo-otro*: los minerales, el agua, el oxígeno, las lombrices, los rayos de sol, etc.). Del mismo modo, un STR requiere, en primera instancia, esquivar la idea de una *temporalidad interna*; es decir, reconocer que ésta es el resultado de un proceso de invaginación (Deleuze 2015), del efecto de plegar los ritmos del afuera sobre sí mismos. En segunda instancia, suspender y modular la *temporalidad de sí* para entrar en *conjunción temporal* con la alteridad. Esto implica dejarse afectar por otros ritmos, vibraciones y movimientos que vienen del afuera. Finalmente, es menester establecer vínculos responsivos con estos, que permita crear nuevas *máquinas temporales*, que dejen resquicios inexplorados para la generación de nuevas experiencias de STR.

Una STR permite componer las temporalidades, intensidades y ritmos de los cuerpos múltiples, de tal modo que se beneficien aumentando su potencial de acción, lo que implica que ninguno se imponga sobre otro. La STR es por lo menos tres cosas: 1. Un modo de relación para liberar los cuerpos de los estratos rígidos del poder. 2. Un proceso de potenciación por composición. 3. Un modo de resistencia al gobierno del tiempo. Su función es molecularizar el tiempo molar y componer nuevas máquinas temporales, agitar y desestabilizar la tiranía del tiempo humano.



Fuente: elaboración propia 2024

La orquídea y la avispa realizan una STR. En tanto seres heterogéneos hacen conjunción, una deviene en la otra creando una *máquina nueva* como indica Deleuze y Guattari (2008, p.23): “La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco

La forma de concatenación característica de la modernidad bloquea el *devenir-otro*. La monocultura del tiempo acelerado, impide que el sujeto pueda *devenir-otro* en el tiempo. El neosujeto (el sujeto neoliberal) no hace rizoma con la montaña, el río, el suelo, el animal, con sus temporalidades y lenguajes; ni siquiera con otros sujetos. Su relación con otros-seres y consigo-mismo, ha sido subsumida por intereses productivos y empresariales. Así, lo heterogéneo es formateado y aplanado tras la instauración de un Código Único de Interconexión (CUI<sup>3</sup>).

Diagrama de la línea de corte temporal B. Muestra la interacción entre el Sujeto y el Suelo a lo largo del tiempo. Se representan dos estados de 'Sujeto' (círculos amarillos) y un estado de 'Suelo' (círculo oscuro). Las flechas rojas indican la 'Temporalidad A' (CUI) y las flechas azules indican la 'Temporalidad B'. Se muestran ejes de tiempo 'x' y 'z'.

<sup>3</sup> El Código Único de Interconexión (CUI), cuyo cometido es modular los ritmos, las intensidades y las experiencias temporales, según la lógica empresarial de maximización del rendimiento, es el único código que se mantiene estable en el neoliberalismo.

Como vemos, la conexión que el sujeto establece con el suelo se encuentra codificada y modulada de antemano. Desde el punto de salida (A), hasta el punto de llegada (Z), el CUI no se altera, hasta el final sigue siendo el mismo. El CUI tiene inscrita la temporalidad A dentro de sí, la cual marca el tipo de relación con otras ontologías. Se trata de un código flexible y, a la vez, violento; flexible en tanto puede conectarse con cualquier ontología (humana o no-humana); violento, pues en vez de hacer conjunción temporal con dichas ontologías, corta y aplanas sus temporalidades. De este modo, la violencia del CUI deja a las ontologías con un menos algo (-x), las despoja en cierto grado de su autonomía temporal.

Mientras la temporalidad A funciona mediante el despliegue de *vectores centrípetos*, que buscan capturar la heterogeneidad temporal, por medio de procesos de cristalización e institucionalización de las fuerzas y movimientos, las líneas de fuga que despliega la temporalidad B transitan por *vectores centrífugos* orientados hacia el afuera. Siguiendo a Deleuze (2007), las líneas de fuga se propagan como un gas. No obstante, en su dispersión gaseosa, *lo-fugado* encuentra su *impotencia*. La fuerza de su movimiento disminuye, se apaga y sedimenta, sino es a condición de entrar en *composición* con *lo-otro*, de concatenarse desde su impotencia vital.

Para Deleuze y Guattari (2008), las *líneas de fuga* se comportan como líneas de *segmentariedad flexible*, caracterizadas por ser fluidas, maleables y por posibilitar desvíos para la formación de pliegues y curvas frente a la rigidez de las regiones cristalizadas de los dispositivos. De este modo, estas líneas quiebran lo estático y abren la pluralidad del devenir. Relacionan estas líneas con el *poder de resistir*, ese que no se deja aprehender por la configuración de fuerzas del diagrama, que lo excede y fractura en su juego deliberado y nómada de oposición frente a los intentos de captura de las relaciones de poder “No sólo existen singularidades de fuerza sino también singularidades de resistencia, capaces de modificar esas relaciones, trastocarlas, cambiar el diagrama inestable” (Deleuze y Guattari 2008, p.157).

En la gráfica, vemos como el flujo de la temporalidad A corta el de la temporalidad B, lo arrincona y eclipsa. Sin embargo, hay líneas (x) que se fugan al corte y terminan afectando al sujeto y a su entorno. De este modo, aquello que el poder

procuraba capturar vuelve en contra suyo. El sujeto al conectarse desde CUI busca mantenerse diferenciado de *lo-otro*, alterar otras temporalidades sin alterar la propia. Las *temporalidades otras* devienen resistencia al poder cuando el poder tomando por objeto sus ritmos e intensidades, pretende aplanar su heterogeneidad; entonces, las *resistencias temporales* se levantan en defensa de la multiplicidad. Las *temporalidades otras*, aunque sofocadas, nunca se acallan por completo, por ejemplo, por más que al suelo se le impongan ritmos acelerados de producción de petróleo, tarde o temprano, termina por marcar sus resistencias al *tiempo humano*.

Esta forma de concatenación violenta y que bloquea el *devenir otro*, es llamada por Berardi (2014a, p.106), *concatenación por conexión*. Se caracteriza por ser: “de tipo recombinante, conectiva, discreta, operacional”, en esta, cada elemento de la red se mantiene diferenciado de los demás, por lo que, la producción de *máquinas nuevas* se hace imposible. En la concatenación por conexión no hay fusión temporal ni solidaridad entre los seres. Lo aparentemente nuevo tan sólo es *variabilidad de lo mismo*. Nuestra tesis es que esta forma de concatenación no permite establecer una STR, llevándonos a silenciar a los otros (humanos y no-humanos) y a perder nuestro vínculo vital con ellos. Enfatizamos que necesitamos irremediablemente a los otros para vivir, no podemos existir como ontologías independientes, sino como ontologías relacionales; nuestra condición de posibilidad, de manera obligada, se da gracias al vínculo con *lo-otro*. No obstante, bajo la forma de esta concatenación contemporánea, los vínculos son *estratégicos y de agresión*, más no *vitales y de cuidado*.

Cuando nos relacionamos con el mundo en términos productivos, algunos modos de existencia son convertidos en cosas y son técnicamente eliminados. Con su eliminación perdemos la fortuna de *lo-otro*, su heterogeneidad temporal, espacial, sus lenguajes, pero, sobre todo, la posibilidad de desarrollar una sintonización transformadora en el encuentro con ello. De este modo, quedamos al margen de un exceso de mismidad, la redención que viene de *lo-otro* es aniquilada, entonces, nos convertimos en sujetos planos, que ya no son conmovidos en la alteridad. Resistir al aplanamiento del tiempo, sólo es posible si se reconstruye y salvaguarda la alteridad, pues esta, es la que nos muestra el camino de los *tiempos-otros*. Saber que la afirmación

de la propia vida depende de *lo-otro*, ha de conducirnos al desarrollo de una ética de la gratitud y del cuidado.

#### CUATRO PRINCIPIOS DE LA STR

La STR es un modo de relación para salvaguardar la alteridad y enfrentar la crisis de sintonización temporal con el mundo. A continuación, desarrollaremos algunos de sus principios:

1. *Sin experiencia de conmoción en-la-alteridad, no se abren los canales de sintonización con lo-otro.* Así como las piedras volcánicas, al experimentar altas presiones y temperaturas, no se metamorfosean por la disipación de su propia energía, sino al ser afectadas por las fuerzas del afuera; la posibilidad de un sujeto para *devenir-otro*, no se encuentra en un trabajo ensimismado sobre su interioridad, sino en el encuentro vital con el afuera. “En el caso de las transformaciones del agua, la incidencia de las fuerzas del frío hace que sus moléculas se organicen de otra forma, convirtiéndole en sólido” (Hur 2018, p.29). Este principio reconoce que los distintos modos de existencia pueden ser afectados, conmocionados e interpelados por otros. En un momento dado, algo habla y nos conmueve, entonces surge la posibilidad de entrar en sintonía.

La crisis de *sintonización temporal* comienza cuando el neosujeto niega la posibilidad de ser *conmovido por lo-otro*, entonces le responde: “*ahora no, estoy ocupado tratando de ser exitoso*” “¿esta experiencia conmovedora puede mercantilizarse? Cuando una experiencia conmovedora es conquistada por el mercado, simulada, modelada y reproducida técnicamente, deja de ser conmovedora, entonces los canales de sintonización afectiva con el mundo se cortan.

La *experiencia de conmoción* tiene la forma de un regalo inesperado que puede rechazarse, ignorarse o recibirse con gratitud. No recibirlo, es perder la posibilidad de escuchar la voz redentora de *lo-otro*, que nos libera de la mismidad. Por *lo-otro* se entiende lo heterogéneo, esto puede ser: *existencias no-humanas* (montañas, ríos, mares, animales, climas, etc.); *lo-humano* (amigos, familiares, profesores, desconocidos; o experiencias como el nacimiento, la juventud, vejez, enfermedad, la muerte, las

rupturas afectivas, etc.); finalmente, *productos humanos* (canciones, bailes, poemas, novelas, ideas, etc.)

2. *La sintonización con lo-otro implica entrar en otra-temporalidad.* Como se expuso, la forma en que el neosujeto se conecta con *lo-otro*, es mediante el aplanamiento de sus temporalidades. En la obsesión por sostener los efectos rentables de la aceleración, éstas son eclipsadas y arrinconadas; así, la multiplicidad temporal intenta ser reducida a la monotonía de un tiempo único. Distanciado de ello, es preciso que, tras la experiencia de conmoción, se produzca una ralentización de nosotros mismos, pues con la *auto-aceleración de la máquina interna*, la sintonización se cortocircuita y pierde, quedando al margen de las vibraciones violentas de la *empresa de sí*. Entrar en *otra-temporalidad* requiere de un proceso de *conjunción temporal*, que se logra, a través de la suspensión del continuo direccionamiento hacia el adentro; primero, esquivando la idea de una temporalidad interna y, luego, suspendiendo y modulando la temporalidad de sí, para, de este modo, entrar en *conjunción temporal* con la alteridad.

Para que haya una sintonización afectiva no se puede eliminar las singularidades de *lo-otro*, debe conservarse su extrañeza, su potencial para interpelar nuestra mismidad, para eludirnos, retornos, descolocarnos.

3. *La sintonización afectiva con lo-otro implica un vínculo de reciprocidad.* Es necesario que, entrando en *conjunción temporal*, nos dirijamos al encuentro con aquello que nos sacude y vincularnos de manera vital y afectiva. No se trata sólo de conmovernos por su voz, sino de responderle con una reciprocidad no violenta, esto es, sin pretender apagar o capturar las frecuencias de su voz. Sintonizarnos con *lo-otro*, es decirle: *tu alteridad me conmueve, rompe este exceso de mismidad que he fabricado.*

Bien podríamos ignorar o sofocar los ejes de resonancia con el mundo y *lo-otro*, pero de este modo quedaríamos apresados en los dispositivos de hiperindividualización y psicologización. En este apresamiento no sería posible crear una *estética de la existencia*, pues como afirma Foucault (2001b, 1075) “el arte de vivir consiste en matar a la psicología”, esto es, romper el discurso de la interioridad privada para crear en el vínculo con otros: nuevos seres, ensamblajes y formas de relacionamiento.

4. *La STR transforma los modos de existencia.* Tras el vínculo responsivo con lo-otro, se produce una *sintonización* que rompe la *mismidad* y transforma los modos de existencia en *devenires* que escapan a los dispositivos mencionados. En los nuevos modos de relacionamiento ya no permanecemos iguales, renunciamos a la mismidad y nos abrimos a una experiencia *del sí mismo como otro (ipseidad)*, en consonancia a lo desarrollado por Ricoeur (2006, p.14): “*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”.

## CONCLUSIONES

En occidente lo-otro (lo que no es humano), se ha entendido como una entidad pasiva y muda. Sin posibilidad de una STR, no sólo es el mundo el que queda petrificado, sino el propio sujeto que no puede *devenir-otro*. Si lo-otro ya no canta, entonces no podemos cantar con el mundo y sintonizarnos con él.

La STR implica un modo de relación sin sujetos y objetos, porque estos “existentes” son en sí-mismos una función vacía, el producto de una red de relaciones que los hace posibles. Esto en consonancia con Deleuze y Parnet (2004, p.33), para quienes: “No hay sujeto, lo que hay son agenciamientos colectivos de enunciación”. Sin embargo, la STR no propone un nihilismo, no es que no haya sujetos ni objetos en sentido estricto, no los hay tal como los ha conceptualizado la teoría social clásica, esto es, como entidades con existencia autónoma e independiente. Los hay como puntos de traducción en una red, que sólo pueden tener existencia dentro de la red misma.

Las discusiones del *giro ontológico* ofrecen formas alternativas de pensar la temporalidad, desde perspectivas no antropocéntricas. La STR se inscribe allí, reclamando sensibilidad relacional para superar la crisis de sintonización con el mundo y abrir la imaginación a otras formas posibles de concatenación entre actantes humanos y no-humanos, que, promuevan la coexistencia entre duraciones plurales, la solidaridad y creación de máquinas temporales nuevas.

## REFERENCIAS

- Attali, Jacques. *Historias del tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Berardi, Franco. *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Madrid: Enclave de libros, 2014.
- Bergson, Henri. *Historia de la idea del tiempo*. Barcelona: Paidós, 2018.
- Beriain, Josetxo. *Aceleración y tiranía del presente*. Ciudad de México: Anthropos, 2008.
- Beriain, Josetxo. "Prólogo", En G. Valencia eds, *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2018, p. 7-20.
- Blaser, Mario, "Political Ontology. Cultural Studies without 'Cultures'?", *Cultural Studies* 23, 5 (2009): 873-896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Blaser, Mario, "Ontology and Indigeneity: on the Political Ontology of Heterogenous Assemblages," *Cultural Geographies* 21, 1 (2014): 49-58. <https://doi.org/10.1177/1474474012462534>
- Blumer, Herbert. *El Interaccionismo Simbólico: Perspectiva y Método*. Barcelona: Hora, 1981.
- Butler, Judith. "Vida precaria, vulnerabilidad y la ética de la cohabitación", En B. Saez ed, *Cuerpo, memoria y representación*. Barcelona: Icaria, 2014, p. 47-80.
- Castro, Bruno y Elaine Brandão, "Circulación de información sobre medicamentos y otras sustancias para aumentar el rendimiento cognitivo: un estudio de un blog brasileño (2015-2017)," *Salud Colectiva* 16, 1 (Abril 2020): 1-17. <http://dx.doi.org/10.18294/sc.2020.2514>
- Catalano, Gilda. *Space is the Place. La velocità tecnologica nell'organizzazione spazio-tempo*. Cosenza: Brenner, 1999.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle: Confronting the Environmental Crisis*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1971.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, Gilles. *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, 2003.

- Descola, Phillipe y Gísli Pálsson. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.
- Descola, Phillipe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Elias, Norbert. *Sobre el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Evans, Edward. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”, En H. Dreyfus y Paul Rabinow eds, Michel Foucault. *más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Montevideo: Nueva Visión, 2001a, p. 241-260.
- Foucault, Michel. “Conversation avec Werner Schroeter”, En M. Foucault ed, *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1070-1079.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Gergen, Kenneth. *Realidades y relaciones, aproximación a la construcción social*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Gleick, James. *Faster. The Acceleration of Just About Everything*. Manhattan: Pantheon Books, 1999.
- Guattari, Felix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Haraway, Donna. *Simios, Cyborgs y Mujeres: la reinención de la naturaleza*. Londres: Routledge, 1991.
- Hardin, Garrett, “The Tragedy of the Commons,” *Science* 162, 1 (December 1968): 1243-1248. DOI: 10.1126/science.162.3859.1243
- Hernández Z. Edwin y Mauricio Bedoya, “Tiempo y gubernamentalidad: Aproximaciones al gobierno del tiempo en el neoliberalismo,” *The Qualitative Report* 27, 10 (2022): 2313-2336. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2022.5472>
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2016.
- Hur, Doménico. *Psicología, Política e Esquizoanálise*. Campinas: Alínea, 2018.
- Jara, Marcela y Sergio Ferrer, “Genética de la Violencia,” *Revista chilena de neuro-psiquiatría* 43, 3 (Septiembre 2005): 188-200. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272005000300003>

Kohn, Eduardo, "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transpecies Engagement," *American Ethnologist* 34, 1 (January 2007): 3-24. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3>

Kohn, Eduardo. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the human. California: University of California Press*, 2013.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Massachusetts: MIT Press, 1985.

Latour, Bruno. *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa, 2001.

Latour, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008a.

Latour, Bruno. "La tecnología es la sociedad hecha para que dure", En M. Doménech y Francisco Tirado eds, *Sociología Simétrica*. Barcelona: Gedisa, 2008b, p. 109-141.

Laval, Christian y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.

Lévy-Strauss, Claude y Georges Charbonnier. *Arte, lenguaje, etnología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1971.

Lipovetsky, Guilles y Jean Serroy. *La Pantalla Global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona: Anagrama, 2009.

Lorey, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficante de sueños, 2016.

Marx, Karl. *El capital*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Restrepo, Eduardo, "Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault," *Tabula Rasa* 8, 1 (2008): 111-132. <https://doi.org/10.25058/20112742.324>

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.

Rodríguez L. Álvaro y Irene Paradisi, "Influencia de factores genéticos sobre la orientación sexual humana: Una revisión," *Investigación Clínica* 50, 3 (Septiembre 2009): 377-391.

Rosa, Hartmut. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2021.

Rosa, Hartmut, "Social acceleration: ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society," *Constellations* 10, 1 (April 2003): 3-33. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00309>

Ruiz, Daniel y Carlos Del Cairo, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno,” *Revista de estudios sociales* 55, 1 (2016): 193-204. <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>

Sandel, Michael. *La tiranía del mérito ¿Qué ha sido del bien común?* Madrid: Debate, 2020.

Summer, William. *The Challenge of Facts, and Other Essays*. Nueva Jersey: Andesite Press, 2017.

Valencia, Guadalupe. *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2018.

Virilio, Paul. *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca, 2006.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, En A. Chaparro y Christian Schimacher eds, *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2003, p. 191-243.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010.

White, Lynn. *Tecnología medieval y cambio social*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

## **Synchronizing Plural Times: Relational Destinations to Face the Crisis of Temporal Tuning with the World**

### **ABSTRACT**

Today we experience a crisis of tuning with nature and the world that has been anticipated by various authors since the 1960s and 70s. The modern obsession with making the world available, predictable, calculable, and controllable reifies our relationship with it, promoting links that are largely extractive and economizable. From a temporal perspective, this article argues that we are facing a crisis of temporal tuning with the world. The acceleration that is the temporal structure of modernity attempts to impose itself on the heterogeneous existences that make it up and that are regulated by other temporalities. Thus, the plural temporalities of the world emerge as points of aggression and human intervention. The objective of the text is to problematize, from a history of the present, the tyranny of human time, whose hegemony leads to a process of flattening the plural field of temporal experience. This problematization is constructed in discussion with postulates from the social and human sciences that are rethinking the dualistic way of understanding the social and the natural, especially proposals such as those put forward by Actor-Network Theory, Deleuze and Guattari's rhizomatic model, and the varied contributions of the Ontological Turn. Based on a diagnosis of the contemporary temporality regime, the concept of Rhizomatic Temporal Tuning is proposed as a shared and relational destination to face the current tuning crisis, safeguard alterity, and defend the conjunction between plural durations. This concept opens up the discussion about the possibility of creating other paradigms of concatenation between human and non-human existences that do not function by connection but by conjunction between heterogeneous ontologies.

**Keywords:** temporality; acceleration; nature; society; ontological turn.

Recibido: 19/08/2024  
Aprovado: 23/01/2025