

DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

TESIS DOCTORAL

Tiempo humano y tiempo natural: una distinción problemática en los debates sobre el tiempo histórico del siglo XX.

Prof. Maria Emilia Arabarco (Universidad Nacional Del Comahue)

Directora Dra. María Inés Mudrovcic (UNComahue-CONICET)

Codirectora Dra. Rosa Belvedresi (UNLP-CONICET)

2021

Tiempo humano y tiempo natural: una distinción problemática en los debates sobre el tiempo histórico del siglo XX.

ÍNDICE

Introducción.....6

PRIMERA PARTE:

El problema del tiempo histórico entre los historiadores del siglo XX.

CAPÍTULO 1: *La contraposición entre tiempo natural y tiempo humano. Un supuesto incuestionado en la reflexión acerca del tiempo histórico*

1. La pregunta por el tiempo histórico entre los historiadores.....	16
1.1. Koselleck y la pregunta por el tiempo histórico.....	21
1.2. La pregunta por el tiempo histórico en el ámbito francés. Cronología, cronometría y tiempo del calendario.....	24
1.2.1. Le Goff. Calendario y cronología: instrumentos de la “conquista del tiempo”.....	26
1.2.2. Pomian. Tiempo cuantitativo y tiempo cualitativo: presupuestos ontológicos del tiempo cronométrico, cronológico y del calendario.....	30
1.2.3. Ricoeur. El calendario, puente tendido por la historia entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico.....	34
1.2.4. Historicidad vs. temporalidad en el abordaje de Hartog sobre el tiempo histórico.....	39
1.3. El abordaje dicotómico del problema del tiempo. Razones posibles de una contraposición persistente entre los historiadores.....	43
1.3.1. Entre “naturaleza” y “sociedad”: el problema del tiempo según Elias.....	46
1.3.2. Mundo natural y mundo histórico-humano. Löwith y los orígenes histórico-epistémicos de una fragmentación.....	53
1.3.3. Foucault y la organización moderna de los saberes. Historia e Historia Natural.....	57

Conclusiones. Líneas divisorias del saber, líneas divisorias del mundo..... 62

CAPÍTULO 2: *Un segundo supuesto. La historia es historia humana.*

2. El antropocentrismo de la historia..... 68

2.1. Lo humano como cultura en Johan Huizinga..... 69

2.2. Marc Bloch: lo humano como pasado..... 71

2.3. Edward Carr y lo humano como pasado histórico..... 74

2.4. Koselleck y lo humano como acciones sociales y políticas..... 77

2.5 Eric Hobsbawm, el pasado y las transformaciones del género humano..... 79

2.1. Historia natural e historia humana, una distinción vigente en el siglo XX..... 81

2.1.1. La naturaleza como “telón de fondo” de la historia. El “adentro” y el “afuera” de la historia: eventos de la naturaleza y eventos de la historia en Collingwood. 88

Conclusiones. El ambiente: de “telón de fondo” a marco de las acciones humanas. Los aportes de *Annales*..... 96

SEGUNDA PARTE:

El problema del tiempo histórico en el siglo XXI. Debates y contribuciones teóricas actuales.

CAPÍTULO 3: *El debate en torno al Antropoceno. El colapso entre tiempo natural y tiempo humano.*

3. El Antropoceno: ¿una nueva época geológica? Orígenes del debate..... 109

3.1. Las huellas de la impronta humana en el Sistema Tierra. Marcadores estratigráficos del Antropoceno..... 112

3.2. Los seres humanos, de agentes biológicos a agentes geológicos. Nuevos alcances del impacto humano en el planeta..... 118

3.1. Una discusión transdisciplinar. Perspectivas críticas sobre el Antropoceno..... 123

3.1.1. El tiempo del Antropoceno: historia de la Tierra e historia del mundo. Desplazamientos..... 129

3.2. El tiempo geológico. Escala y unidades geocronológicas y cronoestratigráficas.. 135

Conclusiones. El Antropoceno y el colapso del tiempo geológico y el tiempo humano.....	141
--	-----

CAPÍTULO 4: Las “nuevas humanidades”. El cuestionamiento de la historia centrada en lo humano.

4. Humanidades no antropocéntricas. El excepcionalismo humano en cuestión.....	147
4.1. Humanos “más que humanos”: la mirada de lo humano como conjunto de organismos multiespecies.....	153
4.1. Interdependencia y relacionalidad: desbaratando la distinción entre lo humano y lo natural.....	157
4.1.1. Historias “más que humanas”. Consecuencias del pensamiento relacional en la historia.....	164
4.1.2. El caso de los animales como nuevo foco de interés histórico.....	171
Conclusiones. Desafíos de los enfoques posthumanistas para la historia.....	180

CONCLUSIONES: <i>Hacia una reconsideración del problema del tiempo histórico</i>	186
---	-----

Bibliografía.....	192
-------------------	-----

A mis compañeros y directora del equipo de investigación UNCo., por el sostén y afectuoso acompañamiento durante estos años.

Introducción

En este trabajo sostengo que hay dos supuestos íntimamente vinculados que se han mantenido prácticamente indiscutidos entre los historiadores del siglo XX. El primero se evidencia en las reflexiones de los historiadores sobre la pregunta por el tiempo histórico y consiste en que el tiempo histórico es un tiempo humano, definido en contraposición a un tiempo “natural”. El segundo emerge entre aquellos historiadores que se preguntan qué es la historia y que conciben la historia como un campo exclusivamente humano, definido en función de una ruptura entre el dominio humano y el dominio natural. A partir de estas consideraciones, intento mostrar que las discusiones que vienen desarrollándose al menos desde los últimos 20 años en torno al Antropoceno y al interior de las “nuevas humanidades”¹, permiten poner en cuestión ambos supuestos.

El debate acerca del Antropoceno, desarrollado en un contexto de cambio climático antropogénico y devastación ecológica sin precedentes, deja en evidencia el modo en que el tiempo geológico colapsa con el tiempo humano de la historia, señalando la olvidada implicación biogeoquímica de los seres humanos en los procesos de la Tierra. Asimismo, los aportes teóricos y críticos de las nuevas humanidades cuestionan la ruptura de lo humano y lo natural como dominios ontológicamente diferenciados, y muestran la caducidad de esta mirada dualista del mundo enfocándose en la interdependencia y la relacionalidad inquebrantable entre seres humanos, no humanos y ambiente. Ello habilita, finalmente, la crítica a una concepción antropocéntrica de la historia en la que el rol protagónico de los seres humanos se ve severamente disputado, y abre el problema del tiempo histórico a la consideración de temporalidades “más que humanas”.

La tesis se organiza en torno a dos grandes partes temáticas: el problema del tiempo histórico entre los historiadores del siglo XX y el problema del tiempo histórico a la luz de debates y contribuciones teóricas del presente siglo.

En la primera parte, que contempla el primero y el segundo capítulo, muestro de qué manera aquellos historiadores que buscan responder a las preguntas “¿qué es el tiempo histórico?” y “¿qué es la historia?”, asumen dos supuestos mutuamente vinculados: 1) que el tiempo histórico es un tiempo humano que se define apelando a una persistente contraposición entre tiempo humano y tiempo natural y 2) que la historia como campo disciplinar que versa sobre los seres humanos, define sus contornos apelando a una fractura entre el dominio de lo humano y el de lo natural. Aun cuando se trata de preguntas diferentes, señalo que ambas se encuentran enraizadas en una disociación ontológica entre lo humano y lo natural.

¹ Refiero como “nuevas humanidades” a una multiplicidad de vertientes y enfoques teóricos desarrollados principalmente desde la década de 1990 que, pese a sus diferencias, comparten lineamientos críticos comunes como el cuestionamiento al antropocentrismo, el excepcionalismo humano y la mirada dualista del mundo, entre otras. Contemplan las Humanidades Ambientales, las Humanidades Ecológicas o Ecoposthumanidades, Biohumanidades, Posthumanidades, Humanidades del Antropoceno, etc.

En la segunda parte, que involucra el capítulo tercero y cuarto, busco recuperar algunos aportes teóricos surgidos en el presente siglo a propósito de los debates acerca del Antropoceno y las nuevas humanidades. Aquí muestro de qué manera estas contribuciones permiten someter a un severo cuestionamiento la mentada contraposición entre tiempo humano y tiempo natural, así como también la concepción de la historia como dominio exclusivo de lo humano, separado ontológicamente del dominio natural.

De esta manera, la primera parte de la tesis explicita los supuestos que se evidencian en las reflexiones de los historiadores del siglo XX acerca de la pregunta por el tiempo histórico (capítulo 1) y acerca de la pregunta por la historia (capítulo 2). La segunda parte, desarrolla algunos aportes teóricos recientes que permiten poner en cuestión los supuestos referidos en la primera parte. Así, el debate sobre el Antropoceno (capítulo 3) habilita la crítica al supuesto que opone tiempo humano a tiempo natural, desarrollado en el primer capítulo. Correlativamente, las contribuciones de las nuevas humanidades (capítulo 4) permiten cuestionar la fractura ontológica entre el dominio de lo humano y el de lo natural que opera como supuesto en la definición de la historia como campo exclusivamente humano, desarrollado en el segundo capítulo.

En el primer capítulo de la primera parte, me ocupo de la contraposición entre tiempo humano y tiempo natural que he encontrado de manera recurrente en la discusión en torno al tiempo histórico entre los historiadores. En esta investigación he atendido a aquellos historiadores que, pese a las múltiples contribuciones filosóficas existentes en torno al tiempo y al tiempo histórico en particular, comienzan por preguntarse nuevamente de qué hablamos exactamente cuando hablamos de “tiempo histórico” y que hacen expreso el intento por definir su especificidad frente a otros tiempos.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, la pregunta por el tiempo histórico había sido abordada especialmente por filósofos, permaneciendo entre los historiadores más como un supuesto que como un problema en sí mismo.² La pregunta por el tiempo histórico entre los historiadores comienza a cobrar mayor interés hacia fines de la década del '70 y comienzos de los '80, aun cuando puede señalarse, previamente, algunos antecedentes de la discusión sobre el tiempo histórico en el ámbito anglosajón.³

A mi entender, la publicación de *Vergangene Zukunft* (1979) de Reinhart Koselleck marca el comienzo de la discusión sobre el tiempo histórico entre los

² Durante la primera mitad del siglo XX se han publicado importantes contribuciones al problema del tiempo histórico. Algunas de ellas son: Wilhelm Dilthey (1910) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (La formación del mundo histórico en las ciencias del espíritu); Georg Simmel (1916) *Das Problem der Historischen Zeit*, Edmund Husserl (1936) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente) y Martin Heidegger (1916) "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft" (El concepto de tiempo en la ciencia histórica) y (1927) *Sein und Zeit* (Ser y tiempo).

³ Un antecedente de la discusión sobre el tiempo histórico entre los historiadores es la publicación que *History and Theory* dedicó en 1966 al concepto de tiempo. El *Theme Issue*, titulado "History and The Concept of Time", involucra cuatro trabajos de autores vinculados al campo historiográfico: Arnaldo D. Momigliano, Chester G. Starr, Elizabeth L. Eisenstein y Siegfried Kracauer. *History and Theory*, Vol 6, Beiheft 6: History and the Concept of Time (1966). <https://www.jstor.org/stable/i342867>

historiadores y se vuelve una referencia fundamental en el tema, llegando tras algunos años a los círculos de la discusión francesa. En el ámbito francés, el problema del tiempo histórico es discutido principalmente a través de las intervenciones de Jacques Le Goff desde fines de la década del '70. Como historiador, Le Goff había demostrado un interés por la pregunta por el tiempo histórico casi tan pronto como Koselleck y estaba familiarizado con algunos trabajos que considero como antecedentes de la discusión. Los trabajos de Le Goff dedicados a la temática fueron, en primer lugar, contribuciones a la Enciclopedia Einaudi, y fueron publicados en 1977 como *Storia e memoria* y en 1988 como *Histoire et Mémoire*. Al igual que Le Goff, Krzysztof Pomian es uno de los primeros historiadores de la escena francesa en involucrarse en la pregunta por el tiempo, en un momento en que la obra de Koselleck no estaba todavía traducida al francés.⁴ Su obra consagrada al tiempo, *L'ordre du temps* (1984), había sido parcialmente publicada antes como artículos para la Enciclopedia Einaudi, entre 1976 y 1981, lo que lo sitúa en un círculo de historiadores común al propio Le Goff.

Hasta este momento, la discusión sobre el tiempo iniciada por Koselleck y aquella que se llevaba adelante en el círculo francés estaban prácticamente desconectadas, pues las primeras traducciones de la obra de Koselleck al inglés y al francés aparecen en 1985 y 1990, respectivamente. Por este motivo recupero a Paul Ricoeur ya que, si bien no es un historiador, mantiene un diálogo constante con la historiografía francesa del momento y hace ingresar a la obra de Koselleck a través del análisis a las categorías de koselleckianas de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” en su obra *Temps et récit* (1983-1985). De este modo, Ricoeur opera como una bisagra necesaria entre la obra de Koselleck y el ámbito francés.

Finalmente, incluyo en mi selección de autores al historiador francés François Hartog, reconocido por su formulación de la hipótesis del presentismo en su obra *Régimes d'historicité* (2003). Hartog, que había comenzado a perfilar su noción de “régimen de historicidad” en un momento que coincide con la publicación del primer volumen de *Temps et récit* de Ricoeur, hace confluir en su obra los aportes teóricos de Koselleck, Le Goff, Pomian y Ricoeur al problema del tiempo histórico.

Este círculo de historiadores que han abordado explícitamente la pregunta por el tiempo histórico es el que he escogido para presentar, en el primer capítulo, el punto de partida de mi tesis: la contraposición entre “tiempo humano” y “tiempo natural” en la discusión de los historiadores sobre el tiempo histórico.

En este capítulo argumento que ante la pregunta por el tiempo histórico, los autores antes mencionados han tendido a definir la especificidad del “tiempo histórico” como un “tiempo humano”, contrapuesto a un “tiempo natural”. “Tiempo natural” es la expresión que utilizo para referir a las múltiples temporalidades no humanas que se presentan como contrapuestas al tiempo humano de la historia entre los autores consultados: “tiempo físico-astronómico”, “tiempo mensurable de la naturaleza”

⁴ Pomian, de nacionalidad polaca, emigra a Francia en 1973 y transita la mayor parte de su carrera en instituciones como *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS), *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), *Université de Genève* y otras Universidades extranjeras.

(Koselleck), “tiempo cíclico de la naturaleza””, “tiempo cosmológico” (Le Goff), “tiempo cuatitativo” (Pomian), “tiempo cósmico” (Ricoeur), “tiempo exógeno”, “tiempo imperioso del mundo” (Hartog), entre otras posibles expresiones.⁵

En un primer momento, muestro de qué manera el “tiempo histórico” es definido entre estos historiadores como contrapuesto al “tiempo natural”, como un tiempo específicamente humano, un tiempo propio de los hombres y sus acciones, que no es pasible de reducirse o identificarse a los ritmos de los fenómenos naturales, ni a las meras prácticas de datación posibilitadas por la regularidad de estos. El tiempo histórico, de este modo, se aparece como un tiempo de las acciones humanas, dotado de un ritmo que le es “propio” y que no se sopesa en los mismos términos que los eventos de la naturaleza.

Luego, refiero al problema del abordaje dicotómico del tiempo tal como fue advertido por el sociólogo Norbert Elías en su obra *Über die Zeit* (1984) e intento advertir las razones posibles de la persistente contraposición entre tiempo natural y tiempo humano entre los historiadores. Recurriendo a Karl Löwith y Michel Foucault, llego a la conclusión de que la contraposición entre “tiempo humano” y “tiempo natural” presente en la discusión sobre el tiempo histórico responde a una contraposición más fundamental aún: responde a una fractura ontológica entre naturaleza y sociedad, entre mundo natural y mundo humano, que tiene sus orígenes histórico-epistémicos en la organización moderna de los campos de saber.

En el segundo capítulo, busco explicitar el supuesto de que la historia como campo disciplinar que se ocupa de los asuntos humanos, se define apelando a una fractura entre el dominio de lo humano y el de lo natural. Pretendo mostrar que cuando los historiadores reflexionan acerca de la pregunta “¿qué es la historia?”, tienden a definir el dominio de la historia apelando a una separación entre el mundo humano y el mundo natural. De esta manera, el segundo capítulo continúa sobre la pista del primero y traza líneas de continuidad entre la organización moderna de los saberes y el modo en que se concibe la historia en el siglo XX.

Aquí he escogido algunos historiadores considerados canónicos e influyentes en las sociedades occidentales y occidentalizadas: Johan Huizinga, Marc Bloch, Edward Carr, Reinhart Koselleck y Eric Hobsbawm. Koselleck aparece aquí nuevamente, pues es un historiador que reflexiona acerca de ambas preguntas, la pregunta por el tiempo histórico, y la pregunta por la historia. A través de las definiciones propuestas por estos historiadores, muestro que en el siglo XX se sostiene una concepción antropocéntrica de la historia y que el interés exclusivo de los historiadores en los seres humanos y sus acciones no ha respondido simplemente a una delimitación de competencias

⁵ Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1993), 13 y ss; Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991), 14 y ss., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, trad. Hugo F. Bauzá (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1991), 222 y ss; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps* (Bibliothèque des histoires: Éditions Gallimard, 1984), 349 y ss., Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI Editores s.a de c.v, 1996), 790 y ss.; François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán y Pablo Avilés (México: Universidad Iberoamericana, 2007), vii, xvi.

historiadoras, sino que ha sido fundamentado apelando a una separación ontológica entre el dominio humano y el dominio natural. En este sentido, encuentro que la distinción moderna entre historia humana e historia natural sigue teniendo vigencia entre los historiadores y que por medio de un autor como Robin G. Collingwood, sigue siendo influyente en el modo en que se concibe la historia en el siglo XX.

Collingwood elabora una idea de la historia que resulta influyente tanto en el ámbito de la filosofía de la historia como en el de la historia. La distinción que realiza en *The Idea of History* (1946) entre “eventos de la historia” y “eventos de la naturaleza” o entre “interioridad” y “exterioridad”, revela claramente la operación a partir de la cual la historia se define como historia de los asuntos humanos: expulsando la naturaleza y sus eventos a la “exterioridad” de la historia. De esta manera, la naturaleza, el ambiente, el clima, los seres no humanos, etc., quedan por fuera de los asuntos que ocupan al historiador y asumen la forma de lo que referiré como un “telón de fondo” de la historia, un escenario relativamente estable cuyos procesos de cambio pueden ordenarse sucesiva y cronológicamente, pero no conocerse históricamente o reconocerse históricos como tales. La naturaleza queda, con ello, reducida al mero trasfondo de lentas transformaciones sobre el cual se destacan los avatares del mundo humano y su relevancia para la historia sólo parece pender de su valor como útil o materia prima de la actividad humana.

Finalmente, señalo el modo en que dos historiadores vinculados al movimiento de *Annales*, Lucien Febvre y Fernand Braudel, especialmente, han dado un paso adelante en la reconsideración de una concepción de la naturaleza como telón de fondo de la historia, secundario a los intereses del historiador. El interés por la geografía histórica y la geografía humana que ambos cultivaron los llevaron a formular nuevas preguntas acerca del papel y la relevancia del ambiente en el acaecer de los eventos históricos, así como también a pensar la historia en su arraigo inquebrantable en el suelo, en el clima, la flora, la fauna, en las características hídricas, etc. Enfatizo particularmente la contribución de Braudel en lo que refiere a la consideración de temporalidades hasta entonces no contempladas entre los historiadores, como es la mirada de largo alcance que caracteriza su abordaje de la relación entre seres humanos y ambiente.

En la segunda parte de la tesis, entonces, desarrollo los aportes críticos recientes que permiten cuestionar los supuestos explicitados en la primera parte. En el tercer capítulo, me ocupo del debate que, aproximadamente desde el 2000, viene desarrollándose en torno al Antropoceno. La tesis del Antropoceno consiste en afirmar que hemos ingresado en una nueva época geológica, signada por el alcance del impacto humano en el Sistema Tierra y que el ser humano ha devenido un agente geológico, capaz de trastocar significativamente ciclos y procesos biogeoquímicos que se consideraban inalterables. Aquello que voy a sostener en este capítulo es que el debate sobre el Antropoceno como nueva época geológica ha contribuido a visibilizar el modo en que el tiempo geológico, el tiempo de los procesos biogeoquímicos de la Tierra, y el tiempo humano histórico están colapsados, yuxtapuestos. El colapso de estos tiempos que otrora se consideraron independientes entre sí, ha promovido reflexiones filosóficas acerca de

la historia y el tiempo histórico que alertan sobre la caducidad de una visión del mundo que fractura el dominio de lo natural y el de lo humano, cuestionando con ello, la supuesta contraposición entre el tiempo humano y el tiempo natural.

Tras remitir a los orígenes del debate popularizado por Paul Crutzen a principios del presente siglo, refiero a algunos de los fenómenos biogeoquímicos que hoy prestan evidencia científica del advenimiento de esta nueva época en la Historia de la Tierra y que, desde el campo de la geología, se consideran los principales marcadores estratigráficos del Antropoceno. Para esta caracterización del Antropoceno, recurro principalmente a científicos que están involucrados directamente con el *Anthropocene Working Group*, grupo de trabajo interdisciplinario que discute actualmente la formalización del Antropoceno como concepto de periodización geológica al interior de la Subcomisión en Estratigrafía Cuaternaria (*Subcommission on Quaternary Stratigraphy*): Paul Crutzen, Jan Zalasiewicz, Will Steffen, Jacques Grinevald, John McNeill, Colin Waters, Mark Williams, entre otros.

Por otra parte, hago una mención a la recepción del debate sobre el Antropoceno en las humanidades y las ciencias sociales, y a algunas lecturas críticas de la tesis del Antropoceno, que, según muestra Dipesh Chakrabarty, incurren en una lectura unilateral del Antropoceno como evento de la historia humana. Esto involucra la mención al historiador Jason W. Moore y quienes, como él, realizan una crítica al Antropoceno proponiendo en su lugar, denominaciones que buscan enfatizar otros aspectos del fenómeno como Capitaloceno, Econoceno, Antroboseno, Necroceno, Chthuluceno, entre otros.

Los últimos apartados del capítulo están dedicados exclusivamente al problema del tiempo del Antropoceno. Allí se realiza una caracterización general del tiempo geológico desde el punto de vista de su escala, de las unidades geocronológicas y cronoestratigráficas, y se intenta dejar en evidencia el vasto alcance del tiempo geológico y los ritmos de los ciclos y procesos de la Tierra, frente al alcance de la cronología de la historia humana y sus ritmos. Por último, señalo de qué manera el Antropoceno permite advertir el colapso entre tiempo geológico y tiempo humano histórico y el desafío que supone pensar simultáneamente este evento en el marco de dos escalas temporales con alcances y características muy diferentes. En esta instancia, pretendo que las referencias hechas a la interrupción humana de los procesos biogeoquímicos de la Tierra, permitan advertir de qué manera el supuesto que opone tiempo humano a tiempo natural no es ya sostenible.

El cuarto y último capítulo desarrolla algunos aportes críticos de aquello a lo que he referido como las “nuevas humanidades”. Aquí argumento que estas nuevas humanidades, que desde fines del siglo XX operan una revisión crítica de la mirada dualista del mundo en términos de “dominio humano” y “dominio natural”, permiten cuestionar el supuesto desarrollado en el segundo capítulo, esto es, que la historia es historia exclusivamente “humana”.

En primer lugar, muestro que dicha revisión crítica, impulsada por una visión ecológica y holística del mundo, conduce a un severo cuestionamiento del antropocentrismo de la historia por medio del ataque a la tesis del excepcionalismo humano. Recorro en esta instancia a autoras y autores vinculados a las Humanidades Ecológicas, las Humanidades ambientales y las Posthumanidades como Serpil Opperman y Serenella Iovino, Anna Tsing, Cary Wolf, Rosi Braidotti, entre otros.

En el apartado siguiente, señalo el modo en que las nuevas humanidades se afirman en la idea de que no somos exclusivamente humanos, o que, más bien, aquello que constituye “lo humano” deber ser repensado a la luz del cuestionamiento de la fractura ontológica entre el ser humano y el resto de los seres. Haciendo especial énfasis en la interdependencia y la relacionalidad constitutiva de todo ser, autoras como Donna Haraway y Anna Tsing cuestionan el excepcionalismo humano al recordarnos cuánto hay de no humano en nosotros. Del mismo modo, la referencia a los proyectos del genoma y el microbioma humano, desde la visión de los estudios multiespecies de Jamie Lorimer, permite advertir al humano como conjunto de organismos multiespecies, desbaratando de este modo los bordes que pretendían separar lo humano de lo natural, así como las fracturas epistémicas que les están vinculadas.

A continuación, refiero al pensamiento relacional que caracteriza a estas nuevas humanidades en formación y que se ha mostrado decisivo para reenfocar la lente con la que miramos el mundo, buscando encontrar nuevamente las conexiones, las redes y las co-dependencias que se han visto sistemáticamente cortadas en el afán de mantener lo humano en su dominio y lo natural en el suyo. Autores como Bruno Latour, Joseph Kaipayil y Karen Barad me permiten en esta instancia caracterizar abordajes filosóficos relacionales que ponen en cuestión la ontología dualista que fractura el ámbito de lo humano y lo natural, los seres humanos, por un lado, y el resto de los seres, por otro.

Finalmente, intento mostrar en los dos últimos apartados del capítulo, que estas revisiones críticas de las nuevas humanidades están teniendo actualmente un impacto en el campo de la historia. Ciertamente, la adopción de los aparatos teóricos que son desarrollados en el marco de estas nuevas humanidades, exige en primer lugar revisar la concepción humanista y antropocentrada de la historia. Aportes historiográficos recientes parecen confirmar el creciente interés por un enfoque capaz de atender a la interconectividad inescindible entre humanos, no humanos y ambiente, interconectividad que impide pensar la acción en aislamiento, sino más bien incrustada en una red de interacciones imposibles de separarse bajo un corte neto. Esto deriva en la problematización de la noción de “agencia” como agencia exclusivamente humana, tal como busco mostrar por medio de las reflexiones de Haraway, Barad o Richard Foltz.

En el último apartado, refiero particularmente al caso de los animales como nuevo foco de interés histórico, en el que los historiadores asumen el desafío de pensar la historia en términos “más que humanos”, con todas las dificultades teóricas y epistemológicas que ello implica. Es especialmente en el campo de la historia animal o historia humana-animal, que se evidencia activamente el interés por revisar una concepción de agencia que restringe la acción a una postestad exclusivamente humana. Los trabajos que recupero

aquí no constituyen en sí teorías de la agencia, sino que intentan demostrar que cuando se amplía el margen de aquello que se entiende por “agencia”, otros actores no humanos pueden ser visibilizados como históricamente significativos: los caballos en el contexto de las guerras napoleónicas, según el trabajo de David G. Shaw, los perros en la Primera Guerra Mundial, en el trabajo de Chris Pearson o las flores que atraen polinizadores en la propuesta de la filósofa Vincianne Despret. Por último, concluyo el capítulo señalando algunas de las dificultades y los desafíos que supone asumir una postura “más que humana” en el terreno de la historia.

Considero que tanto el debate sobre el Antropoceno como las contribuciones teóricas de las nuevas humanidades conducen a una revisión de que aquello que se entiende por “historia”. Esta revisión repercute de manera directa en la discusión acerca del tiempo histórico y hace tambalear aquel supuesto que distinguía tiempo natural y tiempo humano en términos oposicionales, que hacían de la historia el escenario exclusivo de los proyectos humanos y de la naturaleza, el fondo estable de la historia que irrumpe de tanto en tanto como desde un “afuera”.

El recorrido que llevo a cabo a lo largo de estos capítulos busca señalar el potencial crítico de estos abordajes recientes para repensar el problema del tiempo histórico. La desvinculación entre tiempo natural y tiempo humano que ha sido supuesta en la discusión sobre el tiempo histórico, y que ha hecho de la naturaleza y sus ritmos tiempos “exógenos” a los asuntos humanos, suscita, luego de transitar los debates abordados en los capítulos tercero y cuarto, renovada sospecha. Las temporalidades que la revisión de este supuesto permitan visibilizar, las temporalidades enredadas, híbridas y multiescalares de un mundo común a humanos y no humanos, no serán “históricas” a no ser bajo una nueva consideración de lo histórico, en la que “humano” y “natural” no impliquen ya dominios ontológicamente diferenciados, sino intrincadas realidades cuya disección se aparezca a todas luces inviable en el contexto de crisis planetaria que nos atraviesa.

PRIMERA PARTE

El problema del tiempo histórico entre los historiadores del siglo XX

CAPÍTULO 1

Tiempo natural y tiempo humano. Un supuesto incuestionado en la pregunta por el tiempo histórico

1. La pregunta por el tiempo histórico entre los historiadores

Aun cuando la pregunta por el tiempo reviste una importancia fundamental para la historia, no siempre los historiadores han dedicado especial atención a ello en sus investigaciones. La historia, afirmaba Marc Bloch, es la “ciencia del hombre en el tiempo”⁶ y con todo, la pregunta acerca de qué sea el “tiempo histórico” como tal no era una a la que los historiadores dirigieran especialmente sus esfuerzos. Puede decirse que, hasta la segunda mitad del siglo XX, el tiempo histórico había sido un tópico más bien propio del interés filosófico que del interés historiador.

No obstante, en este capítulo voy a remitir a aquellos historiadores que, desde entonces, se han interrogado explícitamente por el tiempo histórico y han intentado definir su especificidad. Al respecto, me propongo argumentar que entre aquellos historiadores que se han preguntado por el tiempo histórico, se ha tendido a presuponer una persistente contraposición entre “tiempo humano” y “tiempo natural” y que esta contraposición se ha mantenido, hasta ahora, indiscutida como tal.

Intentaré mostrar de qué manera frente a la pregunta acerca de qué sea el tiempo histórico, los historiadores han definido la especificidad del “tiempo histórico” siempre en contraposición a un “tiempo natural”. Una definición negativa tan simple como recurrente se revela, a veces explícita, a veces solapadamente, entre los historiadores dedicados a la temática: el tiempo histórico *no es* un tiempo natural.

“Tiempo natural” será la expresión que reúna aquí aquello que entre los historiadores será referido como “tiempo físico”, “tiempo físico-astronómico”, “tiempo cósmico o cosmológico”, “tiempo del mundo”, “tiempo mensurable o medible”, “tiempo cuantitativo”, “tiempo exógeno”, etc.

Contrapuesto en primer lugar al “tiempo natural”, el “tiempo histórico” será a menudo definido entre los historiadores como un “tiempo específicamente humano”, un tiempo propio de los hombres y sus acciones, que no es pasible de reducirse o identificarse a las meras prácticas de datación posibilitadas por el tiempo de los fenómenos naturales. El tiempo humano es visto como un tiempo cuyos “ritmos” se diferencian de los ritmos de la naturaleza -generalmente asumidos como cíclicos o repetitivos-; es un tiempo “social”, “cualitativo”, “vivido”, y vinculado al modo en que sociedades e individuos experimentan y articulan el pasado, el presente y el futuro. A diferencia del tiempo natural, el tiempo histórico no es un tiempo universal o único, sino múltiple, anclado en contextos sociales y políticos de hombres que actúan y cuyas acciones, condicionadas por tensiones y coacciones, tienen un ritmo, un tiempo que les es “propio” y que no se sopesa en los mismos términos que los eventos de la naturaleza. La interrogación por el tiempo histórico entre los historiadores comenzaría a cobrar mayor interés hacia fines de la

⁶ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, trad. María Jiménez y Danielle Zaslavsky (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 58.

década del '70 y comienzos de los '80.⁷ Sin embargo, puede mencionarse como un antecedente de la discusión sobre el tiempo histórico la publicación que *History and Theory* dedicó en 1966 al concepto de tiempo.⁸

El *Theme Issue*, titulado “History and The Concept of Time”, involucraba cuatro trabajos de autores vinculados al campo historiográfico: Arnaldo D. Momigliano, Chester G. Starr, Elizabeth L. Eisenstein y Siegfried Kracauer. Entre ellos, los trabajos de Starr y Kracauer se orientaban en mayor medida a la pregunta por el tiempo histórico. Estos trabajos tenían algo en común, y es que en sus abordajes se argumenta que el tiempo histórico no se identifica con el tiempo cronológico. El tiempo cronológico es comprendido como un “flujo de tiempo” (*flow of time*) homogéneo e irreversible, un “recipiente vacío” (*empty vessel*) que dice poco y nada acerca de los eventos históricos, sus relaciones y significados (Kracauer)⁹ y como una cualidad objetiva de los asuntos humanos (*objective quality of human affairs*) marcada por fenómenos celestes, un “flujo homogéneo” (*even flow*) en el que la fecha asignada a un evento es menos relevante que la relación del evento con otros acontecimientos (Starr).¹⁰

Ya puede encontrarse en estas contribuciones tempranas a la discusión sobre el tiempo histórico una contraposición entre tiempo humano y tiempo natural. El tiempo cronológico es en estos trabajos puramente asimilado a un tiempo natural, un tiempo que opera como parámetro vacío de la datación de eventos o como aspecto objetivo de los eventos humanos asegurado por la regularidad de los fenómenos astronómicos, mientras que el tiempo histórico aparece vinculado a la significación de los eventos y sus posiciones en múltiples secuencias específicas o “formas del tiempo” (Kracauer) y los ritmos de los eventos, la rapidez o lentitud con que avanzan o retroceden en el movimiento histórico (Starr).

Reinhart Koselleck es reconocido como el primer historiador en interrogarse por el tiempo. Publicada en 1979, *Vergangene Zukunft*¹¹ es la obra ya clásica en la que Koselleck abordará la pregunta por el tiempo de la historia. Se trata de una compilación de trabajos que fueron anteriormente publicados entre 1965 y 1977, momento que coincide con la participación de Koselleck de la publicación de los tomos del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*, editados entre 1972 y 1992 en colaboración con Otto Brunner y Werner Conze, con los que Koselleck ganaría hacia finales de la década del 80 un reconocimiento general.¹²

Futuro pasado se ha convertido casi en referencia obligada en la discusión sobre el tiempo histórico entre los historiadores. Al momento de definir qué es el tiempo

⁷ Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History* (Budapest-New York: Central European University Press, 2008), 16.

⁸ *History and Theory* Vol. 6, Beiheft 6: “History and the Concept of Time” (1966).

⁹ Siegfried Kracauer, “Time and History”, *History and Theory* Vol. 6, Beiheft 6 (1966), 68-69.

¹⁰ Chester G. Starr, “Historical and Philosophical Time”, *History and Theory* Vol. 6, Beiheft 6 (1966), 24-25.

¹¹ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979); *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1993).

¹² Cf. Francisco Javier Caspistegui, “El primer Koselleck”, *Anthropos*, No. 223 (2009).

histórico, la oposición entre tiempo natural y tiempo humano es allí clara y explícita. El tiempo histórico es un tiempo específicamente humano y relativo a las acciones de los hombres en contextos sociales, políticos e institucionales, que, si bien requiere de las unidades de medida derivadas de la observación de los fenómenos naturales, no se reduce al tiempo natural ni identifica con él.

La obra es traducida al inglés en 1985, al francés en 1990 y al castellano en 1993. Tarda, por tanto, algunos años en llegar a los círculos de la discusión francesa, en los que ya había para entonces un interés marcado por el problema del tiempo histórico.¹³ David Carr da cuenta de los tiempos de las traducciones en su reseña de *Futures Past*, publicada en 1987 en *History and Theory*, cuando afirma que las traducciones de historia social e intelectual tanto como de teoría de la historia alemana han tardado más en llegar que las traducciones del francés.¹⁴

En el ámbito francés, desde fines de la década del '70 pueden advertirse las intervenciones de Jacques Le Goff, Krzysztof Pomian y Paul Ricoeur en la discusión sobre el tiempo histórico. Todos abordaron la pregunta por el tiempo histórico, complejizando la concepción de cronología que en trabajos como los mencionados en el Theme Issue de *History and Theory* de 1966 se asimilaba simplemente a un tiempo natural. Estos autores reconocen que las nociones mismas de cronología y calendario, fundamentales para cualquier historiador, implican a la vez un tiempo natural y un tiempo humano, y si bien pretenden que ese diálogo disuelve la dicotomía entre naturaleza e historia, o la oposición entre tiempo cósmico y tiempo humano, no logran cuestionarlas plenamente, pues continúan pensando estos tiempos como ontológicamente diferentes.

Jacques Le Goff es un historiador que demuestra un interés por la pregunta por el tiempo histórico casi tan pronto como Koselleck y estaba familiarizado con los trabajos que he mencionado como antecedentes de la discusión, trabajos recopilados por el Theme Issue. Los trabajos que dedica a la temática fueron publicados originalmente como contribuciones a la *Enciclopedia Einaudi*, dirigida por el historiador Ruggiero Romano, entre 1977 y 1984. Sus escritos fueron recopilados en una publicación italiana de 1977, *Storia e memoria*, y serían publicados en francés más tarde, en 1988, bajo el título "*Histoire et Mémoire*". En español, los trabajos fueron publicados en 1991 en el marco de dos obras, "*El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*" y "*Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*".¹⁵

Al momento de abordar la pregunta por el tiempo histórico, Le Goff recurre al análisis de la cronología y especialmente al análisis del tiempo del calendario. Le Goff

¹³ Recién en 1979 aparece la traducción al francés de la Tesis que Koselleck defendiera en Heidelberg en 1954 y fuera publicada en alemán en 1959, "*Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert*"; *La r gne de la critique*, trad. Hans Hildenbrand (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

¹⁴ David Carr, "Review Essay Futures Past: On the Semantics of Historical Time by Reinhart Koselleck", *History and Theory* 26, no.2 (May, 1987), 197.

¹⁵ Jacques Le Goff, *Storia e memoria* (Torino: Einaudi, 1977); *Histoire et Mémoire* (Paris: Gallimard, 1988); *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, trad. Hugo F. Bauzá (Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1991); *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991).

advertirá en el calendario, un artificio humano en que se pone en juego un diálogo entre “naturaleza” e “historia”. Pero en sus trabajos demuestra una clara diferenciación entre el tiempo natural, en el que se apoyan las unidades de medida del calendario (excepto la semana, que constituye un artificio exclusivamente humano), y el tiempo histórico, al que remiten las unidades de medida cronológicas de largo alcance que son de confección puramente humana y no se apoyan en el tiempo natural (era, siglo, edad, época, etc).

En 1984, Krzysztof Pomian publica *L'ordre du temps (El orden del tiempo)*¹⁶, obra que lo convierte en uno de los primeros historiadores de la escena francesa en involucrarse en la pregunta por el tiempo histórico, en un momento en el que la obra de Koselleck no había sido aún traducida al francés. Pomian formaba, para entonces, parte del círculo de intelectuales franceses que impulsaron un seminario en lo que devendría más tarde el Instituto Raymond Aron, fundado en 1984 y dirigido por Francois Furet hasta 1992. Este círculo intelectual involucraba a P. Rosanvallon, M. Gauchet, P. Manent, entre otros. Los artículos que componen el libro formaban asimismo parte de las numerosas contribuciones que, como Le Goff, Pomian hizo a la *Enciclopedia Einaudi* entre 1976 y 1981.

Pomian distingue con rigor en estos trabajos los supuestos ontológicos detrás de las nociones de cronología, cronometría y tiempo del calendario como formas de ordenamiento del tiempo y señala finamente sus diferencias de un modo rara vez visto entre otros historiadores. En efecto, esta obra está atravesada por el análisis de múltiples temporalidades, entre las que el tiempo histórico no ocupa un lugar necesariamente central. Sin embargo, mantendrá a lo largo de la obra una clara oposición entre tiempo cuantitativo y tiempo cualitativo, tiempo natural y tiempo humano.

En la discusión francesa, y entre los aportes de Koselleck, Le Goff y Pomian, Paul Ricoeur operará aquí como una bisagra, pues si bien no es historiador, ha mantenido un constante diálogo con el campo de la historiografía francesa. Ricoeur conocía ya desde comienzos de los años 70 la escuela de Bielefeld, de la que Koselleck formaría parte desde 1973 y hasta el final de sus días y conoce asimismo la obra de Koselleck.¹⁷ En este sentido, Ricoeur ha cumplido un papel de intermediario al acercar los aportes teóricos de Koselleck a la discusión sobre el tiempo en el ámbito francés.¹⁸ Antes de que se publicara la traducción francesa de *Futuro pasado* en 1990, Ricoeur había leído a Koselleck y había entrado en diálogo con su “hermenéutica de la conciencia histórica”. Su obra *Temps et récit*¹⁹ publicada entre 1983 y 1985, dedica en el tercer volumen un capítulo en el que utilizará como guía de análisis las categorías koselleckianas de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Aun cuando hay en Ricoeur un claro diálogo con los aportes

¹⁶ Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps* (Bibliothèque des histoires: Éditions Gallimard, 1984); *El orden del tiempo*, trad. José Doval (Madrid: Ediciones Júcar, 1990).

¹⁷ François Dosse, “Reinhart Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica”, trad. Ignacio Olábarri y Juan María Sánchez-Prieto, *Anthropos*, no. 223 (2009), 136-137.

¹⁸ María Inés Mudrovic, “Regimes of historicity”, Bloomsbury History: Theory and Method (en prensa)

¹⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: éditions du Seuil, 1983); *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Éditions du Seuil, 1985); *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI Editores s.a de c.v, 1996).

de Koselleck y Le Goff al problema del tiempo histórico, no hay indicios en *Temps et récit III* (volumen publicado en 1985) de que haya tenido contacto con la obra de Pomian.

Allí Ricoeur cristaliza el problema que él denomina la “aporética de la temporalidad”, en la que da cuenta de qué manera el problema del tiempo se ha enfrentado siempre a abordajes, o bien “objetivistas” (tiempo universal, cósmico, tiempo kantiano, aristotélico), o bien “subjetivistas” (tiempo de la conciencia íntima, tiempo vivido, fenomenológico, agustiniano). Ricoeur pretende resolver este hiato en el problema del tiempo apelando al análisis del tiempo del calendario. Pero su abordaje no hace más que reproducir la misma contraposición que pretende atenuar. Esa contraposición no es cuestionada, sino solo “puesta en diálogo”.

En el mismo escenario francés y en un momento que coincide con la publicación del primer volumen de *Tiempo y narración* de Ricoeur, el historiador François Hartog comenzará a perfilar la noción de “régimen de historicidad” por la que su obra de 2003, *Régimes d'historicité*, sería reconocida.²⁰ La obra en la que el historiador aborda el problema del tiempo histórico, se vale del “régimen de historicidad” como una herramienta heurística a través de la cual “leer” las experiencias del tiempo, y, de manera especial, las “crisis” del tiempo. Utilizada por primera vez en 1983 en una nota crítica sobre Marshall Sahlins, la noción de “régimen de historicidad” surge a partir del diálogo que Hartog mantiene con la antropología de Sahlins y Gérard Lenclud, con quien continuará trabajando sobre la noción.

Para cuando la obra *Regímenes de historicidad* es publicada, Hartog había ya entrado en contacto con los aportes que Koselleck, Ricoeur, Le Goff, e incluso Pomian habían realizado a la discusión sobre el tiempo. Se nutrirá de las categorías de Koselleck de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”, de los aportes de Ricoeur en torno al lugar de las narraciones en la configuración de las experiencias del tiempo, así como también de sus contribuciones a la discusión sobre la memoria y su vínculo con la historia durante los 80. Abrevará de la obra de Pomian, *L'ordre du temps*, pero también de un trabajo anterior, “La crise de l'avenir” (1980)²¹, diagnóstico de Pomian que tendrá una influencia no menor en la formulación de la hipótesis del “presentismo”.

Tanto como los autores antes mencionados, Hartog sigue manteniendo el supuesto de la oposición entre tiempo natural y tiempo humano al interrogarse por el tiempo. La oposición entre tiempo natural y tiempo humano, histórico, queda sugerida en la justificación de Hartog de la elección del término “historicidad” por sobre “temporalidad”. “Temporalidad” remite para él a un modelo de tiempo matemático, exógeno, el “tiempo imperioso del mundo”. Así él mismo cae en la aporética descrita por Ricoeur: tiempo imperioso del mundo, tiempo exógeno vs., tiempo humano, tiempo vivido. Esta oposición podría haber sido revisada hacia el final de *Regímenes*, cuando en la caracterización de un tiempo marcado por la incertidumbre y un creciente

²⁰ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris: Éditions du Seuil, 2003); *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán y Pablo Avilés (México: Universidad Iberoamericana, 2007)

²¹ Krzysztof Pomian, “La crise de l'avenir”, *Le Débat* 7, no.7 (1980).

catastrofismo, una temporalidad no nombrada, no referida de ninguna manera en el texto, se aparece al acecho. Pero Hartog nunca reconoce entre sus múltiples temporalidades (otros tiempos, otras costumbres) una temporalidad que no sea humana.

1.1. Koselleck y la pregunta por el tiempo histórico

Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos (1979) ha devenido una obra ya clásica que nadie interesado en la pregunta por el tiempo histórico se atrevería a dejar de consultar. Koselleck es no sólo quien ha planteado la pregunta por el tiempo más expresamente, sino también quien ha realizado la más clara diferenciación entre tiempo natural y tiempo humano al momento de responderla.

Ya en la Introducción de *Futuro Pasado*, Koselleck afirma:

“qué es el tiempo histórico es una de las preguntas más difíciles de responder de la ciencia de la historia (...) pues las fuentes del pasado nos informan acerca de hechos y pensamientos, planes y resultados, pero no lo hacen de modo inmediato acerca del tiempo histórico”²²

Para poder ordenar y narrar acontecimientos históricos, advierte Koselleck, no es necesario interrogarse por el tiempo histórico, sino que “sólo es imprescindible una exacta datación”.²³ La cronología es una ciencia auxiliar de la que la historiografía no puede prescindir. La cronología, explica Koselleck, es quien responde a las preguntas por la datación y remite a numerosas medidas de tiempo y calendarios en función de un “tiempo único y natural”, el de “nuestro sistema planetario calculado físico-astronómicamente”.²⁴

Sin embargo, Koselleck advierte desde un principio que la pregunta por el tiempo histórico no se interroga por “los presupuestos naturales de nuestra división del tiempo”, presentes en los calendarios y en la cronología histórica. Quien se pregunta por el tiempo histórico, pregunta si la historia misma tiene un *tiempo propio*, un ritmo que la datación posibilitada por el cálculo físico-astronómico del sistema planetario no agota, ni puede medir completamente.

Si el tiempo histórico como concepto tiene un sentido propio, afirma Koselleck, “se ha de diferenciar del tiempo natural mensurable”.²⁵ El tiempo natural, según apunta Koselleck, tiene un carácter universal, es válido para todos los hombres del globo, mientras que el tiempo histórico no comparte esta característica. La universalidad y la singularidad de un “tiempo mensurable de la naturaleza” no es inmediatamente transferible al tiempo histórico, pues éste “está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones.

²² Koselleck, *Futuro Pasado*, 13.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 14.

Todas tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio”.²⁶

Koselleck deja en claro aquí que el tiempo histórico y el tiempo natural tienen características y ritmos diferentes. Aun siendo diversos y múltiples, los calendarios y las cronologías que en diversas culturas organizan el tiempo se apoyan en un tiempo natural que es único, pues remite al movimiento astronómico planetario. Pero Koselleck advierte que no es posible hablar de “un” tiempo histórico, sino de “muchos tiempos superpuestos unos a otros”.²⁷

Al momento de tematizar los tiempos históricos, no podrá prescindirse de medidas y unidades de tiempo apoyadas sobre la “naturaleza concebida físico-matemáticamente”. Koselleck propone algunos ejemplos para esclarecer esta afirmación. La duración de la vida de una institución, los puntos de inflexión de una secuencia de eventos militares o políticos, la velocidad de los medios de comunicación, los ritmos de la producción (su aceleración o retraso), la velocidad o rapidez de las armas, entre otros ejemplos, sólo pueden ser evaluados históricamente si han sido medidos y fechados recurriendo a la división natural del tiempo.

No obstante, “una interpretación de los contextos que se derivan de los factores mencionados conduce más allá de la determinación natural del tiempo elaborada física o astronómicamente”.²⁸ El modo en que impacta la coacción política en la toma de decisiones y la presión de los plazos, el modo en que repercute la velocidad de los medios de comunicación en la economía o en las acciones militares, el comportamiento social y su perdurabilidad o variabilidad y la interacción de todos estos factores, obliga a determinaciones temporales que si bien están condicionadas desde la naturaleza, afirma Koselleck, “tienen que definirse como específicamente históricas”.²⁹

Koselleck parece advertir aquí que aun cuando la “determinación natural del tiempo” es necesaria para la formulación de un ordenamiento de hechos, esta no contempla los ritmos y tensiones sociales y políticas que condicionan la acción humana. Estos ritmos vinculados a hombres concretos que actúan, a sus instituciones y organizaciones, aunque condicionados por un tiempo natural mensurable, constituyen para Koselleck tiempos “específicamente históricos”.

La separación entre tiempo natural y tiempo histórico se reafirma en otros momentos de la obra. Hay una diferencia, advierte Koselleck, entre las “categorías temporales naturales e históricas”: “existen lapsos, que se mantienen, por ejemplo, hasta que se decide una batalla –durante el cual el sol «se paralizó»-, es decir, lapsos de cursos

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* Koselleck recupera aquí una conocida cita de Herder, en la que éste afirma que cada objeto tiene en sí mismo la medida de su propio tiempo y que existen en el universo innumerables tiempos a la vez. W. Von Leyden encuentra en Herder una concepción de tiempo relativo que no ha sido muy discutida entre los historiadores y que implica que comprender la historia es captar las determinaciones temporales de sus variados fenómenos y cambios. Wolfgang Von Leyden, “History and the Concept of Relative Time”, *History and Theory* 2, no. 3 (1963), 279-80.

²⁸ Koselleck, *Futuro Pasado*, 15.

²⁹ *Ibid.*

intersubjetivos de la acción durante los cuales, por así decirlo, permanece al margen el tiempo natural”.³⁰ Dichos lapsos se pueden seguir vinculando con acontecimientos de la “cronología natural”,³¹ pero, afirma el autor, “las épocas históricas tienen un orden temporal distinto de los ritmos temporales que presupone la naturaleza”.³²

¿Por qué Koselleck realiza esta separación entre tiempo natural y tiempo humano histórico al momento de ensayar una definición de lo que sea el tiempo, o mejor dicho, los “tiempos históricos”?

La separación entre tiempo natural y tiempo humano a la que Koselleck recurre para definir la especificidad del tiempo histórico es fundamentada históricamente a través de la tesis de la “desnaturalización de los tiempos históricos”.³³

Según Koselleck, el reconocimiento de un tiempo específicamente histórico, relativo a la acción, surge durante la segunda mitad del siglo XVIII: “el descubrimiento de un tiempo determinado sólo por la historia fue la obra de la filosofía de la historia de la época mucho antes de que el historicismo usara este conocimiento”.³⁴

Hasta el siglo XVIII, el cómputo de los sucesos históricos estaba asegurado por “categorías naturales del tiempo”: “el curso de los astros y el orden de sucesión de soberanos y dinastías”.³⁵ El curso de los astros y la sucesión de dinastías y soberanos, constituían constantes a partir de las cuales el tiempo de los acontecimientos históricos era sopesado. La duración promedio de la vida del soberano gobernante era un supuesto común en el cálculo político de las probabilidades. Así, según un ejemplo provisto por Koselleck, el futuro más avanzado predicho en 1648 por el embajador veneciano en París para los 50 años siguientes fue una Guerra de Sucesión en España, sucedida, efectivamente, 50 años después. El que las guerras en las repúblicas soberanas europeas fueren en su mayoría guerras de sucesión, es para Koselleck un indicador de “hasta qué punto era aún humanamente natural el horizonte del tiempo histórico”.³⁶ La república soberana europea podía todavía “entender su historia de un modo natural”, a la vez que el modelo circular de la antigüedad cobraba evidencia, pues “el carácter (...) repetible de esta noción de la historia remite al pasado el futuro previsible”.³⁷

³⁰ Koselleck, *Futuro pasado*, 130.

³¹ Koselleck no explica en el marco de *Futuro pasado* la expresión “cronología natural” ni cómo se vincula con “cronología histórica” o “cronología”, simplemente. En “Time and History”, trabajo originalmente publicado en 1987 y recogido en *The Practice of Conceptual History*, Koselleck dedica mayor atención al concepto de cronología y cronometría, pero no hay tampoco un desarrollo al respecto. Con todo, Koselleck afirma que “toda cronología (...) está basada en un tiempo que está pre-dado por la naturaleza” y que la cronometría, que aporta específicamente las unidades de medida del tiempo, “está basada en la regularidad y el retorno cíclico de datos pre-dados naturalmente”. Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts* (Stanford, California: Stanford University Press, 2002), 105-106. [Traducción propia].

³² Koselleck, *Futuro pasado*, 130.

³³ Koselleck, *Futuro pasado*, 131.

³⁴ Koselleck, *Futuro pasado*, 59.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Koselleck, *Futuro pasado*, 35.

³⁷ *Ibid.*

Según argumenta Koselleck, la separación conceptual entre “naturaleza” e “historia” que se produce en la segunda mitad del siglo XVIII está detrás del descubrimiento de un “tiempo específicamente histórico”: “se trata de una temporalización de la historia que se diferencia de la cronología vinculada a la naturaleza”.³⁸ Al respecto, Koselleck encuentra en Kant una crítica al papel de la “cronología habitual como hilo conductor analítico”, y un rechazo a toda “interpretación de la historia desde datos astronómicos fijos”.³⁹

Para Koselleck, es aquella separación “histórico-científica y preparada por Vico” la que permite a la historia adquirir una dimensión temporal propia y diferenciarse así del tiempo de la naturaleza. Koselleck encuentra que dicha separación preparada por Vico, es confirmada luego a través del gesto de Voltaire y Adelung de remover la *historia naturalis* de la estructura de las ciencias históricas.⁴⁰ Asimismo, Koselleck parece sugerir en otro contexto de la obra que la “desnaturalización de los tiempos históricos” está condicionada asimismo de modo técnico-industrial. El progreso técnico ha modificado “las relaciones espacio-tiempo (...) de manera decisiva y en principio a largo plazo, a partir de los siglos XIX y XX”.⁴¹

Koselleck introduce una oposición entre el tiempo considerado desde un punto de vista natural, meramente cuantitativo y ligado a unidades de medida, de un tiempo considerado desde la especificidad de los ritmos de la acción humana, un tiempo humano-histórico. El reconocimiento de la diferencia fundamental entre la temporalidad natural y la temporalidad histórica que lleva adelante Koselleck, dirá Hayden White en el prefacio a *The Practice of Conceptual History*, es crucial para entender el lugar que ocupa el concepto de historia en la identidad de la cultura y sociedad europea.⁴²

1.2. La pregunta por el tiempo histórico en el ámbito francés. Cronología, cronometría y tiempo del calendario.

Koselleck afirmaba en el trabajo “Time and History” –publicado originalmente en 1987 y recogido en *The Practice of Conceptual History*- que “cuando afrontamos la pregunta por la relación entre tiempo e historia, (...) se piensa espontáneamente en algo

³⁸ Koselleck, *Futuro pasado*, 59.

³⁹ Koselleck, *Futuro pasado*, 59. Asimismo, Cf. Sandro Chignola, “Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* 37 (julio-diciembre 2007): 16

⁴⁰ Koselleck, *Futuro pasado*, 59. Voltaire afirma en el Artículo “Histoire” de la *Encyclopédie* que “la historia natural, impropriamente dicha historia, y que es una parte esencial de la física” [traducción propia]. Cf. Voltaire, “Histoire”, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Tome Huitième (A Neufchâtel: Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765). Según recoge asimismo Koselleck del *Grammatisch-kritisches Wörterbuch* de Adelung, éste afirma que la expresión “historia” se usa en una comprensión muy impropia en la expresión “historia de la naturaleza”. Cf. Adelung, “Die Geschichte”, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Band F-L, Kapitel G, Seiten 605-606 (Wien: Verlag, 1811) Edición digital en Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek. <https://www.digitale-sammlungen.de/>

⁴¹ Koselleck, *Futuro pasado*, 131.

⁴² Hayden White, “Foreword”, *The Practice of Conceptual History*, x.

más que una mera serie de fechas”.⁴³ Con todo, la cronología ha tenido un lugar central en la discusión acerca de qué es el tiempo histórico. El propio Koselleck remitía a la cronología como auxiliar fundamental de la historiografía, basada en un tiempo natural, regido por el movimiento físico-astronómico, y de allí, contraponía dicho tiempo “único” y “planetario” a un tiempo “específicamente histórico”, un tiempo humano, múltiple y relativo a la acción.

Más tarde, Le Goff (entre 1977 y 1988), Pomian (1984) y Ricoeur (1983-1985), mostraron en sus obras publicadas un análisis de los conceptos de cronología, cronometría y del tiempo del calendario. Le Goff y Ricoeur hacen mayor hincapié en el tiempo del calendario, mientras que Pomian hace un análisis exhaustivo de tiempo cronométrico en sus diferencias con respecto al tiempo cronológico.

Le Goff insistirá en el carácter “artificial” del calendario como institución humana y principal regulador del tiempo social, pero seguirá separando los aspectos relativos a los fenómenos naturales y las unidades de medición como “complejidades naturales y objetivas” que constituyen “marcos externos de referencia”, de los aspectos puramente culturales y simbólicos del calendario, complejidades humanas, sociales y políticas. Le Goff no deja de reconocer una diferencia cualitativa entre los ritmos del orden cosmológico y los del orden humano. Mientras que el tiempo del calendario se apoya en unidades que remiten a marcos de referencia “naturales” y cíclicos, es la cronología la que permite ordenar los acontecimientos históricos en una secuencia y otorgarles una identidad y un sentido. Es la periodización cronológica la que permite para Le Goff “dominar el tiempo de la historia”: sus unidades de medida de largo alcance, no obstante, remiten al tiempo histórico y no tienen que ver ni están apoyadas en el tiempo de los fenómenos naturales.

Pomian, por su parte, realizará un análisis exhaustivo de los conceptos de cronología, cronometría y tiempo del calendario en su obra. Sin embargo, la persistencia de la oposición entre tiempo cuantitativo y cualitativo se trasluce aún en su intento por hacer dialogar “naturaleza” e “historia” en el tiempo de la cronología: las unidades de medida de la cronometría se sitúan, afirma Pomian, “del lado de la naturaleza” y el inicio del cómputo del tiempo cronológico y las unidades mayor alcance como siglos, eras o épocas, “del lado de la historia”. El tiempo de la historia es un tiempo “cualitativo”, que refiere a ritmos que no son los de los fenómenos físico-astronómicos, sino ritmos de los procesos históricos mismos.

Ricoeur atenderá mayormente al tiempo del calendario, y considerará que este tiempo, que llama también “tiempo crónico”, involucra a su vez el tiempo “cósmico” (un tiempo físico-astronómico que posibilita la conformación de unidades de medida del tiempo) y el tiempo humano. El tiempo del calendario “cosmologiza el tiempo vivido, humaniza el tiempo cósmico”, afirma Ricoeur. Pero aun en su afán de encontrar en el calendario una organización del tiempo que rompe con la “aporética de la temporalidad”, Ricoeur no hace sino reproducirla, pues sólo se puede “cosmologizar” el tiempo vivido o

⁴³ Koselleck, “Time and History”, *The Practice of Conceptual History*, 101 [Traducción propia].

“humanizar” el tiempo cósmico si se parte del supuesto de que ambos tiempos están desvinculados como tales desde un principio.

Entre estos autores, no hay una simple asimilación de “cronología” y “tiempo natural”, como sí la hay entre algunos autores referidos en un comienzo como antecedentes de la discusión. En este sentido, hay una complejización y profundización en el análisis del concepto de cronología (y de conceptos vinculados a éste, como son cronometría y calendario), así como también una mayor atención a los presupuestos temporales presentes en ellos (circularidad, linealidad, irreversibilidad, asimetría, etc.).

Con todo, la oposición entre tiempo natural y tiempo humano sigue manteniéndose en sus abordajes pese a sus intentos por hacer a estos tiempos dialogar en la confección del orden temporal de la cronología o del calendario.

1.2.1. Le Goff. Calendario y cronología: instrumentos de la “conquista del tiempo”.

El privilegio que ha dado Le Goff a la investigación del calendario parece fundamentarse en la importancia que reviste para las sociedades humanas el control del tiempo: “la conquista del tiempo por medio de la medición está claramente percibida como uno de los aspectos importantes del control del universo por parte del hombre”.⁴⁴

El control del tiempo, la capacidad de medirlo, datarlo, ordenarlo, es una preocupación fundamental de los hombres, pero también de la historia. En una entrevista realizada en 2004 por Bertrand Hirsch y Jean-Pierre Chrétien, Le Goff llegó a afirmar que “la historia es la maestría del tiempo”⁴⁵ y que “los hombres han tenido la necesidad de instrumentos que permitan pensar (...) el paso del tiempo y conocerlo”.⁴⁶

Como afirma Le Goff en *Pensar la historia*, “el material fundamental de la historia es el tiempo”.⁴⁷ La cronología cumple un rol esencial como “hilo conductor y ciencia auxiliar de la historia”⁴⁸ y el instrumento fundamental de la cronología es el calendario. El calendario representa el esfuerzo de las sociedades por “domesticar el tiempo natural”⁴⁹, por transformar el tiempo cíclico de la naturaleza en un tiempo lineal pautado por grupos de años (olimpiada, siglo, era, etc.).

Según Le Goff, con la historia se vinculan “la definición de los puntos de partida cronológicos (fundación de Roma, era cristiana, hégira, etc.) y la búsqueda de una *periodización*, la creación de unidades iguales, mensurables, de tiempo: días de veinticuatro horas, siglo, etc.”.⁵⁰ No obstante, “junto a estos cuadros mensurables del

⁴⁴ Le Goff, *El orden de la memoria*, 185.

⁴⁵ Bertrand Hirsch, Jean-Pierre Chrétien, “Maîtriser le temps. Entretien avec Jacques Le Goff, *Afrique & histoire* 2, 1 (2004): 28 [Traducción propia]. <https://doi.org/10.3917/afhi.002.0019>

⁴⁶ Hirsch, “Maîtriser le temps”, 19.

⁴⁷ Le Goff, *Pensar la historia*, 14.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* [énfasis del autor].

tiempo histórico”, está involucrada asimismo la duración de tiempos vividos, de tiempos subjetivos y simbólicos, tiempos múltiples y relativos.⁵¹

Esto convierte al tiempo histórico en un complejo entramado de ritmos naturales y sociales, de tiempos cíclicos y lineales, de elementos objetivos y relativos a la estricta medición y de elementos subjetivos, vinculados al orden de la vida social. El calendario es el artefacto humano en el que Le Goff parece reconocer tanto el tiempo de la historia como el de la naturaleza. Para Le Goff, el calendario puede ofrecer a los historiadores y etnohistoriadores “aquella historia de lo cotidiano, de la cultura material, de la fiesta por medio de la cual buscan renovar su disciplina”. El calendario es la “historia de los tiempos y ritmos diversos, ya lineal, ya repetitiva, que llega a ser la de nuestro tiempo”.⁵²

En el artículo “Calendario”, originalmente publicado en la Enciclopedia Einaudi en 1977,⁵³ Le Goff atenderá específicamente al calendario como sistema de medición del tiempo “ligado a la organización cósmica, cuya menor unidad es el día”.⁵⁴ La cronometría, el sistema de medición del tiempo que se funda sobre la hora, no es desarrollada en este trabajo. El vínculo entre tiempo del calendario y el tiempo de la cronología, sin embargo, sí es considerado, pues “el calendario, órgano de un tiempo que siempre vuelve a comenzar, sigue paradójicamente a la institución de una historia cronológica de acontecimientos”.⁵⁵

Según argumenta Le Goff, el calendario es un sistema de medición del tiempo que “es totalmente social, pero sujeto a los ritmos del universo”⁵⁶, mientras que la cronometría, el sistema de medición que se funda sobre la hora y que ha dado lugar a un perfeccionamiento de instrumentos y una mecanización cada vez más avanzada, es un sistema más abstracto. La hora, tal como la semana, “están vinculadas con la cultura, no con la naturaleza”.⁵⁷

El calendario es, ante todo, un artificio.⁵⁸ Tiene una historia, “más bien muchas historias”, dice Le Goff, pues la idea de un calendario universal es todavía hoy utópica, aun cuando “la vida internacional crea la ilusión de una relativa unidad de calendario”.⁵⁹ Le Goff insiste especialmente en el carácter socialmente construido del calendario, es un instrumento confeccionado por sociedades humanas: “en cuanto organización del cuadro temporal (...) que rige la vida pública y cotidiana, el calendario es, sobre todo, un objeto social”⁶⁰. Por lo mismo, el calendario es también un instrumento del poder; “sólo los

⁵¹ *Ibid.*, 15.

⁵² Le Goff, *El orden de la memoria*, 222.

⁵³ Jacques Le Goff, “Calendario”, *Enciclopedia Einaudi 2* (Turin: Einaudi, 1977).

⁵⁴ Le Goff, *El orden de la memoria*, 183.

⁵⁵ *Ibid.*, 221.

⁵⁶ *Ibid.*, 184.

⁵⁷ Le Goff, *Pensar la historia*, 14.

⁵⁸ Le Goff insiste nuevamente en el carácter artificial del calendario en “Calendrier et Culture”, publicado en una compilación de trabajos discutidos en el Coloquio “Les Calendriers”, realizado en julio del año 2000 en Crisy-la-Salle. Cf. Jacques Le Goff, “Calendrier et Culture”, *Les Calendriers. Leurs enjeux dans l'espace et dans le temps*, dir. Jacques Le Goff, Jean Lefort y Perrine Mane (Paris: Hermann Editeurs, 2016), 18-21.

⁵⁹ Le Goff, *El orden de la memoria*, 184.

⁶⁰ *Ibid.*

detentores carismáticos del poder son amos del calendario: rey, sacerdotes, revolucionarios”.⁶¹

El calendario está apoyado en ritmos de la naturaleza: la alternancia entre día y noche, la sucesión de las estaciones, el ciclo de lunación, la revolución de la Tierra en torno al Sol. Una vía de estudio posible del calendario, afirma Le Goff, consiste en el abordaje de esas referencias naturales que están a la base de segmentos de tiempo que componen la estructura del calendario: el día y la noche, el mes o el año. Pero a Le Goff le interesa en especial atender a esas invenciones humanas que tan familiar resultan en la organización del tiempo y que nada tienen que ver con ritmos naturales.

Una de ellas es la semana, que es una unidad de medida puramente vinculada con la cultura pues en la adopción de la estructura de la semana, no hay relación directa alguna con las observaciones de la luna, del sol o de las estrellas.

La semana revela que el calendario se traduce en un tiempo social, más que físico-astronómico. La semana ha sido una estructura de los hebreos, que como en muchos asuntos ligados a la astronomía, habría sido tomado de los caldeos. Los siete días de la semana se vinculaban a los siete astros móviles: Luna (lunes), Marte (martes), Mercurio (miércoles), Júpiter (jueves), Venus (viernes), Saturno (“saturday”, en inglés, sustituido en las lenguas latinas por el día del shabbāt) y el Sol, del cual se desprende en inglés “sunday” y “Sonntag” en alemán, mientras en los pueblos mediterráneos ha devenido el día del Señor, “domingo”, “dimanche” o “domenica”.

La semana es una estructura subyacente a muchos calendarios y su importancia radica en que regula, alternadamente, el tiempo del trabajo y tiempo del descanso: produce una interrupción de los ritmos cotidianos y su periodicidad se ha adaptado al ritmo biológico de los individuos tanto como a las exigencias económicas de las sociedades. Ha llegado a convertirse en la articulación más importante del calendario, según afirma Le Goff, pues es una división artificial que se inserta con facilidad en los años y en los meses del calendario tradicional.

Pero si bien la semana constituye una medida fundamental para la organización del tiempo social, mayor relevancia tienen para el tiempo de la historia las unidades de medida que se extienden más allá de los ritmos cíclicos de la naturaleza (día, mes o año), y que permiten “mirar más de lejos” y “dominar más largamente el tiempo del calendario”.⁶²

Puesto que la mayor unidad de medida presente en el calendario es el año, y que el tiempo del calendario “siempre vuelve a comenzar”, “dominar” el tiempo con un mayor alcance supone insertar el tiempo cíclico en un tiempo lineal cronológico. El calendario sólo exige una fecha que inaugure el año, advierte Le Goff, pero “la historia y todos los actos y documentos que exigen una datación plantean el problema de la fecha del tiempo

⁶¹ *Ibid.*, 185.

⁶² *Ibid.*, 218.

oficial de inicio. Este punto fijo del que inicia la numeración de los años introduce en el calendario un elemento lineal”.⁶³

Dicho punto fijo constituye en el tiempo cronológico la “era”: “las eras son generalmente acontecimientos considerados fundadores, creadores”.⁶⁴ La era cristiana es marcada por el acontecimiento del nacimiento de Cristo, entre los musulmanes, la era comienza con la fecha de la huida de Mahoma de la Meca a Medina, entre los revolucionarios franceses, la era se constituía a partir del día de la proclamación de la República, entre otros ejemplos. La fecha de inicio de una era es el punto de inicio del cómputo del tiempo.

Otra unidad de medida del tiempo de importancia para la historia es para Le Goff el “siglo”. El siglo es un período de cien años, no obstante, la palabra latina *saeculum*, de la que deriva, “era aplicada por los romanos a períodos de duración variable, a menudo ligada a la idea de una generación humana”⁶⁵. Los cristianos conservarían la palabra en su antigua acepción, dándole el sentido derivado de vida terrena, en oposición al más allá. El siglo es para Le Goff un gran instrumento tanto para el historiador como para la humanidad, que “domina porciones cada vez más amplias del tiempo y de la historia”.⁶⁶

Tiempo del calendario y tiempo cronológico han sido referidos por Le Goff como tiempos mutuamente articulados: el tiempo del calendario es un tiempo de corto alcance, es un tiempo cíclico que se inserta en un tiempo cronológico lineal de mayor alcance, sin el cual no podría distinguirse la fecha de un determinado acontecimiento de la misma fecha en el marco de otro año. El calendario, según advierte Le Goff, “es resultado de un diálogo complejo entre naturaleza e historia”. Sin embargo, el calendario como sistema de medición del tiempo está anclado, según explica, en el tiempo natural (día, mes lunar, año solar, solsticios), mientras que la cronología involucra unidades de tiempo que no remiten al tiempo de la naturaleza, sino al tiempo histórico: eras, siglos, períodos, edades, épocas, etc.

Aun cuando Le Goff quiere ver en el tiempo del calendario un diálogo entre tiempo histórico y tiempo natural, no deja de reconocer una diferencia cualitativa entre los ritmos del orden cosmológico y los del orden humano. En el análisis del calendario, las unidades de medida del tiempo responden fenómenos naturales regulares, marcos de referencia externos y objetivos de los que se ocupan los sistemas científicos exactos. Estos fenómenos remiten a un tiempo cíclico, mientras que es la cronología la que permite ordenar los acontecimientos históricos en una secuencia lineal e interpretarlos en términos de una evolución histórica.⁶⁷ Para Le Goff, es la periodización la que permite dominar el tiempo de la historia. Como afirmaría en la entrevista antes mencionada, es la

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 219.

⁶⁵ *Ibid.*, 220.

⁶⁶ *Ibid.*, 221.

⁶⁷ Le Goff argumenta que es la definición del punto de inicio cronológico (la era) la que introduce un elemento lineal en el tiempo capaz de conducir “a una idea de evolución positiva o negativa: progreso o decadencia”. *El orden de la memoria*, 218.

periodización la que “permite definir la construcción y la datación de una identidad que otorga sentido”.⁶⁸

1.2.2. Pomian. Tiempo cuantitativo y tiempo cualitativo: presupuestos ontológicos del tiempo cronométrico, cronológico y del calendario.

En *L'ordre du temps*, Pomian analiza cuatro maneras diferentes de comprender el tiempo y traducirlo en signos: la cronometría, la cronografía, la cronología y la cronosofía. Entre ellos, la cronometría y la cronología revisten un interés fundamental para pensar el tiempo de la historia.

La cronometría y la cronología constituyen formas complementarias de ordenar el tiempo. No obstante, se diferencian por su alcance (corto-largo), por los intervalos medidos (simétricos-asimétricos), por su carácter circular o lineal y por los presupuestos ontológicos detrás de ellos.

Es preciso advertir aquí que, a diferencia del abordaje de Le Goff del tiempo del calendario, en el que la cronometría era dejada de lado por ser un sistema de medición más abstracto, Pomian considera que el tiempo del calendario es cronométrico.

“La diversidad de los calendarios es extrema”⁶⁹, afirma Pomian: aun cuando estos están asentados en los ritmos de la naturaleza, las unidades fundamentales del tiempo calendario como el día, el mes o el año, pueden ser definidos de maneras diferentes por las sociedades y en distintos momentos de la historia: los antiguos calendarios griegos situaban el comienzo del día al atardecer, mientras que los egipcios lo situaban en la mañana, a la salida del sol. El año ha sido también una unidad de medida definida de modo diferente conforme a distintas sociedades. La fecha del comienzo de año es en algunos casos inaugurada por un dato arbitrario (tal como el 1ero de enero) y en otros, coincide con un fenómeno astronómico, por ejemplo, el solsticio del invierno o el solsticio de verano. Incluso hay sociedades que se valen simultáneamente de dos definiciones de año distintas, pero conectadas entre sí. Tal es el caso de los Mayas, para quienes el año sagrado tenía una duración de 260 días y el año civil una duración de 365, y se organizaban cada uno de modo diferente.⁷⁰

Aquello que caracteriza el tiempo del calendario, por sobre estas diferencias de medida, es que se trata de un tiempo que se mueve en círculos, es un tiempo que siempre vuelve a comenzar. Día a día, semana a semana, mes a mes y año a año, el tiempo del calendario se repite sin interrupción. Desde las mínimas fracciones de tiempo que dividen el día hasta el año, el cómputo de las unidades de tiempo cumple su ciclo y recomienza. Tras 365 (o 366) días, sigue el primer día de un nuevo año, al que, tras 23 horas, 59 minutos y 59 segundos, seguirá la hora cero del próximo día. Esta es la primera característica que Pomian reconocerá en el tiempo del calendario: “cada unidad de tiempo

⁶⁸ Hirsch, Chrétien, “Maîtriser le temps”, 20 [Traducción propia].

⁶⁹ Pomian, *L'ordre du temps*, I [Traducción propia].

⁷⁰ *Ibid.*

es un ciclo: intervalo entre dos apariciones de un mismo evento, natural o artificial”.⁷¹ El día, explica Pomian, es la unidad de tiempo que implica el intervalo “entre dos salidas (o dos puestas) del sol; o entre dos momentos en los que las agujas del reloj marquen 0 hora, 0 minuto, 0 segundo”.⁷²

El tiempo del calendario es un tiempo cronométrico, y aquello que caracteriza al tiempo cronométrico es que es cíclico y simétrico: las unidades de tiempo son iguales y se repiten sin interrupción. Pomian refiere a este tiempo como “un tiempo sin innovación ni corte, un presente indefinidamente extendido”.⁷³ El tiempo cronométrico permite asignar a los eventos coordenadas temporales específicas a través de instrumentos como el reloj, desde el reloj de sol, de arena, la clepsidra, hasta los relojes de pulsera contemporáneos. Sin embargo, el alcance de su dominio es corto, pues su ciclo mayor es el año. El calendario permite definir las coordenadas temporales de un evento en el marco de un año, pero sin un alcance temporal mayor no es posible individualizar la datación de dicho evento. Si dos eventos suceden el mismo día del mismo mes, pero en el contexto de años diferentes, y no se contara con un orden temporal de mayor alcance, no podría distinguirse un evento de otro.

De manera que, para Pomian, el tiempo cronométrico del calendario es un tiempo cíclico y corto que sin una interacción con un tiempo de mayor alcance, sería asimilable al presente. Será el tiempo de la cronología el que abarque los períodos largos que el calendario no puede por sí solo alcanzar.

Los sistemas cronológicos ordenan el tiempo en función de unidades mayores, como son los siglos, los milenios o incluso los millones de años y por ello “privilegian el pasado alejado, incluso el momento mismo de los orígenes”.⁷⁴ Este es un tiempo lineal, que introduce la sucesión a largo plazo en el orden temporal, a la vez que convive con la circularidad del tiempo cronométrico del calendario.

A diferencia del tiempo cronométrico, el tiempo cronológico se caracteriza por su asimetría. Mientras la cronometría divide las unidades de tiempo en intervalos idénticos (o presumiblemente idénticos) y simétricos, la cronología ordena el tiempo asimétricamente: “una diferencia cualitativa opone el tiempo anterior y el posterior del punto de comienzo de cada era”.⁷⁵

El momento inicial del cómputo del tiempo produce una ruptura en el orden del mismo, una ruptura que indica una diferencia cualitativa entre el antes y el después de dicho momento inicial. Según afirma Pomian, “si el tiempo de la cronometría es estrictamente cuantitativo, el de la cronología resulta de la división del intervalo que nos

⁷¹ *Ibid.*, II.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, III.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

separa de tal o tal otra singularidad inicial en eras, períodos o épocas, individualizadas, cada una, por un conjunto de rasgos característicos”.⁷⁶

La cronometría es una de las formas de ordenamiento del tiempo que contempla al calendario y los instrumentos de medición que permiten la definición de unidades de medida. En este sentido es que la cronología involucra a la vez un tiempo cuantitativo y un tiempo cualitativo. La cronología, por su parte, contempla las series de fechas y nombres que muestran la secuencia de eras (u otras divisiones) a partir del punto de partida del cómputo del tiempo, es decir, el acontecimiento de significación que define una nueva era (el nacimiento de Cristo, la Hégira, etc.).

No obstante, afirma Pomian, cronometría y cronología presuponen “diferentes ontologías del tiempo”: “la primera lo sitúa del lado de la naturaleza: la unidad de medida del tiempo es siempre el movimiento periódico de un objeto natural, astronómico o físico, visible u observable”. En la cronología, “vemos desaparecer la separación entre la naturaleza y la historia”, pues “esta última adquiere ahora una dimensión cósmica; se extiende desde la singularidad inicial supuesta (...) hasta la aparición del homo sapiens y de entonces hasta hoy”.⁷⁷

Aun cuando Pomian encuentra que la cronología “fusiona” el tiempo de la naturaleza con el de la historia, la diferenciación entre tiempos “cuantitativos” y “cualitativos” a la que Pomian recurre a lo largo de la obra parece desdejar, o al menos, debilitar considerablemente aquella afirmación.

La cronología presupone unidades de medida que no están relacionadas con el tiempo natural que habilita las unidades de medida cronométricas. Según explicaba Pomian, la cronología es un tiempo de largo alcance que utiliza unidades superiores al año solar: siglos, eras, épocas, milenios, etc. La cronología implica la práctica de la periodización, y la periodización contribuye a otorgar inteligibilidad a la historia: “las periodizaciones sirven para hacer los hechos pensables”.⁷⁸

La periodización es una operación que implica establecer vínculos entre lo visible y lo invisible, entre lo factual y lo conceptual: “construir una periodización es admitir que la sucesión de hechos o de objetos no es una simple apariencia (...) las realidades inaccesibles a la vista son supuestas como continuas, orientadas, separadas por zonas de ruptura”.⁷⁹

La periodización refiere a algo que no es visible, sino que puede ser reconstruido, inferido a través de sus rastros. La división, por ejemplo, de edad de piedra, de bronce o de hierro responde a una clasificación de objetos materiales fabricados en momentos diferentes, más o menos alejados del presente. Sin embargo, aun cuando la clasificación parte de la materialidad –la propiedad visible– de estos objetos, las edades que resultan

⁷⁶ *Ibid.*, IV.

⁷⁷ *Ibid.*, X.

⁷⁸ *Ibid.*, 162.

⁷⁹ *Ibid.*, 161.

de esta clasificación remiten a “los hombres que se supone han vivido en un pasado muy lejano y han fabricado los objetos en cuestión”.⁸⁰

Los objetos, de este modo, “adquieren una significación, devienen manifestaciones visibles y discretas de un continuo social, económico, técnico, ecológico, cultural, etc., que, aunque desaparecido (...) guarda una indiscutible realidad”.⁸¹ Los objetos cuyos elementos se asumen contemporáneos, se disponen en un orden de sucesión temporal y “las diferencias cualitativas de los objetos o las diferencias de estructura entre los conjuntos que forman corresponden a discontinuidades supuestamente producidas en esta realidad misma y que justifican su división en épocas”.⁸²

Establecer vínculos entre lo visible y lo invisible, insertar los hechos en un orden temporal, es volver estos hechos pensables a la que vez que dotarlos de un espesor temporal: “la referencia al tiempo da a la manera de pensarlos una dirección que de otra manera no habría tenido”.⁸³

Luego de atender al análisis y la distinción entre cronometría y cronología, a las unidades de medida de las que ambas de valen, y los presupuestos ontológicos detrás de ellas, ¿qué entiende Pomian por tiempo histórico?. Tal como lo han hecho otros autores al afrontar la pregunta por el tiempo histórico, Pomian recurre a la distinción respecto de un tiempo natural: “este tiempo, definido por el movimiento cíclico de los cuerpos celestes o por las oscilaciones de un cierto átomo, no es el tiempo de la historia. Ella tiene su tiempo, o más bien, sus tiempos: los tiempos intrínsecos de procesos estudiados por historiadores (...) que marcan el ritmo no de fenómenos astronómicos o físicos, sino de singularidades de estos procesos mismos”.⁸⁴

El tiempo de la historia es, para Pomian, un “tiempo cualitativo”. “Tiempo cualitativo” y “tiempo cuantitativo” designan “dos familias de tiempo”. El tiempo cualitativo es definido por Pomian como las relaciones “entre los acontecimientos espectaculares y bruscos y las derivas imperceptibles del hecho de su lentitud, por su dirección ascendente o descendente, por su topología lineal, cíclica o estacionaria, por sus ritmos”.⁸⁵ Su contraparte, el tiempo cuantitativo, refiere al tiempo usual de los relojes (tiempo cronométrico) y aquél tiempo ultralargo y microscópico de la ciencia (tiempos que múltiples técnicas de la biología, la química y la física permiten datar, como dendrocronología, datación por carbono 14, raspado de ácidos aminados de restos óseos, etc.).⁸⁶

Aun cuando Pomian encuentra que en el tiempo de la cronología, la separación entre “naturaleza” e “historia” desaparece, su insistencia en la distinción entre tiempo cualitativos y cuantitativos parece establecer una constante demarcación de tiempos que

⁸⁰ *Ibid.*, 160.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 161.

⁸⁴ *Ibid.* 94.

⁸⁵ *Ibid.*, 349.

⁸⁶ *Ibid.*, 228 y ss.

se sitúan “del lado de la naturaleza” de aquellos que lo hacen “del lado de la historia”. A lo largo de la obra, Pomian analiza diferentes formas de orden del tiempo que sistemáticamente ubicará bajo la clasificación “tiempo cualitativo” o “tiempo cuantitativo”, “según los contenidos varíen conforme a su proximidad a uno de estos dos polos”.⁸⁷ Su caracterización del tiempo de la historia no es excepción y será considerado, tanto como otros tiempos humanos (tiempo psicológico, tiempo litúrgico, tiempo político), como un tiempo cualitativo, referido a los ritmos intrínsecos de procesos históricos, y en directa oposición respecto del “polo” del tiempo cuantitativo, anclado en tiempo natural.

1.2.3. Ricoeur. El calendario, puente tendido por la historia entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico.

En *Tiempo y narración III*, Ricoeur plantea el problema de la irreductibilidad mutua de una perspectiva fenomenológica y de una perspectiva cosmológica en el abordaje del problema del tiempo. Las perspectivas que abordan el tiempo como “tiempo de la conciencia” y como “tiempo del mundo” no sólo constituyen aproximaciones al problema del tiempo insuficientes por sí solas, sino que además, afirma Ricoeur, se “ocultan recíprocamente”.⁸⁸

Ricoeur buscará mostrar en la primera sección de la obra la “aporética de la temporalidad” que se esconde detrás de la vía agustiniana y aristotélica en el abordaje del problema del tiempo, argumentando que “no es posible afrontar el problema del tiempo por un solo extremo, el alma o el movimiento”.⁸⁹

Las perspectivas del “tiempo del alma” y el “tiempo del mundo” de Agustín y Aristóteles, respectivamente, han sentado dos vías para el abordaje del problema del tiempo, una “psicológica” y otra “cosmológica”. Aristóteles habría dejado tras de sí una tradición cosmológica que comprende el tiempo como el “tiempo imperioso del mundo”, el tiempo que “nos circunscribe, nos envuelve, nos domina, sin que el alma tenga poder de engendrarlo”.⁹⁰ Agustín, por su parte, propuso una solución al problema de la relación entre el alma y el cuerpo, aun cuando no refutó la posición aristotélica de la prioridad del movimiento sobre el tiempo. Encontró en la “*distensión* del espíritu el principio mismo de la extensión y de la medida del tiempo”.⁹¹

Según afirma Ricoeur, tanto para Agustín como para Aristóteles, el tiempo es “algo del movimiento” pero no es el movimiento. Para Agustín la distensión del alma es la posibilidad misma de la medida del tiempo: “no se puede decir cuándo comienza un movimiento y cuándo termina si no se ha señalado (*notare*) el lugar del que parte y al que

⁸⁷ *Ibid.*, 349.

⁸⁸ Ricoeur, *Tiempo y Narración III*, 637.

⁸⁹ *Ibid.*, 660.

⁹⁰ *Ibid.*, 643.

⁹¹ *Ibid.*

llega el cuerpo en movimiento”.⁹² Ello requiere de un alma “que distingue y que cuenta efectivamente los instantes”,⁹³ entre los que designa a uno como “instante presente”. Sin el presente, un instante calificado como tal por la enunciación, no hay pasado o futuro: en una perspectiva agustiniana, “el pasado es anterior y el futuro es posterior sólo respecto a un presente dotado de la relación de autorreferencia, atestiguada por el propio acto de enunciación”.⁹⁴ Ello implica para Ricoeur que la relación de sucesión, el antes-después, es en Agustín ajena a las nociones de pasado, presente y futuro, y con ello a la dialéctica de intensión y distensión: “la sola distensión del alma no puede producir la extensión del tiempo”.⁹⁵ La perspectiva agustiniana del tiempo, entonces, no permite dar cuenta de la sucesión del tiempo físico.

Esa imposibilidad de dar cuenta de la sucesión del tiempo físico, afirma Ricoeur, “invita a abordar el problema del tiempo por su otro extremo, la naturaleza, el universo, el mundo”.⁹⁶ Aristóteles será quien proponga un abordaje del problema del tiempo en esta clave. Según Ricoeur, Aristóteles plantea que el tiempo es relativo al movimiento, que no existe sin el movimiento, pero a la vez no se identifica con él. En una fase ulterior de definición del tiempo, Aristóteles introduce la relación numérica entre el antes y el después, el tiempo es entonces, “el número del movimiento según el antes y el después”.⁹⁷ Así, afirma Ricoeur, el argumento aristotélico “descansa en un rasgo de la percepción del tiempo, es decir, en la distinción por el pensamiento de dos extremidades y de un intervalo”.⁹⁸ La relación del antes-después sólo depende de la determinación del instante, y el “contar los instantes” es un acto de la inteligencia. El presente sólo es un instante situado, un instante cualquiera que permite que el antes-después del movimiento sea numerado. Pero distinguir entre “presente” e “instante”, o distinguir entre pasado-futuro y antes-después, afirma Ricoeur, conduce a Aristóteles a correr el riesgo de romper la dependencia del tiempo con respecto al movimiento.⁹⁹

De esta manera, Ricoeur encuentra que no es posible abordar el problema del tiempo recurriendo sólo a la vía del alma o del movimiento. La confrontación entre “tiempo intuitivo” y “tiempo invisible” que Ricoeur reconstruye más tarde por medio de Husserl y Kant busca mostrar que esta polaridad repite aquella polaridad entre “tiempo del alma” y “tiempo del mundo”, en el plano de una problemática en la que predominan las categorías de lo subjetivo y lo objetivo¹⁰⁰.

Hay según Ricoeur una filiación entre Agustín y Husserl, reconocible a través de la fenomenología de la retención husserliana, que hace eco de la dialéctica del triple presente y de la *intentio/distentio animi* de Agustín. Y hay también una filiación, “más

⁹² *Ibid.*, 645.

⁹³ *Ibid.*, 659.

⁹⁴ *Ibid.*, 655.

⁹⁵ *Ibid.*, 661.

⁹⁶ *Ibid.*, 646.

⁹⁷ Citado en Ricoeur, *Tiempo y Narración III*, 649.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, 660.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 715.

difícil de percibir, incluso de aceptar”, entre Aristóteles y Kant.¹⁰¹ El tiempo para Kant es “el tiempo de una naturaleza, cuya objetividad es definida enteramente por el aparato categorial del espíritu”¹⁰². En este sentido, dice Ricoeur, Kant coloca al tiempo en la “vertiente de la naturaleza”, aun cuando luego de Galileo y Newton la naturaleza no es la misma que antes, el tiempo como problema continúa siendo situado en esta vertiente más que en la “vertiente del alma”.

Ricoeur encuentra que con Husserl y Kant, el problema de la oposición entre “tiempo del alma” y “tiempo del mundo”, “tiempo subjetivo” y “tiempo objetivo” se evidencia en el hecho de que ambas concepciones se descubren “ocultando” a su contraria: la *distentio animi* requiere un presente capaz de separar y unir un pasado y un futuro, mientras que el tiempo de la naturaleza no tiene “puntos de referencia en el presente”; la retención husserliana olvida la naturaleza, aun cuando presupone la sucesión en la descripción de la conciencia misma del tiempo; la crítica kantiana se cierra a otras posibles propiedades de la temporalidad por fuera de la axiomática newtoniana (sucesión, simultaneidad, etc.), como las propiedades derivadas de las relaciones del pasado y del futuro con el presente.¹⁰³

No obstante, Ricoeur parece advertir en el tiempo del calendario un “puente” entre el tiempo vivido (al que también denomina “tiempo fenomenológico” o “tiempo psíquico”) y el tiempo cósmico (al que refiere asimismo como “tiempo del mundo” o “tiempo físico” o “tiempo universal”).

El tiempo del calendario, familiar a la práctica histórica, “constituye una creación que no depende de modo exclusivo de una sola de las dos perspectivas sobre el tiempo”.¹⁰⁴ Más bien, la institución del calendario, al participar de ambas perspectivas, constituye un “tercer tiempo”.

Ricoeur verá en el tiempo del calendario una aproximación al tiempo que contempla tanto su dimensión natural como social, un tiempo que participa del tiempo del mundo y del tiempo de los hombres.¹⁰⁵ Todo calendario comparte tres rasgos en común, que permiten el cómputo o la división del tiempo. En primer lugar, involucra un evento fundador que es el que determina el momento a partir del cual todos los eventos serán datados: el “punto cero” o el “momento axial” (nacimiento de Cristo, o de Buda, Hégira, etc.) que inaugura una nueva era. Ese momento axial constituye, en segundo lugar, un eje de referencia a partir del cual es posible recorrer el tiempo en “dos direcciones”, desde el pasado hacia el presente y desde el presente hacia el pasado.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, 716.

¹⁰³ *Ibid.*, 717.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 784.

¹⁰⁵ Ricoeur afirma que el tiempo del calendario es la sombra del “tiempo mítico” llevada al plano de la práctica histórica. Aunque advierte que esta es un campo en el que no ingresará, sí apunta que las representaciones míticas han contribuido a la institución del tiempo del calendario. El tiempo mítico se remonta más allá de las fragmentaciones entre tiempo mortal, tiempo cósmico o tiempo histórico, y evoca un “gran tiempo” que se caracteriza por la “escansión única y global del tiempo, ordenando, en relación recíproca, los ciclos de diferente duración, los grandes ciclos celestes, las recurrencias biológicas y los ritmos de la vida social.” *Ibid.*, 785.

Finalmente, el calendario comprende asimismo “unidades de medida”. La astronomía es quien determina esas unidades al medir los intervalos constantes entre las recurrencias de un determinado fenómeno: el día (intervalo entre la “salida” y la “puesta” del sol), el mes (intervalo entre dos conjunciones de la luna y el sol), y el año (intervalo definido por una revolución completa del sol y las estaciones).¹⁰⁶

El tiempo del calendario tiene para Ricoeur una semejanza fácilmente reconocible con el tiempo físico. El tiempo físico está apuntalado en el movimiento de los astros: éstos, y especialmente el sol y la luna, prestan su regularidad, periodicidad y recurrencia, mientras la astronomía se encarga de observar y formular con exactitud las leyes de su periodicidad. El tiempo del calendario toma del tiempo físico las propiedades que tanto Aristóteles como Kant le asignaban: es “un continuo uniforme, infinito, lineal, divisible en segmentos a voluntad”, dice Ricoeur citando a Benveniste.¹⁰⁷

El tiempo físico “implica una dirección en la relación de antes y de después”.¹⁰⁸ En el tiempo del calendario, el tiempo físico “supone la *unidirección* del curso de las cosas (...) en cuanto continuo lineal, entraña la mensurabilidad”.¹⁰⁹ El problema que emerge si sólo se atiende a esta perspectiva del tiempo involucrada en el calendario, es para Ricoeur que el tiempo físico “es una fuente de instantes cualesquiera, desprovistos de la significación del presente” y desconoce la oposición entre pasado y futuro.¹¹⁰

Allí es donde el “momento axial” cobra relevancia. El cómputo del tiempo, afirma está “apuntalado en los fenómenos astronómicos”, pero el principio de la división del tiempo, el momento axial o punto cero del cómputo, “escapa a la física y a la astronomía”.¹¹¹

Es el tiempo vivido el que aporta la noción fenomenológica del presente: sin ésta no podría darse sentido a la idea de que un acontecimiento rompa con todo lo anterior, inaugurando un tiempo nuevo. Tampoco podría decirse, sólo recurriendo al calendario, si un día es pasado, presente o futuro; la misma fecha puede designar un evento ya pasado o por venir. Para tener un presente, apunta Ricoeur recurriendo nuevamente a Benveniste, es necesario que alguien “hable”, que haya coincidencia entre un acontecimiento y el discurso que lo anuncia: “cierta fecha, completa y explícita, no puede decirse ni futura ni pasada, si se ignora la fecha de la enunciación que la pronuncia”.¹¹²

De esta manera, Ricoeur encuentra que el tiempo del calendario tiene un papel mediador entre las dos perspectivas del tiempo, vivido y cósmico. El tiempo del calendario, afirmará, “cosmologiza el tiempo vivido, humaniza el tiempo cósmico”.¹¹³

¹⁰⁶ *Ibid.*, 787.

¹⁰⁷ Citado en *Ibid.*, 788. Ricoeur retoma el análisis del tiempo calendario de Emile Benveniste en *Le langage et l'expérience humaine* (1965) y recupera su caracterización del “tiempo crónico” como tiempo que refiere tanto al tiempo del mundo como al tiempo de la existencia personal. *Ibid.*, 787.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 788.

¹⁰⁹ *Ibid.* [énfasis del autor].

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, 790.

¹¹³ *Ibid.*

El análisis de Ricoeur del tiempo del calendario, sin embargo, parece tener el vicio de reproducir las propias perspectivas aporéticas que se quiere reconciliar: sólo se puede “humanizar” el tiempo cósmico si se asume que no hay en él elemento humano alguno desde un principio, y viceversa. Las oposiciones “tiempo del mundo”/“tiempo del alma”, “tiempo cósmico”/“tiempo vivido”, no sólo siguen tensionándose en el tiempo del calendario sino que asumen características difícilmente reconciliables: el tiempo físico es continuo, lineal, mensurable en segmentos iguales o instantes carentes de significación (antes-después), unidireccional, apuntalado en fenómenos naturales físico-astronómicos; el tiempo vivido involucra una ruptura en la continuidad, es bidireccional, opone pasado a futuro gracias a la noción fenomenológica del presente, y está cargado de significatividad. La dimensión cósmica del tiempo del calendario está vinculada a la mensurabilidad del tiempo, pues los eventos adquieren una “posición” en el tiempo que se dirime en función de su distancia del momento axial; mientras que los eventos de nuestras propias vidas reciben una “situación” relacionada a los eventos datados; aquello que se produce al mismo tiempo, o en la misma fecha, esto es, las “simultaneidades” del tiempo físico devienen “contemporaneidades” en el tiempo vivido, etc.

El puente que Ricoeur pretende hallar tendido entre tiempo cósmico y tiempo vivido tiene que ver con el rol del momento axial en la institución del tiempo del calendario. Pero en lo que respecta al calendario como órgano del cómputo del tiempo, el tiempo del calendario termina prácticamente coincidiendo con el tiempo físico-astronómico. Ello parece traslucirse asimismo cuando Ricoeur analiza el concepto de “generación” como fenómeno “intermedio” entre el tiempo “exterior” del calendario y el tiempo “interior” de la vida psíquica, o al referir a “generación” desde un punto de vista “cuantitativo” de la noción (expresada en unidades del calendario) o desde un punto de vista “cualitativo” ligado al tiempo social.¹¹⁴

El abordaje de Ricoeur del tiempo histórico como intermedio o mediador entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico no logra, a mi entender, deshacerse de la oposición entre tiempo humano y tiempo natural que he encontrado presupuesta en abordajes clásicos del problema del tiempo histórico, y se ha evidenciado en las oposiciones antes mencionadas. Asimismo, su caracterización del tiempo del calendario no se distingue en ningún momento del tiempo de la cronología, tiempo que según se ha visto entre los autores antes abordados, ha tenido un lugar privilegiado en la pregunta acerca de qué es el tiempo histórico. No hay ninguna consideración, como sí la hay en Pomian, por ejemplo, de la diferencia entre el tiempo cronológico como un continuo lineal y el tiempo del calendario como uno periódico, recurrente o cíclico; del largo alcance del tiempo cronológico y el corto alcance del tiempo del calendario; del carácter asimétrico del tiempo cronológico o carácter simétrico del tiempo del calendario. Más bien, parece haber en Ricoeur una comprensión unificada de estos tiempos, pues el “momento axial” que habilita la inauguración de un nuevo tiempo, de una nueva era, es específicamente un elemento propio de la cronología y no del tiempo del calendario en particular.

¹¹⁴ *Ibid.*, 792-793.

1.2.4. Historicidad vs. temporalidad en el abordaje de Hartog sobre el tiempo histórico.

Cuando Hartog publica *Régimes d'historicité* en 2003, la pregunta por el tiempo histórico ya estaba instalada en Francia desde hacía al menos una década. Hartog venía trabajando sobre la noción de “régimenes de historicidad desde 1983, cuando la utilizó por primera vez en una nota crítica sobre Marshall Sahlins y la antropología de la historia.¹¹⁵ Continuaría elaborando la noción en su dimensión metodológica junto a Gérard Lenclud en un texto publicado en 1993, “*Régimes d'historicité*”, confiriéndole a la vez un sentido restringido y uno más amplio que Hartog recuperará más tarde en su obra.¹¹⁶

Desde las primeras apariciones del término hasta la publicación de *Régimes* y las traducciones de la obra al español (2007) y al inglés (2015), la noción de “régimenes de historicidad” de Hartog ha sido sometida a numerosas revisiones. De “herramienta heurística” a instrumento que va de la mano de la hipótesis del “presentismo”, la noción de régimen de historicidad ha sido una dotada de cierta “plasticidad” tanto como de “una vida teórica autónoma (...) en el medio historiográfico”.¹¹⁷

En la obra, Hartog busca interrogarse por los fenómenos históricos contemporáneos de manera tangencial, preguntando por las “temporalidades que los estructuran o los organizan”.¹¹⁸

El tiempo, afirma, ha sido a tal punto naturalizado por el historiador en su práctica cotidiana, que ha devenido “lo impensado, no por tratarse de algo impensable, sino porque no es pensado o simplemente porque nadie piensa en él”.¹¹⁹ Su interrogación por el tiempo histórico, cabe señalar, es significativamente diferente de los autores referidos en apartados anteriores, cuyas contribuciones al tema Hartog conoce bien. En su abordaje del problema del tiempo histórico, Hartog no comienza por preguntarse por la tiempo de la cronología o del calendario, conceptos que entre otros historiadores han merecido análisis aun cuando no fueran necesariamente identificados con el “tiempo histórico” como tal.

Hartog hace de la noción de “régimen de historicidad” una lente con la que abordar la pregunta por el tiempo. La elaboración de este “artefacto” supone para Hartog el punto de encuentro de dos de sus intereses fundamentales como historiador: el ejercicio de poner el presente en perspectiva y de abordar ese “fugitivo”-

¹¹⁵ François Hartog, “Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no.6 (1983). <https://doi.org/10.3406/ahess.1983.411019>

¹¹⁶ François Hartog y Gérard Lenclud, “Regimes d'historicité”, *L'État des lieux en sciences sociales*, (dirs) A. Dutu, N. Dodille (Paris: L'Harmattan, 1993).

¹¹⁷ Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia, *Historicidades*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010), 32-33.

¹¹⁸ Hartog, *Regímenes*, 27.

¹¹⁹ *Ibid.*, 28.

replicando la expresión de M. de Certeau- que anida en el corazón de la historia, el tiempo.¹²⁰

“Régimen de historicidad” será para Hartog un instrumento heurístico capaz de posibilitar un cuestionamiento historiador sobre nuestras relaciones con el tiempo. Es una “herramienta operatoria” que intenta ayudar a “aprehender mejor no el tiempo ni todos los tiempos (...) sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias”.¹²¹

La noción de “régimen de historicidad” busca interrogar las múltiples formas en que se articulan las categorías de pasado-presente-futuro en distintas sociedades, cómo estas categorías son puestas en ejecución y hacen posible y perceptible el despliegue de un determinado “orden del tiempo”: “¿de qué presente, con miras a qué pasado y a qué futuro, se trata aquí o allá, ayer y hoy?”.¹²²

Según advierte Hartog, la noción debía permitir, no sólo comparar historias diferentes, sino también iluminar los modos de relacionarse con el tiempo, las “formas de la experiencia del tiempo”. Tal como refería a la noción en 1993 en su trabajo junto a Lenclud, Hartog reconoce que la noción puede entenderse en un sentido amplio y en uno más restricto. En un sentido limitado, “régimen de historicidad” remite al modo en que una sociedad trata a su pasado; en un sentido amplio, refiere a “la modalidad de la conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana”.¹²³

Si desde una perspectiva filosófica, apunta Hartog, la noción de “historicidad” remite a la condición histórica del hombre o al hombre presente a sí en tanto historia, aquí su interés estaba más bien dirigido a la diversidad de los regímenes de historicidad. Así, advierte, aun cuando “cada ser tiene su experiencia del tiempo”, la atención está enfocada más que nada “hacia las categorías que organizan estas experiencias y permiten expresarlas”.¹²⁴ Más exactamente, afirma Hartog, hacia “las formas o los modos de articulación del pasado, el presente y el futuro como categorías o formas universales”.¹²⁵

Aquí Hartog retoma las categorías de Koselleck de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”: “el tiempo histórico, si adoptamos aquí la opinión de Reinhart Koselleck, lo produce la distancia que se crea entre el campo de la experiencia, por una parte, y el horizonte de espera, por la otra”.¹²⁶ El tiempo histórico es producido por la tensión entre ambos y el régimen de historicidad, propone Hartog, pretende “arrojar nuevas luces sobre esa tensión (...) los tipos de distancia y los modos de tensión”.¹²⁷ Aun cuando las categorías de Koselleck asumen un alcance metahistórico, en

¹²⁰ *Ibid.*, 14.

¹²¹ *Ibid.*, 38.

¹²² *Ibid.*, 39.

¹²³ *Ibid.*, 29-30.

¹²⁴ *Ibid.*, 38.

¹²⁵ *Ibid.*, 39.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

tanto “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” valen como condiciones de posibilidad de toda historia, Hartog privilegiará el abordaje de los modos que adoptan la tensión entre experiencia y expectativa, apuntando a lo histórico: “el análisis está enfocado a un más acá de la historia (como género o como disciplina), aun cuando toda historia, sea cual fuere, a final de cuentas, su modo de expresión, presupone, remite a, traduce, traiciona, magnifica o contradice, una o varias experiencias del tiempo”.¹²⁸

“¿Qué es y qué no es el régimen de historicidad?”, pregunta Hartog en los prefacios a las traducciones de la obra al español y al inglés.¹²⁹ Hartog ha debido multiplicar las “precauciones escriturarias” para que la noción de régimen de historicidad no se entienda como otra cosa que una “herramienta heurística” y ha incluido en los prefaciones a estas traducciones algunas aclaraciones que intentan disipar malentendidos varios, no sólo en torno a los regímenes de historicidad sino también en torno a la naturaleza de la noción de “presentismo”.¹³⁰

Ya en el texto original francés, Hartog hacía algunas advertencias al respecto. El régimen de historicidad es “una simple herramienta (...) no es una cronosofía ni un discurso de la historia”.¹³¹ Tampoco se trata de un discurso sobre la historia universal, ni de una historia del tiempo. Ni la obra ni la noción en cuestión pretenden “censar todos los regímenes de historicidad que han estado vigentes en el transcurso de la larga historia de las sociedades humanas”.¹³²

Con todo, hay algunas precisiones posteriores a la edición original francesa que son importantes a los fines de comprender qué está entendiendo Hartog por “tiempo histórico”. Tanto en el prefacio a la traducción al español como en el prefacio a la traducción al inglés, Hartog reafirma su intención de proponer la noción de “régimen de historicidad” como un instrumento heurístico que tiene por objetivo “interrogar las diversas experiencias del tiempo, mejor aún, las crisis del tiempo (...) y también comparar (...) las *crisis* del tiempo en el pasado y el presente en que vivimos, para de este modo hacer surgir mejor su especificidad”.¹³³ No obstante, también fortalece el vínculo entre el “régimen de historicidad” y el “presentismo”: “solidarias, la hipótesis (el presentismo) y el instrumento (el régimen de historicidad) se complementan mutuamente. El régimen de historicidad permite formular la hipótesis y ésta obliga a elaborar el concepto”.¹³⁴

Con respecto a su elección terminológica, Hartog justifica la utilización del término “régimen” por sobre “forma” (de historicidad), así como también de “historicidad” por sobre “temporalidad”.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ François Hartog, *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time*, trad. Saskia Brown (New York: Columbia University Press, 2015), xvi; Hartog, *Regímenes*, 16.

¹³⁰ Delacroix, *Historicidades*, 34, 46.

¹³¹ Hartog, *Regímenes*, 37. Hartog entiende por “cronosofías” “esas mezclas de profecías y periodizaciones” así como también “discursos acerca de la historia universal” en los que se busca aprehender las relaciones entre el pasado y el futuro. *Ibid.*, 32.

¹³² *Ibid.*, 40.

¹³³ *Ibid.*, 15 [énfasis del autor]; *Regimes of historicity*, xv.

¹³⁴ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 15.

Hartog explica que la palabra “régimen” funciona en dominios diferentes, como metáfora, evocando sentidos que giran en torno a las nociones de “grado”, “mezcla”, “compuesto” y “equilibrio”. “Régimen” remite al “régimen alimenticio” (en latín, *regimen*), al “régimen político” (*politeia*), al “régimen de ventas” o incluso también al “régimen de un motor”.¹³⁵ En este sentido, aclara Hartog, un “régimen de historicidad” sugiere una mixtura o engranaje, siempre inestable, de tres categorías: pasado, presente y futuro, siendo generalmente una la más dominante, tal como sucede en las constituciones mixtas de los griegos.

Por su parte, “historicidad”, afirma Hartog tras advertir la pesada carga filosófica del término, “expresa una de las formas de condición histórica”.¹³⁶ La “historicidad” puede bien referir a “la presencia del hombre consigo mismo en tanto que historia”, tanto como a su condición finita “como ser-para-la-muerte”, y es posible, según Hartog, hacer un “uso historiador” del término, incluso de manera independiente a la formulación del concepto moderno de historia.¹³⁷ En el prefacio a la traducción inglesa, agrega además que el término (historicidad) “refiere esencialmente al modo en que individuos o grupos se sitúan a sí mismos y se desenvuelven en el tiempo, esto es, las formas que asume su condición histórica”.¹³⁸

A diferencia de “historicidad”, argumenta Hartog, “temporalidad” evoca el modelo de un “tiempo exterior”, como el que opera, a su juicio, en Fernand Braudel, “en donde las diferentes duraciones se miden todas en relación con un tiempo ‘exógeno’, el tiempo matemático, el de la astronomía (que nombra también ‘el imperioso tiempo del mundo’)”.¹³⁹

Su justificación parece en principio clara: distinguir un “tiempo histórico” de un “tiempo natural”, asimilado por Hartog a un tiempo matemático, astronómico, cósmico. Hartog se refiere a este tiempo como “exógeno” -“externo” respecto al tiempo “vivido” individual y socialmente que le ocupa-, cuantificable, y dotado de cierta necesidad cósmica, o al menos, eso parece sugerir con el epíteto de “imperioso”.

El régimen de historicidad, advierte Hartog, nos remite a un tiempo que no constituye una “realidad dada”; ni es directamente observable o consignado en los almanaques. Los regímenes no siguen un orden secuencial, ni se suceden mecánicamente. Aquello que el régimen de historicidad permite inteligir y comparar son las “experiencias del tiempo”, los “ritmos dominantes y relaciones cambiantes con el tiempo de diferentes sociedades”.¹⁴⁰

Esta precisión de Hartog en torno al término “historicidad”, que no estaba contemplada en la publicación original francesa, viene a introducir una relación de oposición entre el tiempo histórico como las “maneras de estar en el tiempo” –según la

¹³⁵ *Ibid.* En la traducción al inglés también refiere al “régimen de los vientos”. *Regimes of historicity*, xv.

¹³⁶ *Regímenes de historicidad*, 16.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Regimes of historicity*, xv [traducción propia].

¹³⁹ *Regímenes de historicidad*, 16; *Regimes of historicity*, xvi.

¹⁴⁰ *Regimes of historicity*, vii.

obra en francés- o los “diversos modos de relacionarse con el tiempo” y aquél tiempo natural, “exógeno”, que opera como parámetro de medición de “duraciones” y que sólo hace su aparición a propósito del término “temporalidad”, para desaparecer por completo en el resto de la obra.

Hartog parece devolvernos de esta manera a la “doble aporética del tiempo” descrita por Ricoeur: tiempo íntimo, tiempo vivido, frente a tiempo mensurable, cósmico. En 2008, en una entrevista a Hartog que fuera publicada en *Historicidades*, los entrevistadores Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia preguntan si el régimen de historicidad no puede ser pensado como un “conector”, en el sentido en que lo aborda Ricoeur al hablar del “tercer tiempo” en el que trabaja el historiador. En su respuesta, Hartog no alude exactamente a lo que se pregunta, ni refiere al problema del abordar el tiempo en términos dicotómicos o mutuamente excluyentes, más bien, se afirma en su comprensión del régimen de historicidad como artefacto que implica “el pasaje de las experiencias individuales y plurales del tiempo a una elaboración de éstas últimas”.¹⁴¹ El régimen de historicidad, concluye al terminar la entrevista, ayuda “a comparar cómo, aquí y allá, ayer y hoy, los hombres, arrojados a la existencia, tomados entre la experiencia y la expectativa, fabricaron un tiempo humano o social”, en un mundo que jamás ignoró intercambios, interacciones y conflictos”.¹⁴²

Con todo, la oposición entre tiempo humano y tiempo natural, se evidencia en la ausencia misma del tiempo natural en la obra del Hartog; el tiempo natural queda identificado como un estándar externo de tiempo que nada pareciera tener que ver con los modos o las formas de la temporalidad humana que los regímenes buscan descubrir. El tiempo histórico es para Hartog ese tiempo humano, experimentado individual y socialmente y articulado a través de las categorías de pasado, presente y futuro. El tiempo natural, apenas anunciado, se retira de la obra y continúa siendo allí “lo impensado” de la historia.

1.3.El abordaje dicotómico del problema del tiempo. Razones posibles de una contraposición persistente entre los historiadores.

En los apartados anteriores he intentado mostrar de qué manera la pregunta por el tiempo histórico entre los historiadores ha asumido siempre, como punto de partida de la indagación, una contraposición entre tiempo humano y tiempo natural. El concepto de tiempo histórico ha sido definido como un tiempo humano de la acción, como un tiempo social, como un tiempo cualitativo, o como un tiempo vivido individual y colectivamente, diferenciándose así de un tiempo natural externo, cósmico, aquél involucrado con fenómenos físico-astronómicos cuyos ritmos y regularidades posibilitan la medición del tiempo pero que no cumplen otro papel para la práctica histórica a no ser el de parámetros. Entre los historiadores aquí contemplados, la definición por la negativa, “el tiempo

¹⁴¹ Delacroix, *Historicidades*, 154.

¹⁴² *Ibid.*, 162.

histórico no es el tiempo natural” es recurrente. En los textos abordados abundan las contraposiciones, las aproximaciones dicotómicas y excluyentes del problema del tiempo, aproximaciones a las que Ricoeur llamó “aporéticas”: “tiempo humano”/“tiempo natural”, “tiempo social/tiempo físico”, “tiempo cualitativo/tiempo cuantitativo”, “tiempo vivido/tiempo cosmológico”, “tiempo del alma/tiempo del mundo” “tiempo interno de la conciencia/ tiempo externo o exógeno del mundo”, o sin más “historicidad/temporalidad”.

La pregunta es ¿por qué esta oposición ha permanecido entre los historiadores durante tanto tiempo inadvertida o incuestionada?, ¿por qué al momento de definir qué sea el tiempo histórico los historiadores han supuesto esta contraposición entre tiempo humano y tiempo natural? ¿Es la oposición entre “naturaleza” e “historia”, casi naturalizada entre los historiadores, la que está detrás de esta contraposición entre tiempo humano y tiempo natural que se trasluce entre quienes debaten acerca de qué sea el tiempo histórico?

Tres autores me darán elementos para pensar la respuesta a estas preguntas. Norbert Elias, sociólogo alemán reconocido por sus contribuciones a la sociología histórica y por su teoría del proceso de civilización, publica en 1984 su obra *Über die Zeit*.¹⁴³ Proponiéndose allí realizar un abordaje del problema del tiempo en clave sociológica, Elias será a mí entender el primero que logre detectar el modo en que el divorcio entre “lo natural” y “lo humano” ha condicionado el modo de preguntarse acerca del tiempo. Elias reconocerá en este ensayo que el problema del tiempo ha sido abordado siempre de manera dicotómica, privilegiando o bien una vía “objetivista” o una vía “subjetivista” en torno a la pregunta por el tiempo, y que dicho problema está enteramente atravesado por un marco intelectual que sigue anclado en dicotomías conceptuales como “naturaleza-sociedad”, “naturaleza-cultura”, “sujeto-objeto”, “materia-espíritu” o “tiempo social-tiempo físico”. Esto responde, según Elias, al desarrollo diversificado de las ciencias naturales y las ciencias sociales, que han fomentado una división del mundo en compartimentos estancos y han propiciado el abordaje del problema del tiempo en términos de “tiempo natural-físico” y “tiempo humano-social”. Asimismo, Elias sostiene que el ascenso de la física ha contribuido no sólo a fortalecer la oposición entre ambos, sino también a forjar la consideración de que el tiempo físico, prototipo del tiempo como tal y campo privilegiado del saber del físico teórico, constituye un tiempo “objetivo”, un tiempo real, susceptible de ser medido.

Sin orientarse específicamente al problema del tiempo, y décadas antes de la publicación del ensayo de Elias, Karl Löwith afirmará en un artículo titulado “*Natur und Geschichte*” que la acostumbrada dicotomía entre naturaleza e historia hunde sus raíces en el siglo XVI con el surgimiento de la ciencia natural moderna. Su trabajo, propuesto primero como conferencia en 1950 y publicado en alemán en 1951,¹⁴⁴ estaba orientado

¹⁴³ Norbert Elias, *Über die Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984); *Sobre el tiempo*, trad. Guillermo Hirata (México: Fondo de Cultura Económica, S.A de C.V, 1989).

¹⁴⁴ Karl Löwith, “Natur und Geschichte”, *Die Neue Rundschau* 62, no.1 (Frankfurt, 1951). Publicado en inglés bajo el título “Nature, History and Existentialism”, *Social Research* 19 (1952) y en español como

a reflexionar acerca del nacimiento del historicismo y el existencialismo tras la disolución o el extrañamiento respecto de una comprensión cosmológica (griega) o teológica (cristiana) del mundo. No obstante, en este artículo Löwith sigue una línea argumentativa similar a la que propone Elías en su ensayo: el divorcio entre “lo humano” y “lo natural” está directamente vinculado a la conformación moderna de dos campos epistemológicamente diferenciados, ciencias naturales y ciencias humanas. La raíz de este divorcio gira, para Löwith, en torno a la pregunta acerca de qué puede conocerse científicamente, cuya respuesta encuentra expresada en dos posturas antitéticas: Descartes y Vico. A partir de allí, Löwith sigue el rastro de la vía viqueana a lo largo del siglo XIX y XX, encontrando en autores como Heidegger o Collingwood vivas expresiones de la distinción entre mundo natural y mundo histórico.

En el escenario francés y dialogando con tradiciones filosóficas que van desde la fenomenología de Merleau-Ponty y Heidegger, la lectura estructuralista de Althusser sobre Marx hasta la tradición francesa de historia y filosofía de las ciencias representada por Georges Canguilhem, Michel Foucault publica en 1966 su obra *Les mots et les choses*.¹⁴⁵ Allí puede hallarse asimismo claves para responder a las preguntas antes planteadas por la persistencia de la oposición entre lo humano y lo natural que parece estar por detrás de la oposición entre tiempo humano y tiempo natural. En esta obra, que se asume como una “arqueología de las ciencias humanas”, Foucault se pregunta por las condiciones bajo las cuales las ciencias humanas lograron conformarse como tales, y encuentra que estas condiciones sólo pudieron darse cuando el campo epistemológico que durante la época clásica involucraba indistintamente a hombres y cosas, se fraccionó hacia comienzos del siglo XIX, habilitando el surgimiento de la figura del hombre. Es la reorganización del orden del saber la que conduce, según Foucault, a un cambio profundo en aquello que se entiende por “historia”: a partir de esta fractura, la historia ya no es un relato que aúna a hombres y cosas en el marco de una cronología cósmica común, sino que el hombre encontrará a partir de entonces una historicidad propia y diferenciada de la naturaleza.

Estos autores, de trasfondos y trayectorias intelectuales ciertamente dispares, coinciden no solamente en señalar la reorganización o el fraccionamiento de los campos de saber científicos como raíz de la separación entre el dominio de lo natural y el de lo humano, sino que también parecen acordar en que esta constitución de campos epistemológicos diferenciados ha promovido cierta forma de “desnaturalización” de lo humano.

En el caso de Elías, que privilegia el problema de la determinación del tiempo, esta “desnaturalización” se aparece como un quiebre o progresivo desvinculamiento respecto de los fenómenos de la naturaleza cuyos movimientos han servido siempre como parámetros de la medición del tiempo. Con el avance de las sociedades industriales, altamente urbanizadas, la exigencia de sistemas de medición cada vez más exactos han

“Naturaleza e historia”, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. Ádan Kovacsics (Barcelona: Editorial Herder S.A, 1998).

¹⁴⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966); *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost (Argentina: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V, 1968).

llevado a una suerte de extrañamiento de los procesos temporales “naturales” que operaban como parámetros para el confeccionamiento de los instrumentos de medida: a excepción de las sociedades rurales que mantienen un vínculo más estrecho con los procesos naturales, dice Elias, estamos tan integrados en el mundo simbólico que hemos creado que hemos perdido de vista este anclaje fundamental de la regulación del tiempo en la naturaleza .

Por su parte, Löwith argumenta que el extrañamiento del hombre respecto de la naturaleza es condición para el surgimiento de la conciencia de la existencia humana en el mundo histórico. La apropiación (científica, técnica) del mundo natural es al mismo tiempo un extrañamiento de él. La existencia histórica implica una desnaturalización de la vida humana que no nació con el historicismo o el existencialismo, afirma Löwith, sino con la ciencia natural moderna. El mundo histórico, escenario preferencial del destino humano, es uno en el que la naturaleza sólo juega un rol subordinado; es el fondo carente de sentido del mundo histórico. El mundo histórico es un mundo de relaciones interhumanas, un mundo sin naturaleza.

En Foucault, hay también sugerida una forma de desnaturalización de lo humano. La conformación de las nuevas ciencias humanas y el reconocimiento de la historicidad propia del hombre están condicionadas por el retiro de la *mathesis*, del proyecto de un ordenamiento universal de las cosas que habría sido central durante la época clásica. En la episteme clásica, la naturaleza y el hombre que la descifraba, estaban estrechamente vinculados; el hombre era un ser con mayor jerarquía que otros en el orden o la “cadena del ser”, pero era en definitiva, un ser entre otros seres del mundo. El reconocimiento de su propia historicidad lo arranca de espacio continuo compartido con las cosas, de esa red semántica compartida con otros seres del mundo, envueltos en un devenir común.

1.3.1. Entre “naturaleza” y “sociedad”: el problema del tiempo según Elias.

En su ensayo *Sobre el tiempo*, Elias advierte que el abordaje filosófico del problema del tiempo ha quedado centrado en el marco de dos posturas enfrentadas entre sí: “por un lado, se encuentra uno con la opinión según la cual el tiempo es un hecho objetivo de la creación natural (...) en el campo contrario dominaba la visión de una manera de contemplar los eventos que se basa en la peculiaridad de la conciencia humana (...) y que, en consecuencia, subyace como condición de toda experiencia humana”.¹⁴⁶

En ambas teorías, cree Elias, se comparte un presupuesto: el tiempo se aparece como un “dato natural”. En un caso, se aparece como dato “objetivo”, “existente con independencia del hombre” y en el otro, “como una simple representación ‘subjetiva’ anolada en la naturaleza humana”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Elias, *Sobre el tiempo*, 14.

¹⁴⁷ *Ibid.*

Ambas concepciones “subjetivista” y “objetivista” implican una traba al momento de comprender por qué el hombre requiere de determinaciones del tiempo, pues no atienden a las funciones sociales de orientación y regulación. El fechar, determinar el tiempo, no es algo que pueda ser comprendido partiendo de un mundo escindido en “sujeto” y “objeto”, presuponiendo que existen procesos físicos con independencia de que el hombre los intervenga, y, por otra parte, sujetos capaces de hacer una síntesis reflexiva de lo que acontece no simultánea, sino sucesivamente. Frente a un problema que “parece problema de físicos y metafísicos, con la consiguiente pérdida de base real por parte de la reflexión sobre el tiempo (...) no basta con (...) enfrentar un ‘tiempo social’ al tiempo físico, como sucede a veces”¹⁴⁸

Para entender el tiempo, afirma Elias, “no se trata del ‘hombre’ y la ‘naturaleza’, como hechos separados, sino del ‘hombre en la naturaleza’”.¹⁴⁹ La dicotomía “naturaleza”-“historia” o “naturaleza”-“cultura” ha sido para Elias favorecida por la “tradicional y académica división en especialidades”.¹⁵⁰ Esa representación fragmentada del mundo está en las antípodas de los movimientos ecológicos, advierte Elias, para quienes “los hombres no viven encapsulados, sino inmersos en los procesos naturales y que (...) cargan con la responsabilidad derivada de esta relación”.¹⁵¹

El hecho de que todo grupo humano busque alguna forma de determinación del tiempo es un indicador de esta relación, de esta fundamental inmersión humana en el universo natural: “al operar con el tiempo, siempre están en juego hombres en su entorno, esto es, procesos sociales al mismo tiempo que físicos”.¹⁵² Por ello la pregunta que atraviesa el ensayo de Elias es por qué los hombres necesitan de las determinaciones del tiempo.

Según afirmará, el problema del tiempo está enteramente atravesado por un marco intelectual que sigue anclado en dicotomías conceptuales como “naturaleza-sociedad”, “naturaleza-cultura”, “sujeto-objeto”, “materia-espíritu” o “tiempo social-tiempo físico”: “de momento, se sigue trabajando con un aparato conceptual que impone marcadas líneas de separación entre los niveles de integración físicos, sociales e individuales”.¹⁵³ En la “desequilibrada” imagen del mundo, parece que “naturaleza” y “sociedad” constituyeran “mundos independientes”.

La constatación de esta separación es para Elias el punto de partida de su aproximación sociológica al tiempo, a un tiempo que no divorcie al hombre de la naturaleza sino que lo inserte en su seno. Abordar el problema del tiempo, afirma, “puede tal vez contribuir a corregir esta imagen errónea de un mundo con compartimentos

¹⁴⁸ *Ibid.*, 18.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, 19.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, 25.

estancos”.¹⁵⁴ El estudio del problema del tiempo revela la imposibilidad de desatender al carácter de interdependencia de los individuos, la naturaleza y la sociedad.

La investigación que propone Elias en ese ensayo, es una que busca proporcionar otra imagen del hombre y la naturaleza. Si desde Descartes hasta los filósofos existenciales del siglo XX, se ha sostenido con frecuencia el hombre como uno que “al parecer, existe en el mundo y con total independencia del universo natural”,¹⁵⁵ en esta indagación Elias desplazará al “hombre individual, independiente y egocéntrico” como figura protagónica. Es su aproximación al problema del tiempo, “la naturaleza no es ya sólo un mundo de objetos que existe fuera del individuo; la sociedad no se concibe ya como el círculos de los otros al cual entra el individuo casi por azar”.¹⁵⁶

Esta forma de enfocar el problema permitirá ver claramente el carácter instrumental del tiempo: “para nosotros, ‘tiempo’ es un concepto de un alto nivel de generalización y síntesis, que presupone un acervo de saber social muy grande sobre métodos de medición de secuencias temporales y sobre sus regularidades”.¹⁵⁷

El que constantemente nos refiramos al “tiempo” en una forma sustantivada, afirma el autor, refuerza el mito del tiempo como algo que “se encuentra allí, existe y que como algo presente pueden determinar y medir los hombres, si bien no es posible percibirlo con los sentidos”.¹⁵⁸

Pero si pensamos en el tiempo bajo una forma verbal, como “timing”, por ejemplo, en inglés, se llevará el foco de atención al problema de la determinación del tiempo y se podrá dar cuenta enseguida de que no se pueden separar las determinaciones de los sucesos sociales y los hechos físicos.¹⁵⁹ La relación entre la determinación social del tiempo y la determinación del tiempo de “hechos inhumanos” puede tornarse más indirecta en la medida en que las medidas humanas del tiempo evolucionan y ganan autonomía, pero dicha vinculación no desaparece, es, de hecho, indisoluble.

La tendencia a estudiar, por un lado, la ‘naturaleza’ y por otro la ‘sociedad’, se traduce a propósito del problema del tiempo en abordajes exclusivamente físicos o sociológicos, como si fueran problemas del todo independientes. Ello, afirma Elias, pone de manifiesto una paradoja “que la discusión sobre el tiempo suele diferenciar: ¿cómo es posible que algo que la reflexión general presenta como un concepto de alto nivel de síntesis, ejerza sobre los individuos una coacción tan fuerte?”¹⁶⁰

Ya el hecho de la determinación del tiempo involucra procesos que son, a la vez, naturales y sociales, pues si determinar el tiempo, como sugiere Elias, implica comparar si una sucesión de transformaciones acontece en simultáneo, o antes, o después que otra, dicha comparación sólo es posible como referencia a una medida “socialmente

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, 37.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, 50.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 54

¹⁵⁹ *Ibid.*, 55.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 55-56.

reconocida, como por ejemplo, el intervalo entre dos cosechas o entre una luna nueva y la siguiente”.¹⁶¹

Lo que se llama “tiempo” es un marco de referencia que permite erigir “hitos reconocibles” dentro de una secuencia de transformaciones o comparar una fase de un flujo de acontecimientos con una fase de otro. Es indistinto para Elias, que esas secuencias de hechos se den en un plano físico o social, biológico o personal; “el concepto de tiempo refiere a secuencias de todo tipo, prescindiendo de su especificidad”.¹⁶² Por ello mismo, en cada caso, y sea cual sea la serie de secuencias de eventos de que se trate, es preciso “normalizar socialmente un proceso determinado como medida, cualquiera sea su índole, física o histórico-social”¹⁶³

Si la determinación del tiempo implica necesariamente una imbricación inquebrantable de procesos naturales y humanos, físicos y sociales, ¿por qué el problema del tiempo revela todavía tal persistencia de las dicotomías “naturaleza-historia”, “naturaleza-sociedad”, “mundo humano-mundo natural”?

Elias propone, a mi entender, dos argumentos que permitirían explicar la persistencia de estas dicotomías en el abordaje del problema del tiempo, argumentos que se aparecen de manera recurrente a lo largo de la obra. El primero, consiste en afirmar que el desarrollo diversificado de las ciencias naturales y las ciencias sociales han fomentado la división del mundo en compartimentos estancos y han propiciado el abordaje del problema del tiempo en términos de “tiempo natural-físico” y “tiempo humano-social”.

El segundo, afirma que la evolución de los instrumentos simbólicos creados por el hombre para la determinación del tiempo han ganado autonomía respecto de los procesos “naturales” que servían como marco referencial de la determinación temporal, con lo que la vinculación entre ellos se ha tornado más indirecta, llevando a perder de vista la imbricación fundamental entre los hechos sociales y los físico-naturales en la determinación del tiempo.

En cuanto al primer argumento, Elias considera que en torno al problema del tiempo prima todavía un abordaje que opone tiempo natural-físico a tiempo humano-social y que este abordaje se inserta en un marco intelectual que sigue pensando el mundo en términos dicotómicos: “dicotomías conceptuales como ‘naturaleza y sociedad’, ‘naturaleza y cultura’, ‘objeto y sujeto’, ‘materia y espíritu’ o hasta ‘tiempo físico y tiempo vivido’, etc.”.¹⁶⁴

La tradicional división académica en especialidades ha favorecido la representación de un mundo escindido, clasificado en aquello que concierne a “lo humano”, las sociedades, las culturas y aquello que concierne a la “naturaleza” y sus fenómenos. Las ciencias naturales se ocupan de determinadas porciones de mundo, se

¹⁶¹ *Ibid.*, 59.

¹⁶² *Ibid.*, 85.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, 98.

circunscriben a determinados niveles de integración del universo natural y excluyen aquellos niveles constituidos por los hombres, como ajenos a la naturaleza.

Según afirma Elias, “nos hemos acostumbrado a dividir el mundo siguiendo las líneas de separación de las diversas especialidades científicas”.¹⁶⁵ Esta escisión del mundo, afirma Elias, es el producto artificial de un desarrollo científico erróneo. La dicotomía “naturaleza-sociedad”, entre otras dicotomías, muestran el defecto de este desarrollo, pues no sólo hacen parecer ambas áreas como ontológicamente diferentes, sino también como radicalmente opuestas, antagónicas e irreconciliables; áreas presentadas como independientes una de la otra.

La separación entre naturaleza y cultura es producto del desarrollo de las ciencias naturales y humanas, que han contribuido a fortalecer la oposición de lo físico y lo social como entidades independientes. La “sociedad”, la “humanidad” o la “cultura”, afirma Elias, no son menos “naturales” que un átomo o una molécula, sino que “forman parte de un universo *único*”.¹⁶⁶ Son las ciencias que se ocupan de la “naturaleza” y los “hombres” las que tienden a percibir sus campos de estudio como objetos aislados, adjudicándoles una autonomía absoluta.

Según Elias, la “naturaleza física” ha ganado un status cognoscitivo diferencial del que los “hombres” como objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas no participan en igual medida. La grieta abierta entre el plano “natural” y “humano” del universo es generada a la vez que perpetuada por las “dos culturas”, una vinculada a las ciencias naturales y su aplicación, y otra representada por las ciencias sociales, el arte, la literatura, esto es, la “cultura”.

Cuando se atiende al problema del tiempo, se advierte que hay una atención desigual del problema en los planos físico y humano. Los estudios actuales, señala Elias, demuestran la atención diversificada del problema del tiempo entre científicos naturales y sociales. La dicotomía naturaleza-sociedad también ha bloqueado el problema del tiempo: “tiempo físico” y “tiempo social” se aparecen a menudo “como si existieran y pudieran ser investigados como independientes entre sí”.¹⁶⁷

El problema de la determinación del tiempo es de una importancia creciente en las sociedades humanas, sobre todo en las altamente urbanizadas, pero aun así, advierte, en las teorías sociales se ha consagrado una atención mínima a ello.¹⁶⁸ Y es que para Elias, “sigue uno cautivo de la opinión dominante, según la cual el tiempo es una cuestión de físicos, en especial de los teóricos, mientras que el problema sociológico del tiempo yace improductivo en tierra de nadie”.¹⁶⁹ La situación está condicionada, sin duda, por una clara hegemonía de la representación naturalista del tiempo.

¹⁶⁵*Ibid.*, 99.

¹⁶⁶*Ibid.*

¹⁶⁷*Ibid.*, 101.

¹⁶⁸*Ibid.*, 97.

¹⁶⁹*Ibid.*, 110.

Así, la investigación acerca del problema del tiempo ha recibido no sólo desiguales desarrollos en el marco de las ciencias naturales y sociales, sino que al momento de investigarlo, las ciencias sociales se encuentran además con la dificultad de que las ciencias naturales, y concretamente, la física, ha conquistado el status social de ideal normativo en torno a este problema.

En este marco, el concepto mismo de “tiempo” queda escindido en “tiempo físico” y “tiempo social”. En el cuadro de la física, y de lo que Elías considera la tradición dominante de la filosofía, el tiempo es un concepto de alto nivel de síntesis, un concepto claro y preciso, determinante de los nexos causales y susceptible de ser medido. El tiempo abordado como un aspecto de la “naturaleza física” se aparece como “una variable inalterable que los físicos miden y que, como tal, desempeña un papel en las ecuaciones matemáticas que se dan por representaciones simbólicas de las ‘leyes naturales’”.¹⁷⁰ Desde la perspectiva de las ciencias sociales, el tiempo es un mecanismo de regulación de carácter coactivo, una institución social, un regulador de los eventos de la vida social y una forma de la experiencia humana.

La separación entre tiempo físico y tiempo social está, para Elías, relacionada con el ascenso de las ciencias físicas. El tiempo físico ha devenido “el prototipo del ‘tiempo’ como tal”.¹⁷¹ Asimismo, la naturaleza, objeto de estudio privilegiado de las ciencias físicas, ha sido considerada como un orden en cierto modo “más real” que su contraparte menos ordenada y sujeta al azar, el mundo social.

El concepto de tiempo físico está acompañado de una transformación en el propio concepto de naturaleza. A partir de la obra de Galileo, la naturaleza fue adquiriendo un carácter de nexo factual, mecánico, autónomo, ordenado a través de leyes, pero sin estar orientado por finalidad alguna. El “tiempo físico” surge como característica de esa relación. Se presentaría como cuantos aislados, susceptibles de ser medidos con precisión a través de la competencia exclusiva de los físicos teóricos y quitando, con ello, relevancia al tiempo social como objeto de indagación teórica o científica.¹⁷² Así, considera Elías que el tiempo social se aparece como “un derivado arbitrario del ‘tiempo físico más sólidamente estructurado’”.¹⁷³

Por un lado, la naturaleza parece ser un conjunto factual, gobernado por leyes eternas, y por otro, el mundo social se manifiesta como algo artificial, arbitrario y desestructurado. Ya hablar de un tiempo físico-natural como opuesto a un tiempo social da la impresión de que el primero constituye algo del orden de lo real, mientras el segundo es una mera convención.¹⁷⁴

Sin embargo, advierte Elías, el tiempo “físico” surge a partir del tiempo “social”, y no al revés: surge con una nueva función de las medidas temporales humanas puestas al servicio de la determinación del tiempo de la naturaleza. Hasta Galileo, afirma, la

¹⁷⁰ *Ibid.*, 130.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, 131.

¹⁷⁴ *Ibid.*

determinación del tiempo era antropocéntrica: el tiempo estaba centrado en primer lugar alrededor de los grupos humanos. La clepsidra se utilizaba como instrumentos para medir el tiempo de los acontecimientos humanos y constituía una medida social del tiempo. Pero Galileo cambió esa función al orientar la medición hacia los fenómenos “naturales”, haciendo nacer, junto con sus experimentos sobre la aceleración, un nuevo concepto de tiempo, centrado en la naturaleza.¹⁷⁵ Hasta entonces, nunca se había usado cronómetros de creación humana como medida de procesos físicos, tal vez a excepción, aclara Elias, de Tycho Brahe en sus mediciones en observaciones astronómicas.¹⁷⁶ Orientar un antiguo instrumento de medición hacia los fenómenos naturales llevó a modificar el antiguo concepto de tiempo, antropocéntrico y relativamente unitario, a un nuevo concepto de tiempo “físico”. Esto muestra para Elias que el tiempo “físico”, como concepto, surge a partir del tiempo “social”, si bien en el contexto en cuestión esta distinción no opera aún con la evidencia que lo hace hoy.

Esto conduce al segundo argumento que parece proponer Elias para explicar por qué la distinción entre tiempo físico-natural y tiempo humano-social permanece aún tan vigente. Los instrumentos de factura humana que tienen por función determinar el tiempo han ganado relativa autonomía respecto de los procesos que llamamos “naturales”, que se usaban como referencia o marco “natural” de la determinación del tiempo: la rotación y traslación de la tierra alrededor del sol, los movimientos de la luna, el cambio de estaciones, de la pleamar y la bajamar, por ejemplo. Esto fomentaría la creencia de que el tiempo social y el tiempo físico están, en efecto, separados y que los instrumentos simbólicos creados -el reloj, o el calendario- “miden” un tiempo natural que existe por sí, sin intervención humana alguna. De esta manera, ejemplifica Elias, “contribuye (...) a esta impresión el que los medios de determinación del tiempo, sean o no de factura humana, posean un movimiento propio”.¹⁷⁷

Aquello que subraya Elias en este punto es que la medida del tiempo de los fenómenos físicos siempre ha sido dependiente de exigencias sociales concretas.¹⁷⁸ La evolución de las determinaciones temporales humanas frente a la determinación temporal de hechos “naturales”, ha ganado cierta autonomía: su vínculo se ha vuelto más indirecto, pero nunca se ha quebrado. Es un vínculo inquebrantable. Así, por ejemplo, cuando los enclaves humanos aumentan en extensión y autonomía, tras procesos de urbanización, comercialización y mecanización, más dependen los mismos de instrumentos de factura humana para medir el tiempo y regularlo y menos dependen de medidas temporales relativas a fenómenos naturales. En contextos de elevada urbanización e industrialización, la relación entre el cambio de las unidades del calendario y el cambio de las estaciones, por ejemplo, o el vínculo entre el movimiento lunar y la unidad temporal del mes, aún sin perderse, se torna más indirecta, más débil.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 121.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 128.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 135.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 136.

El calendario es, para Elias, un instrumento simbólico privilegiado para mostrar gráficamente de qué manera el hombre se incorpora a un mundo social, de eventos humanos, inmersos a su vez en otros procesos del universo natural. Hoy en día el calendario vigente, Gregoriano, no presenta mayores problemas, ha logrado satisfacer y adecuarse a sus funciones sociales, tras siglos de presentar, en formas anteriores, problemas vinculados con el hecho de que los ritmos de la naturaleza no son tan regulares como parecen. Desde tiempos inmemoriales, los hombres han utilizado intervalos recurrentes de movimientos como los del sol y la luna como marco de determinación temporal. Ello presentaba el problema de adecuar unidades temporales relativas al movimiento del sol, como el día, la noche y el año solar, con aquellas unidades temporales relativas a las fases de la luna, como el mes.

En el estadio actual del desarrollo del calendario, afirma Elias, hay una creciente desvinculación entre los símbolos de la determinación del tiempo y lo que antaño simbolizaban: el “paso de la naturaleza”, los movimientos de los astros, el sol y la luna.¹⁷⁹ No todos los usuarios del calendario advierten que el “año” como unidad temporal está vinculado al movimiento solar y el “mes” al movimiento lunar, o de los motivos por los cuales hay años bisiestos. El calendario como instrumento regulador del tiempo ha ganado una autonomía tal que hace que se pierda de vista el anclaje fundamental entre la determinación temporal de los hechos del mundo social y los procesos del mundo natural.

Los instrumentos creados por el hombre para medir el tiempo, como el calendario y el reloj, son más apropiados hoy para “temporizar” los eventos humanos en el contexto de una exigencia social creciente de regulación temporal cada vez más exacta, que no podría ser ya satisfecha mediante la sola observación de los complicados movimientos de la tierra y la luna en torno al sol. Así, afirma Elias, “los hombres viven más sólidamente integrados que nunca en su mundo simbólico autofabricado”¹⁸⁰, regulado temporalmente por los instrumentos de su creación. Paradójicamente, esto ha conducido a una desvinculación de los procesos temporales “naturales” con cuyos parámetros estos instrumentos fueron confeccionados en primer lugar: “no olvidemos que la luna, que ha desaparecido, como medio de medir el tiempo, prácticamente de la vida de los ciudadanos urbanizados de las naciones industriales, que padecen la presión del tiempo sin entenderla, fue antaño un mensajero gracias al cual los hombres pudieron a intervalos más o menos regulares fijar ciertos momentos en su vida social”.¹⁸¹

1.3.2. Mundo natural y mundo histórico-humano. Löwith y los orígenes histórico-epistémicos de una fragmentación

El artículo de Löwith titulado “Naturaleza e historia” remite al origen histórico de una oposición cuya aparente evidencia se reproduce en la distinción entre las ciencias naturales y las humanidades. Estamos acostumbrados a oponer naturaleza a historia y lo

¹⁷⁹ *Ibid.*, 214.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 215.

¹⁸¹ *Ibid.*, 217.

hacemos, afirma Löwith, en consecuencia de una situación histórica concreta que debe situarse en el siglo XVI con el nacimiento de la ciencia natural moderna.

En la antigüedad clásica, apunta Löwith, la antítesis de “naturaleza” no era “historia”, sino “arte”: *physis* se oponía a *techné*, es decir, aquello que es “por naturaleza” se opone a aquello que es “por arte”, llevado a cabo por un artífice, el hombre. Sin embargo, en los tiempos modernos, dos ciencias darían expresión filosófica a esta distinción: “las ciencias naturales antiaristotélicas de Descartes y la «ciencia nueva» de Vico”.¹⁸²

La diferencia entre ambas radica menos en los respectivos campos de estudio que “entre las posibilidades de conocimiento científico que entrañan”¹⁸³, esto es, la distinción descansa en la pregunta acerca de qué puede conocerse científicamente acerca de la naturaleza y la historia, un problema primordialmente relativo al método.¹⁸⁴

A partir de la distinción entre la *res extensa* y la *res cogitans*, afirma Löwith, Descartes hizo a la naturaleza un objeto de las ciencias matemático-físicas. Acerca de la naturaleza hay un saber verdadero, certero; acerca de la historia, en cambio, nada puede ser conocido verdaderamente y con certidumbre. Así encuentra Löwith que en Descartes, todo aquello que se sabe acerca de la historia descansa en mera opinión, tradición y costumbre.¹⁸⁵

Frente a esta fundación filosófica de la ciencia natural cartesiana, Löwith encuentra en la *Ciencia nueva* de Vico un posicionamiento diametralmente opuesto. Para Vico, el conocimiento al que puede accederse con mayor autenticidad y veracidad es el de las ciencias del hombre y la historia.

Vico, afirma Löwith, “intentó demostrar que un saber verdadero y certero sólo es posible respecto a aquello que nosotros mismos hemos hecho, es decir, al mundo de la historia, al *mondo civile*, donde lo verdadero (*verum*) y lo hecho (*factum*) coinciden”.¹⁸⁶ La naturaleza, por el contrario, permanece inaccesible al hombre puesto que éste no la ha creado; sólo es inteligible a Dios como su creador.

En este respecto, Löwith encuentra que hay un aspecto en que el propio Descartes y Vico coinciden; ambos estaban convencidos de que el universo, tanto como las estrellas y tierra que aloja, no se comparan en lo más mínimo con el impulso del espíritu humano, que “conoce el mundo y se conoce a sí mismo, mientras que el mundo físico de sí mismo no sabe nada”.¹⁸⁷

Esta distinción entre el “mundo natural” y el “mundo histórico” confeccionado por el hombre se sigue manteniendo, reconoce Löwith, en el contexto de mediados del

¹⁸² Löwith, “Naturaleza e historia”, 163.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Esta acotación aparece en la publicación del artículo en inglés; Löwith, “Nature, History, and Existentialism”, 79.

¹⁸⁵ Löwith, “Naturaleza e historia”, 163.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 164.

¹⁸⁷ *Ibid.*

siglo XX, tanto en el ámbito de las ciencias naturales como de las ciencias del espíritu. Así, por ejemplo, en el campo de la física, Löwith remite a la obra de Friedrich von Weizsäcker, *Historia de la naturaleza*, en la que se leerá que la naturaleza puede tener – y por mucho- más antigüedad que el hombre, pero sólo el hombre sabe lo que la naturaleza es “y posee una ciencia natural que es, a su vez, histórica”.¹⁸⁸

Löwith encuentra que la vía propuesta por Vico se habría desarrollado aún más con Herder, Hegel, Croce, Dilthey, Collingwood e incluso el propio Heidegger. En *Ser y tiempo*, Heidegger critica la ontología cartesiana a partir de una distinción entre el *Dasein*, que existe porque se relaciona con el mundo y consigo mismo, y “lo ente cuyo modo de ser es el de lo meramente presente”¹⁸⁹, es decir, los seres que no están vinculados consigo mismos.

La naturaleza allí no es concebida en la obra heideggeriana como “independiente y creativa”, sino como un elemento a encontrarse en el mundo del *Dasein* histórico; algo que “simplemente ocurre en nuestro mundo (...) y se define como una estructura existencial, es decir, relativa al estar histórico”.¹⁹⁰

Según Löwith, sólo Schelling y Hegel habrían intentado reducir la brecha que separa a la naturaleza de la historia, apuntando a una noción comprensiva de naturaleza y mente respectivamente. Pero la noción hegeliana de “espíritu” o la “filosofía de la naturaleza espiritual” de Schelling no han podido evitar que siga pensándose aún en el marco de Descartes y Vico.¹⁹¹

Modificar este esquema o superarlo implicaría “cambiar de manera fundamental toda nuestra relación con el mundo, tanto natural como histórico”.¹⁹² Se debe a Descartes y a Vico la dicotomía que define una actitud frente al mundo natural y al mundo histórico y que ha prevalecido detrás de la ambición de la ciencia de hacer del hombre el amo de la naturaleza. Descartes, siguiendo a Bacon, habían visto en la ciencia el potencial de “convertir al ser humano en amo y señor de la naturaleza”.¹⁹³

Bajo esta forma de concebir la naturaleza como medio, como material al servicio de las fuerzas producidas por la historia humana, el pensamiento científico moderno ha operado como contraparte del historicismo. El historicismo, afirma Löwith, tiene una contraparte más antigua, la ciencia natural moderna, cuyos descubrimientos han producido una aceleración de los movimientos históricos a la vez que han puesto a la naturaleza al servicio de la historia.

El historicismo no sólo “historizó” el mundo espiritual, sino que convirtió “la naturaleza en algo relativo a nosotros”.¹⁹⁴ Hacer de la naturaleza algo relativo al hombre

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, 165. La versión inglesa habla de la naturaleza como “relativa al *Dasein* humano histórico”. Löwith, *Nature, History and Existentialism*, 81.

¹⁹¹ Löwith, “Naturaleza e historia”, 166.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, 167.

¹⁹⁴ *Ibid.*

implicaría que, en efecto, nada seguiría siendo “natural” (excepto, afirma Löwith, por aquello que no estuviere -aún- meticulosamente sometido por el hombre). Naturaleza devendría “mundo organizado científicamente”.

Según argumenta Löwith, esta apropiación histórica del mundo natural “es en igual medida una alienación de él”.¹⁹⁵ Produce un extrañamiento inversamente proporcional a la planificación del dominio y la explotación técnica de la tierra para nuestros fines. Con ello, la tendencia a pensar en términos de medios y fines, la pregunta por el sentido se desplaza por completo a la historia, pues es la historia la que involucra de manera directa al humano y sus fines. No nos preguntamos por el sentido de la naturaleza; por el sentido del cielo, la tierra, el mar o los animales y plantas. La pregunta por el sentido se limita a nosotros, dice Löwith, “a la historia en cuanto nuestra”.¹⁹⁶

Aquí no interesa tanto atender a la pregunta por el sentido de la historia, cuanto atender al modo en que ello ha sido condicionado históricamente. Según advierte Löwith, “ni la antigüedad clásica ni oriente se plantearon esta pregunta por el sentido o el para-qué de la historia universal”; el pensamiento oriental tampoco conoce “la oposición entre naturaleza e historia que nos es tan familiar”.¹⁹⁷ La pregunta por el sentido, afirma, también nos es familiar, pero sólo en relación con los acontecimientos originados por acciones humanas que persiguen fines, para los cuales “la influencia de los procesos naturales resulta insustancial”.¹⁹⁸

El énfasis exclusivo en nuestra existencia humana y en el mundo histórico tiene un concomitante en la carencia de sentido del mundo natural, una “falta de sensibilidad natural, para aquello que es lo que es por naturaleza”.¹⁹⁹ La “desnaturalización” de la vida humana que conduce a la conciencia de la existencia histórica es originada en la ciencia natural moderna. El existencialismo y el historicismo también están condicionadas por la nueva comprensión del mundo natural y del lugar de lo humano en él. Con la matematización de la naturaleza, “el ser humano perdió también su propia naturaleza”.²⁰⁰

En la historia del pensamiento occidental hay un viraje, desde la concepción hombre como inserto dentro un cosmos (natural u ordenado conforme a una jerarquía de creaturas) a la concepción del hombre como “casualmente yecto” en el universo. El ser humano, afirmado en la contingencia del mundo natural; arrojado un universo abierto e ilimitado temporal y espacialmente, existe fáctica y desamparadamente. El mundo del existencialismo, dice Löwith, es el mundo humano del ser-sí-mismo, un mundo desnaturalizado.²⁰¹

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, 168.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 170.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 171.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, 172.

²⁰¹ *Ibid.*, 176.

Asimismo, la visión del pensamiento europeo en la que prima no sólo la preocupación por nuestra historia, “su «para- qué» y su «hacia dónde»”,²⁰² viene a surgir cuando “el hombre ya no posee ningún lugar determinado en la jerarquía de un cosmos que o bien ha sido siempre así, o bien ha sido creado”,²⁰³ esto es, al disolverse dos concepciones premodernas, la clásica y la cristiana.

Según Löwith “nuestra extrema preocupación por el mundo histórico como el único escenario del destino humano”²⁰⁴ es el resultado de nuestro extrañamiento de la cosmología de la antigüedad y la teología cristiana. Es la disolución de ambas convicciones, la que ha hecho posible para Löwith, la existencia del hombre “extática e históricamente” y sentado las condiciones para el surgimiento del historicismo y el existencialismo.

1.3.3. Foucault y la organización moderna de los saberes. Historia e historia natural.

En *Las Palabras y las cosas* de Foucault puede encontrarse también una posible respuesta a la pregunta por la persistencia de la oposición entre tiempo natural y tiempo humano en la tematización del problema del tiempo histórico.

En esta obra Foucault lleva a cabo una investigación que busca mostrar de qué manera, desde el siglo XVI la cultura europea “ha manifestado (...) que hay un orden y que a las modalidades de este orden deben sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras; qué modalidades del orden han sido reconocidas, puestas, anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos”.²⁰⁵

Su estudio se dirige a encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles ciertos conocimientos, aquellos “elementos de positividad” a partir de los cuales han podido aparecer ideas, teorías, constituirse ciencias, formarse racionalidades y desvanecerse o anularse en la misma medida. Se trata de una indagación que busca dibujar los contornos del campo epistemológico o “*episteme*” en la que ciertos conocimientos encuentran sus condiciones de posibilidad, configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico.

Dicha indagación Foucault la llamará una “arqueología” en lugar de una “historia”, pues aquello que debe aparecer aquí no es la manifestación de una historia de conocimientos en creciente perfección, sino de las condiciones de posibilidad de los mismos; las configuraciones que han dado lugar a las distintas formas del conocimiento empírico.²⁰⁶

²⁰² *Ibid.*, 170.

²⁰³ *Ibid.*, 177.

²⁰⁴ Löwith, “Nature, History and Existentialism”, 94 [traducción propia].

²⁰⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 7.

²⁰⁶ *Ibid.* Foucault dedicará su siguiente obra, publicada en francés en 1969, al desarrollo de los aspectos metodológicos de la arqueología. De allí extraeré algunas precisiones sobre el concepto de “positividad”

La arqueología, afirmará Foucault más tarde en su obra *La arqueología del saber*, difiere de la historia de las ideas en que no busca definir los pensamientos, las representaciones o los temas, ocultos o manifiestos, en los discursos; busca referir a esos mismos discursos “en tanto prácticas que obedecen a unas reglas”,²⁰⁷ definir tipos y reglas de prácticas discursivas que atraviesan por completo, o en parte, otras prácticas individuales.

Aquello que intenta definir la arqueología es lo que Foucault llama “positividades”. El análisis de las positividades consiste en advertir de acuerdo con qué reglas un discurso forma grupos de objetos, conceptos, conjuntos de enunciaciones u opciones teóricas. Todos estos elementos no constituyen de por sí ciencias, sino que operan como condiciones de posibilidad a partir de las cuales se podrán realizar descripciones, enunciaciones, proposiciones coherentes o no, teorías, etc. Constituyen, más bien, lo que Foucault entiende como “lo previo de lo que se revelará y funcionará como un conocimiento”.²⁰⁸

La positividad de un discurso, por tanto, caracterizará su “unidad a través del tiempo”,²⁰⁹ más allá de obras, autores o producciones individuales. Es aquella que permite advertir que diversos autores hablan de “la misma cosa”, “al mismo nivel”, desplegando “el mismo campo de batalla”; así, ejemplifica Foucault, Linneo y Buffon se encuentran en “el mismo nivel”, mientras que Darwin no habla de “la misma cosa” que Diderot.

Estos sistemas de positividades “definen un espacio limitado de comunicación”, un espacio que a la vez más restringido que el de una ciencia (considerada desde su origen hasta su plena realización), pero más extenso que el de las polémicas y diálogos establecidos entre un determinado autor y otro.²¹⁰ Todo aquello que forma parte de ese espacio, obras y libros, autores, proposiciones, temas, significaciones, etc. forman parte en una trama inadvertida (una totalidad que incluso los autores en ella no perciben completamente) que *definen* el campo en el que “pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *apriori histórico*”.²¹¹

La investigación arqueológica que Foucault lleva a cabo en *Las palabras y las cosas*, mostrará entonces que ha habido dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: en la época clásica, hacia mediados del siglo XVII y en el umbral de la modernidad, a principios del siglo XIX. Con ello, advierte Foucault, aun cuando

de un discurso. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino (Argentina: Siglo XXI Editores S.A: 1970).

²⁰⁷ Foucault, *La arqueología del saber*, 233.

²⁰⁸ *Ibid.*, 305.

²⁰⁹ *Ibid.*, 214.

²¹⁰ *Ibid.*, 214-215.

²¹¹ *Ibid.*, 215. Aquí Foucault advierte acerca del carácter “detonante” de la expresión “*a priori* histórico”, y especifica que utiliza esta expresión, no como “condición de validez para unos juicios”, sino como “condición de realidad para unos enunciados”. Este *a priori* debe dar cuenta de las condiciones de emergencia de los enunciados; no es formal y tampoco escapa a la historicidad; el *a priori* de positividades es él mismo un conjunto transformable. *Ibid.*, 216-217.

tengamos la impresión de que hay cierta continuidad al nivel de las ideas entre los clásicos y nuestros días, “el orden, a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos”. Pensar que haya un movimiento ininterrumpido de la razón desde el Renacimiento hasta el presente es un “efecto superficial”; dicha continuidad es sólo aparente, pues, como afirma el autor, “al nivel de la arqueología se ve que el sistema de positivities ha cambiado de manera total al pasar del siglo xviii al xix”.²¹²

Es entre fines del siglo XVIII y principios del XIX que se produce, a su juicio, un cambio total en el sistema de positivities, cambio en virtud del cual logra hacer aparición la figura del hombre y las ciencias humanas como nuevo campo de saber.

Las ciencias humanas, o el cuerpo de discursos que tienen por objeto al hombre en lo que tiene de empírico, recorrieron un campo epistemológico que ninguna filosofía o ciencia empírica les legó; no hay para Foucault, en los siglos XVII y XVIII algo así como “el hombre”. Las ciencias humanas sólo lograr nacer cuando el hombre pasó al lado de los “objetos científicos”, el día en que “el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber”.²¹³

Por primera vez, entonces, el hombre -aislado o en grupos- se convertía en un objeto de la ciencia y ello constituyó un acontecimiento en el orden del saber que implicó una redistribución general de la *episteme*.²¹⁴

Según explica Foucault, en la época clásica el campo del saber era perfectamente homogéneo: “todo conocimiento, fuera el que fuera, procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden”.²¹⁵ Esto aplicaba tanto para las matemáticas, las taxinomias, las ciencias de la naturaleza o el pensamiento filosófico.

Sin embargo, a principios del siglo XIX, el campo epistemológico se fraccionará, desplegándose en diferentes direcciones. Las ciencias humanas vienen a posicionarse en relación a y en el intersticio entre tres dimensiones del saber que caracterizan el campo de la *episteme* moderna. Este campo ya no se ordena conforme al ideal de una “matematización perfecta” ni a partir de una larga cadena de conocimientos cargados de cada vez mayor empiricidad, sino que se ordena según tres espacios: el de las matemáticas –cuyo orden implica el carácter deductivo de proposiciones evidentes o comprobadas–, el de las ciencias – que establecen relaciones causales y constantes entre elementos análogos, y por último, el de la filosofía- en la que se traspolan conceptos y problemas provenientes de otros campos empíricos. Las ciencias humanas están vinculados con este triedro, a la vez que no pueden ser ubicados bajo ninguna de sus dimensiones.²¹⁶

La aparición de las ciencias humanas estaba condicionada por el retiro del proyecto de la *mathesis*, una especie de “desmatematización”, advierte Foucault. La

²¹² Foucault, *Las palabras y las cosas*, 8.

²¹³ *Ibid.*, 334-335.

²¹⁴ *Ibid.*, 335.

²¹⁵ *Ibid.*, 336.

²¹⁶ *Ibid.*, 335.

“matematización”, que para el autor sólo se habría llevado a cabo efectivamente en el dominio de la astronomía y la física, no definiría la positividad de las nuevas ciencias humanas. Más bien, el hombre logra constituirse como objeto de saber gracias a dicho retiro: “es el retiro de la *mathesis* y no el avance de las matemáticas lo que permitió al hombre constituirse como objeto del saber; es el enrollamiento sobre sí mismos del trabajo, de la vida y del lenguaje lo que prescribió, desde el exterior, la aparición de este nuevo dominio”.²¹⁷ Las ciencias humanas no se ocuparán del análisis de lo que el hombre es por naturaleza; su análisis se extenderá hacia el hombre en cuanto ser vivo, trabajador y parlante, a la vez que hacia aquello que permite a este ser “saber (o tratar de saber) qué es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar”.²¹⁸

Vinculada a las ciencias humanas, la historia quizá no tenga lugar entre ellas, afirma Foucault: “es probable que mantenga con todas ellas una relación extraña, indefinida, imborrable y más fundamental de lo que sería una relación de vecindad en un espacio común”.²¹⁹ La historia existía desde mucho antes que las ciencias humanas, “es quizás tan vieja como la memoria humana”.²²⁰ Ejercía en el marco de la cultura occidental múltiples funciones: ser memoria, mito, vehículo de la tradición, conciencia crítica del presente o anticipación del futuro.

En el siglo XIX, afirma Foucault, la fractura en la *episteme* occidental hace que la historia no sea ya lo que era. Hasta entonces, la historia ordenaba el tiempo de los hombres y cosas según el devenir del mundo, “en una especie de gran cronología cósmica”, o, al revés, extendiendo hacia la naturaleza “el principio y el movimiento de un destino humano”. La historia era concebida como una “gran” historia, lisa, homogénea, uniforme, en la que todos los elementos estaban “en una misma deriva, una misma caída o una misma ascensión, un mismo ciclo”²²¹: hombres y cosas, animales, seres vivos o inertes, todos formaban parte de esta totalidad.

Es dicha unidad, la historia como ese “gran relato común de las cosas y de los hombres,” lo que se fracturó a comienzos del siglo XIX, permitiendo, a la vez, el descubrimiento de una historicidad de la naturaleza y una historicidad propiamente humana.²²² La historicidad humana se descubre en la medida en que las actividades propiamente humanas como el trabajo o el lenguaje no encuentran ya su lugar en aquél relato común; que dichas actividades tienen sus modos (modos de producción, de desarrollo, de oscilación, etc.), y “tienen también leyes internas de funcionamiento y que su cronología se desarrolla de acuerdo con un tiempo que destaca desde luego su coherencia singular”.²²³

²¹⁷ *Ibid.*, 340.

²¹⁸ *Ibid.*, 343.

²¹⁹ *Ibid.*, 356

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, 357.

²²³ *Ibid.*

Podría pensarse, argumenta Foucault, que dicho reconocimiento de la historicidad humana se extendió en el siglo XIX hacia la naturaleza. En verdad, afirma, ha sucedido todo lo contrario. El siglo XIX no halló la historicidad del hombre tras prestar una atención renovada a la historia humana. El estudio de las economías, la historia de las literaturas y de las gramáticas o la evolución de lo vivo, no serían una simple ampliación de la historicidad encontrada en el hombre. Por el contrario, la naturaleza recibió primero una historicidad que liberó las cosas “de este espacio continuo que les imponía la misma cronología que a los hombres”.²²⁴

Los contenidos que otrora conformaban la historia quedarían desterrados: la naturaleza no le hablará al hombre de la creación, ni del fin del mundo, ni de su dependencia o su juicio próximo, sus riquezas no le indican ya el próximo retorno de una edad de oro; la naturaleza no le habla más que de un tiempo natural.

El hombre de principios del siglo XIX, advierte Foucault, estaba “deshistorizado” y el valor que cobraría el pasado, el halo lírico que rodeó a la conciencia de la historia, la curiosidad sobre las huellas del tiempo y los documentos, todos ellos manifestaron un hombre vacío de historia pero en la búsqueda de una historicidad que le estaba ligada esencialmente.²²⁵ Según afirma el autor, se suele decir que en el siglo XIX la historia dejó de identificarse con la “pura crónica de los acontecimientos” y que comenzó la búsqueda de las “leyes generales del devenir”. Sin embargo, argumenta Foucault, “ninguna historia fue más “explicativa”, ninguna estuvo más preocupada por las leyes generales y constantes que las de la época clásica —cuando el mundo y el hombre, de un solo golpe, se hicieron cuerpo en una historia única.”²²⁶

En la *episteme* de la época clásica el descubrimiento de la historicidad humana no estaba en condiciones de surgir. Lo que existía en el siglo XVI y XVII eran “historias”: “historia de la naturaleza de las aves”, “historia de las serpientes”, “historia natural de los cuadrúpedos”, “historia general de las plantas”, entre otros ejemplos que cita el autor.²²⁷

La historia era el entramado de lo que se ve de las cosas y todos los signos descubiertos en ellas; no existía entonces la distinción entre “observación”, “documento” y “fábula”. La historia de un ser vivo era ese mismo ser, en el interior de esa red semántica que lo enlaza con el mundo. Hacer la historia de una planta implicaba describir sus partes, elementos, órganos, sus virtudes, las leyendas que giran en torno a ella, lo que los antiguos dicen de ella, los medicamentos que se pueden fabricar con ella, o “la mejor forma de ponerla en salsa”.²²⁸

No existía aún algo así como “la vida”, sino seres vivos que aparecían tras la reja del saber constituido por la historia natural. El historiador tiene hacia mediados del siglo XVII la tarea de recopilar gran cantidad de documentos y signos, pero esos documentos y signos son las cosas mismas: se trata de mirar minuciosamente los espacios en los que

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, 358.

²²⁶ *Ibid.*, 359.

²²⁷ *Ibid.*, 129.

²²⁸ *Ibid.*, 130.

las cosas se “disponen” a la vista y transcribir lo visto por medio de palabras fieles y neutras.²²⁹

La historia natural constituía así un rectángulo intemporal en el que las cosas se yuxtaponen en el espacio, con sus superficies visibles y portando un nombre que condensará en sí el carácter esencial del ser viviente en cuestión, su parentesco con sus semejantes y sus diferencias respecto de otros seres. La historia natural es, así, un verdadero catálogo que vincula las cosas con la mirada y el discurso; el libro ordenado de las estructuras, los caracteres y las clasificaciones.²³⁰

El tiempo quedaba ausente en esta cuadrícula espacializada de la naturaleza. Todo el lenguaje depositado en las cosas por el tiempo es rechazado. Lo que aparece es la cosa misma, en sus características pero en el marco de una realidad recortada por el nombre. El tiempo no es considerado como un principio de desarrollo para la organización interna de los seres vivos, sino que queda percibido como un mero factor externo, el movimiento en el espacio externo en que los seres viven.²³¹

Hacia fines del siglo XVIII, se producirá una mutación en el espacio natural de la cultura occidental. Aquí Foucault marcará el fin de la historia natural en el sentido de Buffon, de Linneo o Tournefort: será el principio de aquello que permite el deslizamiento de la clasificación a la anatomía, de la estructura al organismo y del cuadro a la serie. Pronto, y de la mano de Cuvier, animales y plantas se hundirán en una masa profunda de tiempo que a la que se dará el nuevo nombre de “historia”.

Conclusiones. Líneas divisorias del saber, líneas divisorias del mundo.

En este primer capítulo he intentado mostrar de qué manera los historiadores, al momento de definir qué sea el tiempo histórico, suponen una contraposición entre tiempo humano y tiempo natural.

Como se ha visto, Koselleck definía el tiempo histórico como un tiempo exclusivamente humano, un tiempo relativo a las acciones de los hombres en contextos sociales y políticos, tiempo que adopta ritmos que le son “propios” y que no se identifican ni pueden reducirse a los ritmos de los fenómenos físico-astronómicos, aquello que ponía en términos de un tiempo natural mensurable.

Le Goff entendía, asimismo, el tiempo histórico como un tiempo humano. Aun cuando encontraba en el calendario un diálogo entre naturaleza e historia, oponía el tiempo natural como parámetro del que se derivan las unidades de tiempo del calendario, al tiempo humano, cuyas unidades de medida no responden al tiempo natural, sino que constituyen únicamente un artificio humano. Así, su reflexión sobre el tiempo

²²⁹ Los jardines botánicos, los herbolarios y colecciones zoológicas, por ejemplo, revelaban una curiosidad renovada por los animales y las plantas exóticas, y eran una forma de aunar con la mirada y el discurso el “cuadro” de las cosas. *Ibid.*, 132.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, 131.

terminaba evidenciando aquello que Elias ha denunciado como un abordaje dicotómico del tiempo: las unidades de medida del tiempo en las que se apoya el calendario, como día, mes y año, remiten a fenómenos físico-astronómicos que constituyen marcos de referencia externos y objetivos, mientras que las unidades cronológicas de largo alcance como era, siglo o época, constituyen artificios humanos cuyo propósito es ordenar el tiempo de la historia.

Pomian, por su parte, mantenía una clara oposición entre tiempo cualitativo y tiempo cuantitativo, entre tiempo humano y tiempo natural. El tiempo histórico era, para Pomian, cualitativo: no refería a ritmos físicos o astronómicos, sino a ritmos de procesos históricos. En su análisis de los conceptos de cronometría y cronología, Pomian dejaba traslucir la oposición entre tiempo humano y tiempo natural a través de la caracterización de los supuestos ontológicos de cada uno: la cronometría ordena el tiempo en función de la regularidad de los fenómenos físico-astronómicos, es corto, cíclico, repetitivo y simétrico; la cronología, en cambio, ordena el tiempo de largo alcance por medio de la periodización, la confección de unidades de medida superiores al año solar y que no se apoyan en unidades cronométricas; es lineal, supone singularidades, es asimétrico y es definido en función de las relaciones entre acontecimientos. La cronometría, afirmaba Pomian esquemáticamente, se sitúa “del lado de la naturaleza”; la cronología, “del lado de la historia”.

Ricoeur, como Le Goff, encontraba en el calendario un puente entre el abordaje objetivista o cósmico y el abordaje subjetivista o fenomenológico del problema del tiempo. Si bien reconocía que el problema del tiempo no puede abordarse unilateralmente, desde “la vertiente de la naturaleza” o desde “la vertiente del alma”, Ricoeur no logró cuestionar la contraposición entre tiempo humano y tiempo natural, sino sólo poner en diálogo el tiempo físico-astronómico que está a la base de las unidades de medida del tiempo con el momento axial del cómputo del tiempo, asegurado por la noción fenomenológica del presente. Para Ricoeur, el calendario “cosmologiza” el tiempo humano y “humaniza” el tiempo cósmico; sin embargo, esto sólo parece ser posible si se parte de la asunción de que estos tiempos están desvinculados desde un principio.

Finalmente, Hartog deja en evidencia la oposición entre tiempo humano y tiempo natural al argumentar su utilización del término “historicidad” por sobre el de “temporalidad”. “Historicidad” remite a un tiempo humano y social, a las experiencias individuales y sociales del tiempo, a la conciencia de sí de los hombres en tanto historia; mientras que “temporalidad” remite para Hartog a un tiempo matemático, exógeno, un tiempo imperioso del mundo, un tiempo natural.

La pregunta que surge, entonces, es ¿por qué en los abordajes de los historiadores el tiempo histórico se aparece como un tiempo humano de carácter claramente diferenciado e independiente respecto de un tiempo natural?, ¿por qué aún hoy resulta evidente que un historiador, al hablar del tiempo, refiera a un tiempo “específicamente humano e histórico”, divorciado de un tiempo natural?.

Por medio del abordaje de la determinación del tiempo, Elias demuestra que no hay motivos para pensar que el tiempo físico constituya un tiempo “objetivo”, real y medible- en tanto propiedad de los fenómenos naturales-, frente al cual un “tiempo social” se oponga como derivado “subjetivo”, menos real o arbitrario; que el tiempo como tal no remite, por un lado, a procesos físico-naturales y por otro, a acontecimientos humanos y sociales. “Medir el tiempo” involucra procesos que son a la vez , e inescindiblemente, físicos y sociales, y esta imbricación se hace patente en el hecho de que determinar el tiempo no es más que tomar como marco de referencia temporal unos acontecimientos para compararlos con otras secuencias de acontecimientos, prescindiendo de su especificidad.

La propuesta de Elias sugiere dos posibles respuestas para la pregunta que surge a propósito de la acostumbrada oposición entre tiempo humano y tiempo natural entre los historiadores.

Una, según la cual esta oposición simplemente reproduce, en el abordaje del problema del tiempo, una escisión en la imagen del mundo: “naturaleza física”, frente a “sociedad”, “cultura”, “mundo humano”. Esta escisión, desarrollada, promovida y fortalecida por la separación de especialidades científicas en dos grandes ámbitos diferenciados, ciencias naturales y ciencias humanas y sociales, ha conducido a la consideración de lo humano y lo natural como ámbitos autónomos e independientes, al punto de concebirse posible la investigación acerca del tiempo en términos de “tiempo físico” o “tiempo social”, o en el caso del problema del tiempo histórico, “tiempo humano” o “tiempo natural”, exclusivamente.

Otra respuesta posible podría ser que aún hoy entre los historiadores prima una concepción naturalista del tiempo, que, asimilada al tiempo cuantificable o medible de la naturaleza, hace que el tiempo humano de la historia se aparezca como un tiempo no sólo cualitativamente diferente, sino hasta radicalmente opuesto. En efecto, el tiempo natural se caracteriza en las referencias de los historiadores como un tiempo “propio” de los fenómenos naturales, un tiempo físico-astronómico, un tiempo exógeno o un tiempo cósmico cuya regularidad permite la medición, mientras que el tiempo histórico queda definido como un tiempo “propio” de los seres humanos y sus acciones en el marco de una historia aparentemente desarraigada de todo proceso o de todo fenómeno no humano. El tiempo natural se aparece como “propiedad” –objetiva- de fenómenos y procesos naturales que servirán como parámetro en la confección de unidades de medida, de las que la historia se servirá, pero a las que el tiempo histórico como tal no se reduce.

Podría decirse, haciendo eco del planteo de Elias, que no hay tal cosa como un tiempo “propiamente humano” o “propiamente natural”, al menos, si “propiamente” implica considerar estos tiempos como tiempos pertenecientes a dominios ontológicos diferentes, que existen de manera independiente entre sí. Incluso, podría señalarse que hablar siquiera de “tiempo histórico” es ya partir, de antemano, de una comprensión dicotómica del problema del tiempo. Koselleck mismo había advertido que preguntarse por el tiempo histórico no es preguntarse por los presupuestos naturales de la división del tiempo. ¿Por qué no? porque el tiempo histórico *no es* un tiempo natural. En todos los

abordajes trabajados en el capítulo, la pregunta por el tiempo histórico parece dar por sentado que la historia tiene una temporalidad que le es “propia” y que se vincula con aquello que es histórico por excelencia: el mundo humano.

De esta manera, la oposición entre tiempo humano y tiempo natural que se aparece en el tratamiento del problema del tiempo histórico conduce a una oposición más fundamental aún, aquella que opone el dominio de lo humano al dominio de lo natural. Aquí los aportes de Elias, de Löwith y de Foucault parecen confirmar esta lectura.

La conformación de los campos diferenciados de saber de las ciencias naturales y las ciencias humanas han ciertamente condicionado el abordaje dicotómico del problema del tiempo. La configuración moderna de los campos del saber de las ciencias naturales y las ciencias humanas ha promovido una concepción fragmentaria del mundo. Naturaleza-historia, naturaleza-sociedad o mundo natural y mundo humano son contraposiciones que visibilizan el modo en que las líneas que demarcan y delimitan un campo de saber respecto de otro, generan asimismo una disociación ontológica que ha conducido a pensar “lo humano” y “lo natural” como pertenecientes a dominios separados y existentes de manera independiente y autónoma.

La “naturaleza” como “mundo natural organizado científicamente” y la “historia” como “escenario exclusivo del destino humano”, afirmaba Löwith, son concepciones que están condicionadas por el nacimiento de la ciencia natural moderna. La ciencia natural cartesiana frente a las ciencias del hombre y la historia de Vico, configuran un marco intelectual que continuará reproduciéndose y expresándose en las distinciones que, hasta entrado el siglo XX, diferenciarán un “mundo natural” de un “mundo histórico”. La ciencia natural ha hecho de la naturaleza un recurso al servicio de la historia del hombre, a la vez que ha condicionado, a través de ese extrañamiento que produce la apropiación y explotación de la naturaleza, el reconocimiento del hombre como existente en el mundo histórico.

La conciencia de la existencia histórica, afirmaba Löwith, emerge allí donde el mundo se “desnaturaliza”. La nueva comprensión matematizada de la naturaleza, conduce a una desnaturalización de la vida humana; el hombre pierde su lugar en el marco de un cosmos, un orden y una jerarquía de seres, para reconocerse a sí mismo “yecto” en el universo. La preocupación por el sentido de la historia, entonces, el “para qué” y “hacia dónde”, se debate ahora en un único escenario, el de la historia humana.

Aun cuando Löwith no hace referencia aquí al problema del tiempo histórico, dos elementos en su argumentación pueden conectarse con el planteo de Foucault y sí referir a cómo el reconocimiento de un tiempo histórico en la modernidad está anclado a una comprensión de la historia que se divorcia de la naturaleza.

La fractura en la *episteme* occidental que Foucault encuentra hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se traduce en una concepción renovada de la historia, que separa lo que durante la época clásica constituía una “gran historia común”: hombres, cosas, seres inertes, animales, plantas, etc. La historia era, hasta entonces, una totalidad en devenir de la que el hombre participaba, pues ocupaba un lugar en el orden del mundo.

Pero dicha fractura en el campo epistemológico moderno arranca al hombre de este relato común; el hombre ya no encuentra lugar en esa gran historia sujeta a un mismo devenir, a una misma “cronología cósmica”. Ahora este campo concederá una historicidad a la naturaleza y encontrará asimismo una historicidad propiamente humana. Hombres y demás seres de la naturaleza no comparten ya un mismo “tiempo”: las actividades específicamente humanas, apuntaba Foucault, como el trabajo o el lenguaje, tienen un funcionamiento interno y un tiempo a partir del cual se desarrolla otra cronología. El reconocimiento de la historicidad humana, está entonces, condicionada por el fraccionamiento de ese espacio continuo de hombres y cosas y de ese devenir histórico común.

En este sentido, al igual que en Löwith, el reconocimiento de la historicidad humana involucra un quiebre o una separación respecto del orden que hasta la modernidad cobijaba, a la vez, a hombres y naturaleza, mundo natural y mundo humano. Actualmente, y en lo que al problema del tiempo refiere, la desvinculación entre el tiempo humano y el tiempo natural puede verse fortalecida por la creciente autonomía de los instrumentos de medición del tiempo, que, tal como señalaba Elias, conducen a perder de vista u olvidar, sobre todo en contextos de alta urbanización, la imbricación fundamental entre los procesos naturales y humanos. Pero que entre los historiadores persista aun la oposición entre tiempo humano y tiempo natural en sus tratamientos acerca del tiempo histórico, parece más bien responder a una estricta delimitación disciplinar que, desde la modernidad, ha recortado cuidadosamente a los hombres y sus acciones de sus lazos con la naturaleza que los soporta.

Partiendo de una pregunta diferente, ¿qué es historia?, el segundo capítulo seguirá más de cerca dicha demarcación entre aquello que forma parte del dominio humano y aquello que forma parte del dominio natural. Mostraré que cuando los historiadores responden a la pregunta por la historia, establecen una contraposición entre el dominio de los hombres y sus acciones y el dominio de la naturaleza, expulsada como una “exterioridad” o un “telón de fondo” de la historia.

CAPÍTULO 2

Un segundo supuesto. La historia es historia humana.

2. El antropocentrismo de la historia.

¿Qué es “historia”? No son pocos los historiadores y filósofos que se han embarcado en semejante pregunta. Quienes lo han hecho, han debido afrontar otras tantas preguntas, tan intrincadas como necesarias al ejercicio reflexivo de la práctica historiadora: ¿cuál es/son el/los objeto/s de la historia?, ¿qué hechos son “históricos” y qué hechos quedan por fuera del interés histórico?, ¿qué eventos son significativos o relevantes para el historiador?, ¿cuál es el criterio a partir del cual el historiador selecciona los eventos de interés?, etc.

La pregunta por la historia es lo bastante amplia como habilitar respuestas muy diferentes, que atienden a diferentes dimensiones de la pregunta. La pregunta puede interpretarse como una interrogación acerca de qué constituye la práctica, la actividad del historiador: en este sentido, puede pensarse como la pregunta acerca de qué tipo de investigación realiza el historiador cuando trabaja y qué constituye la especificidad de su indagación. La pregunta por la historia puede también remitir a la pregunta por el curso mismo de los eventos históricos, qué es lo que hace de un evento cualquiera un evento “histórico”, digno de interés para el historiador; si los eventos históricos son eventos del pasado, la pregunta puede interrogar acerca de qué eventos del pasado recaen bajo el dominio del historiador y cuáles no, es decir, si todo evento del pasado es por ello un evento histórico o no, etc.

Existe entre los historiadores un acuerdo en que no todos los eventos son de interés para el historiador y que el trabajo del historiador supone un recorte selectivo del pasado y sus hechos. En este sentido es que, entre los historiadores que se proponen responder a la pregunta acerca de qué es la historia, hay una clara intención de demarcar aquello que cae bajo el dominio de la historia y aquello que no. Si la pregunta por el tiempo histórico parecía asumir desde un principio que la historia tiene un tiempo que le es “propio” y que difiere de otros tiempos, la pregunta por la historia conduce directamente a explicitar qué se entiende por “historia”, y con ello, delinear el campo de lo que es histórico y lo que no lo es.

En este capítulo recurro a algunos historiadores del siglo XX reconocidos como canónicos e influyentes en las sociedades occidentales y occidentalizadas, que se proponen responder a la pregunta por la historia: Johan Huizinga, Marc Bloch, Edward Carr, Reinhart Koselleck y Eric Hobsbawm. Koselleck aparece aquí nuevamente, pues es un historiador que desarrolla reflexiones teóricas acerca de la pregunta por el tiempo y la pregunta por la historia.

Busco argumentar que los historiadores a menudo definen el marco de los intereses históricos estableciendo una contraposición entre el mundo humano y el mundo natural, es decir, que al momento de definir o ensayar una definición de lo que es “historia” se apela a una distinción entre el ámbito de lo humano y el de lo natural.

La historia se encarga exclusivamente de los asuntos humanos, de los seres humanos y sus acciones: la historia es historia humana. Esto constituye, a mi entender, un supuesto fundamental de la historia que, según intento mostrar en este capítulo, ha permanecido incuestionado en el marco del siglo XX.

Los historiadores antes mencionados comparten asimismo esta asunción. En sus reflexiones en torno a la historia, ésta se aparece como un fenómeno cultural que versa específicamente sobre hechos del pasado; es un conocimiento del hombre acerca del hombre y sus transformaciones en el tiempo y en el espacio, transformaciones asimismo mediadas por fenómenos humanos. La historia se ocupa, para estos historiadores, de lo humano, dejando los eventos de la naturaleza en el dominio de otras disciplinas. Los hechos del pasado no son, en cuanto tales, “hechos históricos”, sino que estos historiadores tienden a distinguir los hechos de la historia de otros hechos del pasado.

Que la historia se ocupa de lo humano significa aquí que se ocupa del humano en su dimensión social e intersubjetiva, privilegiando las relaciones entre seres humanos más que los hombres en su individualidad –cuyo excesivo énfasis conduce a una historia de “grandes hombres” con la cual estos historiadores parecen discrepar. La historia, acuerdan, atiende especialmente a las acciones humanas y privilegia la consideración de las acciones humanas por sobre otros eventos capaces de producir resultados o consecuencias en el curso de la historia, esto es, en sentido estricto, las acciones son potestad exclusiva de los seres humanos y son capaces de conducir a consecuencias de relevancia y significación en el mundo histórico.

2.1. Lo humano como cultura en Johan Huizinga.

El historiador holandés Johan Huizinga dedicó en 1929 un ensayo a la pregunta por la historia. El trabajo, titulado en la traducción al español como *En torno a la definición del concepto de historia*, sería publicado, desde su aparición en holandés en 1929, en 1936 en inglés, y en 1946 en español, junto a otros ensayos.²³²

En este ensayo Huizinga parte de la constatación de que las obras que abordan el conocimiento histórico desatienden, en su mayoría, el concepto fundamental en torno al cual giran, esto es, el concepto de historia. Una excepción a ello, son, a su juicio, los manuales y tratados que versan sobre el método histórico; en éstos, admite, sí pueden encontrarse definiciones. Revisa dos de ellos, a saber, el *Tratado del método histórico y de la filosofía de la historia* (1889) de E. Bernheim y la *Introducción al estudio de la historia* (1921) de W. Bauer.

En la publicación original del texto de Bernheim, apunta Huizinga, se define historia como “la ciencia de la evolución del hombre considerado como ser social”.²³³ Habiendo ello disparado una disputa acerca de la naturaleza del conocimiento histórico, el propio Bernheim rectificaría su definición en las próximas ediciones de la obra. En las ediciones tercera y cuarta (1903), el autor define historia como “aquella que investiga y expone en su conexión causal los hechos de la evolución del hombre en sus

²³² Johan Huizinga, “Mededeelingen der koninklijke Akademie von Wetenschappen”, *Afdeeling Letterkunde*, 68, n°2 (1929); Johan Huizinga, “A Definition on the Concept of History”, *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, eds. R. Klibansky y H.J.Paton (Oxford: Clarendon Press, 1936). Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1946).

²³³ Huizinga, *El concepto de la historia*, 87.

manifestaciones (...) como ser social”.²³⁴ Finalmente, en las ediciones quinta y sexta, (1908) se reemplaza la referencia a “los hechos” por “los hechos determinados en el tiempo y el espacio”, y “en su conexión causal” se aparece sustituido por “en su conexión de causalidad psicofísica”.²³⁵

El texto de Bauer, por su parte, definía la historia como “la ciencia que intenta describir y explicar, volviendo a vivirlos, los fenómenos de la vida en aquello en que se trata de los cambios que las relaciones de los hombres con las diversas colectividades sociales llevan consigo, seleccionándolos desde el punto de vista de su influencia sobre los tiempos posteriores (...) concentrando la atención, fundamentalmente, en aquellos cambios que no pueden volver a repetirse en el tiempo ni en el espacio”.²³⁶

Tanto la definición de Bernheim como la de Bauer suponen para Huizinga una visión limitada de aquello que se entiende por “historia”. Ambos entienden ante todo la historia como “ciencia histórica”, a la vez que dejan traslucir una referencia a la ciencia histórica moderna. Sin embargo, la palabra “historia” encierra un significado cuyo alcance es mayor que el de ciencia, o ciencia moderna. Así Huizinga recuerda que el término “historia” tiene al menos tres acepciones e indica “1° algo que ha acaecido, 2° el relato de algo que acaeció, 3° la ciencia que se esfuerza en relatar lo acaecido”.²³⁷ Mientras el primer sentido apenas se utiliza actualmente, pues para Huizinga ha sido reemplazado por las expresiones “suceso” o “acontecimiento”, en el lenguaje general la palabra “historia” refiere al segundo sentido.

Si al referir a “historia” se privilegia su carácter de ciencia, tal como parece suceder en las definiciones de Bernheim y Bauer, ello implica para Huizinga una restricción al concepto de “historia” en un doble sentido: además de excluir los otros sentidos señalados del término, el énfasis en el carácter de ciencia moderna torna imposible denominar “historia” a lo que han hecho todos aquellos grandes historiadores de tiempos anteriores sin violentar con ello el sentido de la historia bajo dicha definición. Así, afirma Huizinga, “apliquemos la definición de Bernheim o la de Bauer a Herodoto, a Gregorio de Tours, a Joinville, a Villani, a Michelet, a Macaulay, y nos será difícil reprimir un cierto sentimiento de desasosiego”.²³⁸

Aun cuando las definiciones de Bernheim y Bauer podrían estar en consonancia con cualquier hecho histórico, advierte Huizinga, no logran dar cuenta del “afán espiritual que empuja a la humanidad a la Historia”.²³⁹ Aquello que se pregunta, entonces, es si cabe pensar una definición de la historia que contemple, a la vez, tanto la dimensión de ciencia como la de historiografía, y que pueda albergar asimismo las fases anteriores de la historia.

Huizinga parte de la consideración de la historia como fenómeno cultural. Para comprender lo que la historia sea en tanto fenómeno, es preciso atender a su función y su forma. Pero sobre todo, afirma el autor, es preciso deshacerse del realismo histórico que

²³⁴ *Ibid.*, 88.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*, 89.

²³⁸ *Ibid.*, 90.

²³⁹ *Ibid.*

asumen tanto el hombre culto en general como los historiadores en particular: la historia no ofrece un relato del pasado, ni es una reconstrucción o reproducción de un pasado “dado”; sino, solamente, “una cierta idea de un cierto pasado, una imagen inteligible de un fragmento del pasado”.²⁴⁰

La historia, sea investigada mediante métodos críticos o canciones o epopeyas de épocas culturales pasadas, es siempre un modo de darle forma al pasado humano. Es una actividad espiritual que busca comprender el mundo, tanto como la filosofía, las ciencias naturales o la literatura. No obstante, la historia se distingue de otras formas del espíritu de comprender el mundo porque se proyecta sobre el pasado y solamente sobre el pasado. Huizinga es consciente de que otras disciplinas también contienen un elemento histórico importante, tal como es el caso de la geología, entre las ciencias naturales. Pero, advierte, la palabra “historia”, tal como conserva su sentido en la expresión “historia natural”, se abre hacia una determinación conceptual muy distinta, pues no está indisolublemente ligada al elemento “pasado”.²⁴¹

El modo en que la historia se proyecta sobre el pasado humano y le da forma, es para Huizinga, “una rendición de cuentas hecha ante uno mismo”.²⁴² Esta rendición de cuentas del pasado dependerá asimismo de cada cultura y su modo de concebir el mundo. Aquí la “cultura” es el sujeto que se preocupa por la historia. La cultura, afirma Huizinga, involucra “aquel complejo coherente de visión y plasmación formal que nos permite conocer a determinados grupos humanos en el tiempo y en el espacio como las unidades del mundo del espíritu”.²⁴³ Cada cultura crea su forma de historia, determina lo que es para ella la historia y cómo debe ser. Cada cultura tiene su pasado y la historia, afirma Huizinga, es “la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”.²⁴⁴

Al hablar de “forma espiritual” Huizinga propone una aproximación al concepto de historia más abarcadora, pues involucra a la acepción de historia como “ciencia” pero va más allá de ella: definirla como forma espiritual implica sobreponerse a la distinción entre investigar la historia y escribirla. La actividad espiritual que es la historia, abarca todas las formas de la historia escrita, ya sea la historia del cronista, la de quien escribe memorias, la del filósofo de la historia o la del sabio historiador.

2.2. Marc Bloch: lo humano como pasado.

En *Apología para la historia o el oficio de historiador*, el historiador Marc Bloch ensaya una respuesta a la pregunta acerca de qué es la historia. El texto póstumo, publicado originalmente en francés en 1949 bajo el título *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*,²⁴⁵ Bloch se propone reflexionar acerca de la historia como oficio y

²⁴⁰ *Ibid.*, 91.

²⁴¹ Huizinga reconoce que la expresión “historia” en su raíz etimológica griega (ἱστορία) significa “aquello que llega a saberse preguntando”. La palabra inglesa “history” guarda huellas de este sentido, que no está indispensablemente ligado al pasado. *Ibid.*, 89-90, 92 (nota 7).

²⁴² *Ibid.*, 93.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, 95.

²⁴⁵ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Cahier des Annales, 3. Librairie Armand Colin, 1949); *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Trad. María Jiménez y Danielle Zaslavsky (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

trazar una posible delimitación de su objeto que no incurra, no obstante, en la definición rígida de lo que, reconoce, es una ciencia en movimiento.

Según advierte Bloch, la historia ha sido muchas veces definida como “la ciencia del pasado”, pero a su juicio esta es una forma impropia de hacerlo. En primer lugar, apunta, porque que el pasado pueda ser objeto de una ciencia es una idea absurda: “¿de qué manera se puede tratar como materia de conocimiento racional, sin previa delimitación, a una serie de fenómenos cuyo único punto en común es el no ser contemporáneos?”.²⁴⁶ El lenguaje tradicional asigna el término “historia” a cualquier objeto que registre algún cambio en la duración, pero ello no delimita específicamente el campo de la historia. Bajo dicha acepción puede haber una historia del sistema solar, porque las estrellas que lo componen no han sido siempre tal como son ahora. No obstante, esta historia pertenece, en todo caso, al campo de la astronomía. Asimismo, hay también una historia de las erupciones volcánicas que, reconoce Bloch, debe ser muy interesante en lo que respecta a la composición de la Tierra, pero, afirma, “no pertenece a la historia de los historiadores”.²⁴⁷ Al menos, Bloch parece considerar que ello no constituye el centro de las preocupaciones específicas del campo histórico.

Hay, ciertamente, eventos en torno a los cuales surgen zonas de solapamiento entre los intereses particulares de un campo de estudio y otro. ¿Cómo se determina, en tal caso y en la práctica del historiador, la división de tareas?, se pregunta Bloch.

Allí el historiador propone un ejemplo: “en el siglo X de nuestra era, un golfo profundo, el Zwin, encajaba en la costa flamenca. Después se cegó. ¿A qué campo del conocimiento habría que asignar el estudio de este fenómeno?”.²⁴⁸ La primera respuesta que cualquiera sugeriría sería, dice Bloch, la geología. ¿No es la geología la que se interesa por estudiar la acción del depósito aluvial, la operación de las corrientes oceánicas o los cambios en el nivel del mar? Ciertamente, afirma el autor. Pero no es tan simple, puesto que al investigar el origen de esta transformación, el geólogo podría llegar a formularse preguntas que están fuera de su jurisdicción, sobre todo si el bloqueo del golfo fue asistido por alguna construcción previa de diques que hayan cambiado la dirección del canal y su drenaje, con lo cual entraría en contacto con actividades humanas, fundadas en necesidades colectivas y posibilitadas por ciertas estructuras sociales.

Es preciso atender, por otra parte, a las consecuencias: a una pequeña distancia del golfo y mediado por el corto pasaje de un río, surgió un pueblo: Brujas. Por las aguas del Zwin, este pueblo importaba y exportaba gran cantidad de mercaderías, y cada vez se tornó más aparente que la arena avanzaba y el agua retrocedía. Por lo que Brujas debió extender sus muelles y puertos más lejos hacia la boca del río, y de a poco, la actividad de sus embarcaderos empezó a declinar. Ciertamente, aclara Bloch, “no fue ésa, ni con mucho, la única causa de su decadencia (...) pero en el movimiento de las ondas causales, no cabe duda de que esa causa cuenta como una de las más eficaces”.²⁴⁹

Ahora bien, puede considerarse que una sociedad remodelando el suelo en que vive conforme a sus necesidades constituye un evento claramente “histórico” y lo mismo

²⁴⁶ Bloch, *Apología para la historia*, 54.

²⁴⁷ *Ibid.*, 55.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, 56.

puede decirse de las vicisitudes de una poderosa sede de intercambio. En el ejemplo anterior, afirma Bloch, vemos un área de superposición en la que dos disciplinas deben unirse, indispensablemente, para una explicación exitosa, pero también vemos un punto de transición en el que un fenómeno que ha sido descrito por una disciplina y - con excepción de sus consecuencias- cede su lugar a otra disciplina. Pregunta Bloch, “¿qué sucedió en cada caso para que la historia haya aparecido de manera tan imperiosa? Apareció lo humano”.²⁵⁰

Bloch sigue aquí a sus antepasados historiadores, Michelet y Fustel de Coulanges, quienes enseñaron que el objeto de la historia es, por naturaleza, el hombre, o, “mejor dicho: los hombres”.²⁵¹ Detrás de los paisajes y sus características, detrás de instrumentos y maquinarias, detrás de los documentos más formalizados, detrás de instituciones, hay hombres y son los hombres aquellos que la historia pretende captar. El historiador, afirma Bloch, “se parece al ogro de la leyenda. Ahí donde olfatea carne humana, ahí sabe que está su presa”.²⁵²

La vaga definición de la historia como “ciencia del pasado” deber ser, entonces, rectificada. No es sobre cualquier evento pasado que la historia se interesa, es la “ciencia de los hombres en el tiempo” aquello que define su campo: “el historiador no sólo piensa lo "humano". La atmósfera donde su pensamiento respira naturalmente es la categoría de la duración”.²⁵³

El tiempo no representa para el historiador un mero dato o medida, el tiempo histórico es el lugar de inteligibilidad de los fenómenos que aloja en su seno. El tiempo del reloj, su uniformidad y sus rígidas divisiones no logran captar el tiempo humano; “necesita acordes con la variabilidad de su ritmo”.²⁵⁴ Así, argumenta Bloch, el historiador no se conforma con señalar que César tardó ocho años en conquistar Galia; pretenderá dar cuenta de la cronología exacta de dicha conquista y sus vicisitudes en las sociedades europeas. El tiempo, afirma el historiador, es un continuo, pero involucra asimismo el cambio perpetuo. De la tensión entre estos atributos surgen para Bloch “los grandes problemas de la investigación histórica”.²⁵⁵

El historiador, afirma Bloch, “nunca sale del tiempo (...) en él considera a veces las grandes ondas de fenómenos emparentados que atraviesan, de un extremo a otro, la duración, y a veces el momento humano en que esas corrientes se juntan en el poderoso nudo de las conciencias”.²⁵⁶

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, 56-57.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, 58.

²⁵⁴ *Ibid.*, 173.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*, 151.

2.3. Edward Carr y lo humano como pasado histórico.

En *What is history?* (1961)²⁵⁷, el historiador de Cambridge Edward Carr se embarca en la reflexión en torno a la pregunta qué es la historia, advirtiendo en primer lugar que la respuesta a semejante pregunta involucra, de manera consciente o no, la propia posición en el tiempo y la visión de la sociedad en que se vive.

Carr comienza por notar que desde Ranke, predomina una visión de la historia fuertemente anclada a los hechos que encaja a la perfección con la filosofía británica de cuño empirista. Esta visión resulta, afirma Carr, casi un sentido común de lo que es la historia: “la historia consiste en un conjunto de hechos comprobados”.²⁵⁸ Los hechos están en los documentos y el historiador de sirve de ellos y los presenta en el modo y estilo que desea.

En la carta de instrucciones para las contribuciones a la primera *Cambridge Modern History*, recuerda Carr, Acton anunció el requerimiento de que Waterloo sea uno que satisfaga franceses e ingleses, alemanes y holandeses por igual; el requerimiento de que nadie pueda decir dónde el Obispo de Oxford dejó de escribir y si Fairbairn o Gasquet, Liebermann o Harrison continuó. Incluso Sir George Clark, que, apunta Carr, era muy crítico de Acton, “contrastó el ‘nucleo duro de los hechos’ en la historia con la ‘pulpa circundante de interpretación disputable’”.²⁵⁹

Esta es para Carr la sabiduría empírica y de sentido común de la historia: “primero esclarecí los hechos, luego zambullite a tu propio riesgo en las arenas cambiantes de la interpretación”.²⁶⁰ No obstante, Carr advierte inmediatamente que establecer el valor de los hechos para la historia no es suficiente, pues no todos los hechos del pasado son hechos históricos. De aquí que la pregunta a responder para Carr es “¿cuál es el criterio por el cual se distingue los hechos de la historia respecto de otros hechos del pasado?”.²⁶¹

El historiador y los hechos de la historia, afirma Carr, se necesitan mutuamente; sin sus hechos el historiador está desarraigado y los hechos sin el historiador están muertos y desprovistos de sentido. Así, frente al “culto a los hechos”, Carr sostiene que “el historiador no es ni el humilde esclavo ni el amo tiránico de sus hechos. La relación entre el historiador y sus hechos es una de igualdad, de dar y recibir”.²⁶² Los hechos y los documentos son esenciales para el historiador “pero (...) ellos por sí mismos no constituyen historia; no ofrecen ninguna respuesta ya confeccionada a la pregunta ‘¿qué es historia?’”.²⁶³

Ahora bien, según advierte Carr, no todos los hechos son hechos históricos, ni la distinción entre hechos históricos y no históricos es rígida y constante.²⁶⁴ Cualquier hecho

²⁵⁷ Edward H. Carr, [1961] *What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January-March 1961* (England: Penguin Books, 1987).

²⁵⁸ Carr, *What is History?*, 9. [Traducción propia].

²⁵⁹ *Ibid.*, 9-10.

²⁶⁰ *Ibid.*, 10.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*, 29.

²⁶³ *Ibid.*, 19.

²⁶⁴ Este tópico, entre otros tantos, generó una respuesta polémica por parte del historiador Geoffrey Elton, quien en su obra *The Practice of History* (1967) criticó la distinción de Carr entre “hechos históricos” y “hechos del pasado”, aduciendo que hay en esta distinción dos errores: una falta de humildad con respecto

puede ser promovido al estatus de “hecho histórico” si logra discernirse su relevancia y significación.

Los hechos son significativos y devienen “hechos históricos” cuando involucran a los seres humanos y sus relaciones en sociedad, y cuando conciernen a las “fuerzas sociales” que producen resultados a través de sus acciones. Los hechos de la historia, afirma Carr, son de hecho “hechos sobre individuos, pero no sobre acciones de individuos realizadas en aislamiento, ni sobre motivos, reales o imaginarios, a partir de los cuales los individuos supuestamente han actuado”.²⁶⁵ Se trata de hechos sobre las relaciones entre individuos en sociedad y de fuerzas sociales que producen resultados, en ocasiones diferentes o incluso opuestos a los que fueron buscados a través de las acciones.

Si bien son las acciones humanas el foco principal del historiador, son, primordialmente, las acciones “públicas” de hombres y mujeres las que le interesan. Los motivos e intenciones detrás de una acción individual no conciernen tanto al historiador como aquellos hechos que involucran a grandes cantidades de seres humanos: estos son siempre históricamente más significativos porque revelan justamente esas “fuerzas sociales” trabajando: así afirma Carr, “la historia es hasta cierto punto una cuestión de números (...) los números cuentan en la historia”.²⁶⁶

Ahora bien, además de ocuparse de hechos que conciernen a los seres humanos y sus acciones, los historiadores, argumenta Carr, como cualquier persona, creen que las acciones humanas tienen causas que son, en principio, determinables, y ni la historia ni la vida cotidiana pueden prescindir de esta asunción: “es la función especial del historiador investigar esas causas”.²⁶⁷ Esto lleva a Carr a desarrollar un apartado dedicado especialmente a la causación en la historia, y aquí nuevamente, “la relación del historiador con sus causas tiene el mismo carácter dual y recíproco que la relación del historiador con sus hechos”.²⁶⁸ Las causas determinan la interpretación de los procesos históricos y la interpretación de estos procesos determinan la selección de las causas. Pero ¿qué causas son relevantes en la explicación de un evento o una serie de eventos?

El historiador se pregunta, naturalmente, por qué ocurrió aquello que ocurrió y suele atribuir una multiplicidad de causas a un mismo evento. Pero suele hacer, asimismo, una jerarquización de causas, establece una prioridad de causas en detrimento de otras. Así como la historia implica un proceso de selección de hechos en términos de significación histórica, también el historiador debe extraer de una multiplicidad de secuencias de causa y efecto aquellas que son históricamente significativas. Según Carr, entonces, el standard de la significación histórica es la habilidad de encajar las secuencias de causas y efectos “en su patrón de explicación racional e interpretación”.²⁶⁹

al pasado y una confusión entre el evento y el significado que adquiere en la reconstrucción del historiador. Aquello que el historiador descubre, analiza, afirma Elton, sucedió realmente alguna vez a gente real, que puede no haber sabido exactamente qué estaba sucediendo. Pero el historiador que encuentra una significación que no estaba disponible al momento de suceder el evento, no tiene el derecho de suponer que él y sólo él, escogiendo unos hechos e ignorando otros, crea la historia. Geoffrey Elton, *The Practice of History* (London: Sydney University Press, 1967), 77-78.

²⁶⁵ *Ibid.*, 52.

²⁶⁶ *Ibid.*, 49-50.

²⁶⁷ *Ibid.*, 95-96.

²⁶⁸ *Ibid.*, 103.

²⁶⁹ *Ibid.*, 105.

Algunas secuencias de causa y efecto tienen que ser rechazadas como accidentales e irrelevantes.²⁷⁰ El historiador, advierte Carr, “no puede hacer nada con ellas, no están sujetas a interpretación racional, ni tienen significación alguna para el pasado o el presente”.²⁷¹ La nariz de Cleopatra que encantó a Antonio puede haber afectado la Batalla de Accio, o la mordedura de mono que llevó a la muerte al rey Alejandro de Grecia en el otoño de 1920 puede haber librado una catarata de eventos; estas constituyen secuencias de causa y efecto, pero constituyen cadenas causales independientes que colapsan con otras secuencias de causa-efecto más relevantes al historiador. No puede negarse, para Carr, que estos hechos produjeron resultados, produjeron efectos que modificaron el curso de la historia. Sin embargo, afirma, “no tiene sentido como proposición general decir que generales pierden batallas porque están encantados con reinas hermosas, o que las guerras ocurren porque los reyes tienen monos como mascotas”.²⁷² Y ¿por qué no? Porque ello no constituye una explicación racional, argumenta Carr, porque estas secuencias causales no conducen a generalizaciones fructíferas, ni pueden aplicarse a otros lugares, a otros períodos u otras condiciones, porque no enseñan ninguna lección, no conducen a conclusiones, ni “contribuyen al fin de la expansión y profundización de nuestra comprensión”.²⁷³

El historiador no solo está interesado en aquello que es único, a Carr le interesa subrayar que el historiador puede hacer asimismo generalizaciones, y el hecho de que este trabaje con acciones humanas no lo condena a conclusiones diferentes de las del científico. Los hechos históricamente significativos son aquellos que tienen cierto valor, es decir, que han contribuido a la dirección principal de un curso de eventos. La indagación histórica no está interesada en los callejones sin salida en los que la humanidad ha entrado de tanto en tanto, a menos que estos hayan contribuido algo a la dirección principal de los eventos.²⁷⁴

¿Qué es, en definitiva, la historia para Carr? En este escrito, Carr define la historia como un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre pasado y presente. La historia trata de las relaciones entre seres humanos en

²⁷⁰ Aquí Carr entra en la discusión acerca del rol de lo accidental en la historia, y dialoga con distintas visiones al respecto: aquellas que enfatizan exageradamente, a su juicio, el rol de lo accidental en la historia y aquellas que sólo ven en lo accidental una medida de nuestra ignorancia, el modo de llamar aquello que simplemente no podemos comprender. Ninguna de estas visiones es satisfactoria para Carr. Las ocurrencias accidentales existen, y no se limitan a acelerar o retardar eventos, sino que también son capaces de alterarlos. Pero afirmar que la historia es un capítulo de accidentes, afirma Carr, sólo parece ejemplificar un modo de exceptuarse de la investigación de las causas. La solución del problema de lo accidental en la historia debe encontrarse para Carr, en otro orden de ideas. Su distinción entre causas racionales y causas accidentales e irracionales asume una posición al respecto, que por su parte, no ha estado exenta de críticas, entre ellas por parte del mismo Elton. Cf. *Ibid.*, 98 y ss.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, 106.

²⁷³ *Ibid.*, 107.

²⁷⁴ En este sentido, Carr traza una distinción entre “causas racionales” y “causas accidentales (irracionales)”, que se apoya en la afirmación de que la facultad de la razón se ejerce en vistas de algún objetivo: reconocer ciertas explicaciones como “racionales” y otras como “irracionales” implica distinguir entre explicaciones que han servido a algún fin y explicaciones que no. Las causas accidentales no pueden ser generalizadas, son, a juicio de Carr, únicas en el sentido más pleno de la palabra, no enseñan ninguna lección ni conducen a conclusiones. Cf. *Ibid.*, 106-107.

sociedad y Carr reserva el término “historia” específicamente para “el proceso de investigación del pasado del hombre en sociedad”.²⁷⁵

Carr defiende aquí no sólo que la historia versa específicamente sobre los asuntos humanos, sino también que las acciones son potestad exclusivamente humana, esto es, que solo los humanos son capaces de producir “efectos” o “resultados” de relevancia para el mundo histórico. La historia comienza, afirma Carr, “cuando los hombres comienzan a pensar en el pasar del tiempo, no en términos de procesos naturales –el ciclo de las estaciones, la esperanza de vida humana-, sino de series de eventos específicos en los que los hombres están conscientemente involucrados y pueden conscientemente influenciar”.²⁷⁶ La historia, dice Carr citando a Burckhardt, es “la ruptura con la naturaleza causada por el despertar de la conciencia”.²⁷⁷

2.4. Koselleck y lo humano como acciones sociales y políticas.

Koselleck vuelve a aparecer aquí como un articulador, pues sus reflexiones evidencian una preocupación teórica tanto por la pregunta por el tiempo histórico como por la pregunta por la historia.

Al preguntarse por la especificidad del tiempo histórico, Koselleck realizaba una contraposición entre éste y el tiempo natural. El tiempo histórico, aun cuando se apoya y no puede comprenderse sin valerse de determinaciones naturales del tiempo, remite a eventos específicamente históricos. Esto remitía, según Koselleck, al hecho de que los cambios que atraviesa la historia no son iguales a los cambios que atraviesa la naturaleza, por lo que los tiempos de estos procesos de cambio son, asimismo, diferentes. Los procesos históricos están marcados, entonces, por una temporalidad diferente de la encontrada en la naturaleza.

La historia, afirma Koselleck, trata con el tiempo.²⁷⁸ Pero las conexiones históricas, advierte, no pueden medirse con un reloj y la revolución de las estrellas no es ya relevante para el tiempo histórico. El tiempo histórico se vale de categorías adecuadas a los eventos y procesos históricos.²⁷⁹ Requiere de estas categorías porque el tiempo histórico remite a unidades sociales y políticas de acción, a seres humanos que actúan y que sufren, y a las instituciones y organizaciones que los involucran, y todos estos tienen sus propios ritmos temporales.²⁸⁰

Si la especificidad del tiempo histórico tiene que ver con que los procesos a los que refiere son exclusivamente humanos, sociales y políticos, puede inferirse que la

²⁷⁵ *Ibid.*, 48.

²⁷⁶ *Ibid.*, 134.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, 7.

²⁷⁹ *Ibid.*, 6.

²⁸⁰ *Ibid.*, 110. En *Futuro Pasado*, Koselleck define una unidad social o política de acción como un “nosotros”, unidad que “se constituye sólo mediante conceptos en virtud de los cuales se delimita y excluye a otras (...) siempre se exigen conceptos en los que el grupo se debe reconocer y determinar a sí mismo, si es que quiere poder aparecer como unidad de acción”. *Futuro pasado*, 206. Una unidad de acción, entonces, puede remitir a un Estado, sociedad, Iglesia, partido, etc.

respuesta a la pregunta acerca de qué es la historia para Koselleck se orienta en este mismo sentido.

¿Qué es historia y de qué se ocupa la historia? La realidad histórica es, ante todo, una realidad social, una estructura de relaciones funcionales en la que los intereses de un grupo colisionan con los de otro, llevando a conflictos. Koselleck afirma que “toda historia trata con relaciones intersubjetivas, con formas de sociabilidad o con estratificaciones sociales; por tanto, la caracterización de la historia como historia social hace una aserción antropológica duradera, irrefutable que se encuentra detrás de cualquier forma de historiografía”.²⁸¹ A la luz de esta definición, toda historia es “social”: la historia tiene que ver la sociedad humana.²⁸²

Sin formaciones sociales, afirma Koselleck, no hay historia. La historia involucra a éstas y los conceptos mediante los cuales definen y trazan sus desafíos. Sin estos conceptos, no es posible experimentar, interpretar o contar la historia: sociedad y lenguaje constituyen, de este modo, dos premisas sin las cuales no puede pensarse la historia (tanto en el sentido de *Geschichte* como el de *Historie*).²⁸³

En la práctica la historia puede ocuparse de todo. Koselleck advierte que hay disciplinas que han desarrollado sistemáticas particulares y se han definido en términos de sus objetos de estudio o investigación: economía, ciencia política, sociología, filología o lingüística. Pero en la historia, afirma el autor, “el objeto de la historia es todo o nada, pues la historia puede declarar cualquier cosa como objeto histórico por el modo en que formula sus preguntas. Nada escapa la perspectiva histórica”.²⁸⁴

No obstante, Koselleck propone ejemplos del modo en que pueden delimitarse en la práctica de la historia tópicos, temas, períodos y regiones. Así, quien se ocupa de la historia económica de Inglaterra, la historia diplomática de la edad moderna temprana, o la historia de la iglesia de Occidente, está sin duda delimitando su tópico, los “aspectos especiales de la historia general”.²⁸⁵

La historia en cuanto conocimiento, la “ciencia de la historia”, exige según Koselleck la interrogación de las fuentes de modo tal de poder descubrir aquello que está más allá de las fuentes, los contextos de los acontecimientos: “en esta necesidad se encuentra también el límite de toda teoría de la comprensión que permanece orientada hacia personas, hacia sus testimonios o sus obras, de cuya interpretación se trata”.²⁸⁶ La historia, por tanto, no se puede derivar sólo o enteramente de las fuentes, sino que, precisa Koselleck, requiere de “una teoría de la historia posible para hacer hablar a las fuentes”.²⁸⁷

Historia y tiempo histórico nos remiten, entonces, a una tensión entre la sociedad y sus transformaciones, y el procesamiento lingüístico y la asimilación de las mismas. Hay una diferencia constantemente cambiante entre aquello que ocurre socialmente e

²⁸¹ Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, 20.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*, 22-23.

²⁸⁴ *Ibid.*, 4. [traducción propia]. Es por ello el propio Koselleck propone una acotación: la historia, como ubicua sólo puede existir como disciplina si se desarrolla una teoría de la periodización, puesto que sin dicha teoría, la historia se pierde en el cuestionamiento ilimitado de todo. *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*, 20.

²⁸⁶ Koselleck, *Futuro pasado*, 200.

²⁸⁷ *Ibid.*, 201.

intersubjetivamente y aquello que es dicho acerca de ese evento. Cualquier historia, afirma Koselleck, vive de esta tensión.²⁸⁸

2.5. Eric Hobsbawm, el pasado y las transformaciones del género humano.

En 1997 y bajo el título *On History*,²⁸⁹ se publica una recopilación de textos de Hobsbawm especialmente dedicada a la reflexión acerca de la historia, tras treinta años de colaboraciones del historiador a la disciplina a través de conferencias, simposios, reseñas o colaboraciones de estudios. Estos trabajos, según apunta el propio autor, no sólo giran en torno no sólo a la pregunta por la historia -pregunta que según Hobsbawm asalta incluso a los historiadores con menos inclinación filosófica-, sino también a los problemas fundamentales que todo historiador debe afrontar: los usos y abusos de la historia, el rol de la historia en la comprensión y reestructuración del mundo, o los vínculos entre la historia y otras disciplinas, especialmente, su relación con las ciencias sociales.

Hobsbawm reconoce en uno de estos trabajos que no hay un completo acuerdo entre los historiadores acerca de cuál es el tema de la historia, “no hay acuerdo entre los historiadores sobre lo que tratan de hacer, o para el caso, cuál es el tema”.²⁹⁰ La historia tiene que ver con el pasado humano. En su trabajo “El sentido del pasado”,²⁹¹ Hobsbawm define al pasado como “una dimensión permanente de la conciencia humana, un componente obligado de las instituciones, los valores y demás elementos constitutivos de la sociedad humana”.²⁹² A los historiadores toca el desafío de cómo analizar ese pasado, cómo seleccionar, dentro de una innumerable cantidad de cosas que se recuerdan o pueden recordarse, eso que se llama “pasado”.

La selección del pasado es una operación indefectible en la tarea del historiador. Tal como lo advertía Huizinga, el historiador no trabaja con “el pasado”, sino con una selección acotada y cuidadosa de actividades humanas. El problema es para Hobsbawm, que no hay un criterio claro que goce de aceptación general respecto de cómo hacer tal selección. Asimismo, ¿es que todo pasado compete al historiador?

En “¿Ha progresado la historia?”, capítulo que Hobsbawm publica por primera vez en esta compilación de textos y que se basa en una conferencia inaugural dictada en Birkbeck College en 1979, el autor afirma: “todo lo que sucedió en el pasado es historia; todo lo que sucede ahora es historia”.²⁹³ No sólo no hay para Hobsbawm un criterio de selección del pasado que tenga aceptación general, sino que además, advierte, si hay uno

²⁸⁸ *The Practice of Conceptual History*, 24.

²⁸⁹ Eric Hobsbawm, *On History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1997); Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, Trad. Jordi Beltrán y Josefina Ruiz (Barcelona: Crítica, 1998).

²⁹⁰ Hobsbawm, *Sobre la historia*, 72.

²⁹¹ Este trabajo está basado en la exposición que realizó Hobsbawm en el marco de una conferencia organizada por la revista *Past and Present* en 1970 y que sería publicada en la misma en mayo de 1972 bajo el título “The Social Function of the Past: Some Questions”.

²⁹² Hobsbawm, *Sobre la historia*, 23.

²⁹³ *Ibid.*, 72.

en algún momento, lo más probable es que cambie. Así, en otros tiempos, la historia se pensaba determinada por grandes hombres, por lo que su selección era claramente diferente de una historia que se guiase bajo un criterio diferente. La historia ortodoxa se ocupaba principalmente de la política y de la política exterior, en el contexto moderno de los Estados-nación. Todo aquello que excediera estos aspectos del pasado, quedaba sujeto a la consideración de otras subdisciplinas, como la historia de la cultura o la historia económica, “cuyas relaciones con la historia propiamente dicha no estaban claras, excepto en la medida en que constituían el tema de las decisiones políticas”.²⁹⁴ La selección era estrecha, pero también rechazaba la posibilidad de establecer relaciones sistemáticas entre los diversos aspectos del pasado y particularmente comprender la política a partir de factores económicos y sociales.

Aquello que los historiadores ortodoxos de fines del siglo XIX rechazaban es, para Hobsbawm, aquello que los historiadores del siglo XX han aceptado, esto es, una reconciliación entre la historia y las ciencias sociales. Ello no implica para el autor que la historia pueda, en efecto, subsumirse a “ciencia social” o a ciencia de cualquier tipo. Más bien ha habido en tal reconciliación un intercambio en ambas direcciones: la historia ha tomado prestada de las ciencias sociales métodos y modelos explicativos, mientras que desde las ciencias sociales se ha intentado de manera creciente adoptar perspectivas históricas. La historia se ha alejado de la descripción y de la narrativa en favor del análisis y la explicación, de lo singular en favor de las regularidades, lo que constituye para Hobsbawm un modesto “progreso”, pues la historia no puede llegar a ninguna parte como disciplina, afirma, “mientras se aísla (...) de las otras disciplinas que investigan las transformaciones de la vida en la tierra”.²⁹⁵

Los historiadores tienen como problema fundamental abordar las transformaciones de la humanidad, qué es lo que ha hecho que el hombre sea hoy lo que es, cómo el *Homo sapiens* pasó del paleolítico a la era nuclear. Pero la historia, advierte Hobsbawm, no puede asimilarse o subsumirse bajo alguna otra disciplina proyectada sobre el pasado, como puede ser por ejemplo, la biología social. Los biólogos podrían investigar los asuntos animales del mismo modo en que el historiador lo hace sobre los asuntos humanos; no obstante, sólo puede escribirse de esta forma sobre ellos en obras narrativas, pues pretender investigar las animales del mismo modo en que el historiador aborda los asuntos humanos implicaría hacer “que de algún modo piensen, hablen y actúen como lo que no son: seres humanos”.²⁹⁶

Los seres humanos, recuerda Hobsbawm, “hacen su propio mundo y su propia historia”.²⁹⁷ Ello significa que las transformaciones de la sociedad humana, a las cuales el historiador debe necesariamente atender, están mediadas por fenómenos que son específicamente humanos –que pueden llamarse simplemente “cultura”- y que actúan por medio de instituciones, gobiernos, medidas políticas, etc. Que los humanos hacen su propio mundo y su propia historia significa que que construyen tanto como modifican el

²⁹⁴ *Ibid.*, 74.

²⁹⁵ *Ibid.*, 77.

²⁹⁶ *Ibid.*, 78.

²⁹⁷ *Ibid.*

“mobiliario de vida humana entre el cual vivimos”,²⁹⁸ pero que además, al tener la facultad del lenguaje, referimos, hablamos y expresamos ideas acerca de nosotros mismos y nuestras acciones.

Las transformaciones del género humano, afirma Hobsbawm son el asunto principal de la historia y la historia “no puede prescindir de la conciencia, la cultura y la acción intencional dentro de instituciones que sean obra del hombre”.²⁹⁹

2.1. Historia natural e historia humana, una distinción vigente en el siglo XX.

La tendencia a separar la historia de los asuntos humanos de la historia natural todavía se encuentra presente, tal como se veía páginas antes, en el ámbito de la historiografía del siglo XX. La distinción entre historia natural e historia humana tiene una larga historia y no ha implicado siempre una relación de oposición ni de plena separación. Más bien, las reflexiones en torno a la historia de la tierra y la historia humana han estado por mucho tiempo vinculadas entre sí.

En *The Dark Abyss of Time* (1984)³⁰⁰, Paolo Rossi aborda el modo en que las discusiones sobre la historia natural y la historia humana, civil, se mantuvieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII entrelazadas entre sí. Rossi mostrará que la discusión acerca de los fósiles, entre mediados del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, llevará a establecer un paralelo entre la historia de la tierra y la historia de la civilización que, aun cuando surge al nivel de la metáfora y la analogía, termina por dar lugar a una metodología y una epistemología de tipo “histórica” que interactuaba con las construcciones historiográficas vinculadas a las civilizaciones más antiguas.

La reflexión sobre el tiempo de la historia humana y la antigüedad de las naciones que tuvo lugar en este contexto se apareció, según el autor, cercanamente entrelazada con las discusiones sobre la naturaleza, la historia de la tierra y la formación del universo. Los hombres de estos tiempos, advierte Rossi, hablaban de monumentos cuando hablaban de la historia de la tierra y de documentos cuando consideraban los fósiles: los objetos naturales dejaban de ser indagados exclusivamente a partir del análisis de sus aspectos geométricos, y comenzaba a preguntarse por la formación de los objetos en el tiempo.³⁰¹ Así los fósiles devenían vestigios del pasado, restos de aquello que alguna vez tuvo lugar

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Publicado originalmente en italiano, Paolo Rossi, *I segni del tempo: Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico* (Milano: Giangiaco Feltrinelli Editore, 1979); *The dark abyss of time. the History of the Earth & the History of Nations from Hooke to Vico*, Trad. Lydia G. Cochrane (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984).

³⁰¹ La distinción entre “monumentos de confección humana” y “monumentos naturales” y sus vínculos están abordados en el artículo de Bronislaw Szerszynski, “The Anthropocene monument: On relating geological and human time”. Aquí se define un monumento natural, como “rocas o ‘secciones estratigráficas’ convertidas en ‘monumentos naturales’ que marcan transiciones en las grandes unidades de tiempo de la historia de la tierra”. Bronislaw Szerszynski, “The Anthropocene monument: On relating geological and human time”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 20, no. 1 (2017): 114. [Traducción propia]

en la formación de los procesos de la tierra y que debían ser interpretados, “leídos”, tal como la historia humana lo hacía con sus vestigios del pasado.

El tiempo comenzaba poco a poco a formar parte de la historia natural. La historia natural de Bacon, que admitía tres distinciones (historia de la naturaleza en su constancia, historia de la naturaleza en su variancia e historia de la naturaleza alterada por la presencia del hombre), sólo abrazaba la dimensión temporal en la historia de la naturaleza alterada, que da lugar a la historia de las artes.³⁰² No obstante, la discusión acerca de los fósiles traía aparejada la pregunta por el modo en que un objeto natural viene a ser formado en el tiempo, cómo la naturaleza produce un determinado objeto en el tiempo. De esta manera, el tiempo deviene un factor tan significativo como problemático en las discusiones acerca de la historia natural. Significativo porque la naturaleza dejará paulatinamente de ser considerada el reino de lo inmutable, opuesta a la historia como reino de lo que deviene y cambia; y problemático porque las reflexiones en torno a los procesos de formación de la tierra y los fósiles conducían a poner en duda, incluso inadvertidamente, la cronología bíblica hasta entonces vigente. Con todo, los filósofos que, como Hooke o Steno, debatían acerca de la formación y el origen de los fósiles tendieron a conciliar y comprimir los períodos de la historia de la tierra y la historia humana en la escala cronológica permitida por la ortodoxia.³⁰³

El paralelismo entre la investigación del mundo natural y el del mundo humano se da a menudo en la consideración de los restos, los vestigios de procesos que han sucedido en el pasado: los documentos preservados de otros tiempos que han de ser descifrados y comprendidos, tanto para la historia natural como para la historia humana, civil.

Según apunta Rossi, Robert Hooke sostenía que la tierra y las formas de la vida en la tierra tenían una historia; la historia natural, no buscaba meramente describir y clasificar la naturaleza, sino estudiar las transformaciones y alteraciones que la naturaleza atraviesa a lo largo del tiempo. Los cambios, las modificaciones que han alterado la tierra podían incluso para Hooke haber afectado, cambiado profundamente y tal vez, desaparecido, algunas especies vivientes. Estudiar esos cambios, implicaba “escribir una historia en la que las conchas de mar y otros fósiles aparecen como las medallas, urnas o monumentos de la naturaleza”.³⁰⁴ Los más antiguos monumentos del mundo, que con toda probabilidad antecedían a los monumentos más antiguos del mundo (pirámides, obeliscos, momias, jeroglíficos y monedas) permitirían para Hooke obtener más información en la historia natural, de la que todos aquellos monumentos juntos permitirían obtener en la historia civil. Los documentos, medallas, monumentos e inscripciones constituyen “evidencias de la verdad” o “falsificaciones de la verdad”, pero en cualquier caso, los criterios de verificación válidos para la historia humana, consideraba Hooke, podían ser aplicados a la historia natural también, pues aquellos son los monumentos de la naturaleza.

El vínculo entre historia natural e historia humana también se hallaba presente en Newton. Rossi remite en su obra a investigaciones recientes sobre manuscritos de

³⁰² *Ibid.*, 12.

³⁰³ *Ibid.*, 16.

³⁰⁴ *Ibid.*, 15.

alquimia, teología y cronología, que a su juicio, han cambiado la imagen tradicional de Newton. En particular, Rossi recupera la investigación de Frank E. Manuel, *Isaac Newton, Historian* (1963) en la que el autor demuestra la cercana conexión en el trabajo de Newton sobre la “historia física” del universo y la “historia de las naciones”. El trabajo de Manuel, que se ocupa especialmente de la cronología en Newton, subraya, según Rossi, el modo en que en el sistema de Newton “un evento cronológico de la historia de las monarquías puede ser trasladado a un evento astronómico, y viceversa”, puesto que en los cielos y en la tierra hay “historias paralelas”.³⁰⁵

En Leibniz hay asimismo una relación estrecha entre la historia natural y la historia humana. Según señala Rossi, “Leibniz tenía un sentido extremadamente vívido de la dimensión histórica y temporal de la naturaleza”.³⁰⁶ Leibniz tenía plena conciencia de que, tanto en lo que respecta a la historia humana como a la historia natural, conocemos apenas la “superficie” y que “no penetramos en su interior por más de unos pocos cientos de lapsos de tiempo”.³⁰⁷ Su obra *Protogaea*, escrita entre 1691 y 1692 y publicada recién en 1749, fue, según advierte Rossi, escrita como un “prefacio” de la historia civil proyectada de la casa de Hanover y “debía servir como descripción del estado alemán y de toda la tierra antes del comienzo de todas las historias humanas posibles”.³⁰⁸ No es casual para Rossi que esta obra termine finalmente conectando eventos naturales y eventos de la historia humana, cuando Leibniz afirma el modo en que “la naturaleza de las cosas llena la laguna de la historia para nosotros, y a cambio, nuestra historia hace a la naturaleza el servicio de perpetuar a la posteridad conocimiento de los trabajos notables que tenemos el privilegio de contemplar”.³⁰⁹

Buffon mostraba asimismo en sus *Epoques de la nature* (1778) un paralelismo constante entre la historia natural y la historia civil. Ya en la primera página, Buffon recurría a la comparación entre la historia natural y la historia civil, y expresaba que

“así como en la Historia civil se consultan títulos, se investiga medallas o se descifra las inscripciones antiguas para determinar las épocas de las revoluciones humanas y constatar las fechas de los acontecimientos morales, así también la Historia natural debe revisar los archivos del mundo, extraer de las entrañas de la tierra los viejos monumentos, recoger sus escombros, reunir en un cuerpo de pruebas todos los índices de los cambios físicos que pueden hacernos remontar a diferentes épocas o edades de la naturaleza”³¹⁰

Según señala Rossi, había también en Buffon una percepción de que el tiempo de la historia natural elongaba significativamente su alcance en el tiempo. Si bien su cronología estimaba unos 75.000 años de antigüedad del mundo (habiendo bajado sus estimaciones, inicialmente de 3 millones), Buffon había declarado a su sistema como

³⁰⁵ *Ibid.*, 41

³⁰⁶ *Ibid.*, 56.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ Georges Louis Marie Leclerc Buffon, *Les époques de la nature*, Tome I (Paris: Imprimerie Royale, 1780), 1.[Traducción propia]

meramente “hipotético”, por lo que, aun cuando había añadido 69.000 años a la cronología bíblica, no contradecía finalmente la escala temporal admitida por dicha tradición. Pero advierte Rossi, Buffon no habría bajado sus estimaciones por motivos religiosos sino porque consideraba, y en ello acordaba asimismo Boulanger, que “sus contemporáneos de fines de 1760 no eran aun capaces de imaginar el sombrío abismo de tan interminable antigüedad del mundo”.³¹¹ Buffon se preguntaba por qué el espíritu humano parecía perderse más en el tiempo que en el espacio; poco más de un siglo antes, Kepler manifestaba un secreto y escondido horror al espacio infinito de Bruno; Pascal manifestaba también un sentimiento de aniquilación y abandono en la misma infinitud, afirmando que “cuando se compara con todo lo que existe, el hombre se siente perdido en un remoto rincón de la naturaleza”.³¹²

La historia de la tierra se le aparecía a Buffon mucho más vasta que la historia humana, civil. La historia civil, afirma Buffon, “a diferencia de la historia natural, se encuentra limitada por las tinieblas de un tiempo bastante cercano, y no se extiende sino a pequeñas porciones de tierra que han ocupado sucesivamente los pueblos cuidadosos de sus memorias”.³¹³ Sin embargo, la historia natural “no tiene otros límites que los del universo (...) su historia es la de todas las sustancias, de todos los lugares, de todas las edades”³¹⁴, afirma Buffon, y “si abarcamos la naturaleza en su totalidad, en toda su extensión, no se podrá entonces dudar de que ella es hoy muy diferente de lo que fue en su comienzo y de que ella ha devenido en la sucesión de los tiempos”.³¹⁵

Más allá de la historia humana se prolongaba un territorio sin límites, en el que fósiles y documentos de tiempos inciertos debían ser descifrados.³¹⁶ Los archivos del mundo físico, advierte Rossi, eran para Buffon enormemente más ricos que aquellos documentos preservados en la historia civil.³¹⁷ La séptima y última época de la naturaleza es para Buffon aquella en la que “la potencia del hombre ha fecundado la de la naturaleza”³¹⁸, aquella en la que la faz de la tierra lleva en sí misma la impronta humana. El universo físico está, para Buffon, tan sujeto como el mundo moral al movimiento continuo y sucesivo de variaciones.³¹⁹ La historia natural y la historia civil trabajan con aquello que deja tras de sí el tiempo, los documentos y los archivos de las transformaciones, los vestigios de los procesos transcurridos. Buffon da cuenta de esta semejanza entre la historia natural y la historia civil, pero también reconoce que existe diferencia entre el tiempo de la historia natural y de la historia humana, civil. Así,

³¹¹ Rossi, *The Dark Abyss of Time*, 108. Boulanger es otro autor referido por Rossi en cuya obra la Historia de la tierra y la Historia de la humanidad se entrecruzan. Según Boulanger, las grandes crisis de la temprana Historia humana reflejan las grandes catástrofes y desgracias de la tierra y casi todas las naciones de la tierra han tenido tradiciones transmitidas acerca de los cambios que tuvieron lugar en la naturaleza. Cf. *Ibid.*, 103.

³¹² *Ibid.*, 112.

³¹³ Buffon, *Les époques de la nature*, 2-3.

³¹⁴ *Ibid.*, 3.

³¹⁵ *Ibid.*, 4.

³¹⁶ Rossi, *The Dark Abyss of Time*, 112.

³¹⁷ *Ibid.*, 109.

³¹⁸ Buffon, *Les époques de la nature*, Tome II, 164.

³¹⁹ *Ibid.*, Tome I, 4.

remitiendo a los antiguos monumentos de la primera edad de la naturaleza, como conchas de mar, fósiles de animales y peces, etc., Buffon afirma

“he aquí el orden de los tiempos indicados por los hechos y los monumentos: he aquí seis épocas en la sucesión de las primeras edades de la naturaleza; seis espacios de duración (...) porque estas épocas no son como las de la Historia civil, marcadas por puntos fijos o limitadas por los siglos y otras porciones de tiempo (...) no obstante podemos compararlas entre ellas, evaluando su duración relativa y recordando a cada uno de estos períodos de duración, de otros monumentos y otros hechos que nos indicarán fechas contemporáneas y tal vez, también épocas intermediarias o subsecuentes”.³²⁰

En su obra, Rossi intenta mostrar que fenómenos u objetos como fósiles, conchas de mar, monumentos, lenguas, sistemas de escritura y los vestigios de las más antiguas civilizaciones, eran parte de una nueva consideración histórica de la naturaleza y de las formas de comprender el pasado. Es en este contexto donde surge para Rossi una nueva relación entre historia natural e historia humana. Durante muchos siglos, la historia humana fue concebida como coextensiva con la historia de la tierra. Pero hacia la segunda mitad del siglo XVIII esto comenzaría a cambiar y la historia de la tierra y la historia humana se convertirían poco a poco en una “‘pequeña célula’ en un tiempo perpetuo que fluía desde un pasado semi infinito hacia dimensiones inconmensurables”.³²¹ Tal como parecía sugerirlo Buffon, los fósiles cumplirían un rol especial en este descubrimiento: devienen los “relojes” capaces de medir grandes períodos de la historia natural. La historia humana se reconoce ahora como significativamente más “corta” que la historia de la tierra.

El vínculo estrecho que la historia natural y la historia humana mantenían comenzará a tomar distancia a través de la obra de Vico, cuya lectura, por medio de Benedetto Croce y Robin G. Collingwood, será influyente en la comprensión que filósofos e historiadores del siglo XX tienen de la historia y la práctica misma del historiador.

En su *Scienza Nuova* (1744), Vico abordaba la relación entre la investigación del mundo natural y la investigación del mundo histórico. Según advierte Rossi, la actitud de Vico hacia el conocimiento histórico no era tan diferente respecto de la actitud hacia el mundo natural; en ambos casos, se enfatizaba la experiencia como algo más que el registro pasivo de un hecho y la teoría como capaz de verificar la experiencia. No obstante, Rossi sostiene que la relación entre la investigación del mundo natural y la del mundo histórico se aparece a menudo en la obra de Vico como una oposición: “sólo el hombre tiene una historia en Vico. La naturaleza no tiene una historia en sí misma”.³²²

Según sugiere Rossi, la historia natural era para Vico un “callejón sin salida”. Los filósofos habían dedicado todas sus energías al estudio de una naturaleza que, puesto que

³²⁰ *Ibid.*, 53.

³²¹ Rossi, *The Dark Abyss of Time*, 112.

³²² *Ibid.*, 104.

Dios la creó, solamente él conoce. Esta investigación debía para Vico ser reemplazada por una nueva, la meditación sobre “el mundo de las naciones o el mundo civil”.³²³

En un famoso pasaje de su obra, Vico expresa lo que considera una verdad incuestionable:

“este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana.

Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia”³²⁴

La idea de que los hombres pueden tener conocimiento estricto sólo acerca de instituciones civiles y políticas porque las han creado, mientras que la naturaleza en tanto creación de Dios permanece, en cierto modo, inescrutable para el hombre, es lo que se conoce como “teoría del conocimiento del hacedor” (*theory of maker's knowledge*) o principio del *verum-factum*.³²⁵ Este principio establece que la condición por cual algo puede ser conocido, es que el conocedor lo haya creado, que lo verdadero es igual a lo creado: *verum ipsum factum*. “Scienza” es un conocimiento preeminentemente causal y concerniente a la génesis o construcción de un fenómeno. Vico, tanto como otros filósofos contemporáneos a él, sostuvo que ciencia es conocimiento por causas. De manera que para Vico, sólo Dios, el omnisciente, omnipotente creador de todo, tiene conocimiento pleno y perfecto: “en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa”.³²⁶ La física remite a fenómenos del mundo natural que, puesto que el hombre no los ha creado, no puede determinar sus causas, de manera que la ciencia natural permanece intrínsecamente imperfecta.³²⁷

En Vico, esta teoría del conocimiento buscaba refutar el escepticismo histórico cartesiano y elevar la historia al rango de ciencia.³²⁸ En un contexto en el que la ciencia natural y las matemáticas se aparecían como el modelo supremo de conocimiento –lo cual tendía a devaluar las cualificaciones cognitivas de la historia-, la Ciencia Nueva de Vico buscaba ser la realización del principio del *verum factum*: “cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que cuenta, la historia no puede ser más cierta”.³²⁹

³²³ *Ibid.*, 105.

³²⁴ Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Trad. Rocío de la Villa (Madrid: Editorial Tecnos, 1995), 157-158.

³²⁵ Cf. Perez Zagorin, “Vico's Theory of Knowledge: A Critique”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 134 (January 1984).

³²⁶ Vico, *Ciencia Nueva*, 168.

³²⁷ Zagorin, “Vico's Theory of knowledge”, 18.

³²⁸ *Ibid.*, 24. Sobre la posición de Descartes sobre la posibilidad de conocimiento del pasado y la historia, Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987): 5-7; René Descartes, *Recherche de la vérité, Ouvres de Descartes*, t. X(Paris: Leopold Cerf Imprimeur-editeur, 1908), p.502, 20-30.

³²⁹ Vico, *Ciencia Nueva*, 168.

De esta manera Vico parecía romper la cercanía del vínculo entre la investigación del mundo natural y la investigación del mundo civil, entre la historia natural y la historia humana. Vico no habría creado él mismo esta teoría del conocimiento, cuya idea principal tenía antecedentes en filósofos como Hobbes y Locke,³³⁰ entre otros, pero se le ha dado crédito por ella, sobre todo en la lectura de Croce.³³¹

Croce ha sido considerado por el historiador Dipesh Chakrabarty como la mayor fuente de la distinción entre historia natural e historia humana en los siglos XIX y XX. Por medio de Croce, la comprensión viquiana se ha vuelto, según Chakrabarty, casi un “sentido común” del historiador desde entonces. Ello parece responder en buena medida a la lectura que realiza Croce de Vico en *La Filosofía di Giambattista Vico* (1911), obra que sería más tarde traducida al inglés por el propio Collingwood.³³²

En la lectura que hace de Vico, Croce enfatiza el descubrimiento del principio del *verum-factum*, esto es, que el motivo por el cual el hombre puede tener perfecto conocimiento del mundo humano es simplemente porque lo ha creado. La importancia de este descubrimiento es, para Croce, que define un criterio de verdad propio a las ciencias morales, cuya validez reposa en la conexión indisoluble entre sujeto y objeto de conocimiento:

“¿Qué era la historia del hombre sino un producto del hombre mismo? ¿No es el creador de la historia simplemente el hombre, con sus ideas, sus pasiones, su voluntad y sus acciones? Y ¿no es la mente del hombre, el creador de la historia, idéntica con la mente que está en funcionamiento cuando la piensa y conoce?”³³³

Si bien hay autores que cuestionan que Vico haya separado tan drásticamente el ámbito de la investigación del mundo natural del ámbito de investigación del mundo humano, la lectura de Croce parece haber reforzado dicha interpretación, que luego el propio Collingwood desarrollará a partir de sus propios argumentos.³³⁴ Los lectores de la

³³⁰ En “Six Lessons for the Professors of Mathematics”, Hobbes afirma que “la geometría es demostrable porque las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos son dibujadas y descritas por nosotros mismos; y la filosofía civil es demostrable porque hacemos el Estado nosotros mismos. Pero puesto que no conocemos la construcción de los cuerpos naturales, sino que la buscamos desde los efectos, allí no hay demostración de cuáles son las causas que buscamos, sino sólo de las que podrían ser”. Thomas Hobbes, [1656] “Six lessons to the professors of mathematics”, *The English works*, ed. Molesworth, Vol. VII (London: Longman, Brown, Green, And Longmans, 1845): 184 [Traducción propia]. Locke, por su parte, considera que la moralidad es demostrable al igual que las matemáticas, pues “la esencia real de las cosas a las que los términos morales refieren puede ser perfectamente conocida” pues “ellas no son producción de la naturaleza, sino del hombre”. John Locke, [1690] *An Essay Concerning Human Understanding* (United Kingdom: Penguin Classics: 1998), Book III, Chapter 11, 15-16. [Traducción propia]

³³¹ Zagorin incluye entre los precursores de esta idea a Aquino, Ficino, Pico Della Mirandola, Cardano y otros. Cf. Zagorin, “Vico’s Theory of knowledge”, 20.

³³² Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses”, *Critical Inquiry* 35 (Winter 2009): 202.

³³³ Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, Trad. R.G. Collingwood (London : H. Latimer, 1913): 23 [Traducción propia]

³³⁴ Zagorin es uno de los autores que disputa dicha interpretación. No sólo no acuerda con la lectura que hace Croce de Vico, ni con la que hace Isaiah Berlin en su obra *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (1976), sino que considera erróneo imputar a la teoría del conocimiento de Vico una representación antitética de tipos de conocimiento: ciencia natural vs. historia. Para Zagorin, Vico tenía una concepción unificada de ciencia y no atribuía a la historia y a la investigación del mundo natural diferentes objetivos: aún reclamando la superioridad de la historia, Vico todavía insistía en la centralidad de la explicación causal

filosofía de Vico han interpretado el principio del *verum-factum* como un fundamento epistemológico de la historia, pero también como modo de legitimar un dualismo en el conocimiento de las ciencias naturales y la historia.³³⁵

De esta manera, la distinción entre historia natural e historia humana se ha mantenido vigente en el marco del siglo XX. Según reconoce Chakrabarty, esta mirada del mundo histórico abrió su paso hasta en la declaración de Marx de que los hombres hacen su propia historia pero no a su propio antojo, así como también hace eco en el título del libro de V. Gordon Childe *Man makes himself* (1941).³³⁶ En la reformulación que hará E.P. Thompson: “los hombres hacen su propia historia. Son parte agente, parte víctima: es precisamente el elemento de agencia el que los distingue de las bestias, que es la parte humana del hombre”.³³⁷

La idea de que la historia es hecha por seres humanos, que refleja intenciones y significados humanos y que, por ende, puede ser comprendida de un modo que no es posible con la naturaleza, es una idea que se mantendrá cercana al historicismo y que prefigura las posiciones posteriores de Croce y Collingwood en torno a la historia como aquella que trabaja con el pensamiento, con significados que deben ser comprendidos.³³⁸

2.1.1 La naturaleza como “telón de fondo” de la historia. El “adentro” y el “afuera” de la historia: eventos de la naturaleza y eventos de la historia en Collingwood.

Collingwood fue arqueólogo e historiador toda su vida; participó de excavaciones bajo la guía de su padre W.G. Collingwood, y en sus investigaciones sobre la historia de la Britania Romana fue considerado un experto, al menos en el período de entreguerras.³³⁹

Su propia práctica arqueológica e histórica, y los problemas derivados de ella, condujeron a Collingwood a formar su concepción de historia. La reputación de Collingwood como filósofo tuvo un curso diferente a la que ganó como arqueólogo e historiador; más bien comenzó a erigirse luego de la publicación póstuma de *The Idea of History* (1946).³⁴⁰

para la estructura del conocimiento y no veía necesario dividir la historia y las ciencias naturales en “mundos de pensamiento” distintos. Zagorin, “Vico’s Theory of knowledge”, 30.

³³⁵ *Ibid.*, 29.

³³⁶ Chakrabarty, “The Climate of History”, p.202. La obra de Childe dedica un primer apartado a la distinción entre historia natural e historia humana y si bien sugiere que la prehistoria es una continuación de la historia natural y que constituye un puente entre la historia humana y las ciencias naturales (zoología, paleontología y geología, particularmente), también advierte que no hay que perder de vista las significativas diferencias entre progreso histórico y evolución orgánica, entre cultura humana y corporeidad animal, entre la herencia social y la herencia biológica. V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (England: The New American Library, 1951) 15, 20.

³³⁷ Citado en Mark Poster, *Cultural history and postmodernity: disciplinary readings and challenges* (New York: Columbia University Press, 1997), 4. [Traducción propia]

³³⁸ Georg G. Iggers, “Historicism: The History and Meaning of the Term”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1 (January 1995): 130-131.

³³⁹ Jan van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood* (Dordrecht: Springer, 2012), 1.

³⁴⁰ Robin G. Collingwood, *The Idea of History* (London: Clarendon Press, 1946)

A partir de entonces, esta obra comenzó a ser discutida por filósofos de Oxford como W.H. Walsh y P. Gardiner, entre otros, mientras que en Norteamérica su obra fue discutida por W. Dray, con su influyente libro *Laws and Explanation in History* (1957) y otros estudios importantes como los de L.O. Mink *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood* (1969) y L. Rubinoff *Collingwood and The Reform of Metaphysics: A Study in The Philosophy of Mind* (1970). Los estudios de L.J. Goldstein, R. Martín, and P. Munz mostraron las contribuciones de Collingwood a la filosofía de la historia, así como también la recepción de las ideas de Collingwood en las ciencias sociales.³⁴¹ Collingwood también sería influyente entre los historiadores. El propio Edward Carr afirmó en *What is History?* que Collingwood “es el único pensador británico en el siglo presente que ha hecho una seria contribución a la filosofía de la historia”.³⁴² Edward P. Thompson, por su parte, destacaba la necesidad de volver a Collingwood y a Vico en lo que respecta a la periodización, la causalidad y la utilización de las evidencias, y elogiaba especialmente el capítulo “The Need for a Philosophy of History” de la Autobiografía de Collingwood.³⁴³

The Idea of History es un texto póstumo publicado por un estudiante y amigo de Collingwood, T. M. Knox, tres años después de la muerte de su autor en 1943. El texto fue preparado por Knox a partir de trabajos de Collingwood, algunos finalizados, otros sin finalizar, secciones de *The Principles of History*, lecciones sobre la naturaleza del conocimiento histórico dictadas en 1936, una lección inaugural dictada en 1935 en *British Academy* y otros escritos producidos entre 1935 y 1939.³⁴⁴

La visión de Collingwood de la historia y de aquello que la diferencia de la naturaleza queda plasmada en sus lecciones de 1936, especialmente en aquella titulada “La naturaleza humana y la historia humana”.³⁴⁵ En lo que refiere a la separación entre el dominio de “lo natural” y el de “lo humano”, Croce es una fuente importante de inspiración para Collingwood, quien traza claramente una distinción entre la actividad del historiador y la del científico, entre la acción como objeto del historiador y el fenómeno, como objeto del científico, entre los eventos con “interior” –las acciones- los eventos puramente “externos” –fenómenos-.

Según reconoce Collingwood, Croce elaboró una idea de la historia como completamente diferente de la naturaleza: al cuestionar que la historia sea una ciencia, se separaba del naturalismo al que quedaban expuestos quienes concebían la ciencia histórica y la ciencia natural como dos especies de ciencia. En su obra, Collingwood remite al ensayo de Croce “La historia subsumida bajo el concepto general del arte” de 1893 y rastrea asimismo la “Lógica” de 1909, advirtiendo los cambios de su primera teoría de la historia como arte y una segunda posición en la que Croce se ocuparía del problema que habría detectado en su teoría, este es, el problema de la distinción entre

³⁴¹ van der Dussen, *History as a Science*, 2.

³⁴² Carr, *What is History?*, 21.

³⁴³ Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors* (London: Merlin Press, 1978), 262.

³⁴⁴ van der Dussen, *History as Science*, 60-61.

³⁴⁵ Robin G. Collingwood, *Idea de la Historia*, Trad. E. O’Gorman y J. Hernández Campos (México: Fondo de Cultura Económica, 1952).

verdad y falsedad, pues, la historia narra lo que ha acontecido realmente mientras que el arte no necesita distinguir entre lo que es real o no.

Pero donde se puede apreciar especialmente la influencia de Croce en el pensamiento de Collingwood, es en el apartado en que éste se refiere a los modos específicos de la historia y de la ciencia de aprehender una individualidad. Curiosamente, en el contexto de este apartado, Collingwood argumenta que Croce no entiende la historia como el conocimiento de lo humano en oposición al mundo natural, de hecho, enfatiza que la distinción entre procesos naturales y procesos históricos que él mismo acostumbra a hacer, en Croce desaparece. Sin embargo, lo decisivo parece ser aquí, no la distinción entre hombre o espíritu y naturaleza, sino otra distinción que realiza Croce, a saber: la que “hay entre aprehender la individualidad de una cosa interiorizándose en ella con el pensamiento, haciendo de su vida la de uno mismo, y analizarla o clasificarla desde un punto de vista externo”.³⁴⁶ El primer caso implica “captar” esa individualidad como hecho histórico, el segundo es convertirla en materia de la ciencia. Según la cita que Collingwood recupera del mismo Croce:

“¿Queréis comprender la verdadera historia de un ligurio o siciliano neolítico? Trátese, si es posible, de convertirlos en vuestra mente en ligurio o siciliano neolítico. Si no podéis conseguirlo o no os interesa, contentaos con describir y disponer en series los cráneos, los implementos y los dibujos que se han encontrado, pertenecientes a estos pueblos neolíticos ¿Deseáis comprender la verdadera historia de una hoja de hierba? Tratad de convertirlos en una hoja de hierba; y si no podéis conseguirlo contentaos con analizar sus partes, y hasta con disponerlas en una especie de historia ideal o imaginaria”.³⁴⁷

Collingwood parece haber encontrado en Croce un criterio claro con respecto a qué recae bajo la comprensión histórica y qué no. El historiador que quiere comprender la historia del hombre neolítico, debe apropiarse, por así decir, de los pensamientos del hombre neolítico; de lo contrario, podrá hacer arqueología o etnología, disponiendo sus reliquias bajo algún orden, pero no hará historia. ¿Qué decir de la hoja de hierba? ¿Es la hoja de hierba, en su crecimiento, expresión de una vida espiritual?: “cuando observamos un cristal o una estalactita, mi escepticismo llega al punto de la rebelión”, dice Collingwood. En el proceso en que se forma una hoja de hierba, o un cristal o una estalactita, buscaríamos en vano una expresión de pensamiento. En la hoja de hierba hay individualidad, pero no hay pensamiento. Es sólo un acontecimiento, lo que quiere decir para Collingwood, que carece de la “interioridad” que parece definir en Croce el criterio -para aquél muy acertado- de la historicidad.

La distinción que Collingwood hace del “exterior” y el “interior” de un acontecimiento es crucial para la argumentación del supuesto de que la historia propiamente dicha, es historia de los asuntos humanos. El historiador común y corriente, dice el autor, concibe la historia de esta manera y su técnica de interpretación de los

³⁴⁶ Collingwood, *Idea de la Historia*, 195.

³⁴⁷ Citado en *Ibid.*, 196.

documentos -que los seres humanos del pasado han dejado como expresión de sus pensamientos- no puede aplicarse sin más al estudio de los procesos naturales. Collingwood recurre a una analogía para señalar la diferencia entre la interpretación de los acontecimientos que hace el historiador y la que hace el hombre de ciencia. El uso que un arqueólogo hace de sus reliquias estratificadas depende de que las conciba como artefactos funcionales a propósitos humanos, y que por ello, se aparezcan como expresiones del modo en que los hombres han pensado sobre su vida. Pero simplemente disponer los fósiles en una secuencia temporal, no hace de su trabajo un trabajo histórico, sino científico, o, como mucho, dice Collingwood “cuasi-histórico”.

¿Cuál es la especificidad del trabajo historiador frente al de las ciencias -que, a juzgar por los ejemplos y comparaciones de Collingwood, son ciencias “naturales”-? Al indagar cualquier acontecimiento del pasado, el historiador realiza una distinción entre el “exterior” y el “interior” del acontecimiento. Collingwood entiende que el “exterior” de un acontecimiento es “todo lo que le pertenece y que se puede describir en términos de cuerpos y sus acontecimientos”³⁴⁸: así según ejemplifica, el paso de César acompañado por ciertos hombres por el río Rubicón en determinada fecha, o el derramamiento de su sangre en el Senado en cierta otra fecha. El “interior” de un acontecimiento es “lo que de él sólo puede describirse en términos de pensamiento”: “el desafío de César a la ley republicana, o el choque de política constitucional entre él y sus asesinos”.³⁴⁹

El historiador aborda un acontecimiento en su doble dimensión externa e interna. Un acontecimiento de interés histórico nunca es un “mero acontecimiento” (lo que Collingwood entiende por un acontecimiento que sólo tiene “exterior”), sino *acciones*, “unidades” del interior y exterior de un acontecimiento. Así, el paso del Rubicón sólo podría interesarle al historiador en lo que tenga de *relativo a* la ley republicana y el derramamiento de sangre sólo en lo que concierne al conflicto constitucional. La dimensión externa del acontecimiento es parte de esa unidad de acción, pero el historiador no puede quedarse en la dimensión externa sino que debe adentrarse en el pensamiento detrás de esa acción, debe “discernir el pensamiento del agente de la acción”.

En la naturaleza, se advierte, esta distinción entre “interior” y “exterior” no se aplica: los acontecimientos naturales son “meros acontecimientos”, no los actos de agentes que el historiador pueda rastrear. La naturaleza y sus procesos quedan, con ello, relegados a la pura exterioridad y con un valor incidental para el historiador en la medida en que pueda vincularse a la dimensión “interior” de un acontecimiento.

Nuevamente, Collingwood vuelve a la comparación entre el proceder del historiador y del científico: el historiador va más allá del acontecimiento “externo”, tratando de descubrir el pensamiento detrás de la acción y el científico va también más allá del acontecimiento, pero a buscar observar su relación con otros acontecimientos, terminando por reducirlo a alguna fórmula general o ley. La diferencia está en que para el científico el acontecimiento se “descubre” percibiéndolo y luego asignándole una clase y determinando la relación entre ésta clase y otras, mientras que para el historiador, el acontecimiento se “descubre” al comprender el pensamiento que expresa.

³⁴⁸ *Ibid.*, 208.

³⁴⁹ *Ibid.*, 209.

Cuando el historiador sabe lo que ha sucedido, dice Collingwood, sabe por qué ha sucedido:

“cuando un hombre de ciencia pregunta: “¿Por qué se puso color de rosa ese papel tornasol?” quiere decir “¿en qué clase de ocasiones se ponen color de rosa los papeles tornasol?” Cuando un historiador pregunta “¿Por qué apuñaló Bruto a César?” lo que quiere decir es “¿Qué pensaba Bruto que lo hizo decidirse a apuñalar a César?”³⁵⁰

Para el historiador, la causa del acontecimiento que investiga es el pensamiento en la mente del agente que produjo ese acontecimiento, y esto, afirma Collingwood, no es otra cosa que el interior del acontecimiento mismo. La diferencia entre los “procesos naturales” y los “procesos históricos”, apunta, es que los procesos de la naturaleza son puros acontecimientos “externos” que pueden describirse como secuencias, mientras que los procesos históricos son procesos de acciones, y tienen un interior que consiste en procesos de pensamientos. El historiador busca comprender esos procesos de pensamiento. Para comprender las acciones de Julio César, debe descubrir los pensamientos que lo llevaron a ejecutarlas; debe representarse la situación en la que se encontraba y pensar lo que César pensaba en tal situación y los modos de enfrentarse a ella; debe, en términos de Croce, “convertirse” de alguna manera en César. Toda historia, dirá Collingwood, es la reactualización de los pensamientos de los agentes pasados en la mente del historiador.

En Collingwood, el supuesto de que la historia se ocupa específicamente de las acciones humanas se encuentra argumentado apelando a la distinción entre el “exterior” y el “interior” de los acontecimientos. Esa es la distinción que le permite, asimismo, diferenciar los “procesos naturales” de los “procesos históricos”: el mundo de la naturaleza es un mundo de “meros acontecimientos” -se entiende, acontecimientos “externos”-, mientras que el mundo histórico es un mundo de procesos de pensamientos. Aquí es cuando Collingwood afirma que, en efecto, sólo los seres humanos determinan “en grado considerable” su conducta mediante el pensamiento, esto es, sólo los seres humanos son “agentes” capaces de producir acontecimientos con unidad exterior e interior -lo que Collingwood llama, “acciones”-. El autor parece reticente a negar la capacidad de pensamiento a otros seres, sobre todo a los animales, sin embargo, se mantiene apegado a la consideración de que el hombre es el único animal cuya conducta está determinada en mayor medida por el pensamiento que por los impulsos y apetitos, y se conforma con admitir que esta creencia “está probablemente lo bastante bien fundada como para justificar la posición habitual del historiador”.³⁵¹

Si bien sostendrá que la agencia es agencia humana porque justamente la acción, una unidad de acontecimiento con exterior e interior, está determinada por el pensamiento, no toda acción humana es materia de interés histórico. Y aquí, otra vez, Collingwood debe distinguir cuáles son aquellas acciones que interesan al historiador y

³⁵⁰ *Ibid.*, 210.

³⁵¹ *Ibid.*, 211.

cuáles no. Una conducta humana no histórica es, según propone, una conducta determinada por la naturaleza animal del hombre, sus impulsos y apetitos. Esas conductas implican procesos naturales. Así, el historiador no se interesa por actividades humanas tales como comer, dormir, tener relaciones sexuales, y toda otra actividad vinculada a la satisfacción de sus apetitos naturales.³⁵² Sí se interesa, no obstante, por los modos en que los hombres crean con el pensamiento costumbres sociales y sancionan la satisfacción de los apetitos moralmente.³⁵³ De esta manera, el hombre se separa en su dimensión natural y su dimensión social.

Según Collingwood, los procesos naturales podrían ser considerados históricos si se aceptara que dichos procesos son procesos de acción determinada por un pensamiento, esto es, que son acontecimientos con dimensión interna. Pero ello implicaría que los acontecimientos son expresiones de pensamientos, sean los pensamientos de Dios, o de inteligencias finitas semejantes a las nuestras, que anidan en cuerpos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza del mismo modo en que nuestras mentes habitan nuestros cuerpos. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento histórico y científico, dice Collingwood, “los procesos de acontecimientos que constituyen el mundo de la naturaleza son de especie totalmente distinta a los procesos de pensamiento que constituyen el mundo de la historia”.³⁵⁴

El argumento principal que propone Collingwood para justificar el supuesto de que aquello que es susceptible de conocerse históricamente son las acciones humanas, se basa en la distinción que el mismo traza entre la “exterioridad” y la “interioridad” de un acontecimiento. No sólo define qué es aquello que concierne especialmente al interés historiador, sino que perfila, además, una concepción de la naturaleza que podría referirse como “naturaleza como ‘telón de fondo’ de la historia”.

Cuando alguien afirma que la naturaleza puede entrar como un factor en el mundo de lo espiritual, dice Collingwood, y habla -como lo habría hecho Montesquieu- sobre el modo en que la geografía y el clima influyen en la historia, es porque “equivoca el efecto que sobre sus actos tiene la manera en que una persona o grupo de personas conciben a la naturaleza, con un efecto propio de la naturaleza misma”.³⁵⁵ Y aquí Collingwood pretende explicarse mediante un ejemplo. El hecho de que cierto pueblo viva en una isla, no tiene por sí mismo un efecto en su historia. Pero el modo en que ese pueblo concibe su posición insular, sí lo tiene: puede considerar el mar como un obstáculo o una vía de tráfico. Si dicho pueblo no ha dominado el arte de la navegación, su posición insular tendrá cierto efecto; si lo han dominado, y mejor que sus vecinos, tendrá otro; otro efecto tendrá si lo han dominado peor que sus vecinos; y otro si todos emplean aviones.

³⁵² A lo largo del siglo XX, el cuerpo y las funciones a él asociadas fueron ganando un lugar en las discusiones del campo histórico. Como advertía Jacques Le Goff, durante mucho tiempo había gobernado en la disciplina histórica la idea de que el cuerpo pertenece a la naturaleza y no a la cultura. El cuerpo había devenido un “olvidado” por la historia y los historiadores. Sin embargo, reconocerá tempranas contribuciones a la historia del cuerpo en autores como Marc Bloch, Lucien Febvre, Norbert Elias, Marcel Mauss, Johan Huizinga o Michel Foucault, entre otros. Cf. Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

³⁵³ Collingwood, *Idea de la Historia*, 211.

³⁵⁴ *Ibid.*, 212.

³⁵⁵ *Ibid.*, 197.

Entonces, concluye: “por sí sola la insularidad es simplemente una materia prima de la actividad histórica, y el carácter de la vida histórica depende de cómo se emplea esta materia prima”.³⁵⁶

Acercas de la naturaleza, dirá Collingwood, no puede haber conocimiento histórico. Sin duda, admite, la naturaleza consiste en o es, en definitiva, procesos. Cambia, y esos cambios no son meramente cíclicos o repetición de formas fijas sino que pueden ser genuinamente creadores. Pero que consista en procesos, acontecimientos o cambios no equivale a decir que es histórica. Se ha sostenido y enseñado con frecuencia la falsa posición de que la historia consiste en un relato de acontecimientos sucesivos, un “espectáculo de cambios”, al decir de Collingwood, y de esta manera se ha terminado por asimilar los procesos históricos con los procesos naturales. Pero la única condición bajo la cual podría pensarse los procesos naturales como históricos, sería que los acontecimientos de la naturaleza fueran acciones por parte de agentes pensantes, de los que se pudiera descubrir los pensamientos expresados. Y ésta, reconoce el autor, es una condición que nadie encontrará que satisfecha. Los procesos de la naturaleza pueden secuenciarse, pueden ordenarse cronológica o sucesivamente, y en ello pueden parecerse a los procesos históricos, pero ello no los convierte en procesos susceptibles de conocerse históricamente.³⁵⁷

No sólo no puede haber una historia de la naturaleza -pues la historia es la historia del pensamiento-, sino que lo que Collingwood llama “procesos naturales”, parece no tener ningún rol en la vida histórica sino a la manera de “materia prima” de las actividades humanas. En el ejemplo antes citado, la posición en un ambiente geográfico determinado y las especificidades climáticas de un ambiente tal no son concedidos como elementos de peso en las conductas humanas, sino como efectos del *pensamiento* de los humanos en torno a ellos: los procesos naturales no producen efectos sobre las acciones humanas, sino que el modo de concebir esos procesos produce efectos en la acción humana.

Collingwood parece así decir que si de algún modo la naturaleza tiene relevancia para el pensamiento histórico, es sólo porque queda de alguna manera involucrada por su valor como útil o propósito para la acción humana, porque es, justamente, su “materia prima”. Pero considerados en sí mismos, los procesos naturales, afirma Collingwood, no sólo están fuera del marco de aquello que puede conocerse históricamente, sino que incluso llega a considerarlos “anti-históricos”.

Ya ha sido referida anteriormente la división que establece el autor a propósito de una dimensión “natural” y una dimensión “social” del ser humano, y de qué manera la primera queda por fuera del interés historiador. Más adelante en la obra, extrayendo algunas conclusiones acerca de la pregunta “¿acerca de qué puede haber conocimiento histórico?”, Collingwood establece que una biografía, por ejemplo, por más “historia” que contenga, está confeccionada a partir de principios resueltamente “anti-históricos”: sus límites, nacimiento y muerte, constituyen acontecimientos biológicos que afectan al organismo humano, por lo cual este marco no remite al pensamiento sino a procesos

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, 290.

naturales.³⁵⁸ A través de este marco, que para el autor está guiado por la vida corporal del hombre -niñez, madurez, senectud-, sus enfermedades y “todos los accidentes de la vida animal”, “las corrientes de pensamiento, suyo y de otros, fluyen entrecruzadas, *indiferentes* a su estructura, como el agua del mar a través del esqueleto de un barco encallado”.³⁵⁹

El registro de la experiencia inmediata, dice Collingwood, las sensaciones, los sentimientos, los apetitos y todas las emociones humanas “ligadas al espectáculo de la vida corporal”, no son historia ni pueden serlo jamás. Son parte de las “actividades ciegas” que llevamos dentro, y no son parte del proceso histórico.³⁶⁰ Forman parte del medioambiente inmediato en que vive nuestra razón, así como nuestro cuerpo es el medioambiente inmediato en que viven ellas. Pero afirma Collingwood, pese a que estas actividades humanas son “mente” y no “cuerpo”, son irracionales y quedan fuera de consideración histórica.

Aun cuando Collingwood reconoce la naturaleza y sus procesos como acontecimientos creativos que no se reducen a un escenario meramente repetitivo de la historia, sí los expulsa por fuera del marco de los acontecimientos susceptibles de conocerse históricamente y hace depender su relevancia a la vida histórica de su capacidad de servir a fines significativos para los seres humanos.

Esta posición, explica Chakrabarty, revela una consideración tal vez común a los historiadores de mediados del siglo XX: “el ambiente ha cambiado, pero ha cambiado tan lentamente que hace a la historia de la relación entre hombre y ambiente aparecerse casi atemporal, y por ende, no resulta un tema para la historiografía en absoluto”.³⁶¹

La idea de la naturaleza como casi atemporal y meramente repetitiva tiene larga data en el pensamiento occidental, como sugiere Hans G. Gadamer en relación a J.G. Droysen. En *Verdad y Método*, Gadamer refiere al punto de vista de Droysen, según el cual la diferencia entre naturaleza e historia es que la historia tiene por esencia la continuidad e implica el momento del tiempo, mientras que la naturaleza, implica meras formas reiterativas. La naturaleza se caracteriza por la repetición, la historia por su autosuperación.³⁶² Esto ha sido también advertido por la historiadora Bonnie G. Smith, quien encuentra asimismo en Droysen una contraposición entre historia/tiempo y naturaleza/espacio: el mundo natural es uno de ciclos recurrentes, de un período

³⁵⁸ Al igual que el cuerpo, la muerte también fue por algún tiempo olvidada por los historiadores, que sólo la contemplaban su aspecto demográfico: la mortalidad. De ello da cuenta Philippe Ariès en *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, publicado originalmente en francés en 1974. Se puede ser un historiador de la muerte, pues las mentalidades frente a la vida y la muerte dependen de motores sepultados en el límite de lo biológico y lo cultural. Para Ariès, las actitudes y los cambios del hombre hacia la muerte son muy lentos, al punto de aparecerse en el marco de largos períodos de inmovilidad. El tiempo de las actitudes frente a la muerte es de larga duración. Pero la muerte ha cambiado, afirma, y como historiador pretende ubicar y ser sensible a esos cambios. Durante los años próximos a la publicación de su texto, otros historiadores se aventuraron también a investigar sobre la muerte, autores como M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu, E. Le Roy Laudurie, entre otros. Cf. Philippe Ariès, *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012).

³⁵⁹ *Ibid.*, 291 [La cursiva es mía].

³⁶⁰ *Ibid.*, 291, 225.

³⁶¹ Chakrabarty, “The Climate of History”, 204. [Traducción propia].

³⁶² Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991), 266.

repitiéndose a sí mismo y que lentamente llena el espacio, mientras que el mundo de la historia es el de la individualidad, la sucesión sin descanso y la constante indagación.³⁶³

Tal vez sea esta consideración de la naturaleza como trasfondo casi atemporal o meramente repetitivo la que haya propiciado su ausencia en el interés historiador hasta mediados del siglo XX o bien su comprensión como el escenario estable y recurrente en el cual la historia humana y sus avatares tiene lugar.³⁶⁴ La diferencia en los ritmos temporales de los cambios en el ambiente y los cambios en el mundo social hacía de la naturaleza un fondo apenas digno de atención historiadora, el lienzo casi atemporal, silencioso y pasivo sobre el cual las narrativas históricas vienen a inscribirse.

La relevancia de la naturaleza para la historia parece, bajo estas consideraciones, quedar reducida a mero escenario. Collingwood se refería a la naturaleza como pura “exterioridad”, y por tanto, quedaba por fuera del interés del historiador, cuyo foco era atender a los acontecimientos con “interior”, las acciones humanas. La naturaleza sólo podía considerarse histórica en la medida en que cobrase un sentido significativo para los seres humanos, pero por sí sola, no era histórica. Así, bajo esta mirada la naturaleza es un fondo mudo presto a la manipulación humana, una colección de recursos y medios para los fines humanos.³⁶⁵

Conclusiones. El ambiente: de “telón de fondo” a marco de las acciones humanas. Los aportes de *Annales*.

En este capítulo he intenido mostrar, a través de los historiadores clásicos escogidos, que durante el siglo XX la concepción de la historia como campo que concierne exclusivamente a los asuntos humanos, no ha sido prácticamente revisada. La historia ha sido definida como historia humana, apelándose a un quiebre ontológico entre el dominio humano y el dominio natural. En algunos autores, este quiebre es más explícito que en otros; no obstante, la exclusión de la naturaleza en las definiciones de la historia dejan en claro, no solamente que no forma parte de las preocupaciones historiadoras, sino también que queda relegada a lo que he llamado un “telón de fondo” de la historia.

³⁶³ Bonnie G. Smith, “Gender and the Practices of Scientific History: The Seminar an Archival Research in the Nineteenth Century”, *The American Historical Review* Vol. 100, No. 4 (October: 1995): 1162-63.

³⁶⁴ El historiador Richard H. Grove considera que la sensibilidad a los asuntos ambientales no es una innovación del siglo XX, y que la historia ambiental como tal fue un nicho académico y analítico que ocuparon geógrafos, geólogos y arqueólogos antes de comenzar a ser utilizado el término por parte de historiadores. Grove sostiene que desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, lo que llamamos “historia ambiental” se desarrolló bajo la forma de “geografía histórica”, y que desde los ‘70 aproximadamente, el término comenzaría a ser utilizado por los historiadores, a raíz de la necesidad de tomar en consideración factores ambientales en la explicación histórica. Cf. Richard H. Grove, “Environmental History”, *New Perspectives on Historical Writing*, ed. Peter Burke (Cambridge: Polity Press, 2001).

³⁶⁵ Esta visión de la naturaleza como “exterioridad”, como escenario del despliegue de la acción humana y como “histórica” en un sentido sólo derivado, en virtud de su vinculación con el mundo humano, se replica asimismo en el propio Heidegger, quien afirma que primariamente histórico es el ser ahí, pero secundariamente histórico es lo que hace frente dentro del mundo, no sólo el “útil” sino también la naturaleza que forma parte del mundo circundante en cuanto “suelo de la historia”. Así, dice Heidegger, llamamos a los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí, pero que son históricos en virtud de su pertenencia a un mundo, “lo histórico-mundano”. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), 412.

Así, la historia en Huizinga se concibe como un fenómeno cultural, como la forma espiritual en que cada cultura se rinde cuentas de su pasado, y la cultura como aquél complejo que permite conocer a los grupos humanos en el tiempo y el espacio en tanto “unidades del mundo del espíritu”. Bloch, por su parte, define la historia como “ciencia de los hombres en el tiempo”. Mientras que muchos fenómenos registran cambios en la duración del tiempo, la historia, dice Bloch, aparece allí donde puede advertirse el “elemento humano”. Los volcanes o las estrellas pueden tener, a su modo, una “historia”, pero la “historia de los historiadores” se ocupa de los hombres y del momento humano en que estos toman conciencia de los fenómenos atravesados por la duración.

Según la definición de Carr, la historia se ocupa de los hechos del pasado, pero no de todos los hechos del pasado, sino sólo de aquellos que tienen relevancia y significación: aquellos que involucran a los seres humanos actuando pública y colectivamente y produciendo resultados mediante sus acciones. La historia, afirma Carr, comienza cuando los hombres toman conciencia del tiempo, no a la manera de procesos naturales, sino a la manera de eventos en los que están concientemente involucrados y pueden influenciar. La historia, dice Carr siguiendo a Burckhardt, es la ruptura con naturaleza producida por el despertar de la conciencia.

Koselleck, articulando la preguntando por el tiempo con la pregunta por la historia, advertía al igual que Bloch que la historia trata con procesos de cambio y que, en este sentido, todo podría ser “histórico”. No obstante, advertía que la historia involucra procesos de cambio que son diferentes de los procesos naturales. La historia remite a unidades sociales y políticas de acción, a las relaciones intersubjetivas entre seres humanos. Los procesos de la historia, según Koselleck, suponen un tiempo diferente y unas categorías de análisis diferentes, pues la historia trata con humanos que asimilan lingüística y conceptualmente los procesos y transformaciones en los que están insertos.

Finalmente, y según la definición de Hobsbawm, la historia tiene que ver con el pasado humano y sus transformaciones. El pasado es, para el historiador, una dimensión de la conciencia humana, un componente constitutivo del de la sociedad humana. La historia tiene por problema fundamental dar cuenta de las transformaciones de la humanidad, transformaciones que están mediadas por fenómenos específicamente humanos, como son las instituciones. Por medio de éstas, afirma Hobsbawm, los hombres hacen su propio mundo y su propia historia; la historia, por tanto, no puede prescindir de la conciencia, la cultura y la acción intencional en el marco de las instituciones humanas.

La historia, según se ha visto aquí, se concibe como historia humana y es un producto de los mismos hombres: los hombres hacen su propia historia. Esta afirmación, que resuena en el siglo XX entre los historiadores, tiene una clara expresión en Vico, según se ha querido mostrar en uno de los apartados del capítulo, y ha prevalecido bajo la consideración de que los hombres conocen el mundo histórico de manera privilegiada porque lo han creado. La naturaleza que se aparecía, en cierto modo, inescrutable para Vico, se aparece en el siglo XX como un “telón de fondo” de la historia. Recurrir a Collingwood me ha permitido mostrar de qué manera la naturaleza, al involucrar procesos que se entienden como meros acontecimientos –sin “interior”–, queda relegada a la “exterioridad” de la historia. Los procesos naturales, que los historiadores han distinguido cuidadosamente de los procesos históricos, son considerados bajo esta mirada como

procesos que caen por fuera del marco de aquello que puede reconocerse como histórico tanto como conocerse históricamente.

Sin embargo, es preciso hacer una salvedad respecto del supuesto, indiscutido en el siglo XX, de que la historia es historia exclusivamente humana. Un paso en la reconsideración de la naturaleza y el ambiente como meros “fondos” de la historia humana lo han dado algunos historiadores vinculados al movimiento de *Annales*.³⁶⁶

Considero que *Annales* tuvo un rol significativo en la consideración de todo un rango de actividades humanas como dignas de interés de histórico, ampliando con mucho una visión de la historia que privilegiaba la historia política. El espectro creciente de temas de investigación histórica condujo a los autores vinculados a este movimiento no sólo a una constante colaboración con otras disciplinas, sino al enriquecimiento de las propias investigaciones históricas a través del recurso a abordajes geográficos, sociológicos, psicológicos, económicos, lingüísticos, antropológicos, etc.

La interdisciplinaria que caracterizó a *Annales*, ciertamente influyó en la reconsideración del ambiente como telón de fondo secundario a los intereses del historiador. La exhortación de Lucien Febvre, “sed geógrafos, historiadores. Y también juristas y sociólogos y psicólogos; no hay que cerrar los ojos ante el gran movimiento que transforma las ciencias del universo físico a una velocidad vertiginosa”,³⁶⁷ da cuenta de una lucha contra “el espíritu de la especialidad”, a la que otros autores del movimiento, entre ellos Braudel, habrían acompañado.

Febvre había plasmado su interés por la geografía histórica en su estudio *La terre et l'évolution humaine*, cuya confección había comenzado previamente a la Primera Guerra Mundial, pero, interrumpida, logró reanudarse y publicarse finalmente en 1922. Este texto significó un desarrollo de las ideas de Paul Vidal de la Blache, geógrafo con el que Febvre había tomado seminarios y que se mostraba interesado en la colaboración con historiadores y sociólogos, y también significó un diálogo crítico con el geógrafo alemán Friedrich Ratzel, asimismo interesado en la geografía humana, pero a diferencia de Vidal de la Blache, enfatizaba -demasiado, a gusto de Febvre- en la influencia del ambiente físico en el destino humano. En efecto, el debate acerca del determinismo geográfico y la libertad humana tiene un lugar central en el estudio de Febvre.

Febvre insiste en el mencionado estudio en la necesidad de situar la historia humana en un contexto mayor, el contexto del ambiente natural. El historiador debe plantearse la pregunta, a la vez importante y delicada, sobre las relaciones entre hombre y medio natural. El hombre, afirma Febvre, es un ser moldeable, sometido a la acción del ambiente natural que, a través de las fuerzas del suelo y el clima lo transforman. La geografía histórica no investiga otra cosa que las relaciones que han mantenido las sociedades humanas con el medio geográfico en el pasado: su problema es ¿qué relaciones

³⁶⁶ Peter Burke prefiere hablar de “movimiento” de *Annales* y no “escuela” porque “escuela” parece remitir a una percepción monolítica de grupo con prácticas históricas uniformes, ignorando las divergencias entre los miembros individuales del grupo. Peter Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989* (Cambridge: Polity Press, 1990).

³⁶⁷ Lucien Febvre, [1953] *Combates por la historia*, Trad. F.J. Fernández Buey y E. Argullol (Barcelona: Ariel, 1970), 56.

han tenido las sociedades humanas de otrora, en diversas épocas, con las diversas regiones del globo, con el medio geográfico de su tiempo y cómo reconstruir éstas relaciones?

La geografía humana tiene un solo problema fundamental: “¿qué relaciones mantienen las sociedades humanas de hoy con el medio geográfico del presente?”.³⁶⁸ La geografía humana y la geografía histórica, advierte Febvre, se ocupan del mismo problema, sólo que en la geografía histórica se transpone el problema al pasado.

Quienes se dedican a la geografía humana, señala Febvre, suelen distinguir dos problemas: creen que, por un lado, la geografía humana debe mostrar cómo y en qué medida el hombre es un agente geográfico que transforma la superficie del globo (del mismo modo que el agua o el viento), y por otro, debe mostrar de qué manera los factores geográficos como el suelo o el clima juegan un rol decisivo y de primera importancia en la vida de las sociedades humanas. Pero esta distinción es una distinción inútil, que no conduce a nada, y advierte Febvre:

“para actuar sobre el medio, el hombre no se sitúa por fuera de ese medio (...) y la naturaleza que actúa sobre el hombre por otra parte, la naturaleza que interviene en la existencia de las sociedades humanas (...) no es una naturaleza “virgen”, independiente de todo contacto humano”.³⁶⁹

Tanto el hombre que actúa sobre el medio como la naturaleza que actúa sobre el hombre están intervenidos y modificados mutuamente, se trata de acciones y reacciones perpetuas, el hombre toma algo prestado y lo restituye, el medio da, pero recibe también.

Este es un aporte de Febvre que va en la dirección de un cuestionamiento a la consideración del ambiente o de la naturaleza como meros “telones de fondo” externos a los acontecimientos de la historia humana. Su insistencia en torno a la noción de “relación” por oposición a “influencia”, así como también su apuntalamiento de que hombre y medio no son nunca actuantes independientes o unilaterales sino actuantes siempre mutuamente transformados e intervenidos, es ciertamente un legado para historiadores como Braudel, que continuaron discutiendo sobre las interacciones inquebrantables entre fuerzas humanas y naturales en el marco de una “historia total” -o una que apunta a serlo.³⁷⁰

Sin embargo, y pese a estos aportes de Febvre, el supuesto de que la historia es, exclusivamente, “historia humana” no es revisado. Más allá de la herencia genética, dice Febvre, los factores de la evolución humana “derivan todos del hábitat” y éstos “ejercen sus fuerzas a la vez sobre individuos y colectividades, no sólo son eficaces agentes en la transformación somática, sino también determinantes de resoluciones y realizaciones políticas y morales: la base misma de la historia”.³⁷¹ La historia, afirma Febvre, “es la ciencia del hombre y también *de los hechos*, sí. Pero de los *hechos humanos*.”³⁷²

³⁶⁸ Lucien Febvre, [1922] *La Terre et l' évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire* (Paris: Éditions Albin Michel, 1949), 422. [Traducción propia]

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Según Febvre, el viejo problema de las “influencias” ha sido legado por los hacedores de pronósticos, teóricos de la astrología y adeptos de un naturalismo oscuro y primitivo a los historiadores, quienes lo han legado asimismo a los geógrafos. “Influencias” no es para Febvre un término científico, sino, más bien, astrológico y la geografía no se ocupa de “influencias”, ya sea de la naturaleza en el hombre o del suelo sobre la historia, sino de relaciones, las relaciones entre las sociedades humanas y el medio. *Ibid.*, 415.

³⁷¹ *Ibid.*, 126.

³⁷² Febvre, *Combates por la historia*, 29. [La cursiva pertenece al texto]

La historia es historia sin más, no es “económica” o “social”, pues es “por definición, absolutamente social (...) es el estudio científicamente elaborado de las diversas actividades y de las diversas creaciones de los hombres de otros tiempos, captadas en su fecha, en el marco de sociedades extremadamente variadas y, sin embargo, comparables unas a otras”.³⁷³

Sin negar la acción modelante del medio, sin embargo, Febvre insistió en discutir con posiciones deterministas como las de Ratzel, negando la consideración de los factores geográficos como necesarios: la relación entre los hombres y el medio natural está mediada por las ideas, y del mismo modo en que no hay hechos humanos que sean hechos “brutos”, los hechos naturales no ejercen sobre la vida humana una acción puramente mecánica, “ciega o marcada por la fatalidad”.³⁷⁴ Así, dice Febvre, un río puede ser tratado como una barrera o como una ruta -ejemplo curiosamente afin a Collingwood- : el ambiente físico no determina esa decisión colectiva, sino que los que deciden son los hombres, sus modos de vida y sus actitudes. No hay necesidades, sino posibilidades.³⁷⁵ Las relaciones que se establecen con el medio geográfico son complejas y mediadas por comprensiones culturales. Tanto hoy como otrora, dice Febvre haciendo eco de Vidal de la Blache, el hombre, sus obras, los trazos materiales que dejan sus esfuerzos sobre el suelo, todo ello, no deja de ser parte integrante de la fisonomía geográfica del globo, “solo que, cada vez más, juega allí el rol de causa y no de efecto.”³⁷⁶

El interés de Febvre por la geografía histórica sería ciertamente influyente en Braudel, con quien estableció una relación y a quien lograría persuadir de que su tesis, originalmente pensada como una pieza de historia diplomática sobre Felipe II y el Mediterráneo, debía ser, más bien, sobre el Mediterráneo y Felipe II.³⁷⁷ Con todo, el propio Braudel afirmaría sobre Febvre: “Lucien Febvre solía decir ‘la historia es el hombre’. Yo, por otro lado, digo ‘la historia es el hombre y todo lo demás’. Todo es historia: suelo, clima, movimientos geológicos”.³⁷⁸

La obra *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* fue publicada en 1949, luego de haber sido defendida la tesis en 1947.³⁷⁹ Está organizada en torno a tres grandes partes, que implican tres aproximaciones diferentes al pasado. La primera, la historia casi inmóvil de la relación entre hombre y ambiente, luego la gradualmente cambiante historia de estructuras económicas, sociales y políticas, y finalmente, la historia de rápidos movimientos de los eventos. Tres grandes partes de la obra que reflejan tres ritmos temporales diferentes, el tiempo geográfico, el tiempo social y el tiempo individual.

La primera parte de la obra está en deuda con la escuela geográfica francesa, que involucra desde Vidal de la Blache, Febvre hasta el geógrafo alemán Ratzel. Dedicó más

³⁷³ *Ibid.*, 39-40.

³⁷⁴ *Ibid.*, 425.

³⁷⁵ *Ibid.*, 403.

³⁷⁶ *Ibid.*, 418.

³⁷⁷ Burke, *The French Historical Revolution*, 33.

³⁷⁸ Citado en Jason Moore, “Capitalism as World-Ecology: Braudel and Marx on Environmental History” *Organization & Environment*, Vol. 16 No. 4 (December 2003): 431 [Traducción propia].

³⁷⁹ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1949).

de 300 páginas al estudio de la relación entre hombre y ambiente, aquello que el propio Febvre llamaba “geografía histórica” y que Braudel preferirá llamar “geo-historia”. La caracterización geográfica del Mediterráneo, con sus montañas, valles, planos, líneas costeras, clima, rutas terrestres, rutas marítimas, forma parte del objetivo mayor de Braudel de mostrar no sólo que las características geográficas tienen su historia y son parte de la historia, sino que ninguna historia de eventos ni tendencias generales se pueden entender sin ellas.

Discutir el carácter histórico del Mediterráneo era para Braudel un verdadero desafío. El Mediterráneo del historiador no es el del geógrafo o el geólogo, sus límites están circunscriptos, etiquetados, clasificados. El Mediterráneo es, afirma Braudel, una de las regiones más documentadas del mundo, y sin embargo los estudios que la han abordado no parecen estar interesados en la región en toda su complejidad, en “el gran movimiento de la vida del Mediterráneo”, sino que se han ocupado de la trivía del pasado, individuos, hombres ricos y príncipes. Poco interés ha habido en “la poderosa y lenta historia que a nosotros nos preocupa”, que es, admite Braudel, su tema.³⁸⁰

Cuando Braudel comenzó su obra en 1923, el estudio entraba en los patrones de una historia diplomática, preocupada por Felipe II y la política del Mediterráneo e indiferente a los descubrimientos de la geografía, los problemas económicos y sociales, los logros de la civilización, la religión, las artes y la literatura. Pero el inmenso tema surgió cuando Braudel se preguntó si la vitalidad poderosa del Mediterráneo tenía una historia y un destino propios, y si esta vitalidad no merecía ser tratada como algo más que un escenario pintoresco. Según reconoce Braudel, el historiador que se sienta en la silla de Felipe II y que accede a sus papeles se ve transportado a un mundo unidimensional, cargado de fuertes pasiones pero despreocupado respecto de las realidades más profundas de la historia, “de esas aguas vivas sobre las cuales boga nuestra barca, como un navío borracho, sin brújula”.³⁸¹

Según respondió Braudel en una entrevista en 1977, el gran y único problema que tuvo que resolver era mostrar que “el tiempo se mueve a diferentes velocidades”,³⁸² que debajo de las tendencias sociales yace otra historia, una historia cuyo pasaje es casi imperceptible. La primera parte de la obra está dedicada a ella. Es la historia del hombre en su relación con el ambiente, una historia en la que todo cambio es lento, una historia de repeticiones y ciclos siempre recurrentes. Para esta historia no basta contentarse con la ya tradicional introducción geográfica a la historia que se observa en muchas ocasiones en los libros, con sus descripciones de depósitos minerales, de los tipos de agricultura y la flora típica, que se enlista y nunca vuelve a mencionarse, “como si las flores no rebrotaran en cada primavera, como si los rebaños se detuvieran en sus desplazamientos, como si los barcos no tuviesen que navegar sobre las aguas de un mar real, que cambia con las estaciones”.³⁸³

380 Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo Segundo (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 14.

³⁸¹ *Ibid.*, 18.

³⁸² Citado en Burke, *The French Historical Revolution*, 39. “Braudel and the Primary Vision”, a conversation with P. Burke and H.G. Koenigsberger, broadcast on Radio 3, 13 November 1977.

³⁸³ Braudel, *El Mediterráneo*, 17.

Braudel quiere en esta primera parte de la obra mirar a gran escala, con la ambición de mostrar que la historia puede hacer más que estudiar “jardines amurallados”. La noción de “espacio geográfico” ocupa un lugar central en la exploración del movimiento lento, de las características recurrentes de la vida del mediterráneo. La geografía que ocupa a esta primera parte es una que pone especial énfasis en los factores humanos, que no constituye un fin en sí mismo, sino un medio para poder “recrear las más lentas de las realidades estructurales”³⁸⁴ y para poder ver las cosas en la perspectiva de largo alcance. El lento patrón de oscilación, por ejemplo, desde el nomadismo a la transhumancia o desde el residir en la montaña a asentarse en el llano, sólo puede ser aprehendido si el campo de estudio está extendido lo suficiente cronológicamente. Un llano puede cobrar vida en el marco de uno o dos siglos, entre procesos y ciclos que demandan mucho tiempo.

La historia generalmente se preocupa por las crisis y los puntos más altos de estos lentos movimientos, que pueden cambiar de dirección gradualmente; puede haber períodos de construcción y deterioro alternándose indefinidamente. Estos ciclos geográficos de lento movimiento, advierte Braudel, “de lentitud tan extrema, obedecen a sincronismos muy elementales”.³⁸⁵ En el marco de este “movimiento casi inmóvil”, estas lentas mareas no actúan aisladamente. Las relaciones entre hombre y ambiente se combinan con otras fluctuaciones como las de la economía, que son a veces también lentas, pero usualmente más cortas. Todos estos movimientos gobiernan la vida de los hombres y “éstos no pueden construir nada sin fundar sus acciones, conscientemente o no, en tales flujos y reflujos”.³⁸⁶

La primera parte de *El Mediterráneo*, intenta captar las características estables, constantes, los fenómenos recurrentes, la infraestructura de la vida mediterránea y sus fundamentos, sus “aguas pacíficas”. Busca observar los movimientos a largo plazo, guiarnos hacia los procesos más lentos de la historia para, desde allí, llevarnos desde la permanencia al cambio, desde esa historia que cambia poco o nada con el pasar del tiempo, a la dinámica de la historia social, de los grupos humanos, de los destinos colectivos y las tendencias generales.

El Mediterráneo es para Braudel una unidad física y una unidad humana; es una unidad física y climática que comanda la vida humana, y es una unidad humana e histórica construida por la mano del hombre, a la busca de evadir o sobreponerse a dichos comandos del ambiente. El determinismo que ejerce la sucesión de las estaciones, por ejemplo, es evidente cuando se trata de la vida rural, aunque se ve contrarrestado en las ciudades mediante la voluntad de los hombres. El mediterráneo del hombre y de la historia no es sólo resultado de la naturaleza o de las aguas del Mediterráneo. El mar puede ser un divisor, un obstáculo -sobre todo en invierno-, pero las barcas lo superan en las distancias cortas. El mar puede proveer también unidad, transporte, medios de intercambio y relaciones, si los hombres están dispuestos a hacer el esfuerzo y superar los obstáculos.

³⁸⁴ *Ibid.*, 27.

³⁸⁵ *Ibid.*, 132.

³⁸⁶ *Ibid.*

El determinismo ha sido un blanco central de las críticas a Braudel.³⁸⁷ Hay un determinismo ambiental que parece querer moderarse a través de la insistencia de que frente a los dictados del medio el hombre busca evadirse o tomar control de ellos, a menudo con éxito. Sin embargo, se ha señalado el gusto de Braudel por la metáfora de la “prisión” que puede advertirse al final de la obra, cuando defiende que el estrechar los límites de la acción no equivale a negar el papel del individuo en la historia, sino sólo a reducir el alcance de sus posibilidades:

“cuando pienso en el hombre individual, siempre tiendo a imaginármelo prisionero de un destino sobre el que apenas puede ejercer algún influjo, encerrado en un paisaje que se extiende ante y detrás de él en esas perspectivas infinitas que hemos llamado de la larga duración”.³⁸⁸

El espacio geográfico ejerce un mandato, una coacción sobre el destino humano. A lo largo de siglos, dice Braudel en “*La longue durée*” (1958), el hombre es prisionero de climas, de vegetaciones, de poblaciones animales, de culturas, de un equilibrio lentamente construido del que no se puede apartar sin con ello ponerlo todo en riesgo.³⁸⁹

La figura del “hombre prisionero” ha sido el foco de atención de aquellos que han señalado críticamente que el Mediterráneo de Braudel es un mundo indiferente al control humano.³⁹⁰ Pero parece haber en Braudel cierta concesión a la idea de que la geohistoria de la que la primera parte de la obra se ocupa, y cuyo movimiento se nos advirtió es “casi inmóvil”, no es, de hecho, inmóvil. Cuando Braudel se pregunta si el clima ha cambiado desde el siglo XVI, acepta que todo cambia, “incluso el clima”. Según reconoce, ya nadie cree en la invariabilidad de los elementos de la geografía física, y hay literatura creciente que acepta que ha habido y hay cambios climáticos en curso. Tal vez, arriesga decir Braudel, ha sido por la intervención humana: en un lugar, el cambio climático puede ser resultado de la deforestación a gran escala, en otro, tal vez la irrigación descuidada, o los cultivos abandonados, que pueden ser desastrosos en regiones áridas.³⁹¹ Pero esta opinión es matizada casi inmediatamente. Según Th. Fisher, advierte Braudel, el clima de Sicilia es innegablemente más seco en el presente que antes de la conquista musulmana, “pero cabe también la posibilidad de que los responsables hayan sido los elementos, y no el hombre”.³⁹²

Braudel admite la posibilidad de que el hombre modifique el clima, pero sólo se limita a afirmar que hay literatura que apoya tal consideración y que la inmutabilidad del clima que otrora se sostenía ya no es convincente. Sin embargo, la figura del hombre

³⁸⁷Cf. J.H. Elliott, “Mediterranean Mysteries”, *The New York Review of Books*, (May 1973), <https://www.nybooks.com/articles/1973/05/03/mediterranean-mysteries/>; Michel Vovelle, *Ideologies and mentalities* (Oxford: Polity Press, 1990).

³⁸⁸ Braudel, *El Mediterráneo*, tomo II, 795.

³⁸⁹ Originalmente publicado en *Annales E. S. C., Débats et Combats*, n°4 (octubre-diciembre 1958); Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire* (Paris: Champs Flammarion, 1969), 51.

³⁹⁰ Burke, *The French Historical Revolution*, 40.

³⁹¹ Braudel, *El mediterráneo*, tomo I, 353-354.

³⁹² *Ibid.*, 354.

antes esbozada como “prisionero del ambiente” no parece dejar mucho margen a la consideración de que el hombre sea también, de hecho, un “hacedor” del mismo.

Otra de las críticas que ha recibido la obra es que, si bien su autor parece admitir que esta geohistoria no es totalmente inmóvil, no logra mostrarla tampoco en movimiento. No logra mostrar que aquello que llamamos el “paisaje mediterráneo” es resultado de una interacción con el hombre, concretamente, es resultado del daño hecho al ambiente a través de la tala de la cubierta arbórea en el largo plazo.³⁹³

Pese a las mencionadas críticas, la obra de Braudel logra, a mi entender, conceder al ambiente algo más que el mero lugar de “telón de fondo” de la historia humana. Hay quienes han considerado que el tratamiento de Braudel de la geohistoria despliega los factores ambientales como “fondo”, que la lentitud del tiempo geográfico allí supuesto es tal que esta historia de la relación entre hombre y ambiente parece quedar atrapada en la inmovilidad, haciendo de esa relación un objeto apenas historizable.³⁹⁴ Sin embargo, hay también quienes han visto en Braudel un aporte invaluable a la historia ambiental, más allá del sólo reconocimiento de que la naturaleza “importa” en las consideraciones históricas.

La obra de Braudel ha concedido una importancia al espacio geográfico de un modo que no se había hecho antes. En *El Mediterráneo*, dice Peter Burke, Braudel “hizo del mar el héroe de su épica, en lugar de una unidad política como el Imperio Español o un individuo como Felipe II”.³⁹⁵ En una disciplina que ha estado clásicamente preocupada por los hechos históricos, las elites sociales y el cambio en el tiempo, Braudel ha hecho un aporte decisivo en dirección a una revisión del concepto de “espacio” comprendido desde la imagen del “container”, desde el espacio como estático o “dado”, hacia un reconocimiento de la mutabilidad y producción social del espacio.³⁹⁶ En Braudel hay un reconocimiento de que las geografías sociofísicas están siempre en juego en los sistemas históricos, de que los procesos ecogeográficos permean las relaciones siempre cambiantes de región, estado y economía mundial, y fundamentalmente, que “las agencias sociales no sólo existen en un espacio socio-ecológico sino que lo producen activamente”.³⁹⁷

Braudel da asimismo un tratamiento original al tiempo, al dividir el tiempo histórico en tiempo geográfico, tiempo social y tiempo individual, y al insistir en la importancia de lo que se ha conocido como “*longue durée*” desde la publicación de su famoso artículo.³⁹⁸

³⁹³ Burke, p.41. Burke considera que Braudel falla en mostrar la interacción entre hombre y ambiente, aun cuando, curiosamente, admira el trabajo de un geógrafo como Maximilien Sorre en torno a la “ecología humana”. Braudel discute la obra de Sorre *Les bases biologiques de la Géographie humaine, essai d'une écologie de l'homme* en un escrito titulado *Y a-t-il une géographie de l'individu biologique?*, contemplado en la compilación *Écrits sur l'histoire*.

³⁹⁴ Cf. William Beinart, “African History and Environmental History”, *African Affairs*, Vol. 99, Nro. 395 (Apr. 2000), 269-302; Chakrabarty, “The Climate of History”, 197-222.

³⁹⁵ Burke, *The French Historical Revolution*, 41.

³⁹⁶ Cf. Kumin; Osborne, “A Historical Introduction to the “Spatial Turn”, *History and Theory* 52 (2013). Los autores hacen hincapié en los aportes de Braudel, al interior de la Escuela de Annales, y de Carlo Ginzburg, en el marco de la microhistoria italiana.

³⁹⁷ Moore, “Capitalism as World Ecology”, 432. [Traducción propia].

³⁹⁸ Cf. Fernand Braudel and Immanuel Wallerstein. “History and the Social Sciences: The Longue Durée.” *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 32, no. 2 (2009).

El largo plazo de Braudel puede no acercarse a los alcances de los estándares geológicos, pero ciertamente ha sido significativo para muchos historiadores. Así lo reconoce, por ejemplo, Jason Moore, para quien Braudel ha hecho un aporte invaluable a la historia ambiental a través de la idea de que las economías mundiales no son simplemente construcciones sociales, sino también proyectos ecológicos, y que sociedad y ecología se dan forma activamente a través de sofisticadas capas de tiempo y espacio.³⁹⁹

En la última década ha habido una gran recuperación de la “larga duración” de Braudel como herramienta de análisis histórico, en buena parte motivada por las implicancias metodológicas del cambio climático en las humanidades y en las ciencias sociales. Desde la década de 1970 hasta principios del siglo XXI, apuntan Armitage y Guldi en su “History Manifesto” de 2013, el enfoque de la larga duración fue desplazado por historiadores de todo el mundo por escalas temporales más cortas. El pensamiento cortoplacista, según han advertido, no es un problema hasta que predomina en una crisis. Es ahora más vital que nunca volver a la mirada del largo plazo, argumentan, pues mientras el cambio climático antropogénico amenaza nuestra estabilidad política y la supervivencia de especies, más necesario se torna poner estos desafíos en perspectiva, en miradas amplias y largas que el historiador puede aportar. Lo “grande” ha vuelto junto con un espectro de modos nuevos y revividos de escritura histórica: grandes preguntas y grandes problemas para una gran historia, en una era de “big data”.⁴⁰⁰

El modo en que Braudel combina en una narrativa no sólo naturaleza y cultura, sino también múltiples temporalidades tiene mucho que aportar en un contexto en el que ha ganado centralidad el debate en torno al Antropoceno, aun cuando algunos autores como Chakrabarty o Christophe Bonneuil y Jean Bapstiste Fressoz lamenten que Braudel no haya reconocido al ser humano como un agente geológico o no haya cuestionado la herencia moderna de la separación de los dominios naturaleza-sociedad. La gran introducción de Braudel en *El Mediterráneo*, es, sin embargo, un intento por romper con la idea de que la civilización del Mediterráneo se posa en el mundo natural como aceite sobre agua.⁴⁰¹ La geo-historia de Braudel ha sido un aporte que autores como Bruno Latour han reconocido a la que vez que alentado a ir más allá de ella. La geo-historia exige reconocer que humanos, cauces de ríos, terremotos y mareas comparten capacidades agenciales necesarias para pensar la temporalidad, la historicidad y la narrativa.

Creo que Braudel da un paso decisivo en la consideración del ambiente como algo más que un fondo de los asuntos humanos históricos. Si bien no rompe con el supuesto de que la historia es, ante todo, historia humana, el ambiente no queda reducido a un mero fondo secundario a los intereses del historiador, sino que es un condicionante de la acción humana. El ambiente opera como un marco sin el cual ni los eventos ni las acciones serían inteligibles, e incluso el clima aparece como una variable posible a ocupar un lugar en la historia. “¿Quién dice que el clima no jugó un rol y que no fue un factor variable en la

³⁹⁹ Cf. Moore, “Capitalism as World Ecology”, 431-434.

⁴⁰⁰ Cf. Jo Guldi and David Armitage, *The History Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

⁴⁰¹ Cf. Stephen Sawyer, “Time after Time: Narratives of the Longue Durée in the Anthropocene”, *Transatlantica* (online), 1, 2015, 7.

historia?”, se pregunta Braudel a propósito del cambio climático ocurrido alrededor del 1600, cuyas heladas implicaron consecuencias desastrosas para los olivos, cuyas inundaciones arruinaron campos de Toscana, sin mencionar la propagación de malaria que la expansión de pantanos propició y que creó condiciones muy dificultosas para la vida humana.⁴⁰² Por supuesto, Braudel dirá que ello debe ser probado, pero señala asimismo que hay apoyo para este argumento.

Si como afirma Bruno Latour, “ser un sujeto no es actuar de manera autónoma frente a un trasfondo objetivo, sino *compartir agencia con otros sujetos que también han perdido su autonomía*”⁴⁰³, puede decirse que en Braudel, la acción humana ha “perdido autonomía”. Ello parece confirmarse en la pregunta que el propio Braudel recoge de sus interlocutores: “pero —y la pregunta me la hacen con mucha frecuencia historiadores y filósofos— si miramos la historia desde ese ángulo ¿en qué se queda el hombre, en qué su papel en la historia, en qué su libertad de acción?”⁴⁰⁴

Aun si Braudel no logró cuestionar la heredada distinción entre naturaleza y cultura, como algunos le reprochan, o si no logró mostrar la relación entre ser humano y ambiente como una relación dinámica susceptible de transformarse históricamente, sí logró mostrar que el ambiente no es el escenario estático delante del cual se despliega la acción humana y que no hay acción en aislamiento, sino acción bajo y frente a condiciones del clima, de las estaciones, de los animales, de los vegetales, etc. Puede considerarse, entonces, que la puerta hacia una presencia agencial del ambiente en Braudel ha quedado abierta. La discusión sobre el Antropoceno que desarrollo en el tercer capítulo abrevia, ciertamente de los aportes innovadores de este historiador.

⁴⁰² Braudel, *El Mediterráneo*, Tomo I, 270.

⁴⁰³ Bruno Latour, “Agency at the Time of the Anthropocene,” *New literary history*, vol. 45, n° 1 (Winter 2014), 5 [Traducción propia] [La cursiva pertenece al texto].

⁴⁰⁴ Braudel, *El Mediterráneo*, Tomo II, 793.

SEGUNDA PARTE

*El problema del tiempo histórico en el siglo XXI. Debates y contribuciones teóricas
actuales*

CAPÍTULO 3

El debate en torno al Antropoceno. El colapso entre tiempo natural y tiempo humano

3. El Antropoceno, ¿una nueva época geológica? Orígenes del debate.

Hace ya más de una década que el debate en torno al Antropoceno ha ganado lugar entre las humanidades y las ciencias sociales. El término “Antropoceno” fue popularizado por Paul J. Crutzen, renombrado químico cuyo trabajo sobre la formación y descomposición de la capa de ozono -junto con Mario J. Molina y F. Sherwood Rowland- sería en 1995 merecedor de un premio Nobel. En febrero del año 2000, en el marco de una conferencia del *International Geosphere-Biosphere Programme* celebrada en Cuernavaca, México, Crutzen participó de una acalorada discusión acerca de la edad y la intensidad del impacto humano en el planeta, en la que afirmó que “¡no estamos ya en el Holoceno sino en el Antropoceno!”.⁴⁰⁵ Aquí se echaría a andar un término que acabaría por exceder el círculo meramente académico de científicos de la tierra, y terminaría captando la atención de las humanidades, las ciencias sociales y el público general, en alguna medida, gracias a las publicaciones de los medios acerca del cambio climático u otros problemas medioambientales globales. Crutzen utilizó en dicha ocasión el término “Antropoceno” para enfatizar cuán significativa se ha tornado la huella humana en el planeta. Registrar el rol central de la actividad humana en la tierra y en la atmósfera era el motivo por el cual Crutzen y su colega, el biólogo lacustre Eugene Stoermer, propusieran más tarde la adopción general del término “Antropoceno”.

En 2002, Crutzen publicó un artículo en la revista *Nature*, en el que continuó desarrollando aquella aserción que, no sin cierta espontaneidad, surgió en la discusión de la conferencia dos años antes. En este artículo, titulado “Geology of mankind”, Crutzen se ocupa de mostrar que durante los tres últimos siglos, el impacto de la actividad humana en el planeta ha escalado de manera significativa. Argumenta que por ello “es apropiado asignar el término ‘Antropoceno’ a la época geológica presente, en muchos modos dominada por humanos, suplementando el Holoceno –el período cálido de los últimos 10-12 milenios.”⁴⁰⁶ El Antropoceno como época podría iniciarse, afirma allí Crutzen, en el siglo XVIII tardío, “cuando los análisis sobre el aire atrapado en el hielo polar mostraron el comienzo de crecientes concentraciones globales de dióxido de carbono y metano”⁴⁰⁷, fecha que coincide, según subraya, con el diseño de James Watt de la máquina a vapor en 1784.

Durante los últimos tres siglos, apunta Crutzen, la población mundial se ha incrementado hasta más de 6 billones y se espera que llegue a los 10 billones en este siglo; la población de ganado productor de gas metano ha aumentado a 1.4 billones; entre el 30 y 50% de la superficie del planeta es explotada por humanos; la construcción de diques y el desvío de ríos se ha convertido en una práctica común; el uso de la energía ha aumentado 16 veces durante el siglo XX, causando la emisión de 160 millones de toneladas de dióxido sulfúrico atmosférico por año (más del doble de la suma de sus emisiones naturales); el uso de nitrógeno como fertilizante en la agricultura es mayor de

⁴⁰⁵ Esta anécdota está registrada en Will Steffen, “Commentary” on Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, “The Anthropocene”, *The future of Nature: Documents on Global Change*, Eds. Libby Robin, Sverker Sorlin and Paul Warde (New Haven: Yale University Press, 2013), 486.

⁴⁰⁶ Paul Crutzen, “Geology of mankind”, *Nature* 415, 23(2002), 23 [Traducción propia].

⁴⁰⁷ *Ibid.*

lo que es fijado naturalmente en todos los ecosistemas terrestres; la quema de combustibles fósiles y la agricultura han causado incrementos sustanciales en la concentraciones de gases de “efecto invernadero” (el dióxido de carbono en un 30% y el metano en más del 100%), llegando a sus niveles máximos dentro de los últimos 400 milenios.⁴⁰⁸

Las consecuencias del significativo incremento de este impacto a escala global han sido, según advierte Crutzen en el artículo, lluvia ácida, “smog” fotoquímico y calentamiento climático, además de la liberación de sustancias que resultan dañinas en el ambiente, como por ejemplo, los clorofluorocarbonos que causaron el agujero de ozono antártico, entre otros. El hombre es y seguirá siendo una gran fuerza ambiental probablemente por muchos milenios, advierte el autor, a menos que alguna catástrofe lo impida -el impacto de un meteorito, una guerra mundial o una pandemia-. Será un desafío para científicos e ingenieros guiar a la sociedad hacia un manejo ambiental sustentable durante la era del Antropoceno, concluye allí el autor.

Crutzen no fue el primero, sin embargo, en aproximarse a la idea de que el hombre ha devenido una fuerza comparable a otras grandes fuerzas de la tierra. La idea de una época de la historia natural de la tierra conducida primordialmente por la humanidad es una cuyas raíces pueden remontarse incluso hasta las *Époques de la nature* de Buffon: la séptima y última época es aquella en la que la potencia del hombre ha fecundado la de la naturaleza. La faz entera de la Tierra lleva en esta época, según Buffon, la impronta del poder del hombre.⁴⁰⁹

Sin embargo, es en la segunda mitad del siglo XIX cuando la idea del hombre como agente geográfico y geológico comienza a aparecerse en las publicaciones de numerosos naturalistas. En 1865, el *Manual of Geology* del reverendo Samuel Haughton describe el “Antropozoico” como “la época en que vivimos”.⁴¹⁰ Años después, el geólogo italiano Antonio Stoppani definió al hombre en 1873 como un nuevo poder telúrico y acuñó el término “era antropozoica” para referirse a ese nuevo tiempo.⁴¹¹ En los Estados Unidos, el geólogo James Dwight Dana publica en 1863 su entonces popular *Manual of Geology*, en el que refiere extensivamente a la “Edad de la mente y la Era del hombre” como “el tiempo geológico más reciente”.⁴¹²

George Perkins Marsh haría énfasis en “la vida humana como potencia transformadora” en su obra *The Earth as Modified by Human action* (segunda edición de su celebrada *Man and Nature* de 1864)⁴¹³, que despertaría interés bastante tiempo

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.*

⁴⁰⁹ Buffon, *Les époques de la nature*, Tome II, 164. La idea de que la acción humana, considerada colectivamente, es un agente geomorfológico y geológico no es enteramente nueva en el pensamiento occidental. Algunos autores la remontan hasta Descartes o incluso Francis Bacon. Cf. Clarence Glacken, “Changing ideas of the habitable world”, Thomas, W. L., Jr., ed., *Man’s Role in Changing the Face of the Earth* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

⁴¹⁰ Samuel Haughton, *Manual of Geology* (London: Longman, 1865).

⁴¹¹ Antonio Stoppani, *Corso di geologia del professore Antonio Stoppani*, Vol. III (Milano: G. Bernardoni e G. Brigola, 1873), 327 y ss.

⁴¹² Simon Lewis, Mark Maslin, “Defining the Anthropocene”, *Nature* Vol. 519, no.7542 (March 2015), 172. [Traducción propia].

⁴¹³ George Perkins Marsh, *The Earth as Modified by Human action* (New York: Scribner, Armstrong & Co., 1874), iv.

después, en reuniones académicas como el simposio celebrado en Princeton en 1955 “Man’s role in Changing the Face of the Earth”⁴¹⁴ o, en 1987, en el simposio “The Earth as Transformed by Human action”, llevado a cabo en Clark University.⁴¹⁵

En estas reuniones académicas comenzaba a discutirse la transformación antropogénica del Sistema Tierra, puesta también en términos de la transformación de la “biósfera” en la “noosfera”. El concepto de “noosfera” era resultado de los aportes de Vladimir Vernadsky, mineralogista y biogéologo ruso, quien introdujo el concepto en la década de 1920 junto al geólogo Pierre Teilhard de Chardin y el matemático Edouard Le Roy, discípulo de Henri Bergson y sucesor suyo en el *Collège de France*. La “noosfera” es un nuevo fenómeno geológico en el planeta, en el que por primera vez el hombre deviene una fuerza geológica a gran escala.

Según Vernadsky, es la última etapa de la evolución de la biósfera en la historia geológica: el hombre está cambiando física y químicamente la faz del planeta, la biósfera, y como resultado del crecimiento de la civilización humana en el siglo XX, los mares y partes del océano más cercanos a las costas han cambiado cada vez más marcadamente.⁴¹⁶ Vernadsky enfatizó el rol creciente de la actividad humana en los ciclos biogeoquímicos del planeta y observó un crecimiento acelerado en el trabajo geoquímico de la humanidad, una pronunciada influencia de la conciencia y la razón humana sobre los procesos geoquímicos. El hombre ha introducido en la estructura del planeta una nueva forma de efecto sobre el intercambio de átomos entre materia viva y materia inerte. El hombre, advierte Vernadsky en este sentido, actúa no ya sólo como un *homo sapiens*, sino como un *homo sapiens faber*. A la época geológica en la que el hombre cobra este papel de hacedor de procesos biogeoquímicos del planeta, el autor la llamó, la “era de la Razón” o “era Psicozoica”.⁴¹⁷

Contemporáneo suyo, el geólogo ruso Aleksei Pavlov describía en 1922 el presente como parte de un “sistema antropogénico (período) o Antropoceno”.⁴¹⁸ La idea de que la humanidad se estaba convirtiendo en una fuerza a escala geológica quedaba expresada ya a principios del siglo XX con Pavlov en Moscú, y de manera independiente, con el paleontólogo Charles Schuchert en New Haven, para quienes los cambios suscitados por las actividades humanas en el ambiente y sus manifestaciones daban cuenta

⁴¹⁴ Las contribuciones al Simposio Internacional serían publicadas un año más tarde en William L. Thomas, Jr., ed., with the collaboration of Carl O. Sauer, Marston Bates, and Lewis Mumford. *Man's Role in Changing the Face of the Earth* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

⁴¹⁵ Las contribuciones a este Simposio serían publicadas tres años más tarde en Turner, B. L., II, Clark, W. C., Kates, R. W., Richards, J. F., Mathews, J. T., and Meyer, W. B., eds., *The Earth as Transformed by Human Action* (Cambridge: Cambridge University Press and Clark University, 1990).

⁴¹⁶ Vladimir I. Vernadsky, “The Biosphere and the Noösphere”, *American Scientist* Vol. 33, No. 1 (January 1945), 9 y ss.

⁴¹⁷ Will Steffen, Jacques Grinevald, Paul Crutzen, John McNeill; “The Anthropocene: Conceptual and Historical perspectives”, *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369, no.1938 (2011), 845. Se considera que el trabajo de Vernadsky presagió la llamada “Hipótesis Gaia” de James Lovelock y Lynn Margulis en 1974, la hipótesis según la cual el sistema Tierra se autorregula y modifica las condiciones de la superficie terrestre. La propia Lynn Margulis contribuyó con la publicación de una primera versión completa anotada de la obra de Vernadsky *The Biosphere* en 1998, participando del Prefacio para la Edición en inglés. Cf. Colin N. Waters, Mark Williams and Colin P. Summerhayes, eds., *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 7.

⁴¹⁸ Lewis, Maslin, “Defining the Anthropocene”, 173.

del inicio de una nueva era geológica: “Psicozoica”, según Schuchert, “Antropozoica”, según Pavlov. La idea propuesta por estos autores implicaba que los efectos de las actividades humanas debían ser acordes en escala con los resultados de la acción de fuerza tectónicas deformantes de la tierra.⁴¹⁹

Antes que Crutzen, otros autores trabajaron sobre el concepto de Antropoceno, si bien, no utilizando el término de manera formal. El biólogo Eugene Stoermer admitió usar el término “Antropoceno” en la década del 1980, pero nunca formalizó su uso antes de entrar en contacto con Crutzen.⁴²⁰ Andrew Revkin, reconocido por sus contribuciones al periodismo ambiental, publicó en 1992 un libro acerca del calentamiento global, en el que afirmó, casi proféticamente, que “tal vez los científicos de la tierra del futuro llamarán este nuevo período post-Holoceno por nosotros, su elemento causativo. Estamos entrando en una edad que tal vez sea referida algún día como el ‘Antroceno’” (*Anthrocene*).⁴²¹

Ciertamente, la idea del hombre como fuerza capaz de intervenir el ambiente y modificarlo está allí presente en todas estas menciones, y en otras que no han sido aquí retomadas.⁴²² Pero aquello que parece ser novedoso en el planteo del “Antropoceno” como posible nuevo concepto de periodización geológica es que realmente pone el foco de atención en el renovado alcance del giro cuantitativo en la relación entre los humanos y el ambiente.

3.1. Las huellas de la impronta humana en el Sistema Tierra. Marcadores estratigráficos del Antropoceno.

En 2011, la revista *Philosophical Transactions* de The Royal Society, dedicó un Theme Issue titulado “The Anthropocene: a new epoch of geological time?”, en el que buscó contribuir al debate sobre el Antropoceno y diversos aspectos en torno al término y al fenómeno que involucra “la transformación de la superficie de la Tierra por la actividad humana”.⁴²³

Crutzen, junto con Will Steffen, Jacques Grinevald y John Mc Neill publicaron allí un artículo en el que afirman que “la especie humana está rivalizando con algunas de las grandes fuerzas de la naturaleza en su impacto en el funcionamiento del Sistema Tierra y ha devenido una fuerza geológica global en sentido propio”.⁴²⁴

⁴¹⁹ Lev A. Piruzyan, Andrey G. Malenkov, Grigoriy. M. Barenboym, Transl. Norman Precoda, “Chemistry and the Biosphere”, *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* Vol. 22, nro.10 (December 1980), 25.

⁴²⁰ Jacques Grinevald, *La Biosphère de l'Anthropocène: climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824–2007)* (Geneva: Georg/Éditions Médecine & Hygiène, 2007), 243.

⁴²¹ Andrew Revkin, *Global warming: understanding the forecast* (New York: Abbeville Press, 1992), 45. [Traducción propia]

⁴²² Hay referencias a otros antecedentes en Steffen et al., “The Anthropocene: Conceptual and Historical perspectives”; Christophe Bonneuil, Jean Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us* (London-New York: Verso, 2016); Jan Zalasiewicz, Colin N. Waters, Mark Williams and Colin P. Summerhayes, eds., *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

⁴²³ Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Haywood and Michael Ellis, “The Anthropocene: a new epoch of geological time?”, *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369, no.1938 (2011), 838. [Traducción propia].

⁴²⁴ Steffen et al., “The Anthropocene: Conceptual and Historical perspectives”, 843. [Traducción propia].

El término “Antropoceno”, según los autores, sugiere en primer lugar que la tierra se está mudando de su época geológica actual, llamada “Holoceno” y, en segundo lugar, que la actividad humana es en gran medida responsable por esta salida del Holoceno, esto es, que la humanidad ha devenido una fuerza geológica en su propio derecho. Esto se revela para los autores en tres alteraciones fundamentales que están ejerciendo los seres humanos en la Tierra y que pueden conducir eventualmente a una crisis en la biósfera: la alteración significativa del ciclo carbónico y de otros ciclos biogeoquímicos como el del nitrógeno, fósforo y sulfuro, todos fundamentales para la vida en la Tierra; la alteración del ciclo del agua terrestre, que tiene que ver con interceptar el flujo de los ríos desde tierras altas hacia el mar y alterar el flujo del vapor de agua desde la Tierra hacia la atmósfera y finalmente, y por último, la probable conducción al sexto evento de extinción masiva en la historia de la Tierra.⁴²⁵

Los autores hacen hincapié en la magnitud del impacto humano en el Sistema Tierra al sugerir que hechos como el de la gran emisión de CO₂ en la biósfera y el cambio climático antropogénico son sólo “la punta del iceberg”. Los seres humanos y sus ancestros homínidos han influenciado el ambiente de muchos modos durante millones de años, por ejemplo, modificando ecosistemas naturales de modo tal de ganar ventaja en la recolección de fuentes alimenticias vegetales o en la caza de animales. Pero las modificaciones ambientales sufridas no eran suficientes para transformar plenamente los ecosistemas alrededor suyo, ni mucho menos modificar la composición química de la atmósfera o los océanos a nivel global. Para ello deberá esperarse al menos hasta el advenimiento de la Revolución Industrial.⁴²⁶

Datar el comienzo del Antropoceno es un problema al que los autores remiten en este trabajo. ¿Qué es lo que marca exactamente la transición de una época geológica hacia otra?, ¿cuándo puede decirse que el umbral del Holoceno ha sido traspasado de manera definitiva y cuáles son las señales o marcadores presentes en el Sistema Tierra que sugieren que ello ya ha sucedido?

Desde los orígenes de la Revolución Industrial hacia el 1700 y luego en la revolución termo-industrial del siglo XIX, aquello que marca, para los autores, una trayectoria diferente al Holoceno es el fin de la agricultura como la actividad humana dominante. Aquello que marca un cambio decisivo entre las sociedades agrarias y las industriales es el uso de combustibles fósiles, que a diferencia de las fuentes de energía preindustriales (fuentes que implicaban flujo de energía solar capaz de conducir la

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*, 846. Según los autores, en la historia de las relaciones entre seres humanos y ambiente, hay dos eventos que han sido ocasionalmente citados como posibles comienzos del Antropoceno. Uno es la ola de extinciones de la megafauna en el Pleistoceno: el gran número de mamíferos que se extinguieron durante la última era glacial en al menos cuatro continentes ha coincidido temporalmente con la llegada de humanos, por lo que surge la pregunta de si las actividades humanas como la cacería han tenido un rol significativo en estas extinciones. El segundo evento es el advenimiento de la agricultura. Esta instancia, también referida como la “revolución Neolítica” en las primeras fases del Holoceno, se vincula a dos fenómenos fundamentalmente: la tala forestal y la conversión de la tierra por el cultivo hace unos 8000 años. Quienes consideran el acaecimiento de estos fenómenos como hipótesis del comienzo del Antropoceno, sostienen que éstos han conducido a una emisión de CO₂ y metano (CH₄) suficiente como para prevenir el inicio de la siguiente era glacial. No obstante, los autores de este trabajo argumentan que la hipótesis del Antropoceno temprano no es plausible y no tiene tampoco mayor adhesión en la comunidad científica. Cf. *Ibid.*, 846-847.

circulación atmosférica y el ciclo hidrológico), representaban una rica y densa energía solar almacenada y acumulada durante cientos de millones de años de fotosíntesis. La explotación de este recurso energético “permitió a la humanidad emprender nuevas actividades y expandir y acelerar ampliamente las actividades ya existentes”.⁴²⁷

Esto se tradujo en un crecimiento de la empresa humana y su impronta en el ambiente. Algunas señales del tenor de esta impronta son: el exponencial crecimiento de la población humana entre 1800 y 2000 desde 1 billón a 6 billones, el crecimiento -40 veces mayor- en el uso de los recursos energéticos y en la producción económica -50 veces mayor-, la escalada en la fracción de superficies dedicadas a la actividad humana intensiva desde un 10 a un 25-30%, el alza en la producción de gases de efecto invernadero, CO₂, CH₄ y óxido nitroso (N₂O).⁴²⁸

El CO₂ atmosférico es para los autores un claro indicador de los comienzos del Antropoceno y su evolución, desde el contexto de la Revolución Industrial hasta mediados del siglo XX, que coincide con lo que denominan la “Gran Aceleración”. Así, apuntan que la concentración de CO₂ (en volumen) en 1750 era de 277 ppm, en 1800 era de 283 ppm, escalando en 1900 a 296 ppm, lo que excede el rango de variabilidad propia del Holoceno (entre 260 y 285 ppm) y permite definitivamente advertir la influencia humana en el ambiente más allá de los parámetros naturales.⁴²⁹

Hacia mediados del siglo XX, la impronta humana en el ambiente comienza a crecer con mayor celeridad. Tal es la velocidad de este incremento que los autores afirman: “el cambio era tan dramático que el período que va de 1945 al 2000 ha sido llamado la Gran Aceleración”.⁴³⁰

El artículo da a través de gráficos una clara representación visual de la Gran Aceleración. En estos gráficos se despliegan algunos indicadores del desarrollo de la empresa humana desde el año 1750 hasta el 2000, revelando en todos los casos, drásticos aumentos entre 1950 y 2000: población, utilización de recursos hídricos, urbanización, consumo de fertilizantes, medios de transporte motorizados, medios de comunicación (teléfono), consumo de papel, turismo internacional, etc. Las tasas crecientes de los cambios en la actividad humana muestran picos significativos alrededor de 1950 e ilustran de qué manera los últimos 50 años del siglo XX constituyen “un período de cambios dramáticos y sin precedentes en la historia humana”.⁴³¹ Por otra parte, los gráficos que representan indicadores ambientales muestran asimismo significativas variaciones que se mueven por fuera de los rangos de variabilidad del Holoceno: aumento de concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera, conversión de ecosistemas naturales en paisajes dominados por humanos, concentración de nitrógeno en la atmósfera por uso de fertilizantes, pérdida de selvas tropicales y bosques, etc.⁴³²

⁴²⁷ *Ibid.*, 848.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*, 849.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ *Ibid.*, 851.

⁴³² *Ibid.*, 852. Los indicadores incluyen también el aumento de la temperatura promedio en el hemisferio norte, grandes inundaciones, deterioro del ozono, explotación de ecosistemas oceánicos, explotación de ecosistemas terrestres, y biodiversidad global.

El siglo XXI, hasta donde el artículo llega a observar, sigue las tendencias que se han visto en la Gran Aceleración. Para el 2008, el carbón se habría convertido en una amplia fuente de emisiones de CO₂, principalmente debido al creciente intercambio internacional de bienes y servicios. El crecimiento económico plantea asimismo el problema de las potenciales limitaciones de los recursos, en especial, el del petróleo. El concepto de “peak oil” es propio de este momento en la evolución del Antropoceno: el término refiere a la tasa máxima de producción de petróleo, reconociendo su carácter de recurso natural finito, sujeto al agotamiento. Del mismo modo, se ha discutido la posibilidad de un “peak phosphorus”, puesto que la demanda de fertilizantes en un mundo de poblaciones siempre crecientes ocupa un lugar central en el incremento de la producción agrícola.⁴³³ En lo que a la biodiversidad refiere, entre 1970 y 2010, 31 indicadores han mostrado que no ha habido reducción significativa en el declive de la biodiversidad, aun cuando ha habido en ese período una creciente cantidad de áreas protegidas dispuestas para conservación. Las medidas humanas de conservación no han afectado significativamente el ritmo del declive de la biodiversidad y la tendencia general continua siendo para la primera década del siglo XXI la del declive de poblaciones de vertebrados, de la extensión de la cubierta forestal y la condición de los arrecifes de coral.

434

Ahora bien, mientras que para químicos como Crutzen o climatólogos como Steffen, la prueba del advenimiento del Antropoceno se encuentra en el aire, ya sea en el aire atrapado en los hielos glaciares, o, la liberación de metano, óxido nítrico o dióxido de carbono en la atmósfera, entre otros ingredientes de más reciente liberación (gases de fluoruro, por ejemplo), los geólogos y estratígrafos buscarán tal prueba de la actual época en los depósitos de roca, los sedimentos en los que las divisiones estratigráficas pueden ser vistas y medidas. El propio Steffen y los demás autores del artículo referido admiten que “aunque la concentración de CO₂ atmosférico provee un indicador muy provechoso para rastrear la evolución del Antropoceno, no es particularmente útil para identificar una fecha de comienzo para el Antropoceno, puesto que los depósitos naturales de carbón en los océanos y en la tierra atenuaron y retrasaron la huella del período industrial temprano sobre la atmósfera”.⁴³⁵

A los marcadores biogeoquímicos ya mencionados como indicadores del advenimiento del Antropoceno, se sumarán, entonces, otros tantos susceptibles de verificarse, al día de hoy, en los estratos terrestres. Las nuevas sustancias que están siendo depositadas en los ecosistemas del planeta desde los últimos 150 años incluyen hidrocarburos, plásticos -algunos de los cuales han formado incluso un nuevo tipo de roca-, pesticidas, gases de fluoruro, disruptores endócrinos y radionucleidos. Todos, forman parte del trazo del Antropoceno en los sedimentos y fósiles en formación.⁴³⁶

Los plásticos son actualmente considerados como indicadores estratigráficos. En un trabajo reciente, Jan Zalasiewicz, junto con Sarah Gabbott y Colin Waters han mostrado de qué manera los desechos plásticos se han vuelto parte de los ciclos

⁴³³ *Ibid.*, 854.

⁴³⁴ *Ibid.*, 856.

⁴³⁵ *Ibid.*, 848.

⁴³⁶ Cf. Bonneuil, Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*, 5 y ss.

geológicos de la Tierra.⁴³⁷ Los plásticos, advierten, han devenido en los últimos años una de las sustancias que generan mayor preocupación, ya que ha crecido la conciencia de la escala y extensión de estos desechos, tanto como su efecto dañino en la biósfera.⁴³⁸ Según afirman los autores, “los plásticos son una novedad en el Sistema Tierra, y esta es una razón para su durabilidad física y química –pocos organismos (...) han desarrollado la habilidad para descomponer su estructura química; esto hace a los plásticos persistentes en el ambiente, tal vez durante escalas de tiempo geológicas”.⁴³⁹ Según estudios mencionados por los autores, la contaminación por microplásticos (definidos como aquellos que tienen menos de 5mm de diámetro) ha comenzado en la década de 1950 y ha incrementado continuamente desde entonces, depositándose en el medio marino, líneas costeras, plataformas continentales y mar abierto.⁴⁴⁰ Actualmente, la atención sobre el plástico en el ambiente tiene que ver con su distribución y la naturaleza sus interacciones con diferentes organismos, entre ellos los humanos. Pero el comportamiento geológico del plástico, a nivel subterráneo y a largo plazo, advierten los autores en este trabajo, son aún poco estudiados. Los plásticos, no obstante, “ya se han convertido en una característica propia del Antropoceno” y “permanecerán como una parte significativa del medio marino por un largo tiempo en el futuro”.⁴⁴¹

Otra señal estratigráfica de los seres humanos que cabe mencionar, más allá del uso de los marcadores paleontológicos generales, es la de los tecnofósiles, los artefactos que guardan el registro físico de la evolución de la “tecnosfera”.⁴⁴² Los tecnofósiles tienen rasgos distintivos que los vuelven diferentes de otros rastros fósiles: están hechos a partir de materiales que o bien son raros en la naturaleza o bien no ocurren naturalmente, por ejemplo, aluminio nativo o plástico. Asimismo, los materiales a partir de los cuales están producidos tienen durabilidad geológica a largo término, razón por la cual es posible el desarrollo de una tecnoestratigrafía.⁴⁴³ Si bien otros homínidos, como grandes simios, o aves y algunos tipos de moluscos son conocidos por utilizar herramientas, los tecnofósiles se consideran estructuras hechas por especies *Homo*.

Durante el Holoceno, la diversidad material y morfológica de los tecnofósiles aumentó dramáticamente, hasta incluir metales puros o aleados, raros o ausentes en la

⁴³⁷ Jan Zalasiewicz, Sarah Gabbott, Colin N. Waters, “Plastic Waste: How Plastics Have Become Part of the Earth’s Geological Cycle”, *Waste: A Handbook for Management* (New York: Elsevier, 2019).

⁴³⁸ Zalasiewicz, Gabbott, Waters, “Plastic Waste”, 443.

⁴³⁹ *Ibid.*, 446. [Traducción propia]

⁴⁴⁰ *Ibid.*, 445.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 450. Aun cuando el problema de los desechos plásticos es ampliamente reconocido y es, definitivamente, un indicador estratigráfico del Antropoceno, el propio Zalasiewicz afirma que el plástico no es la sustancia sólida más abundante producida por humanos, siendo en primer el cemento el nuevo tipo de roca con mayor presencia en el Antropoceno. Cf. Colin. Waters, Jan Zalasiewicz, “Concrete: the most abundant novel rock type of the Anthropocene”, Dominick DellaSala Michael Goldstein, eds., *The Encyclopedia of the Anthropocene*, vol. 1 (Oxford: Elsevier, 2018).

⁴⁴² La “tecnosfera” es un sistema global de la Tierra, geológicamente nuevo, que involucra a los seres humanos y sus sistemas tecnológicos, y que forma parte de los fenómenos que condujeron al Antropoceno. Es una de las “esferas” recientemente agregadas a las ya conocidas “atmósfera”, “hidrósfera”, “litósfera” y “biósfera”. Cf. Jan Zalasiewicz, Colin Waters, Mark Williams, Colin Summerhayes, eds., *The Anthropocene as a geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence an Current Debate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

⁴⁴³ Zalasiewicz, Waters, Williams, Barnosky, “Technofossil Stratigraphy”, *The Anthropocene as a geological Time Unit*, 144.

naturaleza, nuevas rocas antropogénicas como ladrillo, cemento, vidrio y algunos tipos de plástico. El cemento en particular se ha incrementado drásticamente desde el siglo XX hacia el XXI. La evolución de los tecnofósiles viene acelerando su paso en el presente siglo. Desde mediados del siglo XX y coincidiendo con algunos de los marcadores aceptados por el AWG, ha habido un notable aumento de tecnofósiles de diversos tipos (y aquí los tecnofósiles admiten clasificaciones comparables a las de la taxonomía biológica): por ejemplo, la lapicera *Bic Crystal*, producida por primera vez en 1950, ha sido vendida por más de cien billones de unidades, esto es, un promedio de 200 por kilómetro cuadrado de la superficie de la Tierra.⁴⁴⁴ Otros indicadores de tecnofósiles para el Antropoceno son las tarjetas de crédito y las bolsas de polietileno, que surgieron comercialmente hacia mediados del siglo XX también. La lista continúa, y entre los tecnofósiles que han aumentado desde alrededor de 2007 en adelante figuran los depósitos electrónicos, especialmente los *smartphones* y *iPhones*.⁴⁴⁵

La propuesta de formalización del “Antropoceno” como concepto de periodización geológica está siendo aún discutida por un grupo de trabajo que involucra como coordinador responsable al geólogo Jan Zalasiewicz, tanto como a otros científicos ya mencionados como Crutzen (recientemente fallecido), Steffen, Grinevald, o Mc Neill, entre otros numerosos profesionales de diversas disciplinas. Este grupo de trabajo, llamado *Anthropocene Working Group* (AWG) fue conformado en 2009 por Zalasiewicz y Mark Williams en el marco de *Subcomission on Quaternary Stratigraphy- International Union of Geological Sciences*.

Aquello que está en discusión actualmente son los marcadores e indicadores del cambio ambiental inducido antropogénicamente. Los miembros del grupo acuerdan en que deben haber señales estratigráficas que incluyan lo litoestratigráfico y lo bioestratigráfico. Las publicaciones llevadas adelante por AWG demuestran una inagotable diversidad de análisis en la evidencia del Antropoceno, desde las señales químicas que emergen de la contaminación, los cambios físicos en los suelos y los paisajes –vinculados con la urbanización–, los cambios biológicos asociados al impacto en la biodiversidad -invasión y extinción de especies-, los cambios geoquímicos (ciclos del carbón, nitrógeno, fósforo, sulfuro, radionucleidos, etc.) y el cambio climático antropogénico y su impacto en los hielos, la atmósfera y el nivel del mar, entre muchas investigaciones más.⁴⁴⁶

En las últimas definiciones por votación de la reunión del AWG en 2019, el grupo ha acordado que el Antropoceno no es aún una unidad formal en la escala de tiempo geológico y que, oficialmente, aun vivimos en el marco del Holoceno. No obstante, la formalización del Antropoceno como época geológica está siendo discutida conforme a ciertos acuerdos preliminares: a) el Antropoceno se considera una época que, de confirmarse formalmente, daría por terminado el Holoceno; b) se concibe como una unidad dentro de la escala de tiempo geológico, c) su comienzo debe ser ubicado hacia mediados del siglo XX, coincidiendo con ciertos marcadores vinculados a la Gran

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 145.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 146-147.

⁴⁴⁶Las publicaciones oficiales vinculadas a la discusión sobre el Antropoceno están en: <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>

Aceleración, y d) el marcador más sincrónico y global del Antropoceno es la expansión de radionucleidos artificiales tras la detonación de bombas termonucleares desde 1950.

Para ser formalizado, el Antropoceno, exige el grupo de trabajo, debe estar científicamente fundamentado y debe proveer suficiente evidencia para demostrar el fenómeno; esto es, debe dar cuenta de los marcadores o las señales geológicas en los estratos de manera lo suficientemente amplia, clara y distintiva.⁴⁴⁷ Tal como se puede apreciar desde los comienzos de la discusión en el siglo XXI, el camino hacia la validación formal del Antropoceno será largo y requerirá de la recopilación suficiente de evidencias estratigráficas de esta nueva época en el clima y la química atmosférica, en las alteraciones físicas de los paisajes, en los océanos y la biósfera.

3.2. Los seres humanos, de agentes biológicos a agentes geológicos. Nuevos alcances del impacto humano en el planeta.

El concepto de Antropoceno como una nueva época geológica significa poner de manifiesto el tenor del impacto humano en el planeta. Hablar de los seres humanos como agentes geológicos y no sólo ya como agentes biológicos es significativo en la escala del impacto de la actividad humana en la tierra. Los seres humanos han sido reconocidos siempre como agentes biológicos, pero ser agentes geológicos implica que todo lo que la actividad humana produce colectivamente (residuos materiales en cantidades masivas, tecnofósiles, etc.) tiene un alcance global, a escala planetaria.

Para poder apreciar esta diferencia, la referencia a la obra *The Columbian Exchange* (1972), del historiador Alfred W. Crosby, podría ser esclarecedora. Este trabajo de Crosby ha sido considerado uno de los textos fundacionales de la Historia Ambiental, surgida en los Estados Unidos en la década de 1970. Proponía un encuadre de la Conquista de América que no encajaba realmente con la historia en la que el propio Crosby se había formado, “una historia americana que era política antes que cualquier otra cosa”⁴⁴⁸ -razón por la cual tuvo dificultades para hacerla publicar hasta que lo hiciera finalmente Greenwood en 1972.

The Columbian Exchange proponía un abordaje ecológico de las consecuencias de 1492: los efectos del intercambio de cultígenos, microorganismos y patógenos, algunos de los cuales conducirían a epidemias con altos índices de mortalidad (como la viruela, infección desconocida hasta entonces por los nativos americanos), intercambio de otras formas de vida que incluían plantas y animales como fuentes de alimento y otros usos. Crosby estaba convencido de que “el primer paso para comprender al hombre es considerarlo una entidad biológica que ha existido en globo, afectando y siendo afectado por otros organismos por muchos miles de años”.⁴⁴⁹ Situar al hombre en su propio contexto espacial y temporal es la primera condición a cumplir antes de comenzar a

⁴⁴⁷Los resultados de la votación realizada el 21 de Mayo de 2019 están publicados en: <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene>

⁴⁴⁸ Alfred W. Crosby, Jr., [1972] *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, 30th. Anniversary Edition (Westport: Praeger, 2003): 7.14 [libro EPUB]

⁴⁴⁹ Crosby, *The Columbian Exchange*, 9.1. [Traducción propia].

examinar los eventos de su historia con la seguridad de que “los resultados tendrán una relación significativa con ese contexto y no nos enviarán por esos pequeños caminos enmalezados que conducen de la pérgola de un anticuario a la de otro”.⁴⁵⁰

Antes de que el historiador pueda juzgar sabiamente las habilidades políticas de los grupos humanos o la fortaleza de sus economías, tiene que plantearse “grandes preguntas”, debe saber primero cómo esos grupos humanos lograron sobrevivir y cómo sus esfuerzos por hacerlo afectaron sus ambientes. Como cualquier otro ser viviente, el hombre depende de otras formas de vida para alimentarse, proveerse de abrigo y refugio, del mismo modo en que otros organismos dependen del hombre por los mismos motivos. Nada puede comprenderse fuera de su contexto y el hombre no es la excepción: el hombre, afirma Crosby, “es una entidad biológica antes de ser un católico romano o un capitalista o cualquier otra cosa”.⁴⁵¹

En esta obra Crosby ilustra claramente de qué manera el hombre opera como agente biológico al atender a los efectos del encuentro entre los nativos americanos y los conquistadores. Los historiadores, reconoce Crosby, han tendido a perder de vista aquello que los ecólogos o geógrafos encontrarían como evidente al incursionar las fuentes del siglo XVI: que los cambios acarreados por los viajes colombinos fueron “biológicos en su naturaleza”.⁴⁵²

El “intercambio colombino” -que nada tuvo de simétrico- implicó la migración de enfermedades que afectaron la población nativa americana, hasta entonces, aislada de las enfermedades del viejo mundo. Durante los primeros cien años de contacto con los europeos se dio el mayor índice de mortalidad de nativos americanos.⁴⁵³ Las primeras epidemias se trataron de enfermedades de fiebres eruptivas, como la viruela, el sarampión o el tifus. La primera en llegar y la más letal fue la viruela. Además de patógenos, el intercambio supuso la migración de plantas y animales hacia el nuevo mundo: la transformación fue tal entre 1500 y 1550, afirma Crosby, que “en el siglo XX apenas podemos imaginar lo que debe haber sido la América precolombina”.⁴⁵⁴ Los europeos modificaron tierras e historias al cultivar extensas poblaciones de plantas nativas y cortar guayacos, sasafrás y otros productos nativos para exportar al otro lado del Atlántico. Trataron de transformar el nuevo mundo en el viejo, y el europeo fue tan exitoso en ello que “logró lo que fue probablemente la mayor revolución biológica en las Américas desde fines de la era del Pleistoceno”.⁴⁵⁵ La introducción de animales tuvo para Crosby un impacto aún mayor que la de plantas: caballos, burros y bueyes fueron una nueva fuerza capaz de acarrear cargas pesadas de un modo que especies nativas no permitían; el ganado bovino, ovino y caprino devendrían fuentes importantes de alimento en las colonias.⁴⁵⁶ Por otra parte, los cultivos en América y Europa pertenecían, en tiempos precolombinos,

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 9.2.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 9.1.

⁴⁵² *Ibid.*, 9.8.

⁴⁵³ En este punto Crosby encuentra la excepción en la población nativa de las Antillas, que debido al ciclo de incubación de la enfermedad y el factor climático (el calor, la humedad y la luz solar no son favorables al virus), no experimentó una epidemia masiva de viruela, si bien la población disminuía, por otra parte, debido al trabajo extremo y la explotación por parte de los conquistadores. Cf. *Ibid.*, 12.34-12.35.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 13.3.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 13.9.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 13.132.

a grupos de plantas comestibles casi enteramente diferentes. El maíz, del que existían diversas variedades en América antes de la conquista, se convertiría en uno de los cultivos más valiosos por su capacidad de adaptación a diferentes climas, su valor nutricional y su rápido crecimiento.⁴⁵⁷

Estos son sólo algunos ejemplos de los intercambios biológicos que se dieron entre la población nativa americana y los europeos – y otras redes de intercambios que involucraban a África y Asia-, pero sus efectos, según pretende mostrar Crosby en la obra, delinean la historia y la evolución de ecosistemas y sociedades de un modo tan grande que logran desafiar “nuestras divisiones intelectuales usuales: arqueología, historia, botánica, medicina, demografía, etc.”.⁴⁵⁸

Ahora bien, si el hombre ha siempre sido un agente biológico, ¿qué es lo que hace ahora a la humanidad tornarse un agente geológico, una “fuerza geológica global por derecho propio”⁴⁵⁹?

Un trabajo de los científicos Lev Piruzyan, Andrey Malenkov y Grigoriy Barenboym, titulado “Chemistry and the Biosphere” (1980), propondrá una respuesta a esta pregunta. En este artículo los autores explican que las actividades humanas en la esfera terrestre impactan de diferentes maneras.

En la actividad humana se pueden distinguir dos dimensiones, una física (que incluye también un aspecto termodinámico, mecánico y electromagnético), y una química y biológica. Hasta hace poco tiempo, afirman los autores, “el aspecto biológico era el más amenazante: el hombre aniquilaba grandes animales y criaba ovejas y cabras que, literalmente, ‘consumían’ regiones completas; talaba bosques y de este modo degradaba la capa superior del suelo, promoviendo el avance del desierto”.⁴⁶⁰ Sin embargo, aunque el impacto biológico sigue siendo significativo, advierten los autores, ha surgido entre las actividades disruptivas del hombre una nueva y dominante actividad: la química. Las actividades químicas del hombre son aquellas que “afectan directamente la forma química del movimiento del material en la biósfera”.⁴⁶¹

En el siglo XX, la actividad química del hombre es la que ha causado mayores efectos disruptivos en la biósfera: “las actividades químicas del hombre han alcanzado tales índices que sobrepasan la capacidad de la naturaleza de neutralizarlas con la ayuda de sistemas de retroalimentación naturales (esto es, sin la intervención humana)”.⁴⁶²

Las actividades químicas del hombre que han mostrado un incremento significativo en el siglo XX incluyen: “el consumo de sustancias químicas de la naturaleza; la introducción masiva de sustancias de las profundidades de la tierra en el ambiente; contaminación de la naturaleza por los desechos de las actividades humanas; la aparición en la naturaleza y, en particular, en la biósfera de nuevos compuestos químicos altamente activos (...) sintetizados por el hombre”.⁴⁶³

⁴⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 15.13-15.18.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 7.12.

⁴⁵⁹ Steffen et al., “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives”, 843.

⁴⁶⁰ Piruzyan, Malenkov, Barenboym, “Chemistry and the Biosphere”, 25. [Traducción propia].

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ibid.*, 26.

⁴⁶³ *Ibid.*

Según apuntan los autores en su trabajo, hay más de seis millones de compuestos químicos conocidos obtenidos de la naturaleza y sintetizados por el hombre y doscientas mil sustancias sintéticas son añadidas cada año a la lista. Todas las sustancias químicas, por su parte, poseen algún tipo de actividad biológica, es decir, que de entrar en contacto o ser introducidas en un organismo, producen efectos en dicho organismo, sus propiedades o funciones. Cómo será la reacción a estas sustancias y cuáles serán sus efectos biológicos en los seres humanos, advierten los autores, no es posible responderlo en su totalidad. Las actividades humanas que están impactando químicamente el planeta conducen a un sistema total de procesos descontrolados, cuyos contenidos e interconexiones no están claras en buena parte de los casos. Sólo recientemente los hombres han comenzado a reconocer “la escala y la importancia planetaria de actividades industriales (en particular, químicas)”.⁴⁶⁴

La referencia al impacto químico de la actividad humana en el planeta y el énfasis en la escala de este impacto permite advertir la diferencia entre los seres humanos considerados como agentes biológicos y -tal como busca subrayar el debate sobre el Antropoceno- como agentes geológicos.

Así parece sugerirlo también la historiadora de la ciencia Naomi Oreskes, quien afirmará que negar el calentamiento global es justamente negar que el los humanos se han convertido en agentes geológicos, “cambiando los más básicos procesos físicos de la tierra”.⁴⁶⁵

Durante siglos, advierte la autora, “los científicos creyeron que los procesos de la tierra eran tan grandes y poderosos que nada que hiciéramos podía cambiarlos”⁴⁶⁶. Era un supuesto básico de la geología el considerar que la cronología humana y la actividad humana era insignificante comparada con la vastedad del tiempo geológico y sus procesos. No obstante, si algo ha demostrado el debate sobre el Antropoceno y el cambio climático antropogénico es que dicho supuesto puede ser cuestionado, pues, como afirma la historiadora, “hay tantos de nosotros cortando tantos árboles y quemando tantos billones de toneladas de combustibles fósiles, que nos hemos convertido, de hecho, en agentes geológicos. Hemos cambiado la química de la nuestra atmósfera, causando el crecimiento del nivel mar, el derretimiento del hielo y el cambio del clima.”⁴⁶⁷

Si bien queda sugerido en las afirmaciones de Oreskes, tanto como en el trabajo antes citado de Piruzyan, Malenkov y Barenboym, quien ha señalado explícitamente una diferencia crucial entre los seres humanos como agentes biológicos y como agentes geológicos es Chakrabarty. En su artículo “The Climate of History”, Chakrabarty afirma

“los humanos son agentes biológicos, colectivamente y como individuos.

Siempre lo han sido (...) Pero sólo podemos convertirnos en agentes geológicos histórica y colectivamente, esto es, cuando hemos alcanzado números e inventado

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 27.

⁴⁶⁵ Naomi Oreskes, “The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We’re Not Wrong?”, *Climate Change What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, eds. Joseph F. C. DiMento and Pamela Doughman (Cambridge: The MIT Press, 2007), 93. [Traducción propia].

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

tecnologías que están en una escala lo suficientemente grande para tener impacto en el planeta en sí mismo”.⁴⁶⁸

El impacto geológico de las actividades humanas se revela allí donde se observa una alteración de procesos y ciclos biogeoquímicos que parecían intocables. Los científicos Simon L. Lewis y Mark A. Maslin ilustran el alcance geológico de las actividades humanas a través de la mención de algunos indicadores. La invención del proceso Haber-Bosch a comienzos del siglo XX -que permite convertir nitrógeno atmosférico en amoníaco para ser utilizado como fertilizante-, ha provocado tal alteración del ciclo global del nitrógeno, que la comparación geológica más cercana a este evento remite a eventos de hace 2.5 billones de años.⁴⁶⁹

Las actividades humanas han liberado 555 petagramos de carbón (1 petagramo es igual a un billón de toneladas métricas) a la atmósfera desde 1750, “incrementando el CO₂ atmosférico a un nivel no visto por al menos 800,000 años, y posiblemente, algunos millones de años, retardando la próxima glaciación de la Tierra”.⁴⁷⁰ El carbono liberado ha incrementado asimismo la acidez oceánica a un nivel probablemente no excedido en los últimos 300 millones de años.

Asimismo, el desarrollo de antibióticos, pesticidas, organismos genéticamente modificados, el movimiento de especies a nuevos hábitats, las cosechas intensivas y la presión de las altas temperaturas producidas por los gases de efecto invernadero, todos ellos alterarán probablemente resultados evolutivos. Según afirman los autores, “considerados colectivamente, no hay ningún análogo geológico”.⁴⁷¹ Más aún: dado que la esperanza de vida de una especie es típicamente de entre 1 y 10 millones de años, los índices del cambio ambiental antropogénico podrían exceder en un futuro cercano los índices del cambio afrontado por muchas especies en toda su historia evolutiva. La actividad humana, sugieren los autores, no sólo ha alterado la superficie terrestre, los océanos y la atmósfera, sino que ha “re-ordenado la vida en la Tierra”.⁴⁷²

Atribuir a los seres humanos agencia geológica requiere, en los términos de Chakrabarty, “expandir nuestra imaginación de lo humano”⁴⁷³. Implica dotar la actividad humana de un alcance capaz de afectar la infraestructura misma de la Tierra como soporte de la vida de otros organismos, implica advertir que las actividades que podrían considerarse eventos locales tienen alcance global, al punto de dejar sus huellas inscritas en la atmósfera, en el agua y en la superficie terrestre por millones de años en el futuro.

Los cambios que se producen en el Sistema Tierra son todo menos instantáneos. Quienes hoy debaten acerca de los marcadores estratigráficos que podrían –o no- confirmar hoy el advenimiento de una nueva época en la historia de la tierra, saben que los registros de los cambios que hoy pueden parecer espacialmente heterogéneos y diacrónicos, se aparecerán como instantáneos cuando hayan transcurrido millones de años

⁴⁶⁸ Chakrabarty, “The Climate of History”, 206-207.

⁴⁶⁹ Cf. Simon L. Lewis, Mark A. Maslin, “Defining the Anthropocene”, *Nature* Vol.519 (March 2015): 172.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.* [Traducción propia].

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ Chakrabarty, “The Climate of History”, 206.

luego de los eventos en cuestión. Hoy los registros estratigráficos son datados en escalas decadales o anuales, por lo que ello favorece una percepción diacrónica de los cambios, mientras que lo que buscan los estratígrafos para establecer el comienzo del Antropoceno es un marcador global y sincrónico capaz de reflejar un fenómeno de cambio global.⁴⁷⁴ No obstante, esto también demuestra la rapidez con la que la actividad humana produce actualmente alteraciones significativas en el ambiente. La evidencia necesaria para poder formalizar una unidad de tiempo geológico como es el Antropoceno está siendo advertida en registros estratigráficos materiales como roca, hielo glacial o sedimentos marinos, entre otros indicadores, mostrando la asombrosa celeridad con la que un evento muy reciente en la historia de la tierra está marcando su paso.

3.1. Una discusión transdisciplinar. Perspectivas críticas sobre el Antropoceno.

El debate en torno a esta nueva era geológica que dejaría atrás el Holoceno e iniciaría una época signada por la huella y el rol humano en la tierra, ha tenido desde la proposición de Crutzen hasta ahora una recepción importante en las humanidades. Tal vez nunca antes un concepto de periodización geológica haya suscitado el interés que despierta hoy el término Antropoceno.

El derrotero que ha tenido el debate en el ámbito de las ciencias de la tierra y en las humanidades, sin embargo, es diferente. Desde sus inicios con Crutzen y Stoermer, la discusión se ha desarrollado fundamentalmente de dos modos. Por un lado, el Antropoceno ha tenido una vida científica: científicos calificados provenientes de diversas disciplinas vinculadas a las llamadas “Ciencias de la Tierra” han discutido acerca del registro material de la actividad humana en la Tierra. Se ha discutido concretamente cuáles son los criterios necesarios y suficientes para designar una nueva era geológica, que deberían contemplar señales geológicas lo suficientemente grandes, claras y distintivas a una escala global. Este es, como lo ha llamado el historiador ambiental Jason W. Moore, el “Antropoceno geológico”, que comenzaría a mediados del siglo XX, en la “Era atómica”.⁴⁷⁵

Por otro lado, el Antropoceno geológico ha sido eclipsado por el “Antropoceno Popular”, según la denominación de Moore. El Antropoceno Popular es aquél que invita a pensar acerca de los orígenes y la evolución de la crisis ecológica moderna. Este Antropoceno propone pensar en preguntas como ¿cuál es el carácter de la crisis ecológica del siglo XXI?, ¿cuándo se originó esta crisis? y ¿qué fuerzas condujeron a esta crisis? A este debate se sumaron críticamente quienes, como Jason Moore, propusieron cambiar la denominación “Antropoceno” por “Capitaloceno”.

En 2016, Jason Moore, catedrático de la Universidad de Binghamton e investigador dedicado a la historia y la ecología mundial, publicó *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, una obra que compila

⁴⁷⁴ Cf. Lewis, Maslin, “Defining the Anthropocene”, 173.

⁴⁷⁵ Jason W. Moore, “Anthropocenes & the Capitalocene Alternative”, *Azimuth*, Vol. V, nro 9 (2017): 72.

algunos ensayos que buscan ofrecer distintas perspectivas críticas frente al argumento del Antropoceno.⁴⁷⁶

El punto de partida de esta obra es la discusión en torno al concepto de Antropoceno, que, según afirma Moore, es el concepto más influyente en los estudios ambientales durante, al menos, la última década. El Antropoceno, según reconoce, plantea preguntas fundamentales para nuestros tiempos y su perspectiva es poderosa para llevar esas preguntas no sólo a los círculos académicos sino también a la conciencia popular. El trabajo de los estudios ambientales ha sido estudiar “el” ambiente, su contexto, sus condiciones y las consecuencias que para éste tienen las relaciones sociales. Pero las relaciones sociales *mismas* parecen generalmente quedar por fuera de sus preocupaciones: “¿no estaban estas relaciones sociales ya ligadas e incluidas en esa “red de la vida” (*web of life*)?”.⁴⁷⁷ Aquí hay un núcleo problemático al que Moore va a contribuir críticamente mediante la noción de “Capitaloceno”.

El Antropoceno logra plantear la cuestión del dualismo entre “naturaleza” y “sociedad”, dualismo que es definitivamente parte del problema que estamos afrontando, intelectual y políticamente, pues es parte del pensamiento que ha conducido a la biósfera a su presente transición hacia un mundo menos habitable.⁴⁷⁸ El problema es, según argumenta Moore, que el Antropoceno no ha logrado resolver el dualismo en favor de una nueva síntesis. Esa nueva síntesis es, para el autor, el “Capitaloceno”, término que Moore reconoce haber tomado de Andreas Malm, habiendo entrado en contacto con él en Suecia en 2009.⁴⁷⁹

“Capitaloceno”, advierte Moore, no significa capitalismo como sistema social y económico, “Capitaloceno significa una forma de organizar la naturaleza -como una economía mundial capitalista, multiespecie y situada”.⁴⁸⁰ A diferencia de otras denominaciones propuestas en lugar de “Antropoceno”, Moore cree que “Capitaloceno” logra captar el patrón histórico moderno de la historia mundial como la “Edad del Capital”- la era del capitalismo como ecología mundial.

El Antropoceno goza de una popularidad que se deriva de algo más que investigación: tiene el poder de narra una historia y de unir, en tal narrativa, a los humanos con el Sistema Tierra. La debilidad de esta narrativa, cree Moore, es cómo unifica a los humanos y al Sistema Tierra. Esa unificación no es dialéctica, es, más bien, una unidad de fragmentos, que amputa las relaciones históricas constitutivas que han llevado al planeta a su presente edad de extinción.

El concepto de Antropoceno puede ser a la vez el más importante y peligroso de nuestro tiempo, piensa el autor. Pero no es peligroso porque interprete mal la crisis

⁴⁷⁶ Jason W. Moore, ed., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism* (California: PM Press, 2016)

⁴⁷⁷ *Ibid.*, xi. [Traducción propia].

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 2.

⁴⁷⁹ El término habría sido usado por Malm cuando éste era aún estudiante de Doctorado en Lund University. Moore afirma haber comenzado a investigar acerca de una “ecología mundial” gracias a las conversaciones iniciadas con un grupo de estudiantes graduados de Lund University en torno a las relaciones entre espacio, geografía y naturaleza en el capitalismo. Cf. *Ibid.*, xi, xii.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 6.

planetaria sino porque simultáneamente clarifica los cambios de estado en las naturalezas planetarias a la vez que mistifica la historia detrás de ellas.

Nada ejemplifica mejor ese peligro para Moore -y esa “miopía histórica”- que hablar de “cambio climático antropogénico”. Esto es a su juicio una falsificación colosal. El calentamiento global no es resultado de una humanidad abstracta, el “*anthropos*”. El calentamiento global es el logro coronado del capital. Con esto, Moore se afirma en la idea de que el calentamiento global no es antropogénico, sino “capitalogénico”.

El Capitaloceno no es, entonces, un argumento sobre historia geológica. Es un argumento para pensar la crisis ecológica, es una conversación acerca de geo-historia más que de historia geológica. Es una crítica al “Antropoceno Popular”, que para Moore no es más que el último de una larga serie de conceptos ambientales cuya función es negar la violencia multiespecie, la desigualdad del capitalismo y afirmar que los problemas creados por el capital son responsabilidad de todos los seres humanos. A los ojos de Moore, la política del Antropoceno parece estar comprometida resueltamente a borrar la capitalogénesis de la crisis planetaria. En este sentido el Capitaloceno desafía a los científicos de las Ciencias de la Tierra -y a esa cultura intelectual al “otro lado” de las “Dos Culturas”⁴⁸¹ - que se niegan a nombrar el sistema.⁴⁸²

En la propuesta de Moore, Capitaloceno es una clave conceptual y metodológica para repensar el capitalismo como un complejo históricamente situado de metabolismos y ensamblajes. Si quiere superarse el dualismo persistente de naturaleza -sin humanos- y sociedad-sin naturaleza- es preciso tener cuidado con las miradas reduccionistas del capitalismo, pues un capitalismo definido como sistema social o mercado, afirma Moore, no nos guiará probablemente hacia la sustentabilidad o la liberación. Hay que tener cuidado con las miradas que reducen el capitalismo a sus momentos sociales y económicos, la práctica del “excepcionalismo humano”.

El Capitaloceno apunta a evitar dicho excepcionalismo. El Capitaloceno se desarrolla a través de la red de la vida -*web of life*-. Por ello mismo el capitalismo deviene algo más que humano, deviene una ecología mundial que enlaza indisolublemente poder, naturaleza y capital, en la que las organizaciones humanas no son sólo productoras sino también productos de esa red de vida, ese mosaico de diversidad en constante evolución.⁴⁸³

Otras perspectivas críticas han desplazado “Antropoceno” por otros términos alternativos. Richard B. Norgaard, profesor emérito del Grupo *Energy and Resources* de la Universidad de California, propone llamar “Econoceno” a una nueva era en la que la expansión de la actividad económica se ha convertido en el primer motor del cambio socio-ambiental, la creciente economía global de mercado.⁴⁸⁴ Alf Hornborg propone, por su parte, hablar de “Tecnoceno” en lugar de Antropoceno, pues reconoce que las narrativas sobre el Antropoceno tienden a considerar el cambio ambiental como

⁴⁸¹ Aquí Moore hace referencia a lo que los académicos llaman, siguiendo a C. P. Snow, las “Dos Culturas”, el dominio de las ciencias “naturales” y el dominio de las “humanas”. Cf. Charles P. Snow, *The Two Cultures: And a Second Look* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

⁴⁸² Moore, “Anthropocenes & the Capitalocene Alternative”, 74.

⁴⁸³ *Ibid.*, 76-78

⁴⁸⁴ Cf. Richard B. Norgaard, “The Econocene and the California Delta”, *San Francisco Estuary & Watershed Science* 11 (2013), 2.

consecuencia inexorable del *Homo sapiens*, mientras que nuestra entrada a este nuevo momento en la historia de la Tierra tiene que ver, a su entender, con la tecnología moderna como pivote de la historia humana y la historia natural; la tecnología como fenómeno que implica tanto la dimensión biofísica como la dimensión socio-cultural de nuestra historia globalizada.⁴⁸⁵

Jussi Parikka, teórico de medios y miembro del grupo de investigación *Archaeologies of Media and Technology* de la Universidad de Southampton, utiliza la expresión “Antrobsceno”, para enfatizar la obscenidad como cualificación ética del Antropoceno, destacando el rol de las corporaciones y estados-nación en la explotación sistémica del trabajo y los recursos naturales.⁴⁸⁶ Por otra parte, Justin McBrien advierte que tanto Antropoceno como Capitaloceno reconocen la extinción como parte de la crisis planetaria que atravesamos, pero propone un giro terminológico hacia “Necroceno” para captar la significación ontológica de la muerte y la extinción como momento bioecológico fundamental de nuestra era.⁴⁸⁷

Eileen Crist ha hecho una crítica al discurso del Antropoceno como uno que refleja e incluso refuerza una mirada antropocéntrica del mundo -la misma mirada que lo ha generado-, y advierte acerca del argumento del Antropoceno y otros autoretratos prometeicos. El discurso del Antropoceno tiende a desviarse del lenguaje oscuro del ambientalismo, cuyo vocabulario incluye destrucción, depredación, violación, pérdida, devastación o deterioro, proponiendo en su lugar las nociones de que los humanos están cambiando, formando, transformando o alterando la biósfera, y en el proceso, creando nuevos ecosistemas y biomas antropogénicos. El discurso del Antropoceno tiende a presentarse desapasionadamente, en un vocabulario más neutral que aquél que se pronuncia con fuerza en favor de la esfera no humana, atravesado por la emoción.⁴⁸⁸ En el discurso del Antropoceno, afirma Crist, nada ofrece una alternativa a la renovación civilizacional de la Tierra como base de las operaciones humanas. El espacio discursivo para desafiar la dominación humana de la biósfera está constreñido, ofreciendo en su lugar un tono tecno-científico para su racionalización. Así, más que pensar en términos de la “edad del hombre”, Crist prefiere pensar en términos de un presente “ecozoico”: una visión de la humanidad en la naturaleza como “unión en la diversidad”, en la que la humanidad puede abrazar la “comunidad integral viviente de la Tierra”.⁴⁸⁹

En el mismo espíritu se encuentra la crítica y la figura propuesta por Donna Haraway, el “Chthuluceno”. Para Haraway, el debate en torno al Antropoceno se trata de pensar en el lugar de la humanidad en la red de la vida, pero escapando al excepcionalismo humano. El Antropoceno es una narrativa del humano que se hace a sí

⁴⁸⁵Cf. Al Hornborg, “The political ecology of the Technocene: uncovering ecologically unequal exchange in the world-system”, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, eds. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne (New York: Routledge, 2015), 61-62.

⁴⁸⁶Cf. Jussi Parikka, *A Geology of Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015), 159.

⁴⁸⁷Cf. Justin McBrien, “Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene”, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (California: PM Press, 2016), 116.

⁴⁸⁸Cf. Eileen Crist, “On the poverty of our Nomenclature”, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (California: PM Press, 2016), 22.

⁴⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 27.

mismo, el humano hacedor de la máquina de la historia. El Chthuluceno de Haraway, por el contrario, no conoce sistemas cerrados, autopoieticos. La Tierra del Chthuluceno es simpoietica: “simpoiesis” es el término que utiliza Haraway para remitir a sistemas que se producen colectivamente y que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. Los mundos mortales (llámense Terra, Gaia, Chthulu.) no se hacen a sí mismos, no importa cuán complejos y multinivelados sean estos sistemas: allí no hay unidades, no hay organismos autónomos e independientes, sino formas de relación y parentesco, un hacer-con otros.⁴⁹⁰ Esto es fundamental en el planteo crítico de Haraway: no hay modo de pensar formas liberadoras de vivir en el marco de un sistema cerrado, llámese “capital” o simplemente “sociedad”.

Pensar acerca de la rehabilitación y la sustentabilidad del planeta, en medio de los tejidos porosos y los bordes abiertos de unos mundos desgastados pero todavía vivientes, requiere, según la autora, algo más que pensar; se trata de cultivar la responsabilidad, la capacidad de responder a otros con los que estamos emparentados intrínseca y vitalmente.⁴⁹¹

Quienes han sido críticos del Antropoceno como narrativa han tenido en mente principalmente las preguntas disparadas por lo que Moore llamó el “Antropoceno Popular”, cuya preocupación central no ha girado en torno a indicadores estratigráficos capaces de sustentar o no la tesis del advenimiento de una nueva época geológica. El propio Moore lo advierte al proponer la noción de “Capitaloceno”: el Capitaloceno no es un argumento sobre la historia de la Tierra. Más bien, este derrotero del debate en las humanidades y las ciencias sociales ha privilegiado las preguntas acerca de qué ha causado el Antropoceno, a partir de cuándo debería ser datado, quiénes son responsables por el acaecimiento de esta nueva época, y cómo debería llamársela.

El término “Antropoceno” ha sido blanco de críticas por Andreas Malm y Jason Moore, entre otros, por responsabilizar una humanidad vaga e indiferenciada en lugar de señalar como responsable de la actual devastación al sistema capitalista o el sistema económico global. Se ha criticado la narrativa de la época de la gran homogeneización de los sistemas terrestres bajo la capa geológica de lo humano como una imagen unilateral, enfocada exclusivamente en la agencia humana, o más aún, en la agencia del “hombre”, ese sujeto masculino abstracto capaz de hacer transformaciones a escala planetaria. Se ha cuestionado que la narrativa del Antropoceno sea, de hecho, demasiado antropocéntrica y no lo suficientemente grande como para lograr escapar del excepcionalismo humano, y reconocer, finalmente, que no somos los únicos actores.

Desde la vertiente “geológica” de la discusión se ha negado que la denominación “Antropoceno” implique una responsabilización indiferenciada de los seres humanos por el impacto que caracteriza el actual momento de devastación que atravesamos. Es claro para la comunidad científica discutiendo actualmente el Antropoceno, que las emisiones de CO₂ que hoy se registran no son adjudicables a “los seres humanos” sino concretamente

⁴⁹⁰Cf. Donna Haraway, “Staying with the Trouble. Anthropocene.Capitalocene.Chthulucene.”, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (California: PM Press, 2016).

⁴⁹¹Cf. Haraway, “Staying with the Trouble”, 35 y ss.

a ciertas regiones del globo y que simplemente afirmar que el advenimiento del Antropoceno ha sido impulsado por las acciones colectivas de humanos “esconde el hecho de que algunos grupos humanos (ricos, en países desarrollados) conducen el proceso manera más aguda que otros (comunidades empobrecidas en países en desarrollo)”.⁴⁹²

No obstante, también se ha advertido que la denominación de una unidad de tiempo geológico no reviste una significación particular o un carácter simbólico, sino que constituye una etiqueta práctica, como cualquier otra con la que se ha nombrado otras unidades de tiempo geológico, por ejemplo, el “Triásico”, nombrado de tal forma porque el estrato en el que fue descrito por primera vez estaba compuesto por tres tipos principales de roca.⁴⁹³

El término “Antropoceno” ha ganado, ciertamente, mayor reconocimiento científico a nivel global, entre otros tantos propuestos para referir al fenómeno por el cual los humanos han impactado la geología del planeta (“Antroceno”, “Myxoceno”, “Plasticeno”, “Piroceno”, “Plantacionoceno” o “Capitaloceno”, como se ha visto). Pero algo en lo que los geólogos ponen especial énfasis, es que más allá del término con el que se denomine una unidad de tiempo geológico, aquello de lo que depende la consideración de tal unidad son los “efectos”, más que las “causas”. Si bien preguntarse por el rol de los seres humanos y su responsabilidad social, política y tecnológica en este momento de la historia de la Tierra, es una parte importante del debate sobre el Antropoceno, no debe perderse de vista que son los patrones de los estratos y sus características particulares lo que conforma la base empírica del Antropoceno como unidad geológica.

Zalasiewicz ha hecho hincapié en este punto: la definición del Antropoceno no depende de cuándo se crea -en el marco de la historia humana- que los seres humanos han sido más influyentes en el Sistema Tierra, sino, más bien, depende de la respuesta a la pregunta “¿cuándo fue el primer signo de influencia de algún importante factor nuevo en el Sistema Tierra?”.⁴⁹⁴ Esta sería una definición estratigráfica del Antropoceno, una definición que, según Zalasiewicz, aborda el Antropoceno como un fenómeno “‘planeta-centrado’, más que ‘humano-centrado’”.⁴⁹⁵ Para comprender el tenor de los cambios que involucra el Antropoceno, es necesario comprender el comportamiento humano y sus efectos, pero, afirma el geólogo, “tanto como con los asteroides o los volcanes-esto no debería significar que la fuerza conductora sea necesariamente atribuida a la ‘humanidad’ en sí misma”.⁴⁹⁶

⁴⁹² Zalasiewicz, “The Extraordinary Strata of the Anthropocene”, 128.

⁴⁹³ Cf. Zalasiewicz et al., “Stratigraphy and the Geological Time Scale”, 15.

⁴⁹⁴ Zalasiewicz, “The Extraordinary Strata of the Anthropocene”, 126.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 129.

3.1.1. El tiempo del Antropoceno: historia de la Tierra e historia del mundo. Desplazamientos.

En 2018, el historiador Dipesh Chakrabarty publica en *History and Theory* un artículo dedicado especialmente al problema del tiempo del Antropoceno.⁴⁹⁷ En este trabajo, Chakrabarty releva el estado de la discusión en torno al Antropoceno y presenta un problema de cara a la recepción del debate en el contexto de las humanidades y las ciencias sociales. El historiador argumenta allí que la recepción de la discusión en el terreno de las humanidades ha tendido a privilegiar las preguntas de lo que- algunas páginas atrás- caía en el dominio de preocupaciones del “Antropoceno Popular”. Así, afirma Chakrabarty, hay muchos Antropocenos que circulan en las ciencias humanas “como consideraciones partisanas, apasionadas acerca de lo que causó el Antropoceno, cuándo debería ser datado, quién es responsable por el advenimiento de esta época e incluso cuál debería ser la designación propia de esta época”.⁴⁹⁸

Aun reconociendo que la dimensión moral y política de este debate es ineludible como tal, aquello que señala Chakrabarty en el artículo y que constituye, a mi entender, una mirada esclarecedora del debate en torno al Antropoceno, es que la discusión se ha centrado en el campo de las humanidades y las ciencias sociales casi exclusivamente en la responsabilidad histórica de los seres humanos en este evento de la historia de la Tierra y se ha tendido a olvidar que el Antropoceno implica una consideración geológica del tiempo. El privilegio del aspecto moral y político del debate del Antropoceno ha llevado, según Chakrabarty, a dejar fuera de consideración que se trata de un término que, aun cuando está siendo todavía discutido por estratígrafos, aspira a ser un concepto de periodización geológica y por tanto, remite a un tiempo geológico y no necesariamente humano-histórico.

Buena parte del artículo de Chakrabarty se ocupa de mostrar por qué y de qué manera el tiempo geológico del Antropoceno ha quedado fuera de discusión en las humanidades y ciencias sociales. El debate sobre el Antropoceno, afirma, “implica un tráfico conceptual constante entre la historia de la Tierra y la historia del mundo”.⁴⁹⁹ El consenso de que -independientemente de cuándo se considere comenzado-, estamos ya habitando el Antropoceno, hace que el Antropoceno participe, a la vez, como evento de la historia de la Tierra y como evento de la historia humana del mundo, y que conectemos “por primera vez (...) eventos que suceden en vastas escalas geológicas (...) con lo que podríamos hacer en las vidas cotidianas de individuos, colectividades, instituciones y naciones”.⁵⁰⁰ No obstante, Chakrabarty encuentra que a menudo la discusión sobre el Antropoceno en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, el tiempo geológico se pierde de vista y predomina el tiempo humano de la historia del mundo.

Cuando el debate comenzó y no había aún una clara pretensión de presentar el término para su evaluación como concepto de periodización geológica, el término

⁴⁹⁷ Dipesh Chakrabarty, “Anthropocene Time”, *History and Theory* Vol. 57, no.1 (March 2018), 5-32.

⁴⁹⁸ Chakrabarty, “Anthropocene Time”, 6. [Traducción propia].

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ *Ibid.*

“Antropoceno” no se utilizó como unidad de tiempo geológico, sino como grado del impacto humano en el planeta. Incluso ese fue el valor de la noción entre químicos como Vladimir Vernadsky y más tarde los propios Crutzen y Stoermer: se trataba de enfatizar el alcance del rol ecológico y geológico de lo humano. El problema que detecta allí Chakrabarty es que mientras el término fue utilizado como medida del impacto en el planeta, “el foco de discusión permaneció en la fuerza y su portador (la humanidad, las clases capitalistas, las naciones ricas, el capitalismo) y las cuestiones relativas al tiempo geológico simplemente quedaron en las sombras”.⁵⁰¹

De esta manera, Chakrabarty encuentra que el debate ha sido dominado por preguntas morales y políticas acerca de la culpabilidad y responsabilidad por el advenimiento del Antropoceno. El costado moral y político del debate, según argumenta, requiere que se traduzcan o trasladen ideas que tienen que ver con la historia geológica de la Tierra y el tiempo geológico, al lenguaje de la historia del mundo. Esto involucra para Chakrabarty dos desplazamientos fundamentales: el desplazamiento de la categoría de “fuerza” a la de “poder”, y con ello, la remoción del problema del Antropoceno del ámbito del tiempo geológico hacia el del tiempo humano de la historia del mundo.

Chakrabarty argumenta que la tesis del Antropoceno hace de la humanidad una fuerza geológica, entendiendo la “fuerza” como “el empuje físico que ejerce un cuerpo material sobre otro”.⁵⁰² Sin embargo, el costado moral y político del debate acerca del Antropoceno interpreta esta fuerza en términos de “poder”, entendido como una categoría humana-existencial, con correlatos sociológicos, institucionales, etc. Este tipo de desplazamiento se ha visto, según Chakrabarty, entre aquellos académicos que buscan asignar la responsabilidad por la actual crisis ambiental global, y entre aquellos que buscan en esta crisis un horizonte ético para el futuro de la humanidad en su totalidad.

En la resemantización del término “Antropoceno” a “Capitaloceno” hay, según Chakrabarty, un desplazamiento de esa naturaleza. Sin avalar o criticar la nomenclatura sostenida por Moore, Malm y otros, Chakrabarty busca señalar que allí opera un deslizamiento: “el acto de replegar el concepto de “fuerza” -los humanos como fuerza geofísica- en la categoría humana-existencial de “poder”, que es intrínseca a la historia del mundo”.⁵⁰³

Chakrabarty no es el único que ha advertido un deslizamiento problemático entre Antropoceno y Capitaloceno. Ian Angus ha hecho un análisis marxista e histórico del Antropoceno en su obra *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (2016) y, aún cuando admite simpatizar con el motivo detrás del término “Capitaloceno”, advierte que el término no resulta adecuado. Según Angus, pretender reemplazar el Antropoceno por “Capitaloceno” constituye lo que los filósofos podrían llamar un “error categorial”: “el Capitalismo es un sistema económico y social con 600 años de antigüedad, mientras que el Antropoceno es una época del Sistema Tierra que tiene 60 años de antigüedad”.⁵⁰⁴ Mientras el capitalismo ha existido por cientos de años

⁵⁰¹ *Ibid.*, 9.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*, 12.

⁵⁰⁴ Ian Angus, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (New York: Monthly Review Press, 2016), 232. [Traducción propia].

antes de que el Antropoceno comenzara, esta nueva época, afirma Angus, continuará existiendo aún mucho después de que el capitalismo sea una memoria distante

El término “Antropoceno” ha generado, para el autor, numerosos malentendidos. Se ha reprochado a los científicos la mala elección del término (“no importa toda esa cuestión del sistema Tierra cambiando de modos sin precedentes y peligrosos- *necesita un nombre diferente!*”⁵⁰⁵, ironiza Angus). En los círculos de izquierda, se ha propuesto como término alternativo “Capitaloceno”. Quienes lo proponen argumentan que “el cambio global está conducido por una forma específica de sociedad, no los humanos en general”.⁵⁰⁶ Sin embargo, aquí hay un malentendido para Angus. Hablar de “Antropoceno” no significa de ningún modo inculpar a toda la humanidad por la presente crisis, así como tampoco hablar de “cambio climático antropogénico” implica que todos los seres humanos han causado el cambio climático, sino que el término “antropogénico” “distingue los cambios causados por la acción humana de aquellos que habrían ocurrido aún si los humanos no hubieran estado involucrados”.⁵⁰⁷ “Antropoceno”, entonces, indica una época de cambio global que no podría haber ocurrido en ausencia de actividad humana y no supone un juicio acerca de todos los humanos. Pretender un cambio en el término, que por otra parte está lo suficientemente extendido entre científicos y no científicos por igual, conduciría, para Angus, a aumentar la confusión y a distraer el debate de aspectos más importantes.

Al igual que Chakrabarty, Angus logra advertir deslizamientos entre las escalas temporales de la historia de la Tierra y la historia del mundo: el tiempo de la primera, el tiempo geológico es un tiempo no-humano cuya vastedad excede por definición la vida de la especie humana como tal, mientras que el tiempo de la segunda, el tiempo humano histórico del mundo que se trasluce bajo el término Capitaloceno tiene una escala tanto menor, que el Antropoceno como época geológica dejará por detrás ampliamente aquello que parece haberlo impulsado su advenimiento, el capitalismo en este caso.

Esta observación llevará a Angus a abordar el Antropoceno como un fenómeno biofísico, que implica “el cambio cualitativo en las características físicas más críticas de la Tierra que tiene profundas implicaciones en todos los seres vivos”,⁵⁰⁸ y como fenómeno un socio-económico, que implica “un cambio cualitativo en la relación entre la sociedad humana y el resto del mundo natural”.⁵⁰⁹ Buscar los orígenes sociales y económicos del Antropoceno es una tarea diferente de la de datar geológicamente el comienzo del Antropoceno como época en la historia de la Tierra. La geología, advierte Angus, busca encontrar una transición clara en las rocas, un lugar en el que situar el “clavo dorado” para distinguir una época de la siguiente. Pero la ciencia social no puede tener esta precisión; más que una fecha exacta, buscará analizar el largo período de cambio económico y social durante el cual el Holoceno ha terminado y el Antropoceno ha comenzado.

⁵⁰⁵ Angus, *Facing the Anthropocene*, 230.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 231.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 232.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 109.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

Quien ha identificado asimismo el problema del desplazamiento entre el tiempo geológico y el tiempo humano histórico es el geólogo norteamericano Peter Haff, quien establece una distinción entre el “Antropoceno geológico” y el “Antropoceno social”. Según Haff, los científicos han descrito el Antropoceno geológico conforme a los múltiples impactos infringidos por los humanos y por la tecnología en la superficie de la Tierra, el agua, la atmósfera y la biósfera. Los científicos sociales y humanistas, por otra parte, han definido un Antropoceno social que involucra la historia de los pueblos del mundo, sus condiciones y motivaciones, incluyendo el rol de la política y la agencia. El énfasis allí está puesto en las acciones humanas, en la celeridad del cambio planetario y en cómo esto puede reconceptualizar el lugar de lo humano en el mundo. En el Antropoceno social, afirma Haff “las intenciones humanas son tratadas como uno de los determinantes importantes de lo que acontece en el mundo, al contrario del Antropoceno geológico, donde la intencionalidad, cuando está en cuestión, es usualmente relegada en favor de condiciones limítrofes o iniciales”.⁵¹⁰

Aun cuando las discusiones sobre el Antropoceno social y el Antropoceno geológico parecen a menudo seguir caminos independientes, Haff reconoce que ello puede conducir a malas interpretaciones de los procesos involucrados en el Antropoceno. Es preciso, para Haff, admitir que aunque el abordaje antropocéntrico del Antropoceno puede servir bien a las investigaciones del Antropoceno social, como humanos originados a partir de la Tierra ello debería alertarnos “contra una separación demasiado amplia entre concepciones físicas y humano-centradas del mundo”.⁵¹¹

Zalasiewicz también propone hacer una distinción que evite los desplazamientos entre el aspecto geológico del Antropoceno y el aspecto humano-histórico. El geólogo propone diferenciar un “Antropoceno Estratigráfico” de un “Antropoceno más amplio”, vinculado al Antropoceno en “su significación para la sociedad humana y la cultura, o la significación en lo que respecta a, por ejemplo, las relaciones percibidas entre humanidad y naturaleza”.⁵¹² Para el autor, el momento en que puede apreciarse el primer signo mayor de influencia humana en el Sistema Tierra parece ser mediados del siglo XX, pero no porque se trate de un contexto importante desde el punto de vista humano-histórico, sino porque los eventos acaecidos durante ese momento han dejado trazos, marcas, que pueden ser detectados fácilmente en el globo. Esto constituye, entonces, una definición estratigráfica del Antropoceno.

La distinción entre una definición “planeta-centrada” y una “humano-centrada” del Antropoceno, mencionada algunas páginas atrás, está detrás de la demarcación de Zalasiewicz entre un Antropoceno “estratigráfico” y uno “más amplio”. El Antropoceno “más amplio” ciertamente conduce a preguntas diferentes a las que el propio Zalasiewicz se propone responder, o que simplemente admite no tiene en mente mientras lidia con preguntas como “si las partículas de cenizas volátiles industriales pueden ser distinguidas

⁵¹⁰Peter Haff, “The Technosphere and Its Relation to the Anthropocene”, *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, eds. Jan Zalasiewicz, Colin N. Waters, Mark Williams, Colin P. Summerhayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 138. [Traducción propia]

⁵¹¹ Haff, “The Technosphere and Its Relation to the Anthropocene”, 139.

⁵¹² Zalasiewicz, “The Extraordinary Strata of the Anthropocene”, 127.

consistentemente de partículas de humo liberadas por incendios forestales naturales o cuánto toma a las partículas de plutonio viajar desde la atmósfera después de la detonación de una bomba hasta ser eventualmente incorporadas en los barros oceánicos profundos”.⁵¹³

Con todo, el Antropoceno “estratigráfico” y el Antropoceno “más amplio” no constituyen fenómenos diferentes y no parece ser intención del autor sugerir tal cosa, pues el Antropoceno es un evento que ocupa un lugar importante tanto en la historia de la Tierra como en la historia humana. Zalasiewicz parece, mejor dicho, advertir que la traducción del Antropoceno a un mero evento en la historia humana supone abordarlo de un modo exclusivamente “humano-centrado” (como sería, en tal caso, el abordaje del Antropoceno como “Capitaloceno”) y ello socava de algún modo la importancia del Antropoceno como momento de la historia de la Tierra, pues “ el Antropoceno permanecería siendo tan importante geológicamente, debido a la escala de los efectos planetarios (y estratales), si hubiera tenido alguna otra causa”.⁵¹⁴ En este sentido es que el autor sostiene que se trata de reconocer en las entrañas de la tierra las huellas de la actividad humana y no de ponderar cuándo la influencia de la actividad humana ha sido mayor bajo la consideración de nuestra historia del mundo.

Chakrabarty observa también en el mencionado artículo, que el desplazamiento de la “fuerza” al “poder” también se trasluce en aquellos que para motivar a los humanos a mitigar los efectos de la huella planetaria, apelan al sentido de su propia escala temporal humana. Tal es el caso de David Archer, quien en su obra *The long Thaw* (2008) comienza por preguntar “¿por qué deberíamos nosotros meros mortales preocuparnos por alterar el clima de ahora a 100.000 años?”,⁵¹⁵ si las reglas económicas que gobiernan buena parte de nuestro comportamiento tienden a limitar nuestra atención a marcos temporales más cortos. Archer apela allí a escalas temporales humanas e históricas que pueden conectarse con el lector cuando pregunta, por ejemplo, “¿cómo se sentiría si los antiguos griegos, por ejemplo, hubieran tomado ventaja sobre alguna oportunidad lucrativa de negocios por algunos siglos, siendo conscientes de los potenciales costos –como por ejemplo, un mundo con más tormentas, la pérdida del 10% de la producción agrícola debido a la subida del nivel del mar- que llegarían a nuestros días? No es así como quisiera ser recordado”.⁵¹⁶

Ahora bien, ¿por qué para Chakrabarty este desplazamiento de categorías y escalas propias del ámbito de la historia del mundo a la historia de la Tierra es tan problemático? La conversión unilateral del tiempo de la Tierra en tiempo humano histórico del mundo en el debate sobre el Antropoceno, afirma, “tiene un costo intelectual, pues si no tenemos en cuenta los procesos de la historia de la Tierra que exceden nuestro muy humano sentido del tiempo, no vemos completamente la profundidad de aquello que los humanos deben confrontar hoy”.⁵¹⁷

⁵¹³ *Ibid.*, 128.

⁵¹⁴ *Ibid.*, 127.

⁵¹⁵ David Archer, *The Long Thaw. How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 9. [Traducción propia].

⁵¹⁶ *Ibid.*, 9-10.

⁵¹⁷ Chakrabarty, “Anthropocene Time”, 6.

La narrativa de la historia del mundo, afirma Chakrabarty, “ha colapsado ahora con la historia geológica de largo alcance del planeta o- como ahora lo pensamos- del Sistema Tierra”.⁵¹⁸ El tiempo implicado en tal historia es el vasto tiempo geológico que, aunque disponible a nuestras facultades cognitivas, resulta incomprensible en términos de las preocupaciones de la historia humana. El Antropoceno como una época geológica estratigráficamente justificada pertenece a este orden del tiempo. Así lo sostiene Zalasiewicz.

La narrativa del Antropoceno es una que involucra muchos actores dispersos y enredados, que no actúan, advierte Chakrabarty haciendo eco de Bruno Latour, “con el sentido de autonomía interna con el que los historiadores humanistas infunden la noción de ‘agencia’”.⁵¹⁹ En esta historia de la Tierra, el papel protagónico es del Sistema Tierra mismo, no de los humanos, quienes en todo caso han llegado muy recientemente en tal historia. Sin embargo, en los debates de las humanidades y las ciencias sociales, el tiempo geológico termina quedando inscrito en el tiempo de la historia humana del mundo, con los seres humanos como sujetos protagónicos en el drama del Antropoceno.

El Antropoceno, afirma Chakrabarty, requiere pensar en el marco de dos temporalidades diferentes: la temporalidad de una historia de la Tierra, que abarca “decenas de millones de años que una época geológica generalmente implica (...) versus los 500 años como máximo que puede decirse constituyen la historia del capitalismo”.⁵²⁰ La mayoría de las discusiones interpreta el tiempo del Antropoceno como tiempo humano-histórico del mundo.

Chakrabarty muestra el desplazamiento, el tráfico conceptual frecuentemente operado entre historia de la Tierra e historia del Mundo, entre tiempo geológico y tiempo humano histórico, entre fuerza y poder. A través del señalamiento de dichos desplazamientos, el artículo de Chakrabarty pone al descubierto la dificultad que encierra el pensar el tiempo del Antropoceno, pues la afirmación “estamos en el Antropoceno”, implica pensar simultáneamente en dos escalas de tiempo muy distintas entre sí, que nos implican igualmente como agentes.

Ello conlleva para Chakrabarty una dificultad extra: la dificultad de vincularnos afectivamente con un tiempo cuya escala es tan vasta que toda experiencia humana del mismo es imposible. El carácter “inexperimentable” de este “tiempo profundo” que es el tiempo geológico, la vastedad de su alcance y la diferencia entre los ritmos de los procesos involucrados en la tierra con respecto a los involucrados en la historia humana, hacen que no sea fácilmente vinculable a la afectividad propia del tiempo humano de la historia del Mundo, o al menos, no involucran los afectos del mismo modo. Como sugiere Chakrabarty, hay eventos y períodos geológicos que han sido culturalmente procesados, la era Jurásica y los dinosaurios o la erupción del volcán Tambora en Indonesia en 1816. Pero en su mayoría, y aún si se trata de eventos cruciales para la vida humana, “los eventos geológicos no tienen un procesamiento afectivo (...) no tenemos emociones obvias sobre

⁵¹⁸ *Ibid.*, 23.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 25.

⁵²⁰ *Ibid.*, 6.

la Gran Oxigenación hace 2.5 billones de años (...) o la gran extinción Ordoviciana-Silúrica que tuvo lugar hace 440 millones de años”.⁵²¹

Si efectivamente estamos atravesando esta nueva época de la Tierra en la que somos ahora también agentes, fuerzas geológicas en sentido estricto, ¿cómo involucramos como humanos con ese episodio de la historia de la tierra dada la disparidad y la incompatibilidad entre el tiempo geológico y el tiempo humano?, ¿cómo integrar este Antropoceno en las estructuras familiares con las que experimentamos el tiempo humano histórico?

3.2. El tiempo geológico. Escala y unidades geocronológicas y cronoestratigráficas.

En el artículo “Anthropocene Time”, Chakrabarty pone en evidencia el modo en que en las discusiones sobre el Antropoceno, especialmente en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, se deja fuera de consideración el problema del tiempo o bien se realiza, inadvertidamente, una traspolación del tiempo geológico al tiempo humano histórico, interpretándose el Antropoceno como un evento en la historia humana del mundo.

Una apreciación similar hace Grégory Quenet en un trabajo titulado “The Anthropocene and the Time of Historians”.⁵²² El historiador ambiental advierte allí que cuando el proceso oficial de validación o reconocimiento del Antropoceno fue iniciado con la IUGS (Internacional Union of Geological Sciences), la discusión se volvió más técnica que en las publicaciones iniciales sobre el debate y que ello amplió las diferencias en la interpretación.

El debate sobre el Antropoceno había hecho eco entre investigadores de numerosas disciplinas, entre ellas, la historia. Pero para los historiadores, apunta Quenet, “el deslizamiento desde el Antropoceno como período geológico al Antropoceno como período histórico no puede darse por sentado”.⁵²³ Mientras que los geólogos demandan sincronía en sus marcadores estratigráficos, esto es, que el Antropoceno debe comenzar en el mismo momento en todo lugar, para los historiadores la sincronía es probablemente una excepción. La ilustración, ejemplifica Quenet, no comenzó al mismo tiempo en diferentes lugares, sino que fue surgiendo bajo diferentes formas, y eso no constituye una debilidad teórica sino “una fuente de inteligibilidad”.⁵²⁴

La escala de tiempo geológico requiere de “clavos dorados” (*Golden Spikes*) capaces de persistir millones de años, más allá del tiempo histórico.⁵²⁵ El Antropoceno es

⁵²¹ *Ibid.*, 17.

⁵²² Grégory Quenet, “The Anthropocene and the Time of Historians”, Trad. Katharine Throssell, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* Vol. 72, nro. 2 (2017).

⁵²³ Quenet, “The Anthropocene and the Time of Historians”, 172. [Traducción propia].

⁵²⁴ *Ibid.*, 173.

⁵²⁵ Los “clavos dorados” o “Estratotipos Globales de Límite” (en inglés, GSSP -*Global Boundary Stratotype Sections and Points*) son símbolos que aparecen en la Tabla Estratigráfica Internacional y que también se utilizan para marcar materialmente el terreno allí donde se encuentra un nivel del estratotipo que opera como límite. Para establecer un “clavo dorado”, se selecciona un nivel dentro de una sucesión de estratos muy cerca de donde aparece un fósil común y distintivo o donde aparece registrado un cambio químico. Dicho nivel, que se marca con el “clavo dorado”, se considera el instante en el que el intervalo temporal en

una discontinuidad basada en procesos físicos de largo alcance y por esta razón, la más mínima variación en el curso de los indicadores “debilita el punto de quiebre temporal, introduciendo una pluralidad de procesos y tiempos históricos que debilitan su unidad periódica”.⁵²⁶

Aquí ya puede apreciarse que considerar el Antropoceno simplemente como un evento de la historia humana y traducir el tiempo geológico al tiempo humano histórico y su cronología, puede conducir a serios malentendidos. Por ello es preciso atender al modo en que los propios geólogos, y entre ellos, los estratígrafos, entienden el tiempo geológico, al menos en sus rasgos generales.

La definición de las unidades de la escala de tiempo geológico es resultado del estudio y la clasificación de los estratos terrestres. Los estratos son “los archivos físicos de procesos de la Tierra transcurridos”.⁵²⁷ Para formalizar el Antropoceno como una unidad de tiempo geológico, los geólogos exigen una base empírica que dé cuenta de los patrones del estrato o los caracteres particulares del mismo que podrían ser reconocidos y correlacionados con diferentes lugares geográficos. En la investigación de los estratos, existen diferentes medios por los cuales definir una unidad de tiempo geológico. Los estratos pueden distinguirse según sus características físicas en: unidades litoestratigráficas (cuerpos rocosos u otros materiales no consolidados), unidades bioestratigráficas o biozonas (fósiles), unidades químioestratigráficas (patrones químicos en el estrato) y unidades magnetoestratigráficas (patrones magnéticos conservados en las rocas).⁵²⁸

La Tierra tiene más de 4.5 Gyr (Giga años) o 4.500 millones de años. Este vasto período de tiempo involucra la formación del planeta, sus océanos y continentes, el origen de la vida y la evolución de la biósfera hasta su presente complejidad. Los geólogos, explica Zalasiewicz, operan con tal alcance de tiempo geológico, dividiéndolo “en paquetes más manejables que van desde eones que alcanzan cientos de millones -o incluso billones-de años, pasando por paquetes más pequeños de tiempo, como las eras, típicamente caracterizadas por registros fósiles distintivos”.⁵²⁹

La historia de la Tierra es recogida fundamentalmente de la evidencia biológica, química y física presente en los estratos. Los estratos, por estar dispuestos unos sobre otros, guardan el registro de eventos que sucedieron a través del tiempo, por ello la estratigrafía es la disciplina al interior de la geología que se ocupa de inferir la historia geológica a partir de los registros en las rocas.

No obstante, la historia de la Tierra se puede clasificar de dos modos que operan paralelamente. Existe una clasificación geocronológica y una clasificación cronoestratigráfica. La geocronología consiste en la definición de intervalos de tiempo en los que ciertos eventos y procesos tuvieron lugar. Así, ejemplifica Zalasiewicz, “podría hablarse del Período Cuaternario en el que vivimos, comprendiendo los últimos 2.6

cuestión comienza. Cf. Jan Zalasiewicz, Colin P. Summerhayes, Martin J. Head, Scott Wing, Phil Gibbard and Colin N. Waters, “Stratigraphy and the Geological Time Scale”, *The Anthropocene as a geological Time Unit*, 14.

⁵²⁶ Quenet, “The Anthropocene and the Time of Historians”, 174-175.

⁵²⁷ Zalasiewicz, et al., “Stratigraphy and the Geological Time Scale”, 15. [Traducción propia].

⁵²⁸ Cf. *Ibid.*, 13.

⁵²⁹ Zalasiewicz, Williams, Haywood, Ellis, “The Anthropocene: a new epoch of geological time?”, 837.

millones de años, aproximadamente desde que comenzaron las mayores glaciaciones en los hemisferios norte y sur”.⁵³⁰ La cronoestratigrafía, por su parte, es un tiempo paralelo al anterior, que consiste en la clasificación del registro material (estratos) que conserva la evidencia de la historia terrestre. El Sistema Cuaternario, para continuar con la referencia anterior, está hecho de todos los estratos superpuestos durante el Período Cuaternario.⁵³¹ Las unidades involucradas son las mismas en su alcance, y si la definición de alguna de ellas cambiara, afectaría y modificaría la otra.

Una particularidad del tiempo geológico a la que hay que atender es su escala. La escala del tiempo geológico se organiza de manera jerárquica, y las unidades de tiempo más pequeñas se agrupan al interior de las unidades más grandes.⁵³² Puede que en el lenguaje coloquial, “épocas” y “eras” sean términos relativamente intercambiables, pero en el ámbito de la geología no. Existen diferencias significativas en el alcance de estas unidades de tiempo geológico.

Las unidades geocronológicas más grandes son los “Eones” (su contraparte cronoestratigráfica se denomina “eonotemas”). Actualmente nos situamos en el “Eon Fanerozoico”, desde hace ~541 millones de años. Los Eones están divididos en “Eras” (correlativamente, en “eratemas”) y la Era actual en la que vivimos es la “Era Cenozoica”, que comenzó hace aproximadamente 66 millones de años.⁵³³ Dentro de esta, nos ubicamos en el “Período Cuaternario” (correlativamente, “Sistema”), en el último de los varios intervalos cálidos que se alternaron con las fases glaciales: la “Epoca Holoceno” (cuya correlativa unidad cronoestratigráfica es la “serie”). El Holoceno es la época que nos encontramos y que es generalmente incuestionada por los geólogos, pues sus depósitos pueden ser distinguidos de aquellos provenientes de previos momentos interglaciales. Estamos en el Holoceno hasta el momento en que logre validarse formalmente el Antropoceno. De ser así, finalmente, el Holoceno se convertirá en la Época más corta, con una duración de ~11.700 años.⁵³⁴

Las unidades de tiempo geológico definen límites. Como advierten Zalasiewicz, Williams, Steffen y Crutzen, establecer “la definición precisa de estas unidades ha sido – y sigue siendo- problemático”.⁵³⁵ Aun luego de la llegada de la datación radiométrica, era muy difícil establecer una datación precisa; podía haber hasta medio millón de años de diferencia sobre la definición de un límite temporal. El modo en que hoy se aborda típicamente la definición de una unidad de tiempo geológico es buscar un marcador en el que el estrato superior e inferior sean reconociblemente diferentes, y luego se selecciona un lugar en el mundo en el que este nivel se muestre más claramente. Ese punto, conocido como el “clavo dorado”, “es elegido para representar, formalmente, el comienzo de una

⁵³⁰ Zalasiewicz, et al., “Stratigraphy and the Geological Time Scale”, 11.

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² La última versión de la Tabla Cronoestratigráfica Internacional está publicada en la página de *International Commission on Stratigraphy*: <https://stratigraphy.org/ICSchart/ChronostratChart2021-07.pdf>

⁵³³ Zalasiewicz, et al., “Stratigraphy and the Geological Time Scale”, 11-12.

⁵³⁴ Cf. *Ibid.*, 13.

⁵³⁵ Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Will Steffen, Paul Crutzen, “The New Worlds of the Anthropocene”, *Environmental Science and Technology* Vol. 44, nro. 7 (February 2010), 2229. [Traducción propia].

unidad de tiempo geológico”⁵³⁶, y es la referencia estándar de un límite de tiempo geológico.

Aquello que resulta crucial en la definición de una unidad de tiempo geológico, ya sea para la definición del Antropoceno o cualquier otra unidad, es que el estrato muestre, del modo más reconocible y manifiesto posible, una división geológica sincrónica, esto es, que el límite permita rastrear un único plano temporal en el mundo.⁵³⁷

En su trabajo “The Extraordinary Strata of the Anthropocene”, Zalasiewicz advierte que un límite temporal, geocronológico o cronoestratigráfico, “es sólo una interfaz en el tiempo (...) es inherentemente sincrónico en el dominio en el que opera, que es el del planeta”.⁵³⁸ El tiempo geológico, afirma, “es simplemente tiempo-aunque en cantidades masivas”.⁵³⁹ Ello no quiere decir que sea este tiempo uno “vacío”, asimilable a un tiempo matemático, pues está inscrito materialmente en los estratos, en las rocas y en los fósiles, aunque también en químicos y propiedades magnéticas de las rocas.

Rocas, fósiles y tiempo, constituyen, según Zalasiewicz, la “trinidad” de los geólogos, pero, aunque están relacionados, deben mantenerse separados en el análisis. Las rocas pueden ser ampliamente transgresoras del tiempo, pues, como explica el autor, si se piensa “en una unidad estratal de arena, migrando lentamente en grandes áreas del paisaje mientras el nivel del mar crece durante miles o millones de años- la roca resultante será de diferentes edades en diferentes lugares”.⁵⁴⁰ Los fósiles son hoy utilizados como indicadores sumamente efectivos del tiempo, son todavía, la herramienta por defecto para datar las rocas sedimentarias. Pero los fósiles “no son *lo mismo* que el tiempo; toma cantidades significativas de tiempo para especies de animales o plantas evolucionar a partir de algún ancestro- y luego todavía más tiempo migrar hacia cualquier parte del mundo que eventualmente ocuparán”.⁵⁴¹

Es tan grande el alcance del tiempo geológico, que el geólogo, afirma Zalasiewicz, raramente trabaja con algo más en mente que un pequeñísimo fragmento temporal de la historia de la Tierra. Es más, sostiene el autor, “los geólogos tienden a no pensar mucho en la historia. Tal vez ni siquiera en la historia de la Tierra”.⁵⁴² Tan sólo la escala y la complejidad de tal narrativa es un obstáculo a la especulación; “hay simplemente demasiado de ella”.⁵⁴³

Zalasiewicz propone una comparación sugerente para referir a la vastedad del tiempo geológico y el modo en que el geólogo opera con él. El geólogo tiene por punto de partida fragmentos, pequeños recortes de una gran totalidad que llaman su atención y a los que dedica su investigación; rara vez tiene en cuenta el fondo de ese pequeño fragmento, rara vez tiene en mente esa totalidad temporal con la que el fragmento se vincula. El geólogo se aproxima a la historia de la Tierra como se aproximaría “a una de

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ Zalasiewicz, et al., “Stratigraphy and the Geological Time Scale”, 16.

⁵³⁸ Jan Zalasiewicz, “The Extraordinary Strata of the Anthropocene”, *Environmental Humanities, Voices from the Anthropocene*, ed. Serpil Oppermann, Serenella Iovino (London: Rowman & Littlefield International, 2017), 124. [Traducción propia].

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, 125.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² *Ibid.*, 115.

⁵⁴³ *Ibid.*

las pintura puntillistas de Seurat, en un cuarto oscuro, con una de esas lapiceras linterna que sólo iluminarán algunos pocos puntos de la pintura a la vez”.⁵⁴⁴

El trabajo del geólogo, explica Zalasiewicz, está en el detalle, es del orden del aquí y el ahora. La atención se centra en unos pequeños fragmentos de la pintura hasta que la linterna apunta a otro lugar, dejando nuevos puntos a la vista. Ese pequeño grupo de puntos, ese fragmento del que el geólogo se ocupa, pueden ser rocas carboníferas, que luego devendrán la expresión de un pasado distante, un segmento separado de unos 60 millones de años que constituyen la base del Período Carbonífero. Este período puede ser reconstruido en la imaginación a partir de las rocas del sistema carbonífero, pero nunca podrá experimentado, visto o tocado de nuevo.

La Tierra es claramente más grande que el lienzo de una pintura de Seurat; tanto como la pintura, el tiempo geológico, el tiempo de la gran historia de la Tierra, nunca es contemplado en su totalidad. Quien trabaja con el tiempo geológico puede hacer de los fragmentos, de apenas dos pinceladas en la pintura, “la búsqueda central de una vida”.⁵⁴⁵ Pasará mucho tiempo hasta que los fragmentos, las partes de la totalidad, cobren sentido y se organicen de manera coherente. El modo en que el geólogo trabaja con el tiempo es “detallado, práctico y absorbente- un rompecabezas que puede tomar muchas vidas resolver (y sólo parcialmente)”.⁵⁴⁶

Además del alcance de su escala, una particularidad del tiempo geológico tiene que ver con sus ritmos, los ritmos de procesos y ciclos biogeoquímicos de la Tierra. Para la historia humana, 100 años puede ser un período de tiempo considerable, pero en lo que respecta a la historia de la Tierra, tal fragmento temporal es insignificante. En lo que al tiempo geológico respecta, afirma el químico oceánico y especialista en ciclos geoquímicos globales David Archer, “un siglo no es nada, un abrir y cerrar de ojos, entonces seamos geológicos y consideremos el último siglo y el próximo siglo como ‘el presente’”.⁵⁴⁷

Según afirma Archer, el ciclo carbónico de un millón de años del planeta es irrelevante para consideraciones políticas sobre el cambio climático a una escala humana de tiempo. Los mecanismos estabilizantes del ciclo carbónico “simplemente trabajan muy lentamente como para hacer diferencia en las escalas temporales de nuestras vidas, por caso, el próximo siglo”.⁵⁴⁸ No obstante, el ciclo carbónico sigue siendo importante para el futuro inmediato, pues el evento del calentamiento global durará por tanto tiempo como toma a estos procesos lentos actuar.

Buena parte del exceso de CO₂ en la atmósfera se disipa en algunos cientos de años, disolviéndose en el océano, pero el proceso no termina allí: “el CO₂ atmosférico tiene una larga cola”,⁵⁴⁹ y tomará cientos de miles de años para que las reacciones químicas con las rocas terminen por barrer del planeta el CO₂ en exceso.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 116.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid.*, 117.

⁵⁴⁷ David Archer, *The Global Carbon Cycle* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 2 [Traducción propia].

⁵⁴⁸ *Ibid.*, 21.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 5.

Del mismo modo, los depósitos de combustible fósil que datan de 100 millones de años podrían agotarse en unos pocos siglos, pero impactarán el clima por cientos de milenios: “la vida del CO₂ proveniente del combustible fósil en la atmósfera es de algunos siglos, más un 25% que perdura, esencialmente, para siempre”⁵⁵⁰

La diferencia entre los ritmos de los procesos biogeoquímicos del planeta y la celeridad con la que los seres humanos estamos disrumpiendo estos ciclos es tan grande, que termina por exceder los propios recursos de autorregulación del planeta para reparar tales desequilibrios químicos.⁵⁵¹ Como advierte Archer, “la industria humana ha tomado su lugar junto a los agentes naturales del clima, con la diferencia de que nosotros forzamos las cosas unas 100 veces más rápido de lo que aquellos típicamente lo hacen”.⁵⁵²

Esta discrepancia se evidencia, asimismo, cuando nos referimos a los recursos como renovables o no renovables. Hablamos en dichos términos desde una perspectiva temporal humana: los combustibles fósiles constituyen recursos no renovables, puesto que la energía acumulada en complejas moléculas orgánicas, una vez liberada, se pierde para siempre (en una escala temporal humana). Sólo podría reponerse esta energía tras millones de años, luego de la acumulación de fotosíntesis y de depósitos de carbón orgánico.⁵⁵³ Los geoquímicos Charles Langmuir y Wally Broecker muestran en *How to Build a Habitable Planet* esta discrepancia entre los ritmos de los procesos biogeoquímicos de la Tierra y los vertiginosos ritmos del consumo humano de recursos en dos planos temporales diferentes, el plano de la acumulación de combustibles fósiles en el marco de la historia de la Tierra y el plano del consumo de combustibles fósiles en el marco de la historia humana. Los gráficos utilizados en la obra dejan en claro que en un pequeñísimo intervalo de la historia de la Tierra –al interior del Holoceno, y de lo que los autores llaman “the fossil fuel age”- los depósitos de combustibles fósiles acumulados durante 500 millones de años, están siendo consumidos y destruidos por una sola especie “a un ritmo un millón de veces superior al que ha llevado a la Tierra producirlos”.⁵⁵⁴

La diferencia entre los ritmos de los procesos de la tierra y los procesos históricos humanos es que lo que parece “instantáneo” en la escala de la historia de la Tierra puede ser muy lento en la escala de una historia humana del mundo. Como explica el biólogo

⁵⁵⁰ *Ibid.*, 11.

⁵⁵¹ James Lovelock y Lynn Margulis sostienen que la vida en la Tierra funciona como un organismo y es capaz de regular las condiciones en la Tierra del mismo modo en que una persona puede regular su temperatura corporal o su composición química. Lovelock y Margulis llaman a esto “Homeostasis”: el proceso activo en el que “tendencias no favorables pueden ser percibidas y contramedidas puestas en marcha antes de que daños irreversibles tengan lugar”. James Lovelock, Lynn Margulis, “Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis”, *Tellus XXVI* (February 1974), 8. [Traducción propia].

⁵⁵² *Ibid.*, 7.

⁵⁵³ Cf. Charles H. Langmuir, Wally Broecker, *How to Build a Habitable Planet: The Story of Earth from the Big Bang to Humankind*, Revised and Expanded edition (Princeton: Princeton University Press, 2012), 25.69. [Libro EPUB]

⁵⁵⁴ Langmuir, Broecker, *How to Build a Habitable Planet*, 25.71. Los autores también refieren al suelo y a la biodiversidad como recursos no renovables. En el caso de los suelos, estos se forman lentamente por el desgaste de las rocas y la modificación de estas por otras formas de vida, conduciendo a la conformación de un complejo ecosistema. La actividad agrícola intensa está conduciendo a la pérdida del suelo y el deterioro de sus condiciones como soporte de otras formas de vida. En el caso de la biodiversidad, catástrofes pasadas han demostrado que sólo podría recuperarse parcialmente en una escala temporal de decenas de millones de años. Cf. *Ibid.*, 25.76, 25.77.

evolutivo David Reznick, para comprender lo que significa “instantáneo” en el ámbito geológico puede pensarse en el modo en que el mundo está cambiando hoy. Actualmente, afirma Reznick, “estamos en medio de la sexta extinción masiva”.⁵⁵⁵

Cien millones de años en el futuro, el registro fósil de nuestro tiempo revelará la dispersión humana desde África hace 100.000 años, seguida por la expansión de la agricultura hace unos 10.000 años, la Revolución Industrial y el crecimiento acelerado y exponencial de la población humana en la Tierra. La extinción que estamos atravesando también mostrará sus huellas: comenzando en el Pleistoceno, con el declive de la megafauna –grandes mamíferos terrestres como mamuts, mastodontes y osos de las cavernas-, seguirá con el declive de los bosques, el avance de los desiertos y las praderas, la acumulación de desechos industriales y la más reciente aceleración del ritmo de la extinción. Desde nuestra propia perspectiva temporal humana, estos cambios pueden no aparecerse como instantáneos, incluso pueden no parecer dramáticos. La razón por la cual los cataclismos por venir no se nos aparezcan como tales, afirma Reznick, es que aunque hay registro geológico suficiente para anticiparlos, la diferencia entre el marco de nuestras vidas con el marco de lo geológico es simplemente demasiado grande: “para nosotros, 100 años es un largo tiempo. En el registro fósil, 100.000 o incluso un millón de años puede aparecerse como un instante”⁵⁵⁶.

Conclusiones. El Antropoceno y el colapso del tiempo geológico y el tiempo humano.

El debate acerca del Antropoceno y del cambio climático antropogénico ha conducido a conectar, tal vez de manera inédita, eventos que se producen en dos planos temporales diferentes: eventos que suceden en una escala temporal geológica muy vasta con eventos al interior de la pequeña escala cronológica de la historia humana, en la vida cotidiana de individuos, sociedades o naciones. De esta manera, el Antropoceno como nueva época geológica ha permitido advertir el modo en que el tiempo geológico –que implica los procesos biogeoquímicos de la Tierra- y el tiempo humano histórico -tal como ha sido definido por los historiadores- están colapsados, yuxtapuestos, imbricados. El colapso de estos tiempos conduce ahora a la revisión del supuesto que oponía tiempo humano a tiempo natural como tiempos independientes e inconexos entre sí.

Así como el Antropoceno permite poner bajo sospecha la contraposición entre tiempo humano y tiempo natural, al señalar cómo el ser humano impacta y disrumpe los procesos biogeoquímicos de la Tierra de modos sin precedentes en la historia de la Tierra, también permite cuestionar la distinción entre historia natural e historia humana que, como se veía en el capítulo 2, seguía operando como un supuesto en el siglo XX entre los historiadores.

Entre la historia natural de la Tierra y la historia humana, se está produciendo un encuentro –que no podría calificarse de “inesperado” pues viene siendo advertido mucho antes de que el debate del Antropoceno alcanzara popularidad- que disuelve la aparente

⁵⁵⁵David N. Reznick, *The Origin Then and Now. An Interpretive Guide to The Origin of the Species* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 311. [Traducción propia].

⁵⁵⁶*Ibid.*

nitidez con la que se distinguía entre tiempo humano y tiempo natural en la discusión sobre el tiempo histórico en el siglo XX. El ingreso al Antropoceno como nueva época geológica deja en evidencia el colapso entre el tiempo de la Tierra y el tiempo humano histórico al señalar al ser humano como agente geológico, como fuerza capaz de transformar profundamente los ciclos y procesos que otrora se consideraron inalterables. Los humanos han devenido fuerzas capaces de cambiar la química de la atmósfera, de aumentar el nivel del mar, de llevar los hielos a derretirse, de cambiar el clima, de reducir la biodiversidad, liderando lo que se considera actualmente la sexta extinción masiva de especies en la historia de la Tierra.

El debate sobre el Antropoceno no conduce meramente a reconocer el hecho largamente inadvertido por los historiadores de que el hombre no puede separarse de la biósfera y de que está geológicamente –material y energéticamente- conectado con la Tierra.⁵⁵⁷ Impulsa, además, la revisión de un supuesto de larga data en el pensamiento occidental: el supuesto de que lo humano constituye un dominio ontológico separado de la naturaleza y de que las acciones humanas marcan el ritmo de un tiempo que les es “propio”, un tiempo social e histórico, desconectado del vasto tiempo de la historia de la Tierra –en el que la historia humana constituye apenas una ínfima y tardía aparición.

El Antropoceno como evento geológico ha logrado poner de manifiesto las múltiples maneras en que el tiempo geológico y el tiempo humano histórico se yuxtaponen, se entrecruzan y se afectan mutuamente. El modo en que la discusión sobre el Antropoceno ha repercutido en espacios disciplinares más allá de la geología, ha permitido, tal vez por primera vez, posicionarnos en un presente que es, a la vez, geológico e histórico (en el sentido de la historia humana). Esto implica, ciertamente, un desafío, pues supone advertir simultáneamente temporalidades heterogéneas, caracterizadas por diferentes alcances, escalas, ritmos, ciclos y procesos.

El Antropoceno ha habilitado el ingreso de temporalidades no humanas, de largo alcance, en la historia humana. Algunos de los fenómenos a los que se ha hecho referencia a propósito del cambio climático antropogénico han mostrado de qué manera las acciones humanas, colectivamente, tienen una “larga cola” –usando la expresión de Archer- de consecuencias y un impacto de muy largo alcance en términos temporales. Advertir el alcance temporal de estas consecuencias en la química atmosférica, por caso, es una manera de tomar conciencia del modo en que un tiempo no humano, como es el geológico, y un tiempo humano, convergen, se solapan, se yuxtaponen, se colapsan.

Así, la discusión sobre el Antropoceno ha permitido dar cuenta de que aun aquello que está “separado en el tiempo” está atado por una cadena de efectos que es mucho más larga de lo pensamos, al punto, incluso, de exceder la vida de la especie humana. Como se mencionara algunas páginas atrás, el aumento desmesurado del CO₂ en la atmósfera que ha sido producido por una actividad humana intensiva, permanecerá allí hasta que el ciclo carbónico de la tierra disminuya su exceso, pero dicho proceso toma un tiempo “inhumanamente” largo. De igual modo, el combustible fósil que se está explotando con tanta celeridad –que podrá reponerse tras millones de años de acumulación de energía por

⁵⁵⁷ Cf. Vernadsky, “The Biosphere and the Noösphere”, 4.

medio de la fotosíntesis y los depósitos de carbón- dejará su trazo en la atmósfera por algunos siglos, y un porcentaje de él, aún mucho más.

El colapso entre el tiempo geológico y el tiempo humano se revela - paradójicamente- cuando se advierten las discrepancias, los desajustes entre ambos: hay una diferencia notoria entre los ritmos de los ciclos y procesos biogeoquímicos y los ritmos de las acciones humanas que los perturban, pero a la vez, hay una conciencia de que estas acciones humanas prolongan sus efectos en un plano temporal que es también geológico, lo cual conduce a pensar estos tiempos de manera simultánea, yuxtapuesta, conectada.⁵⁵⁸

Es preciso advertir que señalar un colapso entre tiempo geológico y tiempo humano, no significa “identificar” o “fusionar” estos tiempos; por el contrario, debe atenderse a las diferencias específicas entre estas temporalidades para poder comprender el carácter inédito del Antropoceno como nueva época en la historia de la Tierra y la historia humana –pues constituye un evento igualmente significativo para ambas.⁵⁵⁹

Cuando Chakrabarty detectaba un problema en la conversión unilateral del tiempo geológico en tiempo humano histórico, es porque sostenía que esto puede costarnos la posibilidad de comprender cabalmente lo que la tesis del Antropoceno está proponiendo. Pero, asimismo, reconocía que si el debate en el marco de las humanidades y ciencias sociales ha asimilado este fenómeno a la trama de la historia humana, es porque tal vez situarlo en el horizonte de una historia humana reduce de algún modo el evento del Antropoceno a marcos más manejables y más afines al sentido humano del tiempo. Así, el tráfico conceptual entre historia de la Tierra e historia del mundo que Chakrabarty señalaba, más que horrorizarnos por los “errores categoriales” incurridos, podría pensarse como un modo de captar e integrar el Antropoceno a una trama temporal más familiar, como la del tiempo humano histórico. Es, tal vez, una forma de traducir el lenguaje de una historia y un “tiempo profundo” de la Tierra a un lenguaje humano histórico.

Szerszynski ha llamado la atención sobre el modo en que relacionar, acercar, separar o distinguir tiempos humanos y no humanos ha constituido una dinámica cultural común: separar y relacionar simultáneamente tiempos diferentes es a menudo realizado mediante monumentos, o edificios -hechos o encontrados-, en los que pueden percibirse diferentes registros espaciales y temporales reunidos en un modo privilegiado.⁵⁶⁰

Los desplazamientos y traspolaciones entre historia de la Tierra e historia humana que Chakrabarty advertía entre muchos académicos, parece operar como un recurso de traducción de aquello que puede aparecerse como fenómenos ajenos a la trama familiar

⁵⁵⁸ Un ejemplo de la discrepancia de temporalidades humana y no humana es la casi erradicación del salmón, las sardinas y el atún en California en los '70. Las formas de predación y excesiva explotación agrandan la brecha entre los ciclos o regímenes temporales de un grupo no humano y uno humano, por caso, el de los regímenes de los océanos y la reproducción de los peces en cuestión y la explotación de los recursos pesqueros. Cf. John McNeill, *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World* (New York: W.W. Norton & Company, 2000), 190 y ss.

⁵⁵⁹ Aquí refiero al tiempo geológico como una temporalidad no humana en particular, entre otras posibles; no obstante, queda subsumido bajo la expresión general que he utilizado en el primer capítulo, esto es, “tiempo natural”.

⁵⁶⁰ Cf. Bronislaw Szerszynski, “The Anthropocene Monument: On relating geological and human time”, *European Journal of Social Theory* Vol. 20, No. 1 (2017): 114.

del tiempo humano, una operación de relación y acercamiento tal vez necesaria, aunque no suficiente, para poder pensar el tiempo del Antropoceno.

Hoy el debate del Antropoceno, así como también el problema del cambio climático antropogénico, han adquirido un tenor catastrofista, y con ello, propician escenarios para el despliegue de emociones como la incertidumbre, la incapacidad de anticipación de cara a lo que vendrá, el miedo, la desesperanza o la pérdida de confianza en las posibilidades de revertir este horizonte desde la acción. Pero esta vinculación afectiva con el fenómeno no logra captar del todo el problema de la profunda incompatibilidad de las escalas temporales que hoy se colapsan, sobre todo si el Antropoceno se interpreta como un diagnóstico más de “futuro catástrofe” que amenaza con un desenlace inminente, tal como se ha vislumbrado antes en el diagnóstico presentista de Hartog, entre otros.

Aquello que constituye un desafío para comprender la tesis del Antropoceno y sus implicancias es que el Antropoceno exige que pensemos por fuera de nuestras escalas temporales antropocéntricas. Nos exige pensar en el marco de dos tiempos cuyas escalas son a la vez muy grandes y muy pequeñas, cuyos ritmos son a la vez instantáneos y muy lentos, y sumerge al nuevo agente geológico humano y su impacto no ya solamente en el tiempo de la historia humana, sino en el tiempo geológico que excede por completo su existencia. Los efectos de la actividad humana y su impacto en el planeta se prolongan, así, de una manera desproporcionada en el tiempo profundo de la Tierra y sus procesos.

El debate sobre el Antropoceno sacude el modo tradicional de la historiografía de comprender el tiempo histórico y computarlo, ya que, después de todo, ¿qué escala temporal histórica podría dar cuenta del ser humano como fuerza geológica capaz de afectar los procesos de la Tierra durante cientos de milenios, incluso si no existiéramos como especie?

Helge Jordheim llama la atención sobre ello, afirmando que reconceptualizar el presente como el escenario del evento de la “sexta extinción masiva” causada por la presencia humana en la Tierra abre ese presente a una escala temporal muy diferente. Hablar de la sexta extinción masiva remite a cinco extinciones antes de ella -y de nosotros como especie-. Considerados en su alcance total, esos eventos abarcan 540 millones de años. El evento de la sexta extinción está ocurriendo ahora, causada por la superpoblación humana y el consumo excesivo, es nuestro presente.⁵⁶¹

Este presente es geológico y es humano histórico –en el sentido mentado por los historiadores-. De pronto, la perspectiva del argumento del Antropoceno hace del horizonte temporal del historiador uno bastante estrecho. Jordheim advierte de qué manera evocar este presente como escenario de la sexta extinción masiva o del humano como agente geológico desestabiliza los principios modernistas del cómputo del tiempo y abre la historiografía a una pluralidad de prácticas cronológicas en competencia. Según afirma, las prácticas transformarán por completo las concepciones de subjetividad, agencia e incluso los eventos en la historia, mientras que humanos pasados, presentes y

⁵⁶¹ Cf. Helge Jordheim, “Return to Chronology”, *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, eds. Marek Tamm, Laureant Olivier (London: Bloomsbury Academic, 2019), 43.

futuros son inscritos en marcos y escalas que difieren radicalmente de los 6.000 años de la historiografía modernista.⁵⁶²

Según creo, estas transformaciones ya han comenzado a desplegarse, y en buena parte gracias a los aportes teóricos y críticos de las “nuevas humanidades”. A algunas de estas transformaciones me referiré en el Capítulo 4.

El debate sobre el Antropoceno ha sentado las bases para una discusión renovada en torno al tiempo histórico y logra dar cuenta de la implicación humana fundamental en los procesos de la Tierra que atravesamos actualmente, en los que, desde hace muy poco, dimensionamos realmente nuestro papel activo. El Antropoceno sitúa lo humano en el contexto de un tiempo profundo, geológico, planetario y obliga, no sólo a pensar en una reconfiguración de lo humano como tal, sino también a combinar escalas y ritmos muy disímiles en un cuadro temporal multiescalar capaz de abrigar dos historias que no pueden pensarse ya separadas de cara a la crisis global que nos toca atravesar.

¿Qué significa habitar un presente geológico y un presente humano histórico al mismo -¿mismo?- tiempo? El valor de la discusión sobre el Antropoceno no sólo radica en haber dejado en evidencia el problema de pensarnos por fuera de los procesos del Sistema Tierra del cual dependemos y con el cual estamos enredados vitalmente, sino también, en ofrecer la promesa de una nueva forma de comprender el tiempo”.⁵⁶³

⁵⁶² Cf. *Ibid.*, 54.

⁵⁶³ Cf. Paul Warde, Libby Robin, Sverker Sörlin, *The Environment: A History of the Idea*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2018), 166.

CAPÍTULO 4

Las “nuevas humanidades”. El cuestionamiento de la historia centrada en lo humano

4. Humanidades no antropocéntricas. El excepcionalismo humano en cuestión

En una obra titulada *The Web of Life* (1996), el físico y teórico de sistemas Fritjof Capra señala que desde fines de la década de 1990 se asiste a un giro en las ciencias que va desde la física hacia las ciencias de la vida, un cambio orientado desde una mirada mecanicista del mundo hacia una mirada ecológica del mundo. Como físico, el propio Capra ha observado de cerca el drástico cambio de conceptos e ideas durante las primeras décadas del siglo XX: la exploración del mundo atómico y subatómico ha hecho a los físicos “entrar en contacto con realidades hasta entonces inesperadas”.⁵⁶⁴ El giro involucrado desde entonces en el dominio de la física, es parte, afirma el autor, de una transformación cultural mucho mayor.

Remitiendo a la noción de “paradigma” de Kuhn, pero llevando su alcance desde el ámbito científico al social -paradigma como constelación de conceptos, valores, percepciones y prácticas compartidas por una comunidad que conforman una visión particular de realidad-, Capra afirma que el paradigma social hasta entonces imperante comienza a retroceder en dicho contexto. El paradigma vigente durante cientos de años, que ha modelado la sociedad moderna, afirma, es uno cuya visión del mundo es la de “el universo como sistema mecánico compuesto por bloques elementales, la visión del cuerpo humano como una máquina, de visión de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en un progreso material ilimitado (...) y la creencia en una sociedad en la que la sumisión de la mujer al hombre obedece una ley fundamental de la naturaleza”.⁵⁶⁵

El nuevo paradigma que Capra describe en su emergencia, por el contrario, es uno que sostiene una mirada holística del mundo: el mundo es una totalidad integrada en lugar de una colección disociada de partes. Se trata de una mirada ecológica, si por “ecológica” se entiende la conciencia que reconoce la fundamental interdependencia de todos los fenómenos, en los que individuos y sociedades están incrustados de manera inescindible en los procesos de la naturaleza.⁵⁶⁶ La interdependencia es la naturaleza de

⁵⁶⁴ Fritjof Capra, *The Web of Life. A New Scientific Understanding of Living Systems* (New York: Anchor Books Doubleday, 1996), 5. [Traducción propia]

⁵⁶⁵ *Ibid.*, 6.

⁵⁶⁶ Capra advierte que el sentido en que utiliza el término “ecológico” está vinculado con una escuela filosófica fundada por el filósofo noruego Arne Naess en la década de 1970 denominada “Deep Ecology”. “Deep Ecology” remite a una concepción según la cual los seres humanos no están separados de su ambiente natural, sino insertos, tanto como cualquier otro ser, a una red de fenómenos fundamentalmente

todas las relaciones ecológicas, consiste en el reconocimiento de que el comportamiento de cada miembro del ecosistema depende del comportamiento de muchos otros, que los miembros de una comunidad ecológica están interconectados de modos intrincados en la vasta red de relaciones que constituye la “red de la vida”.⁵⁶⁷

Desde entonces, las humanidades no han quedado por fuera de este desplazamiento paradigmático. La historiadora Ewa Domańska afirma que aun cuando las ideas de Capra -afines a las de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers- han sido a menudo agrupadas con el llamado “New Age intelectual” y vistas por muchos con cierto escepticismo, han permitido observar entre 1996 y 1998 “un giro desde el paradigma constructivista e interpretativo hacia el paradigma ecológico”.⁵⁶⁸ El surgimiento de las Humanidades Ecológicas y sus características específicas, sostiene Domańska, es un síntoma de la emergencia de un nuevo paradigma.

Según explica la autora, las Humanidades Ecológicas vienen desarrollándose desde los últimos años de la década del 90, en el marco de la crítica posthumanista al antropocentrismo, al eurocentrismo, a la vez que enfatizando la necesidad de crear saberes complementarios e inclusivos, integrando las humanidades, las ciencias sociales, las ciencias de la vida, los saberes nativos y modos indígenas de conocer. Es en este último sentido, sobre todo, que la autora insiste en distinguir las Humanidades Ecológicas o Ecoposthumanidades de aproximaciones teóricas anteriores. Las Humanidades Ecológicas, según argumenta, no deben confundirse con las Humanidades Ambientales:⁵⁶⁹ mientras las Humanidades Ambientales “están ligadas predominantemente a movimientos de protección ambiental, el ecologismo es una noción más comprehensiva que involucra una idea específica de conocimiento/ciencia, sus prácticas, y los modos de cognición, pero también un cambio en la conciencia”.⁵⁷⁰

Los términos “Humanidades no antropocéntricas”, “Posthumanidades”, “Humanidades Ecológicas”, “Biohumanidades”, reflejan distintos dominios, tendencias o aproximaciones que, según reconoce Domańska, resultan difíciles de definir en sus relaciones mutuas, “debido al hecho de que, todos ellos (...) son los precursores de un nuevo paradigma en proceso de formación”.⁵⁷¹

No obstante, por detrás de sus diferencias y especificidades teóricas, puede encontrarse en estas “nuevas humanidades” un núcleo o cuerpo de posicionamientos críticos comunes que caracterizan este nuevo paradigma: el ser declaradamente no-antropocéntricas -o anti-antropocéntricas-, el abogar por la construcción de una mirada holística del mundo que involucre a las humanidades, las ciencias de la vida, las ciencias sociales, los saberes no-científicos y los saberes nativos; la referencia al pensamiento

interconectados e interdependientes Según esta filosofía, todos los seres tienen un valor intrínseco y los seres humanos son sólo una hebra del entramado de la vida.

⁵⁶⁷Cf. *Ibid.*, 298.

⁵⁶⁸Ewa Domańska, “Ecological Humanities”, *Teksty Drugie/Second Texts*, No.1 (2015): 191. [Traducción propia].

⁵⁶⁹Domańska advierte que el comité editorial de la revista *Environmental Humanities*, nacida en 2012 (y que incluye a académicos de renombre como Dipesh Chakrabarty, Donna Haraway, Cary Wolfe, Anna Tsing o Vandana Shiva) utiliza de manera intercambiable “Humanidades Ecológicas”, “Humanidades Ambientales, Humanidades Sostenibles, etc.

⁵⁷⁰*Ibid.*, 186.

⁵⁷¹*Ibid.*, 187.

ecológico y sus valores, el emplazamiento en un saber posteuropeo -entendiendo que Europa no es ya el centro de producción del conocimiento-, posthumano -en el sentido de la crítica de la idea de naturaleza humana y de la crítica al humano como autoridad epistémica-, postgénero -remitiendo a la crítica de la identificación sexual y la capacidad de modificar el ser humano y sus características-, postblanco, -entendiendo que la raza blanca no es ya una dominante-, etc.⁵⁷²

En la mirada de la filósofa australiana Val Plumwood, las Humanidades Ecológicas tienen por objeto resituar lo humano en el ambiente y lo no humano en dominios culturales y éticos. El foco está en promover una visión del mundo que no esté ya organizada en compartimentos sino anclada en el pensamiento relacional, que hace hincapié en los lazos, la co-dependencia, la co-existencia, la vida conjunta de naturaleza y cultura, de seres humanos, no humanos y el medioambiente. Esto implica poner en tela de juicio el dualismo humano-natural que, según la autora, ha promovido la distancia humana respecto de esfera de la naturaleza como un “otro”, negando “la dependencia del otro en nombre de una autonomía hiperbolizada”.⁵⁷³

Las Humanidades Ecológicas, según apunta Domańska, aspiran ante todo a promover una visión diferente del mundo, una mirada anclada fundamentalmente en el pensamiento relacional. El “relacionismo” -*relationism*- entendido como una forma de pensamiento que privilegia las relaciones, no es, según advierte la autora, estrictamente novedoso, pero en las décadas más recientes la afirmación del carácter relacional de la realidad y el pensamiento en términos de redes y ligazones ha ganado un nuevo significado, diferente del que habría tenido la noción epistemológica tradicionalmente. Es por ello, agrega, que ciertos autores optan por referirse a este nuevo pensamiento relacional como “relacionalismo” -*relationalism*-.⁵⁷⁴

Un foco crítico fundamental de estas nuevas humanidades se dirige a la visión antropocéntrica y dualista del mundo, el cuestionamiento de la distinción entre aquello que es “humano” y aquello que es “natural”. Según Serpil Opperman y Serenella Iovino, exponentes del Ecocriticismo y las Humanidades Ambientales, muchas sub-áreas de las Humanidades Ambientales -como la Filosofía y la Historia ambiental, el Ecofeminismo, la Ecología Política, etc.- tienen la convicción de que la crisis ecológica planetaria es la consecuencia material e histórica de aquella visión del mundo cargada de dualismos: naturaleza-cultura, humano-no humano, hombre-mujer, sujeto-objeto, materia-espíritu, Ecología-Economía, etc.; “este inflado credo antropocéntrico” que actúa como motor detrás del desarrollo económico, político, tecnológico, todos en detrimento de los sistemas de soporte de la vida en la tierra.⁵⁷⁵

Según afirman las autoras, en la raíz de todas las crisis ecológicas se hallan las epistemologías divisivas que crean la ilusión de una disociación ontológica entre los

⁵⁷² *Ibid*, 187-188.

⁵⁷³ Val Plumwood, *Environmental Culture. The ecological crisis of reason* (London, New York: Routledge, 2002), 4. [Traducción propia]

⁵⁷⁴ El filósofo Joseph Kaipayil insiste en distinguir relacionalismo de relacionismo en *Relationalism: A Theory of Being*, (Bangalore: JIP Publications, 2009).

⁵⁷⁵ Serpil Oppermann, Serenella Iovino, “Introduction. The Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene”, *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene* (London, New York: Rowman and Littlefield International, 2014), 4.

dominios humanos y no humanos, de aquí que la epistemología relacional como la que desarrolla Bruno Latour en su teoría “actor-network” (ANT) cobre una fundamental relevancia para estas nuevas líneas teóricas en Humanidades.⁵⁷⁶ Según sostiene Plumwood, las relaciones entre los humanos y el planeta han estado engarzadas en prácticas no sustentables que se apoyan en sistemas de dominación e “hiperseparación”: las relaciones sociales tanto como las relaciones ecológicas son enmarcadas en la lógica de la alterización que subyuga no sólo humanos y animales sino también todo aquello que es explotable. Esta “hiperseparación” crea en los sujetos dominantes la ilusión de su propio desarraigo, obstaculizando incluso su supervivencia: “la negación de la dependencia se combina con la historia occidental de la hiper-separación humana para promover la ilusión de lo auténticamente humano como fuera de la naturaleza, inafectado por sus adversidades”.⁵⁷⁷

Es justamente porque los enfoques ecológicos desafían esta ilusión de desarraigo, que las nuevas humanidades producen un giro significativo en la acostumbrada visión disociada del mundo. Las humanidades y las ciencias sociales han estado históricamente centradas en “lo humano”. Han trabajado tradicionalmente con preguntas acerca del significado, los valores, la ética, la justicia y las políticas de producción del conocimiento, sosteniendo en muchos casos una mirada reduccionista de lo humano, suponiendo sujetos auto-contenidos, autónomos, auto-concientes, racionales, capaces de tomar decisiones y actuar conforme a ellas. Las Humanidades ambientales buscan comprometerse con el ambiente, no entendido como el *background* pasivo de los dramas humanos, sino como el dominio que llama a reconsiderar aquella pretendida autonomía humana en la tierra: de cara a los desafíos ecológicos, ambientales y sociales que atraviesan estos tiempos, las Humanidades Ambientales buscan poner énfasis en una producción de conocimiento capaz de entablar conversaciones con otros, de nuevos y diversos modos, y de repensar productivamente “lo humano” en términos “más que humanos”.⁵⁷⁸

El excepcionalismo humano, advierte Anna Tsing, “nos enceguece”.⁵⁷⁹ La interdependencia entre especies es un hecho ya muy conocido, y sin embargo, cuando se trata

⁵⁷⁶ La teoría “actor-network” de Bruno Latour busca revisar la noción de “lo social” que ha sido entendida de manera restringida y limitada exclusivamente a los seres humanos y a las sociedades modernas. Según Latour, se ha olvidado que lo social comprende un dominio mucho más extensivo. Su intención es retomar el significado original de lo social contenido en la sociología como ‘ciencia del vivir juntos’ y volver a lo social capaz de trazar conexiones de nuevo. Los “ensamblajes” que supone lo social no se limitan a vínculos en el dominio “humano”, ni la noción de “actor” implica exclusivamente seres humanos. Un “actor” no es la fuente de una acción, sino más bien el objetivo móvil de una vasta cantidad de entidades dirigiéndose a él. Los vínculos, los ensamblajes sociales son asociaciones complejas y heterogéneas; lo social no refiere a ningún dominio, o a un tipo particular de cosa, sino que remite a un movimiento peculiar de re-asociación y re-ensamblaje. La teoría Actor-Network, dice Latour recurriendo a una metáfora cartográfica, pretende volver el mundo social lo más “plano” posible para asegurarse de que cualquier asociación se torne visible. Cf. Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2005).

⁵⁷⁷ Val Plumwood, *Environmental Culture*, 121.

⁵⁷⁸ Cf. Deborah Bird Rose, Thom van Dooren, Matthew Chrulew, Stuart Cooke, Matthew Kearnes, Emily O’Gorman, “Thinking through the Environment, Unsettling the Humanities”, *Environmental Humanities* Vol. 1, No. 1 (2012), .3.

⁵⁷⁹ Anna Tsing, “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species”, *Environmental Humanities*, Vol.1 (November 2012): 144.

de pensar lo humano, esta inter-dependencia parece desvanecerse. La ciencia nos ha legado historias acerca de la maestría humana sobre la naturaleza, fortaleciendo, por un lado, asunciones acerca de la autonomía humana en el control de la misma, y por otro, del impacto que ello tiene en la naturaleza, en lugar de pensar acerca de la fundamental interdependencia de especies. Una de las limitaciones de esta herencia es que “nos ha conducido a imaginar la especie humana (...) como una especie que se mantiene autónomamente”⁵⁸⁰, y permanece como una constante a través de la cultura y la historia.

El excepcionalismo humano es el gran centro de ataque de las nuevas humanidades. Como ha explicado Jean Marie Schaeffer, la tesis del excepcionalismo humano consiste en afirmar que el ser humano constituye una excepción entre los seres que habitan la tierra y que posee “una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’”.⁵⁸¹ El hombre, según esta concepción, está exceptuado del orden del mundo natural y tiene un estatus inconmensurable respecto de otras entidades terrestres.

La tesis del excepcionalismo humano plantea una ruptura óptica en el mundo de los seres vivientes: el hombre pertenece a una clase de ser radicalmente diferente a otras formas de vida. Esta ruptura óptica no significa simplemente atribuir al hombre una propiedad específica o señalar una singularidad de lo humano (el lenguaje, el uso independiente de las manos, etc.), pues toda especie podría definirse por sus características específicas. Lo que la ruptura óptica implica, afirma Schaeffer, es “que la singularidad del ser humano reside en el hecho de que en su mismo ser es irreductible a la vida animal *como tal*”.⁵⁸²

La tesis la ruptura óptica, de una separación radical entre los seres humanos y otros seres vivientes, no sólo opone lo humano a lo animal sino que replica esta dualidad al interior del hombre mismo, es decir, en la concepción misma del hombre: cuerpo-alma, racionalidad-afectividad, instinto-moralidad, necesidad-libertad, etc.⁵⁸³ En Occidente, esta interpretación del dualismo ontológico se ha puesto en términos de una distinción de planos ontológicos en “materia” y “espíritu”, pero este dualismo, así como los pluralismos ontológicos, no constituyen un carácter específico de la tesis del excepcionalismo humano.⁵⁸⁴

El excepcionalismo humano tiene asimismo otras implicancias,⁵⁸⁵ pero aquello que resulta crucial enfatizar aquí, de cara a las críticas que las nuevas humanidades vienen

⁵⁸⁰ *Ibid.* [Traducción propia]

⁵⁸¹ Jean-Marie Schaeffer, [2007] *El fin de la excepción humana*, trad. Victor Goldstein (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 13.

⁵⁸² *Ibid.*, 13. [La cursiva pertenece al texto].

⁵⁸³ Cf. *Ibid.*, 25.

⁵⁸⁴ Philippe Descola ha mostrado que numerosas sociedades sostienen pluralismos ontológicos que distinguen planos materiales y espirituales- y que pueden reducirse finalmente a una forma dualista-, pero no por ello sostienen una ruptura óptica, esto es, no necesariamente tienen una visión óptica segregacionista. La distinción entre “interioridad” y “fiscalidad”, no es la proyección etnocéntrica de una oposición occidental (alma-cuerpo), sino que es común a numerosas comunidades y que resulta, según las combinaciones de que se trate, en diferentes tipos de ontologías (totemismo, analogismo, animismo y naturalismo). Cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005), 216-220.

⁵⁸⁵ Schaeffer sostiene que la tesis del excepcionalismo humano implica además una concepción gnoseocéntrica del ser humano, esto es, que lo propia y exclusivamente humano es el conocimiento autofundante; y un ideal cognitivo antinaturalista, que implica que el conocimiento de lo propiamente

llevando adelante, es que el excepcionalismo humano supone una fractura irreconciliable entre dos clases de entes: el ser humano, por un lado, y todo el resto de los seres, por otro. La ruptura óptica está íntimamente relacionada con la distinción entre naturaleza y cultura, que constituye una especificidad de la cultura occidental y que forma una parte indisociable de la tesis del excepcionalismo humano. La distinción entre naturaleza y cultura ha operado de manera oposicional, desempeñando una fractura ontológica que “desemboca en una tesis de ruptura óptica en el interior de lo viviente”.⁵⁸⁶

El posthumanismo lleva adelante una crítica a la ruptura óptica que anida en la tesis del excepcionalismo humano. El posthumanismo, tal como lo ha definido Cary Wolfe, involucra la crítica del supuesto antropológico fundamental asociado al humanismo: “lo humano” es alcanzado no sólo por medio de la represión o escape de su origen animal en la naturaleza, en su aspecto biológico o evolutivo, sino también y más generalmente, trascendiendo las ligazones de la materialidad y la encarnación.⁵⁸⁷ Para Wolfe, el posthumanismo no es en absoluto “posthumano” en el sentido del “después” de la trascendencia de la encarnación, es “posthumanista” en el sentido de que se opone a las fantasías de la desencarnación y la autonomía heredadas del humanismo como tal.⁵⁸⁸

El posthumanismo insiste en que si se toma en consideración la intrincada intersección de las realidades biofísicas y sociales, el dualismo humano- naturaleza pierde inmediatamente su fundamento. Cuando se atiende a la dinámica de la vida, no puede más que reconocerse la fundamental inseparabilidad de lo humano y lo natural -no humano- en su arraigo compartido en la tierra. Al decir de Rosi Braidotti, la dimensión posthumana del postantropocentrismo deconstruye la supremacía de la especie y desestabiliza cualquier noción permanente de naturaleza humana, del *anthropos* y *bios* como distintos de la vida de los animales y otros no humanos, de *zoe*, dejando en evidencia el *continuum* naturaleza-cultura. Así lo posthumano, desplaza el esquema dialéctico de oposición y reemplaza los dualismos ya bien establecidos como el de humano- natural, humano-animal, etc., con el reconocimiento de un profundo “*zoe*-igualitarismo” entre humanos y no humanos. La vitalidad de su ligazón se basa en el compartir este planeta, territorio o ambiente, en términos que ya no son claramente jerárquicos ni auto-evidentes. Esta interconexión postula un giro cualitativo de la relación

humano demanda un tipo de conocimiento diferente de los medios cognitivos que permiten conocer la naturaleza y otros seres – y al hombre mismo en su dimensión biológica-. Cf. *Ibid.*, 25-16.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 175.

⁵⁸⁷ Cf. Cary Wolfe, *What is Posthumanism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), xv.

⁵⁸⁸ Bajo esta consideración, el autor encuentra que posthumanismo y transhumanismo se oponen y que el transhumanismo debería ser visto como una intensificación del humanismo. Ilustra este punto recuperando a Hayles en su diálogo con una figura asociada al transhumanismo, Hans Moravec. Hayles afirma: cuando Moravec te imagina eligiendo descargarte a vos mismo en una computadora, y con ello, obteniendo por medio de la maestría tecnológica el privilegio último de la inmortalidad, no está abandonando el sujeto autónomo liberal sino expandiendo sus prerrogativas hacia el dominio de lo posthumano. Pero Hayles, advierte Wolfe, asocia lo posthumano con una suerte de desencarnación triunfalista. Wolfe, por su parte, entenderá lo posthumano justamente en el sentido contrario: el posthumanismo se afirma en la encarnación y la incrustación del ser humano en un mundo biológico, tanto como tecnológico, coevolucionando juntos. Cf. *Ibid.*

fuera del especismo y hacia una apreciación ética acerca de lo que los cuerpos -humanos, animales, otros- pueden hacer.⁵⁸⁹

La tierra, la naturaleza, apunta Latour, “no es más ‘objetiva’; no puede ser puesta a distancia, ni vaciada de sus elementos humanos”.⁵⁹⁰ Las ciencias ya no pueden desconocer –y las Humanidades tampoco- que somos sujetos transcorpóreos, embrollados en procesos biofísicos de la Tierra junto a otras especies.⁵⁹¹ Esta idea tiene la capacidad de poner bajo sospecha la línea divisoria entre lo humano y lo natural, pues discute con la creencia de que los seres humanos son seres discretos en el marco de una especie, inafectados por los ecosistemas y el estrés ambiental que ellos mismos han producido.

En una nueva comprensión de naturaleza y cultura, a lo que Donna Haraway llama “Naturecultures”, esto es, una síntesis entre naturaleza y cultura que reconoce su inseparabilidad en las relaciones ecológicas biofísica y socialmente formadas, no hay lugar tampoco para la distinción entre humano y ambiente. El ambiente no puede pensarse ya como un entorno ahí “afuera”. Como afirma Haraway, tanto ecológica como evolutivamente, el cuerpo circula a través del ambiente y el ambiente circula a través del cuerpo, e independientemente del cuerpo de que se trate –un cuerpo humano, microscópico o geológico-, todos los cuerpos están inscritos en este entramado de mutuos flujos y transformaciones de elementos naturales y discursivos.⁵⁹² Ese “afuera”, afirmará categóricamente Chakrabarty, “no existe más”.⁵⁹³

4.1. Humanos “más que humanos”: la mirada de lo humano como conjunto de organismos multiespecies.

Aquello que está en el foco de las preguntas promulgadas por estas nuevas humanidades es, justamente, las relaciones que entablamos con aquello que no es humano y que nos constituye, en el sentido más pleno de la palabra. Capra había afirmado que somos autoconscientes, esto es, conscientes de nuestra propia identidad individual, y con todo, no es posible encontrar ninguna entidad en el mundo que constituya algo como un “sí mismo” independiente. Esta, dice Capra, “es la cruz de la condición humana”.⁵⁹⁴

Haciendo eco del texto de Bruno Latour *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) e insistiendo en la idea de que no somos, efectivamente, seres discretos e individuales sino seres “inter-especies”, o “multi-especies”, Donna Haraway sugerirá que nunca

⁵⁸⁹ Con “zoe-igualitarismo”, Braidotti hace referencia al modo en que la teoría posthumana impugna el antropocentrismo arrogante y el excepcionalismo humano, sancionando una alianza con la fuerza generativa de *zoe*, la vida en sus aspectos no humanos. Cf. Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden: Polity Press, 2013), 65, 71.

⁵⁹⁰ Bruno Latour, “Agency at the time of the Anthropocene”, *New Literary History* Vol. 45, No. 1 (Winter 2014): 6. [Traducción propia].

⁵⁹¹ Cf. Oppermann, Iovino, “Introduction”, 5.

⁵⁹² Cf. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003).

⁵⁹³ Chakrabaty, “Anthropocene Time”, 29.

⁵⁹⁴ Capra, *The Web Of Life*, 295.

hemos sido –exclusivamente- humanos.⁵⁹⁵ Haraway insiste en que todos somos compuestos y somos aquello en lo que devenimos con nuestras “especies de compañía” (*companion species*). Aquello que es “humano” requiere de una extraordinaria diversidad de compañeros: los humanos son productos de relacionalidades situadas con organismos de distintos tipos, herramientas y mucho más. “Somos una multitud en todas nuestras temporalidades y materialidades”,⁵⁹⁶ afirma Haraway, y esta multitud no se aparecen a la manera de un “container”, sino a la manera de verbos, que se co-constituyen. “¿Cuántas especies hay en el género Homo ahora?”,⁵⁹⁷ se pregunta Haraway. La respuesta es: muchas.

En su obra *When Species meet* (2008), Haraway insiste en la consideración de que somos en compañía de otros seres y de que no sólo somos “más que humanos”, sino que, incluso, somos sobrepasados cuantitativamente –y por mucho- por otras pequeñas compañías con las cuales devenimos seres humanos en tanto tales. En esto que llamamos “nuestro propio cuerpo” hay más organismos no humanos de lo que pensamos. Así, la autora subraya gustosamente que el genoma humano puede ser encontrado en aproximadamente el 10% de todas las células que ocupan ese espacio mundano llamado “mi cuerpo”, mientras que el 90% restante de las células está compuesto por los genomas de organismos como bacterias, microbios, fungi, protistas, y otros tantos que ocupan un lugar en esa sinfonía necesaria a mi ser y estar “vivo”.⁵⁹⁸

Toda especie es una multiplicidad, “una muchedumbre multiespecie”, dice Haraway.⁵⁹⁹ Esta afirmación cuestiona rotundamente el excepcionalismo humano al recordarnos no sólo cuánto hay de no humano en lo que somos, sino también cuánto dependemos vitalmente de ello. Al decir de Anna Tsing, “la naturaleza humana es una relación interespecie”,⁶⁰⁰ y sin esa diversidad ecológica que forma parte suyo los humanos no podrían vivir como tales.

Una referencia al Proyecto del Genoma Humano (*Human Genome Project*) y al Proyecto del Microbioma Humano (*Human Microbiome Project*) puede ilustrar no sólo cuánto de no-humano hay en nosotros, sino incluso desalentar la auto-imagen de los humanos como entidades individuales, sistemas cerrados, autónomos y autosuficientes. El Proyecto del Genoma Humano fue un proyecto de investigación internacional destinado al mapeo completo de todos los genes de los seres humanos. Iniciado en octubre de 1990, el proyecto condujo a la primera lectura completa del código genético del ser humano. El proyecto llegaría a su culminación en abril del año 2003.⁶⁰¹ Antes de que el Proyecto del Genoma Humano fuera completado, algunos investigadores estimaron que encontrarían ~100.000 genes. El anuncio de que el genoma humano contiene sólo ~20.000 genes codificadores de proteínas sorprendió a los investigadores, que esperaban

⁵⁹⁵ Nicholas Gane, Donna Haraway, “When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway”, *Theory, Culture and Society* Vol. 23, No. 7-8 (December 2006).

⁵⁹⁶ *Ibid.*, 146.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ Cf. Donna Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 3-4.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, 165.

⁶⁰⁰ Tsing, “Unruly Edges”, 144.

⁶⁰¹ Cf. <https://www.genome.gov/human-genome-project>

que la cantidad fuera significativamente superior al genoma de la mosca de la fruta.⁶⁰² No lo fue.

El Proyecto del Microbioma Humano, nació en 2008 como una extensión conceptual y experimental del Proyecto del Genoma Humano y su objetivo fue comprender el alcance y la diversidad fisiológica del microbioma humano, así como también los factores que influyen en su evolución y distribución.⁶⁰³ Para ello, aquello que debía ser caracterizado en primero lugar eran los organismos constituyentes del microbioma.

El microbioma humano es entendido como “central” (*core human microbiome*) o como “variable” (*variable human microbiome*). El microbioma central consiste en el conjunto de genes presentes en un determinado hábitat en la vasta mayoría de los humanos. “Hábitat” puede ser definido en función de distintas escalas, desde el cuerpo entero hasta un área de superficie específica, como el intestino o cierta región al interior de éste. El microbioma humano variable, en cambio, supone una colección de genes presentes en un determinado hábitat en grupos menores de humanos. La variación depende de múltiples factores, desde el estilo de vida y la dieta del huésped, su ambiente, su estado fisiológico, incluyendo las propiedades del sistema inmune innato y adaptativo y su estado patobiológico, etc.⁶⁰⁴

Desde el punto de vista del microbioma, la visión de aquello que constituye lo humano debe ser extendida. Se estima que los microorganismos que viven al interior y sobre la superficie de los humanos sobrepasan en cantidad a las células germinales y somáticas humanas por un factor de 10.⁶⁰⁵ Estos organismos, conocidos colectivamente como “microbiota”, forman una parte inescindible del paisaje genético humano (*genetic lanscape*). Si pensamos los humanos bajo esta última consideración, la idea del ser humano como entidad individual y aislada de todo el resto de los seres comienza a desmoronarse. Los humanos se aparecen aquí como un compuesto de células microbiales y humanas, un paisaje genético humano en el que conviven los genes del genoma humano y el microbioma, y los rasgos metabólicos humanos como un “blend” de rasgos humanos y microbiales. La imagen que emerge de lo humano es aquí la de un “supraorganismo”.⁶⁰⁶

El Proyecto del Microbioma Humano es un proyecto interdisciplinario que ha mostrado el potencial de romper con los límites artificiales entre microbiología médica y microbiología ambiental. Al interior del campo de la microbiología ha comenzado a producirse un cambio, un giro desde la focalización en las propiedades de tipos singulares de organismos en aislamiento hacia las operaciones de comunidades en su totalidad. El nuevo campo de la metagenómica se involucra con la caracterización de los genomas de estas comunidades y sus funciones a nivel ecosistémico, así como sus correspondientes ARN mensajero, productos proteicos y metabólicos.

⁶⁰² Cf. Peter Turnbaugh, Ruth Ley, Micah Hamady, Claire Fraser-Liggett, Rob Knight, Jeffrey I. Gordon, “The Human Microbiome Project”, *Nature* 449 (2007): 804.

⁶⁰³ Al igual que el *Human Genome Project*, el *Human Microbiome Project* fue impulsado por *National Institutes of Health* (NIH). Cf. <https://www.hmpdacc.org/hmp/overview/>

⁶⁰⁴ Cf. Turnbaugh *et al.*, “The Human Microbiome Project”, 806.

⁶⁰⁵ Cf. *Ibid.*

⁶⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 804.

La literatura científica vinculada al Proyecto del Microbioma Humano ha aportado elementos no sólo para comprender el humano como un superorganismo cuya vida pende de la presencia de diversos microbios en ecologías dinámicas, sino que también hace tambalear la idea del humano entendido como una isla individual y ontológicamente separada. La figura del “*Homo microbis*” sugiere que ser “humano” es un logro “multiespecie” que depende de la “generosidad corpórea” de la vida microbial.⁶⁰⁷ El ser humano es bajo esta perspectiva, un superorganismo mantenido con vida por diversos microbios en el marco de ecologías dinámicas. Alguna vez temidos por “patogénicos”, los microbios son reconocidos hoy como organismos centrales para el funcionamiento y la mantención de la salud: permiten a los sistemas metabólico, inmune y endócrino funcionar correctamente e incluso, hay un interés creciente por investigar el modo en que los microbios influyen en el estado de ánimo y la cognición.⁶⁰⁸

El creciente interés en torno al microbioma y el desarrollo de los estudios multiespecies han puesto la mira asimismo la consideración del ser humano como ser discreto, autónomo, autosuficiente y capaz de automantenerse. Un ejemplo interesante de cómo la mirada de lo humano como conjunto o colección de organismos multiespecie modifica incluso el enfoque de la biomedicina contemporánea, es el de la terapia con helmintos. Esta terapia consiste en la introducción selectiva y controlada de gusanos parásitos y bacterias como una forma de ingeniería de las ecologías internas, cuya creciente falta de diversidad -por exceso de higiene y prácticas vinculadas a desarrollos modernos- provoca un aumento significativo de alergias, enfermedades autoinmunes, inflamatorias, etc. La terapia con helmintos se sitúa en la vanguardia de nuevas formas de comprensión de la inmunidad: los científicos que trabajan con helmintos van más allá de la consideración los modelos binarios y “marciales” de inmunidad como defensa de “sí mismo”, hacia la consideración de la inmunidad como tolerancia, reclutamiento y experimentación creativa con simbiontes microbiales.⁶⁰⁹ Así, la terapia en cuestión ofrece nuevos modos de pensar la compañía y la hospitalidad como logros “más que humanos”.⁶¹⁰

Haraway parece tener esto en mente cuando elabora su noción de “especies de compañía”. Según esgrime Haraway, la noción de “especies de compañía” insiste en la *relación* como la unidad más pequeña del ser y del análisis. Como el cuerpo, las “especies”, dice Haraway, “son internamente oximorónicas, llenas de sus propios “otros”, llenas de comensales, de compañeros”.⁶¹¹ Así, Haraway discute con posiciones como la de Lynn Margulis -bióloga a quien se reconoce por los aportes de su teoría de la endosimbiosis-, comprometida con la noción de “autopoiesis” como la capacidad de las entidades de hacerse a sí mismas, auto-mantenerse, desarrollar y sostener su propia forma

⁶⁰⁷Cf. Jamie Lorimer, “Gut Buddies. Multispecies Studies and The Microbiome”, *Environmental Humanities* Vol. 8, Issue 1 (May 2016): 58.

⁶⁰⁸Cf. *Ibid.*

⁶⁰⁹ Simbiote” hace referencia a organismos “mutualistas”, que se desarrollan en un huésped y le confieren asimismo beneficios. Cf. *Ibid.*, 71.

⁶¹⁰Cf. *Ibid.*, 59.

⁶¹¹ Haraway, *When Species Meet*, 165. La expresión “messmates” (que he traducido como “comensales”) es frecuentemente utilizada por Haraway en el texto, y remite a las especies de compañía con las que, literalmente, compartimos la mesa, con quienes comemos, *Cum panis*.

valiéndose de los flujos envolventes de materia y energía, en donde la unidad biológica más pequeña es la célula.

Valiéndose de la crítica del biólogo del desarrollo Scott Gilbert a la noción de “autopoiesis”, Haraway se afirma en la consideración de que “no hay nada que pueda hacerse a sí mismo en el mundo biológico”⁶¹²; por el contrario, el desarrollo de los seres que en el marco de la embriología Gilbert llama “epigénesis interespecie”, se trata de una inducción recíproca dentro y entre seres siempre- en- proceso que se ramifica a través de espacio y tiempo en amplias y pequeñas escalas en cascadas de inter- e intra- acción.

Mientras que la autopoiesis parece hacer énfasis en sistemas que se auto-construyen y auto-mantienen y que están cerrados, excepto por los flujos de materia y energía de los que se nutren, la crítica de Gilbert que Haraway recupera implica un severo cuestionamiento, no sólo a la imagen de especies como sistemas cerrados y auto-referenciales capaz de sostenerse por sí mismos, sino también a la creencia en el carácter autónomo, discreto y estable de la especie humana como tal. Para Gilbert la co-construcción embrionaria de los cuerpos físicos tiene amplias implicaciones porque significa, no sólo que no somos “individuos”, sino que nunca lo fuimos.⁶¹³

Si el excepcionalismo humano recibió ya su primera herida con la afirmación de que no somos exclusivamente humanos,⁶¹⁴ el segundo golpe lo ejecuta la afirmación de que no somos seres autónomos, discretos e individuales, sino persistentes otredades enredadas en entidades nunca completamente delimitadas o completamente auto-referenciales. “Ser uno es siempre devenir junto a muchos”,⁶¹⁵ dice Haraway.

4.1. Interdependencia y relacionalidad: desbaratando la distinción entre lo humano y lo natural.

La distinción entre lo humano y lo natural -no humano- comienza a borrarse cuando se reenfoca la mirada desde un punto de vista que privilegia las interrelaciones, las ligazones, las conexiones, las interdependencias, la idea según la cual todo está conectado con todo lo demás, tal como se ha propuesto desde la física cuántica a través de la noción de “entrelazamiento”.⁶¹⁶

Esta idea de entrelazamiento describe un mundo que, en términos de Bruno Latour, “nunca ha sido moderno”.⁶¹⁷ La modernidad remite, según Latour, a dos prácticas que han debido mantenerse separadas para ser efectivas: la de traducción o mediación, que crea mixturas, nuevos tipos de seres, híbridos de naturaleza y cultura; y la de purificación, que separa ontológicamente a los humanos por un lado, y a los no humanos por otro.

⁶¹² *Ibid.*, 32.

⁶¹³ Cf. *Ibid.*, 32.

⁶¹⁴ Haraway hace mención a las tres heridas históricas al narcisismo del sujeto humano descritas por Freud, la herida copernicana, la herida darwiniana y la herida freudiana. Haraway agrega una más: la herida informática o “cyborgiana”, que infunde la carne orgánica con la tecnológica. Cf. *Ibid.*, 12.

⁶¹⁵ *Ibid.*, 4.

⁶¹⁶ Domańska, *Ecological Humanities*, 18.

⁶¹⁷ Bruno Latour, [1991] *We have never been Modern*, trad. Catherine Porter (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993).

Simultáneamente, la modernidad ha creído en la separación total entre seres humanos y no humanos, a la vez que se ha ocupado de cancelar esta separación. Así, en la “constitución” moderna⁶¹⁸, tenemos, afirma Latour, por un lado, a la cosas en sí mismas (la naturaleza, los seres no humanos), por otro, la sociedad de los sujetos humanos libres y pensantes (la cultura). No obstante, “todo sucede en el medio, todo pasa entre los dos, todo sucede por vía de mediación, traducción y redes, pero este espacio no existe, no tiene lugar”.⁶¹⁹ Este lugar constituye para Latour “lo impensable, el inconsciente de los modernos”⁶²⁰ y paradójicamente, ese lugar al que no conceden existencia es aquél por el cual han tenido éxito, aquél por el cual “han mezclado grandes masas de humanos y no humanos, sin poner nada entre paréntesis o descartar ninguna combinación”.⁶²¹

La dicotomía naturaleza-sociedad sólo es posible en la medida en que las prácticas de mediación y de purificación no se piensan nunca juntas. Sin embargo, sostiene Latour, cuando se atiende en detalle a la producción de híbridos y a la eliminación de estos híbridos en simultáneo, “entonces descubrimos que nunca hemos sido modernos en el sentido de la constitución”.⁶²²

Nunca hemos sido modernos, dice Latour, la modernidad nunca comenzó ni ha habido jamás un mundo moderno. La constitución moderna ha dejado el “medio” sin explicar, lo ha negado, lo ha reducido a mero residuo. Un no-moderno es quien tiene en cuenta simultáneamente la constitución moderna y las poblaciones de híbridos que aquella ha rechazado, quien asume ese medio, quien acepta que entre nosotros y otras colectividades “hay sólo divisiones menores”.⁶²³ Esos híbridos, esas colectividades que Haraway ha denominado “ciborgs”⁶²⁴, lo son todo: “componen no sólo nuestras propias colectividades sino también las de los otros”.⁶²⁵

En un tono afín a Latour, Lorimer advierte que hablar en términos de “entrelazamiento” supone describir “un mundo que nunca ha sido moderno, humano o poblado por individuos discretos”.⁶²⁶ En su lugar, propone figurar el mundo como uno en el que humanos, animales y otros no humanos son componentes de ensamblajes en constantes procesos de devenir: “ofrece una ontología que atiende al lugar común de intercambio interespecie de microbiota, virus y material genético”.⁶²⁷

Desde este enfoque, no hay un solo organismo que pueda vivir sin la red que conforman otras formas de vida que lo rodean y hacen su existencia posible. La interdependencia es la condición mínima e indispensable de todo ser: no hay ser que no dependa de otros para ser. Como apunta Haraway, todos los “terranos” somos parientes

⁶¹⁸ Latour refiere a “constitución” al texto común que define la comprensión y la separación del mundo social y el mundo natural en la modernidad. Cf. *Ibid.*, 13-14.

⁶¹⁹ *Ibid.*, 38. [Traducción propia].

⁶²⁰ *Ibid.*

⁶²¹ *Ibid.*, 41.

⁶²² *Ibid.*, 46.

⁶²³ *Ibid.*, 47.

⁶²⁴ Donna Haraway define los ciborgs como el lugar donde la frontera entre humano-animal, natural-artificial, máquina-organismo, es transgredida. Los ciborgs son acomplamientos que viven en un mundo ambiguo, natural y artificial en simultáneo. Cf. Donna Haraway, *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature* (New York: Routledge, 1991).

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ Lorimer, “Gut Buddies”, 60.

⁶²⁷ *Ibid.*

(*kin*) en el sentido más profundo y ya es hora de comenzar a cuidar mejor estos ensamblajes, pero no como especies separadas. Hacerse “pariente” y hacerse “gentil”, en el juego de palabras *kin* y *kind* que Haraway toma de Shakespeare, implica pensar en ese ensamblaje que somos todos los terranos y hacer florecer inesperadas relaciones de parentesco entre humanos y no humanos, como mortales entramados en configuraciones incompletas de lugares, tiempos, materias y significados.⁶²⁸

Todas las entidades en el mundo están relacionadas y los humanos no son una excepción a esta regla. El relacionismo, explica el filósofo Joseph Kaipayil, significa que “las cosas y los eventos en el universo y en la sociedad están interrelacionadas, o dicho simplemente, que cosas y eventos existen en relaciones”.⁶²⁹ Una entidad existe en relación a otras entidades. El ser humano es un ser relacional; su relacionalidad se expresa en el modo en que se relaciona con el mundo (de cosas y personas) ónticamente, epistémicamente y éticamente. El ser humano, afirma Kaipayil, “está hecho de estas relaciones”.⁶³⁰

Desde el punto de vista de una ontología relacional, nada puede existir “sino como una unidad relacional de sus constituyentes”.⁶³¹ El mundo es una unidad y una pluralidad al mismo tiempo, argumenta Kaipayil, y el relacionismo busca justamente mostrar racional y sistemáticamente esta característica plural y unitaria de la realidad. El relacionismo no niega la existencia de una entidad como “unidad”; por el contrario, cada entidad es una unidad, no obstante dicha unidad es constitutivamente relacional, y por lo tanto, ninguna entidad puede atribuirse absoluta simplicidad estructural. La identidad misma de una entidad está definida por sus relaciones, que involucran intra-relaciones (relaciones con sus constituyentes) e inter-relaciones (relaciones con otras entidades).

El relacionismo es una teoría filosófica de la realidad y Kaipayil insiste en que no debe asimilarse simplemente con el “relacionismo” (*relationism*) u otras filosofías que conceden importancia a la relación (a las que llama, en términos generales, “filosofías relacionales”). Algunas filosofías relacionales son declaradamente anti-sustancialistas y para el filósofo, el relacionismo no se identifica con un anti-sustancialismo, pues aún si se acuerda con la idea de que las relaciones son más fundamentales ontológicamente que las entidades en sí, las relaciones requieren, a su juicio, ser sostenidas por alguna forma de sustancialidad duradera (de otro modo, si las entidades desaparecen, las relaciones también).⁶³²

⁶²⁸Cf. Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, *Environmental Humanities*, Vol. 6 (2015): 161-162.. La expresión “terranos”, supone seres nacidos en la Tierra entre los cuales sólo algunos son “humanos”. La noción simboliza una visión del mundo post-planetaria o post-geocéntrica, post-antropocéntrica, post-individualista y orientada a la comunidad. Cf. Ewa Domanska, “The New Age of the Anthropocene”, *Journal of Contemporary Archaeology* 1.1 (2014): 97.

⁶²⁹Joseph Kaipayil, *Relationalism. A theory of Being* (Bangalore: JIP Publications, 2009), 8. [Traducción propia].

⁶³⁰ Joseph Kaipayil, *Human as Relational. A Study in Critical Ontology* (Bangalore: Jeevalaya Institute of Philosophy, 2003), 15. [Traducción propia].

⁶³¹ Kaipayil, *Relationalism*, 10.

⁶³² *Ibid.*, 8.

De manera que aun cuando relacionalismo y relacionismo comparten la visión de que la realidad tiene una estructura relacional, el relacionismo asume algunos postulados que el relacionalismo no acepta necesariamente. El relacionismo sostiene que si se entiende exhaustivamente la proposición “la relación es fundamental”, ello significa que “sólo las relaciones son reales”.⁶³³ Lo único que existe, desde esta perspectiva, son las relaciones y la realidad constituye una totalidad de relaciones en las que los términos de las relaciones –*relata*- son sólo aspectos de las relaciones. Los términos de una relación emergen de esa relación entendida como “actividad”.⁶³⁴

El relacionismo está vinculado con la emergencia de un paradigma nuevo en la física que cuestiona el paradigma sujeto-objeto que domina la física newtoniana clásica. En el surgimiento de un nuevo paradigma relacional de la realidad física están involucradas tanto la teoría de la relatividad como la teoría cuántica.⁶³⁵ Tal es la fuente de inspiración de la física teórica Karen Barad, quien en su obra *Meeting the Universe Halfways* (2007) propone una teoría denominada “realismo agencial”, basándose en los aportes impulsados en la física cuántica por Niels Bohr.⁶³⁶

Barad toma a Bohr como punto de partida para pensar una ontología de la relacionalidad. Según Barad, Bohr rechaza la metafísica atomística que toma las “cosas” por entidades ontológicamente básicas. Las cosas no tienen para Bohr propiedades o límites que les sean inherentes, del mismo modo en que las palabras no tienen significados que les sean inherentes. Fundamentalmente, señala Barad, Bohr “rechaza la presuposición de que el lenguaje y la medición realizan funciones mediadoras”,⁶³⁷ la idea de que lenguaje y mediciones representan o remiten a estados del ser independientes. Bohr desafió tanto la epistemología cartesiana como la física newtoniana, “poniendo en cuestión la creencia cartesiana en la inherente distinción entre sujeto y objeto, y entre conocedor y conocido”.⁶³⁸ Sin embargo, Bohr tuvo dificultades para dar cuenta teóricamente de aquellos descubrimientos empíricos que en el primer cuarto del siglo XX lo impulsaron a romper con la metafísica atomística de Newton, Descartes o Demócrito. Desafortunadamente, sostiene Barad, Bohr no exploró las dimensiones ontológicas de sus descubrimientos en el campo de la física atómica, sino que enfocó en el plano epistemológico.

Barad intenta en esta obra atender a estas dimensiones ontológicas para desarrollarlas en una ontología realista agencial. La noción de “entrelazamiento” (*entanglement*) se sitúa en el corazón de dicho desarrollo. Con “entrelazamiento”, Barad no refiere a cualquier vieja forma de conexión, entramado o inmersión en una situación complicada. La noción de “entrelazamiento”, explica Barad, no significa estar entrelazado con otros en tanto entidades separadas, sino justamente carecer de una existencia independiente y auto-contenida. La existencia, advierte Barad, “no es un asunto

⁶³³Cf. Harold Oliver, *A Relational Metaphysic* (The Hague; Boston: *Martinus Nijhoff Publishers*, The Hague, 1981), 155.

⁶³⁴ Cf. *Ibid.*, 156-157.

⁶³⁵ Cf. *Ibid.*, 47.

⁶³⁶ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfways .Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham & London: Duke University Press, 2007)

⁶³⁷ *Ibid.*, 138. [Traducción propia].

⁶³⁸ *Ibid.*

individual. Los individuos no preexisten a sus interacciones: más bien, los individuos emergen a través y como parte de su entrelazado intra-relacionarse”.⁶³⁹ Los fenómenos cuánticos sugieren una ontología basada en el entrelazamiento, donde las relaciones tienen primacía sobre los términos de las relaciones –relata-.

En el realismo agencial que propone Barad no puede presuponerse ya algo así como entidades separadas e independientes. Humanos, no humanos, sujetos, objetos, no preexisten a las relaciones que los constituyen, más bien devienen tales a través de las relaciones que establecen en un siempre abierto transformarse con otros. Aquello que se nos aparece como entidades separadas por bordes nítidos y cortantes, señala Barad, no implica, de hecho, una relación de absoluta exterioridad. Los cuerpos humanos tanto como todos los cuerpos, no son entidades que tengan límites y propiedades inherentes, sino “fenómenos que adquieren límites específicos y propiedades a través de las dinámicas abiertas de intra-actividad”.⁶⁴⁰ La relación entre lo “natural” y lo “cultural”, señala Barad, es una relación de “exterioridad dentro”⁶⁴¹. Es una relacionalidad que no es estática sino un hacer, una recomposición de límites que involucra exclusiones constitutivas.

En esta ontología de la relacionalidad, los fenómenos son constitutivos de la realidad: “la realidad no está compuesta de cosas-en-sí-mismas ni de cosas-detrás-de-fenómenos sino de cosas-en-fenómenos”.⁶⁴² El mundo, afirma Barad, es un proceso dinámico de “intra-actividad”.

“Intra-actividad” remite a “intra-acción”, término que la autora escoge para contraponer a “inter-acción”. La inter-acción, según argumenta, presume la existencia previa de entidades - o *relata-*, mientras que la intra-acción remite a una unidad ontológica primaria que no implica entidades u objetos independientes con propiedades que les son inherentes sino, más bien, fenómenos. Hablar del “fenómeno” como unidad ontológica primaria no solamente significa apuntar la inseparabilidad epistemológica del observador y lo observado, sino ante todo, “los fenómenos son la inseparabilidad ontológica de ‘agencias’ intra-actantes”.⁶⁴³ Los fenómenos, explica Barad, son la base de una nueva ontología, no son solamente aquello que es observado en laboratorios, sino que son las unidades básicas de la existencia.⁶⁴⁴

El mundo es intra-actividad y su dinamismo es agencia. Desde una visión humanista, reconoce la autora, el asunto de la agencia no humana puede resultar extraño, pues la agencia es generalmente asociada a la subjetividad y la intencionalidad. Sin embargo, si se considera desde el punto de vista del ponerse en acción y no como atributo que alguien tiene, podría llegar a considerarse la agencia como distribuida en formas

⁶³⁹ *Ibid.*, ix.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, 172.

⁶⁴¹ *Ibid.*, 135.

⁶⁴² *Ibid.*, 140.

⁶⁴³ *Ibid.*, 333.

⁶⁴⁴ *Ibid.* No obstante, buena parte del texto de Barad se ocupa de analizar y discutir experimentos recientes que le permiten ofrecer evidencia empírica a la idea de que los fenómenos son entrelazamientos ontológicos (Schrödinger había introducido en 1935 la noción de “entrelazamiento”, pero la había entendido, a juicio de Barad, en un sentido epistémico exclusivamente, remitiendo al entrelazamiento de nuestro conocimiento del “objeto” con nuestro conocimiento del instrumento de medición). Uno de estos experimentos es el experimento del borrador cuántico (*quantum eraser experiment*). Cf. *Ibid.* 343-344.

humanas como no humanas también. Desde el enfoque del realismo agencial, la agencia no es el atributo de una entidad, es la constante reconfiguración misma del mundo. El universo es intra-actividad agencial en su devenir. Las unidades ontológicas fundamentales no son “cosas” sino fenómenos, reconfiguraciones, entrelazamientos, relacionalidades, rearticulaciones dinámicas y topológicas del mundo.⁶⁴⁵

Más allá de la discusión pormenorizada de la obra de Bohr y su encuadre epistemológico, y de los análisis de complejas prácticas experimentales en el campo de la física cuántica, la obra de Barad propone una ontología de la relacionalidad que excede los resultados de laboratorio y extiende su alcance en una dirección poshumanista. Aun cuando algunos filósofos, reconoce, han calificado su abordaje de “naturalista”, Barad se posiciona en un abordaje poshumanista, pues le interesa especialmente problematizar el dualismo naturaleza-cultura que todo naturalismo mantiene incuestionado. Asumir una posición posthumanista, para la autora, significa disputar el excepcionalismo humano, a la vez que reconocer y responsabilizarse por el rol que hemos jugado en el posicionamiento diferencial de lo humano respecto de otros seres. Esto implica, indefectiblemente, no presumir “la separación de nada, ni mucho menos la pretendida distinción espacial, ontológica y epistemológica que separa a los humanos”.⁶⁴⁶

El realismo agencial de Barad pone en tela de juicio la tradicional distinción entre dos ámbitos, uno inanimado y carente de agencia, y uno animado que concentra todas las agencias, la división entre el ámbito de la pura necesidad material y el de la libertad y la autonomía, divorcios que tanto entorpecen la búsqueda de un mundo común, ese mundo que Latour siguiendo a Stengers llama “Cosmopolítica”.

La naturaleza, afirma Barad, “no es una superficie pasiva aguardando la marca de la cultura ni el producto final de las realizaciones culturales”.⁶⁴⁷ Creer que la naturaleza es silenciosa e inmutable y que todas las posibilidades de significación y de cambios residen en la cultura, no es sólo hacer del ser humano la medida de todas las cosas, sino denegar a la naturaleza toda forma de agencia e historicidad.

Pensar en términos de relacionales demanda salir de los dualismos ontológicos naturaleza-cultura y cuerpo-mente que son característicos del pensamiento occidental. “Individuo” es un término que a este punto sólo parece poder utilizarse con comillas, pues, si algo deja en claro el enfoque relacional es que nunca hay, estrictamente hablando, seres individuales, discretos y acabados, sino más bien, seres, cuerpos y materialidades en proceso, reconfigurándose activamente. Los seres a los que nos referimos como “individuales” pueden ser llamados “nudos” (*knots*), como dice Haraway, o tal vez, siguiendo a Latour, “cosas” (*things*). Los “nudos” o las “cosas” remiten a redes de interdependencia que son materiales, específicas, semióticamente activas, y nunca idénticas a sí mismas. Un cuerpo “es siempre un cuerpo en proceso; es siempre un entrelazamiento vital de escalas, tiempos y tipos de seres heterogéneos enredados en presencia carnal, siempre convirtiéndose, siempre constituidos en el relacionarse.”⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 214.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 136.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, 183.

⁶⁴⁸ Haraway, *When Species Meet*, 163.

En un mundo más que humano, asalta la pregunta de Haraway: “¿quién sos? Y entonces, ¿quiénes somos?”⁶⁴⁹ “Quién” refiere a compañeros en proceso a través de relaciones activas de con-formación, no refiere a individuos cuyos límites y naturalezas hayan sido definidas de antemano a las relaciones del devenir, convertirse juntos.⁶⁵⁰ Siguiendo a Barad, dice Haraway “los compañeros no preexisten a sus relaciones”.⁶⁵¹ Estos compañeros, estos múltiples seres que constituyen nuestra enredada existencia son precisamente resultado del inter- e intra-relacionarse carnal, significativa, semiótica y materialmente.⁶⁵² La encarnación, la materialización es siempre un verbo –o al menos un gerundio-; está siempre en proceso, es en-curso, dinámica, situada e histórica, no importa el químico de que se trate, carbón, silicón u otro.⁶⁵³

Desde el enfoque relacional, “uno mismo” y “persona” están relacionados con el mundo y no están separados de él. La antropóloga Nurit Bird-David ha mostrado en su trabajo “‘Animism’ Revisited” de qué manera se refleja una epistemología relacional en la cosmovisión de la comunidad Nayaka, en el sur de la India.⁶⁵⁴ En este trabajo, la autora discute con teorías clásicas y recientes acerca del “animismo” y su recurrente proyección en la literatura antropológica como simple religión y como epistemología fallida.

Por medio de un análisis etnográfico de la comunidad Nayaka, Bird-David argumenta que el animismo de los Nayaka -tanto como de otros pueblos cazadores-recolectores- constituye una epistemología relacional, en la que conocer el mundo implica la capacidad de quien conoce de mantener relacionalidad con lo conocido, dentro del horizonte cambiante del observador relacionado. Entre los Nayaka, el sentido de “persona” no es ajeno a esta epistemología: éste no involucra la distinción moderna de sujeto-objeto o la preocupación objetivista por las sustancias, sino que remite a la noción de “parentesco” (*kinship*). Esta relación de parentesco involucra a aquellos con los que se comparte de manera persistente, generalmente personas con las que se comparte lugar, cosas y acciones. “Persona” es aquella con la que se comparte.

En el contexto Nayaka, la persona que objetiva relaciones y las hace conocidas, es un “dividuo” (*dividual*). “Dividuo” es el término que utiliza la autora y que consiste en una persona constituida por relaciones, por oposición a persona como “individual”, entidad separada y “en sí misma”. El dividuo es emergente, constituido por relaciones que no están dadas de antemano. Los Nayaka, afirma la antropóloga, “no individualizan, pero en el sentido antes especificado, dividúan otros seres en su ambiente”.⁶⁵⁵ Mientras se mueven y actúan en el ambiente, están atentos a los comportamientos mutuos y los eventos.

Esta noción de persona como compuesta implica las relaciones constitutivas no sólo con otros Nayaka sino también con otras especies vecinas. Objetivados como relaciones de parentesco, su relacionalidad reconstituye los participantes como *sonta*

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 208.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ *Ibid.*, 165.

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ Cf. *Ibid.*, 249.

⁶⁵⁴ Nurit Bird-David, “Animism Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, Vol. 40, (Feb. 1999).

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 73. [Traducción propia].

(familia, relaciones, parentesco) y como persona: persona Nayaka, persona montaña, persona piedra, persona roca, etc.⁶⁵⁶

Los Nayaka están educados para percibir que animales, piedras, rocas, etc., son cosas con las que tienen potencias relacionales, que implican que aquello que les sucede o el modo en que cambian puede afectar y ser afectado por lo que sucede a las personas -humanas-: un animal que me evita en relación a un animal que estoy molestando, una piedra que viene hacia mí en relación a mí buscando alcanzar esa piedra, etc. Se trata de una percepción del ambiente que implica volverse crecientemente consciente de las redes de relacionalidad entre ellos y aquello que los rodea, de discriminar los modos en que responden los cambios en ellos y en las cosas con las que se relacionan. Si cortar el árbol en partes para conocerlo, dice Bird-David, representa la epistemología modernista, hablar con el árbol representa la epistemología animista de los Nayaka. “Hablar” implica ya una relación de ida y vuelta con el árbol, “hablar con” requiere la atención a la variabilidad e invariabilidad en el comportamiento y la respuesta y receptividad de las cosas en estado de relacionalidad. “Hablar con” el árbol -en lugar de cortarlo- es percibir qué es lo que hace cuando se actúa hacia él, es ser consciente de los cambios de sí y del árbol: es la expectativa de una respuesta y el responder a ella, es crecer en la mutua responsividad y más, en la mutua responsabilidad.⁶⁵⁷

Volviendo a Haraway: “interdependencia de especies es el nombre del juego mundano en la tierra y ese juego debe ser uno de respuesta. Ese es el juego de las especies de compañía aprendiendo a prestar atención”.⁶⁵⁸ Aquí, entre Haraway y Bird-David hay un énfasis común: atender a los nudos, los embrollos, las existencias enredadas de múltiples seres mundanos en relación, implica advertir la capacidad de responder *de* otros seres -y no sólo reaccionar- y *a* otros seres, que sólo puede formarse en relaciones multidireccionales en las que hay más de una entidad capaz de responder.⁶⁵⁹

4.1.1. Historias “más que humanas”. Consecuencias del pensamiento relacional en la historia.

⁶⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 77. “Sonta” es una unidad flexible e inclusiva que involucra a todos aquellos con los que se establece relaciones sociales, aquellos con los que se vive y comparte (humanos y no humanos). Cf. Noa Lavi, Nurit Bird-David, “At home under development: A housing project for the hunter-gatherers Nayaka of the Nilgiris”, *The Eastern Anthropologist* Vol. 67 (2014), 415-16. “Nama sonta” es el “nosotros” (“w-ness”, dice la autora) con el que los Nayaka incluso se llaman a sí mismos y remite a esa objetivación de relaciones compartidas que Bird -David trabaja a través de la expresión “Devaru” -cuya traducción es compleja y que refiere a personas- más- que- humanas, o como prefiere la autora, “superpersonas”, personas con extra poderes.

⁶⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 77-78.

⁶⁵⁸ Haraway, *When Species Meet*, 19.

⁶⁵⁹ En Haraway “response” y “responsability” como capacidad de “responder” no son atributos específicamente humanos, por el contrario, los animales que trabajan en laboratorios -porque, advierte, también trabajan-, los animales en todos sus mundos son “response-able”, responsables en el mismo sentido en que los humanos lo son. Para la autora, “responsabilidad” es una relación confeccionada en intra-acción, a través de la cual todas las entidades vienen a ser. Cf. *Ibid.*, 72.

Si en la segunda mitad del siglo XX, los debates en el marco de la filosofía de la historia se ocuparon de la narración histórica, los problemas de la representación, los vínculos entre el texto y la realidad histórica, o el que la historia verse sobre los acontecimientos del pasado, ahora los abordajes de las “post-humanidades” discuten y problematizan el carácter antropocéntrico de la consideración de la historia como la “ciencia de los hombres en el tiempo” (Bloch). En efecto, ahora la pregunta es si es posible pensar aún en una historia que excluya la fundamental interacción de los humanos con los seres no humanos, que conciba cosas, animales o plantas como meros depositarios pasivos de la acción humana. Se pregunta Haraway: “¿Pero, qué significa *sujeto* o *historia* cuando las reglas se cambian de esta manera?”⁶⁶⁰

En efecto, ¿qué aproximación a la realidad histórica puede albergar aquello que Haraway llama “especies de compañía” si se sostiene la doctrina humanista según la cual sólo los humanos constituyen verdaderos sujetos de historias? ¿Qué enfoque de la realidad histórica puede privilegiar ligazones activamente configuradas y reconfiguradas, si se atribuye la fuente de todo cambio a la cultura, negando a la naturaleza cualquier forma de agencia o historicidad? Al menos, una consideración de la realidad histórica que, como dice Barad, “no presuma la separabilidad de nada”, y mucho menos la supuesta distinción espacial, ontológica y epistemológica que separa a los humanos del resto de los seres.⁶⁶¹ Como pregunta Tsing, “¿y si imagináramos una naturaleza humana que cambiase históricamente junto con variadas redes de dependencia inter-especies?”⁶⁶²

En la reconceptualización del estudio del pasado, señala Domańska, el desafío más importante es repensar el aspecto no humano del pasado en un contexto diferente del de la semiótica, la teoría del discurso o la teoría de la representación, poniendo atención en la materialidad, lo concreto y las interacciones.⁶⁶³

En sintonías afines, Barad reflexiona acerca de la necesidad de revisar una visión de mundo centrada en lo humano, una visión de mundo en la que el hombre es la fuerza unificante, el pegamento que todo lo mantiene junto a la vez que su separación, su individualidad apartada de todo el resto de los seres es crucial. El representacionalismo, el individualismo metafísico y el humanismo, advierte la autora, trabajan mano a mano para mantener esta visión humano-centrada del mundo en su lugar. El representacionalismo hace de la noción de separación una noción fundacional. Separa el mundo en dominios ontológicamente disyuntivos de palabras y cosas, dejando el dilema de su ligazón y del conocimiento posible. Pero, advierte Barad, el representacionalismo nunca parece acercarse a resolver el problema porque está atrapado en la imposibilidad de dar un paso por fuera de su punto de partida metafísico. Lo que se necesita es un nuevo punto de partida, uno que pueda poner en cuestión la idea de que el mundo está compuesto por individuos y cosas como entidades ontológicamente básicas y con propiedades que les pertenecen.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 66.

⁶⁶¹ Barad, *Meeting the Universe Halfways*, 136.

⁶⁶² Tsing, “Unruly Edges”, 144.

⁶⁶³ Cf. Ewa Domańska, “Beyond Anthropocentrism in Historical Studies”, *Historiein*, Vol. 10 (2010), 122.

⁶⁶⁴ Cf. Barad, *Meeting the Universe Halfways*, 134-38.

En la empresa de repensar esta visión desmembrada del mundo y de la historia como escenario estelar del humano motor de los cambios, las miradas que se esfuerzan por discutir el excepcionalismo humano, que privilegian los enredos, las conexiones, las interacciones, las convergencias de fuerzas, etc., terminan por revisar la noción de “agencia” como agencia exclusivamente humana e individual, y extiende el alcance del concepto a seres no humanos, proponiendo, en su lugar, una noción de “agencias enredadas”, embrolladas, entramadas, en definitiva, una noción de “co-agencia”.

En los apartados anteriores se vio a autoras como Haraway, Tsing o Barad -entre otros autores y autoras involucradas con el campo de las humanidades ecológicas, ambientales, post-humanidades, etc.- redirigir la mirada del mundo desde las diferencias específicas, desde las separaciones y los dualismos, desde el excepcionalismo humano, a los embrollos, los nudos, los difusos límites entre lo que es humano y lo que no, las intrincadas e inquebrantables relaciones entre diversos seres -humanos y no humanos, vivos y no vivos- y las existencias enredadas y compañías inesperadas implicadas en este devenir mundano con otros.

La noción de “agencia”, entendida como postestad exclusivamente humana de actuar individual, consciente, intencional y voluntariamente, se muestra demasiado restrictiva en este barroso panorama de seres embrollados sin posibilidad alguna de desenredo, viviendo y muriendo juntos. La noción de “intra-acción” de Barad, a la que se ha referido algunas páginas atrás, es interesante a los fines de repensar la agencia como humana e individual, porque presupone ya un giro conceptual en el que no hay ya entidades individuales e independientes realizando acciones aisladas, sino sólo agencias enredadas en contexto.

¿De qué manera aportes teóricos como el de Barad, del que se sirve asimismo Haraway, contribuyen críticamente a la práctica de la historia, a esa reconceptualización del estudio del pasado en la que Domanska veía la necesidad de repensar los vínculos entre lo humano y lo no humano?.

Aquí una referencia a Haraway, nuevamente, puede ser interesante para pensar qué significa hablar de “historias situadas” y “acciones en contexto”. Reflexionando acerca del devenir con otros y la capacidad de responder de –y a- seres no humanos, Haraway recurre a Barbara Smuts, una bioantropóloga de la Universidad de Michigan que emprendió para su doctorado un estudio de los babuinos en Kenia.

Smuts debía acercarse lo más posible a una población de aproximadamente 135 babuinos para poder recolectar los datos necesarios para llevar a cabo su investigación, pero los monos querían alejarse lo más posible de ella y su presencia amenazante. Por su formación científica, Smuts había sido entrenada para ser una observadora neutral, parecida a una roca, con la convicción de que su invisibilidad permitiría a los babuinos actuar naturalmente en su hábitat tal como si ella no estuviera allí. Hacer el papel de roca, sin embargo, no estaba funcionando; los animales no la habían aceptado, ni sabían si dirigirse a ella. Los monos estaban inquiriendo si la mujer era un “sujeto social”, como “un babuino común, con el que podría relacionarse, ya sea hostil, neutral o amistosamente”.⁶⁶⁵ Smuts debió reajustar su aproximación a los monos y debió hacerlo

⁶⁶⁵ Haraway, *When Species Meet*, 24.

conforme a la semiótica social de estos. Para ganar su confianza, tuvo que cambiar su forma de comportarse, el modo de sentarse y comer, su postura, el modo de dirigir su mirada y su voz, en fin, debió convertirse en un babuino, debió ser en el modo de ser en el mundo de un babuino. En lugar de ignorarla, los monos comenzaron a ver en ella un sujeto con el que podían comunicarse; la mirarían mal para hacerla correr de un lugar, por ejemplo. Pero esto ya implicaba que ella, frente a los babuinos, había adquirido un “rostro”; ya no era un objeto inerte frente al cual establecer una relación unilateral sino que había ganado la capacidad de “responder”.

La investigadora logró finalmente recolectar toda la información que necesitaba para su proyecto y al escribir acerca de las reglas sociales de los babuinos, Smuts explicó que aproximarse a ellos de esta manera hizo que los animales permanecieran siendo “ellos mismos”, haciendo lo que siempre habían hecho en el mundo en que vivían. Haraway detecta en esta referencia, que Smuts y su forma de inquirir “deja a los babuinos en la naturaleza, en donde el cambio involucra el tiempo de la evolución y tal vez el de la crisis ecológica, y deja al humano en la historia, donde otros tipos de tiempo entran en juego”.⁶⁶⁶ Para Haraway, el problema de esta afirmación de Smuts es que no sitúa los babuinos y los humanos juntos, en historias situadas, en “naturalezasculturas” situadas, en las que todos los actores se transformaron en lo que son a través de las relaciones que establecieron. En esta danza del relacionarse, dice la autora, “todos los bailarines son reconstituidos”,⁶⁶⁷ son rehechos a través de los encuentros que encarnan. Y cabe pensar que en las relaciones establecidas con la humana, los babuinos fueron reconstituidos tanto como ella en el encuentro de sus miradas “históricamente situadas”.

La pregunta es, entonces, ¿cómo sería una historia que sitúe humanos y no humanos juntos, que reconozca otros sujetos de historias y otras acciones, en escalas y tiempos heterogéneos, entremezclados en procesos conjuntos?

Puede pensarse, en primer lugar, que un paso en dicha dirección ha sido dado a través de la llamada “Historia Ambiental” y que ésta implica un viraje promisorio hacia el descentramiento del suelo demasiado humano de la historia.

El término “Environmental History” comenzaría a ser utilizado hacia fines de los ‘60 o comienzos de los ‘70. En Estados Unidos se formó la American Society for Environmental History en 1976, mientras que un equivalente europeo nacería, muchos años después, en 1999, celebrando su primera reunión en 2001. Múltiples publicaciones darían asimismo testimonio de un creciente interés por esta nueva área de investigación: “Environmental History”, en Estados Unidos, “Environment and History” en Gran Bretaña, y otras en Bélgica y Países Bajos.

Según John R. McNeill, la Historia ambiental es muchas cosas para muchas personas. Una definición simple de este género es, para el autor, la historia de las relaciones mutuas entre los humanos y el resto de la naturaleza. La humanidad, claro está, siempre ha sido parte de la naturaleza, pero en el reciente milenio ha adquirido el poder y los números para convertirse en una influencia cada vez mayor en los ecosistemas

⁶⁶⁶ *Ibid.*, 25.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

terrestres.⁶⁶⁸ De aquí que los motivos por los cuales esta nueva área dentro de la disciplina histórica ha adquirido mayor interés probablemente estén, desafortunadamente, ligados a un contexto de catástrofe ecológica a nivel planetario.

Para los historiadores ambientales, la historia se escribe “desde abajo”, pero un “desde abajo” más bien literal, pues debería comenzar por el suelo que pisamos y su historia: este es el verdadero sustrato de los asuntos humanos desde hace miles de años.⁶⁶⁹ Esta es una definición que McNeill recupera de un ganadero australiano con el que estuvo en contacto en 1992, quien al escuchar acerca de su interés en la historia de los suelos, la erosión, el ganado, los fertilizantes y demás asuntos, interpretó que aquello a lo que el historiador se dedicaba era la historia de la tierra, “la historia real”.⁶⁷⁰

La Historia ambiental (sobre todo aquella que se enfoca principalmente en los cambios bio-físicos del ambiente y cómo estos afectan las sociedades, denominada “Material Environmental History”) puede ser un desafío para la historiografía académica tradicional. McNeill advierte que la Historia ambiental suele indignar a los lectores que encuentran que los sujetos humanos se reducen a meras abstracciones y que la agencia humana se pierde entre las sombras, mientras que el clima, los virus o la tecnología cobran el foco central. Esto, concede el autor, es verdadero, sobre todo cuando se trata de historias escritas a escalas macro. Allí, casi inevitablemente, se debe hacer énfasis en procesos, fuerzas naturales y culturales, en lugar de atender a acciones particulares de individuos.⁶⁷¹ La escala con la que trabajar es ya en sí misma un problema para quienes se embarcan en la Historia ambiental, pues los procesos ecológicos se desenvuelven sin cuidado por los límites y fronteras culturales e intelectuales, haciendo de la clásica unidad de análisis del Estado-Nación una escala útil sólo para otra vertiente de la Historia ambiental (“Political Environmental History”).

En todo caso, afirma McNeill, la Historia ambiental debe darnos una dosis de humildad, debemos aceptar que somos una de las tantas especies que viven en este planeta y que nos toca compartir dignamente nuestro papel -ya no tan- estelar de la historia con moscas tsé-tsé, búfalos y El Niño. Aquello por lo que aboga esta Historia ambiental es el reconocimiento de que “la naturaleza cambia por su propia cuenta y por medio de las acciones humanas, y al hacerlo cambia también el contexto en el que la historia humana se despliega”.⁶⁷²

Podría criticarse a McNeill esta referencia al “contexto” en que la historia humana tiene lugar, como una que entiende tal contexto como un mero escenario para las acciones humanas, cuando lo que ya no puede pensarse si realmente redirigimos la mirada a las relaciones interespecies, a las relaciones humano-ambiente, etc., es que nunca hay “sólo” acciones “humanas”, llevadas a cabo sobre un suelo natural cambiante pero carente de agencia, sino que toda agencia es múltiple, es co-agencia.

⁶⁶⁸Cf. John R. McNeill, “Observations on the Nature and Culture of Environmental History”, *History & Theory*, Vol. 42, No. 4 (December 2003): 6.

⁶⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 41.

⁶⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 6. Nota 3.

⁶⁷¹ Cf. *Ibid.*, 36.

⁶⁷² *Ibid.*, 42.

En este respecto es interesante el artículo del historiador Richard Foltz, titulado “Does Nature have Historical Agency?”.⁶⁷³ En este artículo, Foltz se embarca en una pregunta que surge a ocasión de un intercambio con un colega en el contexto de una conferencia (“Interactions: Regional Studies, Global Processes and Historical Analysis”) celebrada en Washington en 2001 por la *American Historical Association*.

El presentador en cuestión estaba desarrollando una obra sobre la historia global del algodón. Luego de la presentación, Foltz realiza un comentario al expositor, señalando que tratándose de un abordaje global de la historia económica de este recurso, había descuidado o desatendido el rol del algodón mismo en esta historia. Esto es, había faltado al reconocimiento de que los humanos no eran los únicos responsables por la expansión de esta planta fuera de su territorio nativo: el algodón, argumentó, era un actor significativo en esta historia, pues florecía o no lo hacía, y hacerlo o no, afectaba la fortuna de aquellos humanos que habían invertido su esfuerzo y recursos en cultivarlo. Con lo que, Foltz concluye, tal vez esta historia no debería haberse llamado una “historia global del algodón” sino una “historia de los intentos humanos para controlar el crecimiento del algodón”, puesto que claramente el enfoque adoptado privilegiaba el factor humano.⁶⁷⁴

El presentador había fallado en reconocer que el algodón era el actor no humano más significativo en su historia, junto con otros actores como el suelo, que estimula el crecimiento de la planta o lo inhibe, o el agua, recurso por el cual otros animales y plantas compiten. Frente a estas observaciones, el conferencista le preguntó, despertando las risas de la audiencia, si estaba intentando dotar al algodón de agencia histórica, a lo cual, Foltz respondió, desafiante: “sí, creo que el algodón tiene agencia histórica”.⁶⁷⁵

Aquello que realiza Foltz en su artículo es argumentar que la historia - concretamente la Historia Mundial y la Historia Ambiental- sigue estando emplazada en las relaciones e interacciones entre humanos, mientras que debería reconocer que toda acción humana tiene lugar en un contexto, en un tiempo, en un lugar, en un ecosistema, en interacción con otros seres no humanos, y que, debido a una aproximación fragmentaria del conocimiento, percibimos las actividades humanas como desarraigadas de todo contexto físico. La Historia Mundial, por tanto, no sólo debería tomar en consideración la interacción entre humanos sino expandir este marco de interacciones de modo tal que incluya todos los actores, no solamente los humanos, pues la acción humana no ocurre en aislamiento, ni en el vacío.

La historia del algodón es un ejemplo entre muchos. Considerando la economía humana de otra forma de fibra textil, la lana, nos vemos forzados, dice Foltz, a considerar otro agente no humano: la oveja. La oveja tiene una voluntad, consume agua y plantas, afecta los ecosistemas que comparte con los humanos, en fin, es un agente tanto como lo es el algodón. Cualquiera historia de la economía de la producción de lana no estaría completa si no remitiera a la historia de la oveja también. Pero para ello, el historiador debe recurrir a la historia del agua y las plantas que las ovejas consumen, la tierra que degradan, las enfermedades que las aquejan y que transmiten a o les son transmitidas por

⁶⁷³ Richard Foltz, “Does Nature Have Historical Agency? World History, Environmental History, and How Historians Can Help Save the Planet”, *The History Teacher*, Vol. 37, No. 1 (November 2003).

⁶⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 9.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 10. [Traducción propia]

otras especies.⁶⁷⁶ Esta historia que busca privilegiar las interconexiones parece ciertamente un trabajo sin fin, pero acotar las historias por conveniencia o inclinación por ciertas especies sería deshonesto, reconoce Foltz.

La Historia Mundial, afirma el autor, puede ayudar a reintegrar nuestros modos fragmentados de saber. Puede, una vez puesto el enfoque en las relaciones, en el modo en que estamos conectados con otros seres, en el modo en que vivimos con ellos y dependemos de ellos, permitirnos ver las fallas del paradigma dominante. Puede contribuir a la conciencia de que no puede haber crecimiento ilimitado en un planeta de recursos limitados; de que no podemos “tirar” nada porque en un planeta en el que nuestros desechos se acumulan no hay un “afuera” a donde arrojarlos; de que no podemos nunca hacer “una sola cosa”, porque no hay acción que ocurra en aislamiento y la contención no es una posibilidad. Las consecuencias no intencionadas de las que la historia está plagada no son simples percances sino que bordean la constitución de la regla.⁶⁷⁷

Recurriendo a la teoría del caos, Foltz recuerda que los pequeños gestos- como el aleteo de una mariposa -pueden tener grandes alcances en sus efectos. Los historiadores del mundo saben que no hay una historia de Francia que pueda ser “aislada”, sino solo procesos históricos de interacciones entre Francia y los ingleses y los alemanes, y a ello hay que agregar, las aguas, los suelos, la flora, la fauna y el clima. “Si el cambio climático no es un agente para los eventos históricos -dice Foltz- no sé qué lo es”.⁶⁷⁸

Resulta significativo un comentario anecdótico -pero no por ello poco sugerente- de Foltz: los primeros dos historiadores con quienes compartió una primera versión de su texto acordaron en que debía dejar el asunto de la agencia histórica totalmente fuera del escrito. Pese a la devolución desalentadora de estos historiadores, Foltz encontró un sentido de reafirmación en la publicación del ensayo de Ted Steinberg *Down to Earth: Nature, Agency and Power in History*.⁶⁷⁹ Al propio Steinberg, la recepción del trabajo de Foltz por parte de los historiadores no le resultaría en absoluto sorprendente.

Por el contrario, él mismo afirma en el mencionado texto que para la mayoría de los miembros de la profesión, la historia se despliega delante de un trasfondo ambiental estable. La naturaleza “está dada por sentada y pasada por alto en la urgencia por discutir lo que realmente importa- guerras, elecciones, y otros pilares de la historia política e intelectual”.⁶⁸⁰

Pero la naturaleza no es tan pasiva y estable como los historiadores pueden habernos llevado a creer, afirma Steinberg: aun un evento político y militar como la Guerra Civil fue conformado por factores ecológicos. Soldados y caballos necesitaban ser alimentados y para que ello sucediera, tanto la Unión como la Confederación tenían que recurrir a la tierra. Robert E. Lee puede haber sido un brillante estratega militar, pero entre batallas estaba confinado a encontrar forraje para los caballos de los que dependían sus

⁶⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 11.

⁶⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 16.

⁶⁷⁸ *Ibid.* 21.

⁶⁷⁹ Ted Steinberg, *Down to Earth : Nature's Role in American History* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2002)

⁶⁸⁰ *Ibid.*, ix. [Traducción propia].

tropas para luchar. Del mismo modo, la Revolución Industrial no tuvo lugar en un contexto del que la naturaleza pudiera ser excluida. La industrialización no podría haberse desplegado en el modo en que lo hizo si Nueva Inglaterra no hubiera sido bendecida con grandes precipitaciones y recursos acuíferos para impulsar las fábricas de algodón. Pero, a su vez, los grandes cauces de agua que debían ser controlados por diques, pondrían fin a los peces de primavera y llevarían a un conflicto con poblaciones rurales distantes para quienes el salmón y el sábalo representaban su próxima comida.

La Historia Ambiental puede dar cuenta de numerosas relaciones, sostiene Steinberg, el modo en que las fuerzas naturales dan forma a la historia, cómo la humanidad afecta a la naturaleza y cómo los cambios ecológicos por ella impulsados vuelven a afectar la vida humana en un patrón recíproco.⁶⁸¹

En las dos últimas décadas se han multiplicado los aportes históricos en los que las interacciones humanas -no humanas cobran debida relevancia. La discusión en torno a si puede o debe extenderse el concepto de “agencia histórica” a seres no humanos, sin embargo, parece despertar más polémica que la propuesta de privilegiar el enfoque de interconectividad entre seres humanos, no humanos y ambiente. La recepción del artículo de Foltz por parte de colegas historiadores parece confirmarlo.

Lo interesante de la propuesta de Foltz es que, pese a la dificultad de responder a las críticas que podrían contraargumentar (como lo hizo William H. Sewell a Ted Steinberg) que la agencia es sólo humana porque implica conciencia, intencionalidad o voluntad, hay una clara convicción de que es necesario revisar y desafiar las nociones de agencia histórica que prevalecen en el discurso historiador, que impiden tomar conciencia de que la actividad humana no acontece en aislamiento y por sí misma sino que está incrustada en sistemas naturales de gran complejidad y en una interacción inquebrantable con otros seres y actores de la biósfera compartida. Ante las críticas arriba mencionadas, Foltz defiende de todas formas su visión argumentando que muchas veces en la historia las consecuencias no anticipadas de la acción definen el curso de acontecimientos y no por ello se cuestiona la agencia humana que las ha impulsado, aun si dichas consecuencias no son intencionadas ni implican voluntad o conciencia alguna.⁶⁸²

4.1.2. El caso de los animales como nuevo foco de interés histórico.

La historia “nunca ha sido acerca de los animales”, afirma David G. Shaw el artículo introductorio de un número especial de *History and Theory* de 2013, titulado “Does History need animals?”⁶⁸³ La historia siempre ha versado sobre aquello que ha afectado nuestras decisiones y nuestro destino, acerca de los logros humanos, aquello que se ha llevado adelante y aquello que se ha padecido, sufrido. Ha tratado acerca de individuos y de acciones colectivas de grupos de individuos. Los animales, sin embargo, no tenían rol alguno como sujetos de la historia.

⁶⁸¹ Cf. *Ibid.*, xii.

⁶⁸² Cf. Foltz, “Does Nature Have Historical Agency?”, 23.

⁶⁸³ David Gary Shaw, “A way with animals”, *History and Theory*, Vol. 52, No. 4 (December 2013).

Esta ausencia de los animales en el campo de los intereses históricos ha comenzado a advertirse recientemente; “es un problema que sólo ahora podemos asir”⁶⁸⁴, apunta Shaw. Ciertamente, las influencias de las perspectivas posthumanistas y de los estudios animales han permitido situar a los animales en el centro de las preocupaciones históricas. No obstante, el interés por los animales en la historia ha crecido progresivamente, haciendo eco a la ampliación de tópicos que la investigación histórica viene realizando desde mediados del siglo XX.

El creciente interés en la historia social condujo a la exploración de experiencias y roles de personas de todo tipo social, incluyendo a quienes habían sido ignorados en las narrativas políticas tradicionales. Las nuevas historias desafiaban la historiografía tradicional, demasiado centrada en elites políticas y sociales, impulsando la integración de segmentos de la población hasta entonces excluidos, como las minorías étnicas o las mujeres, en una “historia desde abajo”.⁶⁸⁵ Asimismo, el interés por la economía y la vida material, característica del movimiento de *Annales* y sus seguidores, también haría su contribución a un creciente interés en los animales, pues, como afirma Shaw, “los animales, o partes de los animales, alimentaron la economía”.⁶⁸⁶

Es hacia mediados de la década de 1970 que el interés historiográfico por los animales se verá de a poco impulsado por los aportes provenientes de la recientemente surgida historia ambiental.⁶⁸⁷ La obra de Alfred Crosby Jr, *The Columbian Exchange*, ya mencionada en el capítulo anterior, constituye un precedente de la historia ambiental en la orientación hacia los animales. William McNeill, también reconocido en el ámbito de la historia ambiental, publica en 1976 su obra *Plagues and Peoples*,⁶⁸⁸ que, en la línea de Crosby, busca integrar la historia de las enfermedades infecciosas al campo de las explicaciones históricas, mostrando de qué manera la circulación de enfermedades han afectado de manera decisiva los asuntos humanos. Las epidemias, argumenta McNeill en la obra, cuando eran decisivas en la paz o en la guerra, contrarrestaban el esfuerzo por hacer el pasado inteligible, y los historiadores, en consecuencia, le restaban importancia a tales episodios. Aun cuando estaban disponibles algunas obras que vinculaban las enfermedades infecciosas a la historia, McNeill considera allí que estas obras no buscaban integrar las experiencias de las epidemias en una “imagen más amplia de la historia humana”.⁶⁸⁹

⁶⁸⁴ Shaw, “A way with animals”, 1.

⁶⁸⁵Georg I. Iggers, [1993] *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, trad. Iván Jaksic (Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012), 29.

⁶⁸⁶ Shaw, “A way with animals”, 4.

⁶⁸⁷ Es en Inglaterra y Estados Unidos donde la historia de los animales comienza a atraer mayormente la atención. En Francia el interés por la historia animales se desarrollará más lentamente. Cf. Quentin Deluermoz, François Jarrige, “Introduction. Writing History with Animals”, trad. Jean-Luc Demizieux, *Revue d'histoire du XIX e siècle*, Vol 54, No. 1 (2017).

⁶⁸⁸ William H. McNeill, *Plagues and Peoples* (New York: Anchor Books, 1976).

⁶⁸⁹ McNeill, *Plagues and Peoples*, 4. [Traducción propia]. McNeill refiere especialmente al libro del biólogo Hans Zinsser, *Lice and History* (1935), que muestra el impacto de los brotes de tifus en los eventos de la historia política y militar. Zinsser destaca asimismo en la obra que los historiadores y los sociólogos han descuidado la influencia y el rol de las epidemias infecciosas en el destino de las naciones, o en el ascenso o caída de las civilizaciones. Cf. Hans Zinsser, [1935] *Rats, lice, and history* (New Jersey: Transaction Publishers, 2008).

Hacia los '80, el interés en torno a los animales en la historia comienza a evidenciarse más claramente. Entre las obras más mencionadas en trabajos sobre el tema, figura la obra de Keith Thomas, *Man and the Natural World* (1983) que discutía acerca de las actitudes hacia los animales en la modernidad temprana en Inglaterra, Robert Delort, con *Les animaux ont une histoire* (1984), quien propone un abordaje de la historia animal desde una perspectiva no antropocéntrica o Harriet Ritvo, con su obra *The Animal Estate* (1987) quien discute acerca de las actitudes inglesas hacia los animales en la época Victoriana.⁶⁹⁰

Shaw destaca como señal de este creciente interés, la selección del tópico “Animals and Human Society” para el tema anual de los estudios históricos de Princeton Davis Center en 1997.⁶⁹¹ Los años 2000 también parecen marcar para el autor un punto de inflexión. A partir de entonces la cantidad de trabajos históricos en torno a los animales, en todo el mundo y en la mayoría de los períodos históricos, ha aumentado significativamente.⁶⁹²

Ahora bien, aun cuando muchos académicos han incluido animales como temas u objetos de sus historias desde hace algún tiempo, es tan sólo muy recientemente que ha cobrado especial relevancia la pregunta, revolucionaria según Shaw, acerca de quién actúa en la historia: “¿en qué medida son los animales actores históricos?”⁶⁹³

Efectivamente, la historiografía del siglo XX ha cuestionado muchos de los supuestos de la propia disciplina y ha expandido significativamente el horizonte de sus intereses, extendiendo la consideración de las elites políticas de las naciones hacia poblaciones más amplias y subordinadas de la historia, ya se trate de víctimas de la esclavitud, trabajadores industriales o del “segundo sexo”.⁶⁹⁴ Sin embargo, hasta ahora no se había cuestionado nunca el antropocentrismo de la historia, ni el rol privilegiado, o más bien, exclusivo, de la agencia humana en ella.

Poseer agencia, o no poseerla, esa es la cuestión. Posiblemente, afirma Shaw, “poseer agencia trae a primer plano el propósito y punto mismo de la historia”.⁶⁹⁵ Para algunos, negar la agencia de los animales parece casi negar a los mismos toda significatividad histórica. De hecho, afirma Shaw remitiendo a la nueva historia social, una de las razones para expandir el alcance de los sujetos de la historia e incluir a la

⁶⁹⁰ Keith Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800* (London: Allen Lane, 1983); Robert Delort, *Les Animaux ont une Histoire* (Paris: Seuil, 1984); Harriet Ritvo, *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

⁶⁹¹ Shaw, “A Way with Animals”, 5. Luego se publicaría en 2002 un volumen editado por Angela N. H. Creager y William Chester Jordan, titulado “The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives”. Cf. Angela N. H. Creager, William Chester Jordan, *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2002).

⁶⁹² Erica Fudge, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture* (New York: St Martin's Press, 2000); Virginia DeJohn Anderson, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America* (New York: Oxford University Press, 2004); Mark Stoyale, *The Black Legend of Prince Rupert's Dog: Witchcraft and Propaganda during the English Civil War* (Liverpool: University of Liverpool Press, 2011).

⁶⁹³ Shaw, “A Way with Animals”, 7.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, 4. Shaw hace referencia aquí a la publicación de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* en 1949, paralelamente al crecimiento del movimiento de *Annales*.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, 7.

totalidad de la sociedad humana, era demostrar que la agencia podía existir allí donde el poder político era pequeño, “donde había una mente, había un actor”.⁶⁹⁶ Hasta cierto punto, afirma Shaw, la capacidad de agencia es un indicador de origen de la significación histórica: “si no puedes realizarla, no puedes importar”.⁶⁹⁷

Pero la agencia también se trata de efectos, de efectuar, sugiere Shaw: “los actores hacen suceder cosas”.⁶⁹⁸ Y si se tiene en mente esta dimensión de la agencia, las nociones de “sí mismo” e “intencionalidad” pueden alejarse y liberar un espacio medio en el que pueden reconocerse otras agencias. Este número de *History and Theory*, que ya data de algunos años, constituye un indicador de que ha comenzado, efectivamente, a discutirse acerca de agencias “más que humanas” en el terreno de la historia.

En los artículos que lo componen convergen diferentes formas de concebir la agencia, pero hay una noción fundamental que es compartida: “la agencia es una estructura interdependiente o dinámica, en la que ni el “sí mismo” ni la “intencionalidad” son requeridos”.⁶⁹⁹

En “The Torturer’s Horse”, Shaw se reafirma en la idea de que la agencia histórica supone un continuo de acciones, en las que los actores pueden ser de muchos tipos, y no necesaria o exclusivamente personas. Para el autor, que aborda en el contexto de las guerras napoleónicas la especial asociación entre el Duque de Wellington y su caballo Copenhagen, “los animales pueden jugar el papel, no de generales pero tal vez algo más afín a los soldados”.⁷⁰⁰

Tal como sucede entre un habilidoso jinete y su caballo, asociaciones especiales -que Shaw llama “unidades”- acontecen en el contexto de guerra entre los caballos y los soldados. Caballos y jinetes tienen una relación especial a comienzos del siglo XIX y ello es patente al interior de un ejército, pues jinete-y-caballo deben aprender disciplinadamente, mediante equitación militar, a calibrar sus movimientos, afectándose y transformándose mutuamente para lograr unidad: “cuando decimos que caballo-y-jinete se mueven como uno sólo, es una intuición o sospecha de su unidad”.⁷⁰¹

En cuanto a sus papeles históricos, argumenta Shaw, los caballos y los soldados comparten una similitud: el regimiento Inniskillings dormía detrás de las líneas durante las primeras horas de la batalla, luego se les ordenaba moverse al frente y mantenerse allí por las siguientes tres o cuatro horas en el momento más crítico, padeciendo el aluvión de artillería pesada, severos ataques de caballería y fuegos de mosquetes; tenían poca comunicación con los oficiales y poco conocimiento de lo que estaba sucediendo en otros lados, por más centrales que fueran en la batalla; se mantenían juntos, teniendo pocas ocasiones para devolver fuego, y aún así, nunca huyeron para salvar sus vidas. Pregunta Shaw, “¿Cuánto sabían sobre sus propósitos mayores o si lo que estaban haciendo hacía

⁶⁹⁶ *Ibid.* 8.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ David Gary Shaw, “The Torturer’s Horse: Agency and Animals in History”, *History and Theory*, Vol. 52, No. 4 (December 2013), 126.[Traducción propia].

⁷⁰¹ Shaw, “The Torturer’s Horse”, 161.

una diferencia? ¿cuánto sabían los caballos? ¿cuánto importaba Copenhagen comparado a un hombre tendido sobre su estómago, rezando?”⁷⁰²

En esa unidad caballo-soldado, esa unidad temporal y socialmente significativa que fusiona dos seres sensibles, había agencia, pero no una agencia limitada a actos complejos e intencionales de un hombre racional -un mariscal de campo-, sino extendida hacia grupos de acciones y de actores menos autoconscientes -por ejemplo, un caballo. Los animales, afirmará el autor, “pueden ser partes de grandes totalidades interconectadas –por ejemplo, ejércitos- y podrían incluso ser reconocidos por la gente del mismo período histórico como partes importantes de las acciones históricas-como los caballos de caballería alrededor de 1815”⁷⁰³

El Duque y Copenhagen fueron agentes juntos y contribuyeron históricamente a las guerras napoleónicas. Tanto como otros caballos de caballería, tenía un tratamiento especial, el acceso a mejor comida; era valioso, sus antepasados eran asimismo conocidos y distinguidos, era un semental, y poseía sangre árabe, lo que en su contexto parecía dar garantía de su gran rapidez y resistencia.⁷⁰⁴ Su desempeño era asimismo el desempeño de su oficial, por lo que la agencia del caballo estaba ligada firmemente a su jinete. En esta unidad, la fusión sucedía en el entrenamiento común, la experiencia común, la habituación, el contacto físico, y lo más importante, el sentido de que “la calidad del contacto y la comunicación (...) hacen la diferencia en la habilidad del hombre y del caballo para trabajar con sable y montura”.⁷⁰⁵ Para que el caballo-jinete, o para el caso, el Duque-Copenhagen, logren efectivamente, actuar juntos, debe producirse una asociación cooperativa, o en los términos de Shaw, una “alineación física y emocional”, pues de otro modo, el caballo podría rechazar la tarea, por más habilidad que posea el jinete. Si Copenhagen se hubiera resistido o hubiera dificultado la tarea (como le comentara al Duque una mujer que montó al caballo tiempo después de Waterloo o los soldados que parecían haber advertido: “ese caballo patea”), el Duque no habría tenido el mismo desempeño.⁷⁰⁶

Si bien Shaw no niega que reconocer agencia en los animales conlleva algunas dificultades a nivel teórico y epistemológico, su aproximación al vínculo entre caballos y soldados en este artículo pretende mostrar que es posible y que hay espacio para pensar a los animales actuando con personas, y no sólo siendo depositarios de las acciones humanas. Probablemente la agencia histórica siempre involucre a los seres humanos; no es necesario abandonar la idea de agencia o de agentes, pero sí es preciso comprender “la

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Ibid.*, 165.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, 163.

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ Muchos historiadores han destacado la importancia de los caballos en las guerras. No obstante, hay historiadores que conciben los caballos en este contexto de manera análoga al uso de “tecnologías”, considerándolos cosas o dispositivos a los que se “imponen” comportamientos mediante el entrenamiento, en lugar de seres vivientes con determinadas características, habilidades y temperamentos capaces de co-determinar conductas, desempeños o resultados en la guerra. Para la consideración de los caballos como “tecnologías”, Cf. David Edgerton, [2006] *The Shock of the Old: Technology and Global History since 1900* (London: Profile, 2008).

complejidad y la promiscuidad de la agencia”⁷⁰⁷ –dice Shaw en términos que resuenan a Haraway.

Así como Shaw encuentra que los caballos tuvieron un papel histórico significativo en las guerras napoleónicas, otros trabajos como el de Chris Pearson encuentran una actuación significativa de los perros en la Primera Guerra Mundial. Tanto como los caballos, los perros militarizados han jugado un rol crucial durante la Primera Guerra Mundial, especialmente aquellos que formaron parte del Frente Occidental entre 1914-1918.⁷⁰⁸ Las naciones beligerantes utilizaron cientos de miles de caballos para acarrear cargamento, así como también mulas, en menor cantidad. Los perros eran menos en las trincheras pero cumplían, a diferencia de los caballos, diversos roles importantes gracias a sus habilidades cognitivas, físicas y su alta entrenabilidad. Los ejércitos entrenaban a los perros como perros de guardia, como mensajeros o como perros de rescate, capaces de encontrar soldados heridos y señalar mediante lenguaje corporal su locación.⁷⁰⁹

El rol de los animales en el Frente Occidental fue en su momento conocido y celebrado en libros, imágenes y monumentos, o más recientemente, en películas o exhibiciones de museos. No obstante, Pearson considera que los historiadores académicos han, a menudo, pasado por alto la presencia de los animales en la historia, o bien los han concebido como una forma de tecnología.⁷¹⁰

Pero concebirlos de esta forma es menoscabar el hecho de que, en numerosas ocasiones, animales como los perros, ponían en ejecución sus habilidades con cierto nivel de iniciativa propia. Al decir de Pearson: “los perros no eran objetos sin propósito que eran simplemente manipulados por la inteligencia humana. En cambio, eran agentes (...) cuyas habilidades y características les permitían realizar trabajos variados y especializados en conjunción con agentes humanos”.⁷¹¹

Una fuente que Pearson encuentra valiosa para advertir el rol que jugaban los perros militarizados en este contexto, son los manuales de entrenamiento canino de comienzos del siglo XX. Estos, por supuesto, no proveían evidencia –ni buscaban hacerlo- de que “los perros militarizados (o de cualquier otro tipo) eran criaturas inteligentes”,⁷¹² sino que permitían reconocer de qué manera “los perros eran agentes capaces con cuyos atributos los entrenadores debían trabajar e involucrarse para crear perros militares”.⁷¹³ Para Pearson, los perros militarizados eran agentes híbridos, pues respondían a los deseos humanos y las habilidades humanas para conducir a los perros al servicio militar, pero también respondían a sus propias inteligencias individuales,

⁷⁰⁷ *Ibid.*, 165.

⁷⁰⁸ Chris Pearson, “Dogs ,History and Agency”, *History and Theory*, Theme Issue 52 (December 2013)

⁷⁰⁹ *Ibid.*, 139.

⁷¹⁰ *Ibid.*, 129. Un enfoque afín a dicha concepción, además del ya mencionado trabajo de David Edgerton, puede ser el trabajo de Tyler D Parry y Charlton W Yingling, “Slave Hounds and Abolition in the Americas”, quienes abordan el rol de los perros sabuesos en las sociedades esclavistas de las Américas como una forma de “biopoder”. Cf. Tyler D Parry, Charlton W Yingling, “Slave Hounds and Abolition in the Americas”, *Past & Present*, Vol. 246, No. 1, (February 2020).

⁷¹¹ *Ibid.* [Traducción propia].

⁷¹² *Ibid.*, 141.

⁷¹³ *Ibid.*, 142.

temperamento y atributos físicos, condicionados en parte por miles de años de domesticación y crianza canina.

Los trabajos que involucraban trabajo humano-canino conducían a conductas y resultados logrados de manera conjunta, en alianza y cooperación entre actores humanos y no humanos. Los objetivos buscados en el entrenamiento debían adecuarse a las características específicas de los perros, como un sentido muy agudo del olfato, la resistencia, su apego a los humanos y su capacidad para establecer ligazones entre especies, recorrer grandes espacios geográficos por sí mismos, etc.

Pero aquello que parece indicar para Pearson una forma especial de agencia en los perros es el modo en que, en ciertas situaciones, son capaces de actuar con iniciativa propia, en ausencia del comando de sus entrenadores. Por ejemplo, Pearson remite al libro de Edwin Richardson, *British War Dogs* (1920), en el que se seleccionan y reproducen informes del ejército británico que dan cuenta de cómo los perros mensajeros viajaban de manera independiente largas distancias y entregaban los mensajes, pese a enfrentarse a terrenos exigentes y desconocidos. Podían utilizar su sentido del olfato y crear mapas mentales del ambiente, y como advertía Richardson, podían aprender de otros y tomar decisiones: si algo atrae a uno de ellos “pueden incluso todos parar por un minuto. El perro que conoce mejor su trabajo, sin embargo, no tolerará retraso y pronto trota, sentando el ritmo en un galope rápido al que los otros están obligados a seguir”.⁷¹⁴ Otro experto en entrenamiento militar canino de principios del siglo XX, Gaston de Wael, ponía énfasis en el modo en que los perros podían recordar cosas sucedidas y usar dicha información para anticipar lo que sucedería en situaciones similares. Esta experiencia, “combinada con delicadas técnicas de entrenamiento (...) permitirían a los perros tomar realizar elecciones en situaciones particulares, como por ejemplo atacar a alguien”.⁷¹⁵

En este trabajo, Pearson no tiene por objetivo sostener que los perros militarizados son agentes como son agentes los seres humanos, ni equiparar la agencia canina a la agencia humana, que involucra otros niveles de intencionalidad, autoconciencia y de habilidades cognitivas. Pero sí pretende argumentar de qué manera pensar a los animales, en este caso, los perros, como agentes puede habilitar su ingreso a la historia, “como seres activos, en lugar de objetos estáticos”.⁷¹⁶ Pearson sostiene que aun cuando los historiadores trabajan con fuentes generadas por seres humanos –archivos, documentos, memorias, historia oral, fuentes literarias, fotografías, etc-, pueden usar fuentes primarias para descubrir cómo los humanos en el pasado han tratado a los perros como seres capaces y de este manera captar un sentido de la agencia encarnada y orientada de los perros. Hacer esto no sería para Pearson, hacer una historia desde el punto de vista animal, sino hacer historia concibiendo los animales como seres que importan y que “han jugado en el pasado un rol mayor del de meros objetos de la representación humana o tecnologías manipuladas sin problema por los agentes humanos”.⁷¹⁷

⁷¹⁴ Citado en *Ibid.*, 143.

⁷¹⁵ Citado en *Ibid.*, 141.

⁷¹⁶ *Ibid.*, 130.

⁷¹⁷ *Ibid.*, 145. La historia desde el punto de vista animal remite a la propuesta del historiador francés Eric Baratay, para quien la historia animal que viene desarrollándose desde la década de 1980 constituye meramente una historia humana de los animales (una historia de las representaciones humanas, de las prácticas y conocimientos acerca de los animales). En su lugar, propone correrse de la concepción de los

Si Pearson argumentaba que los niveles humanos de intencionalidad no eran un prerrequisito de la agencia y que desacoplar agencia e intencionalidad habilitaba la consideración del modo en que los animales pueden poseer agencia -aunque diferente de la humana., el artículo de Vinciane Despret “From Secret Agents to Interagency” se aleja aún más de la intencionalidad al proponer la idea de “agenciamiento” (*agencement*)⁷¹⁸. Despret argumenta en este trabajo que cuando se reenfoca la agencia en términos de “agenciamiento”, un ensamblaje de fuerzas que producen agencia, la agencia deviene algo extensamente compartido en el mundo. Explorando situaciones en las que estos agenciamientos se tornan manifiestos, la filósofa busca dar cuenta de qué manera diferentes especies devienen agentes “juntos”.

“Agenciamiento” (*agencement*) es un término que hace visible su ligazón con el de “agencia”, pero, a su vez, insiste en un proceso activo de ajuste o afinación que nunca es completamente fijo y de una vez por todas.⁷¹⁹ Un “agenciamiento”, define Despret, “es una relación o conjunto de fuerzas que hace a algunos seres capaces de hacer a otros seres capaces, en un modo plurívoco, de manera tal que el agenciamiento se resiste a ser desmembrado, o distribuido bajo un corte neto”.⁷²⁰ “Fuerza” es entendida aquí como el poder de afectar otras fuerzas relacionadas y, a la vez, ser afectado por ellas: “incitar, provocar, producir, inducir, excitar, despertar, evocar, instigar, involucrar, inspirar”,⁷²¹ son algunos de los ejemplos que propone Despret para mostrar los afectos activos al interior de un agenciamiento. Por otro lado, los afectos reactivos son entendidos en términos de “la capacidad para ser incitado, inspirado, involucrado o provocado, o de ser inducido a producir”,⁷²² aquello que, advierte Despret, Bruno Latour ha denominado “faire faire”, el “hacer hacer”.

Para Despret, no hay agencia que no sea “interagencia”, esto es, no hay agencia que no involucre una relación de fuerzas. Ser un agente “requiere la dependencia de muchos otros seres: ser autónomo significa ser pluri-hetero-nomo”.⁷²³ La agencia aparece como un flujo de fuerzas, en agenciamientos que hacen más agencias: el que hace a otros hacer, el que hace a otros mover, el que hace a otros inspirarse, el que es inducido, movilizado, puesto en movimiento o activado, por otros.

animales como seres pasivos, para comenzar a reconocer que no sólo son actores que tienen influencia en los seres humanos, sino que son individuos con características y comportamientos propios, esto es decir para Baratay, que son sujetos. Una historia desde el punto de vista animal, que haga de los animales el verdadero centro de interés, implica necesariamente para el historiador un trabajo transdisciplinar, que involucrará a la ecología y la etología. Cf. Eric Baratay, “Building an Animal History”, *French Thinking about Animals*, eds. Louisa Mackenzie, Stephanie Posthumus (East Lansing: Michigan State University Press, 2015); Éric Baratay, *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire* (Paris: Seuil, 2012).

⁷¹⁸Vinciane Despret, “From Secret Agents to Interagency”, *History and Theory*, Theme Issue 52 (December 2013)

⁷¹⁹ Despret toma el término “agencement” de Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux* (1980), y advierte que conserva el término en francés en lugar de la traducción como “assemblage”, pues el término francés conserva la ligazón con la noción de agencia, a la vez que enfatiza este agenciamiento como proceso activo de relaciones de fuerzas. Cf. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, transl. Brian Massumi (Minneapolis: Minnesota University Press, 1987).

⁷²⁰ Despret, “From Secret Agents to Interagency”, 38. [Traducción propia].

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ *Ibid.*, 44.

La propuesta de Despret en este artículo demuestra que si se atiende a la dimensión de la agencia que está ligada al hacer, al efectuar, el hacer suceder algo, la caracterización de la misma como potestad exclusivamente humana, intencional e individual pierde su pretendida evidencia, además de extender su alcance a seres no humanos. Bajo esta caracterización de la agencia como agenciamiento, siempre múltiple, dinámico, siempre creado y recreado, en el que la dicotomía agente-paciente o activo-pasivo se solapan constantemente, es como las flores, por ejemplo, pueden ganar agencia, o los animales que trabajan pueden ser considerados agentes, con deseos, intereses y voluntades.

La referencia a las flores como agentes proviene del análisis que hace Despret de un trabajo por parte de dos historiadoras de la ciencia, Carla Hustak y Natasha Myers, que atiende a los modos en que distintos naturalistas han concebido y descrito las prácticas a través de las cuales las plantas atraen sus “compañeros animales” para asegurar su fertilización.⁷²⁴ El trabajo está dedicado principalmente a las orquídeas y el modo en que numerosas especies del género *Ophrys* tienen la habilidad de atraer polinizadores a los que no ofrecen néctar a cambio. Estas liberan compuestos volátiles que imitan las feromonas de los insectos polinizadores, y al hacerlo, incitan el comportamiento sexual de las abejas macho, que exponen sus genitales antes de aterrizar y de este modo, participan en la fertilización de la orquídea.

Las historiadoras encuentran que múltiples biólogos químicos describen esta estrategia de las orquídeas como una suerte de “explotación” de las tendencias sexuales de los insectos para sus propios fines, presentando a las orquídeas como “fraudes” o “estafadoras sexuales”, términos que las autoras mismas encuentran en sus fuentes de análisis. Pero estas formas de describir el fenómeno muestran cómo las historias que emergen aun hoy en el campo de la ecología química reducen las complejas interacciones entre orquídeas e insectos de un modo que apaga tanto la agencia de unas como de otros, mostrando las ecologías como pobladas por autómatas ciegos y reactivos.⁷²⁵

Las flores pueden ganar agencia, según Despret, porque tienen la capacidad de hacer a sus compañeros polinizadores moverse hacia ellas, a la vez que éstos devienen agentes capaces de ser atraídos y movidos por ellas también. La agencia se aparece allí como en un flujo de fuerzas, agenciamientos que hacen más agencias: “el que hace a otros hacer, el que hace a otros moverse, el que inspira a otros a inspirarse y el que es inducido, movilizado o, es más, puesto en movimiento, *activado*”.⁷²⁶

Del mismo modo, argumenta Despret, los animales que trabajan están activamente involucrados en el trabajo de sus criadores, no obstante, generalmente no se los reconoce como agentes. Cuando colaboran activamente con el criador, siguen las reglas y permiten que aquel pueda terminar su trabajo, esta actividad parece apenas perceptible: cuando hacen aquello que se espera de ellos, su obediencia parece “mecánica”. Pero cuando se niegan a cooperar, cuando explícitamente desobedecen, se esconden, cuando aminoran el paso o cuando buscan oportunidades para evitar el trabajo, es decir, cuando resisten, allí

⁷²⁴Carla Hustak, Natasha Myers, “Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters,” *Différences* Vol. 23, no. 3 (2012).

⁷²⁵ *Ibid.*, 34.

⁷²⁶ *Ibid.*, 40-41. [La cursiva pertenece al texto]

el agenciamiento es visibilizado⁷²⁷. “Cuando los animales resisten –afirma la autora-, su misma resistencia parece operar como un vector de agencia”.⁷²⁸

Resistir, sin embargo, no es “reaccionar”, sino la forma en que los animales responden a la cascada del “hacer hacer”, que está abierto a lo inesperado y que testimonia el involucramiento activo de los seres en el agenciamiento.⁷²⁹ En este trabajo, Despret logra mostrar que cuando la noción de agencia se reenmarca en términos de “agenciamiento”, la agencia es una capacidad que parece ser compartida mucho más extensivamente entre los seres vivos. Pues, si la agencia se trata de provocar efectos, de hacer suceder cosas, o incluso del “hacer hacer”, esto es, incitar, provocar, inspirar, etc., está claro que la agencia no tiene por qué reducirse a un atributo exclusivamente humano, ni requerir de ningún modo la intencionalidad de un “si mismo”. El punto, para Despret, no es hacer de los seres no humanos agentes iguales a los humanos; ni siquiera se trata de encontrar agencias en existencias independientes, sino por el contrario, indagar los modos en que determinado ser depende de otros para ser y actuar.

Conclusiones. Desafíos de los enfoques posthumanistas para la historia.

En este capítulo he mostrado de qué manera los aportes teóricos y críticos de las nuevas humanidades permiten cuestionar la fractura ontológica entre el dominio humano y el dominio natural que opera como supuesto en la definición de la historia como campo exclusivamente humano. La mirada ecológica del mundo por la que estas humanidades abogan, implica una concepción del mundo como totalidad integrada en la que no cabe la disociación de partes, mucho menos el quiebre óptico entre lo humano y lo natural. Este enfoque supone, más bien, el reconocimiento de la fundamental interdependencia de todos los fenómenos, el arraigo inquebrantable de los seres humanos en los procesos de la naturaleza, conectados de maneras intrincadas en la red de la vida.

Por medio de la crítica al excepcionalismo humano, las contribuciones recogidas en el capítulo ponen en cuestión una concepción antropocéntrica de la historia como la que se ha observado entre historiadores clásicos del siglo XX. Durante el siglo XX la historia ha hecho numerosas revisiones críticas sobre sus propios supuestos: ha cuestionado el postulado de la objetividad y la cientificidad del conocimiento histórico, ha cuestionado el énfasis en la figura de los “grandes hombres”, ha cuestionado la secuencialidad de la historia narrativa, ha cuestionado el foco exclusivo de la historia en las elites sociales y políticas, que ha ignorado a otros segmentos de la población como dignos de interés histórico, etc.⁷³⁰ Sin embargo, el supuesto de que la historia se encarga

⁷²⁷ Despret remite aquí a un trabajo de la socióloga francesa Jocelyne Porcher, en el que se aborda el lugar de los animales en el trabajo, especialmente, el modo en que las vacas lecheras se integran, cooperativamente, al proceso de trabajo en las granjas. Jocelyne Porcher, Tiphaine Schmitt, “Dairy Cows: Workers in the Shadows?,” *Society & Animals* Vol. 20, no. 1 (2012). doi: 10.1163/156853012X614350

⁷²⁸ *Ibid.* 41. Chris Pearson realiza una crítica del modelo de agencia no humana como “resistencia”, aludiendo que es problemático dada la carga humana y política del término “resistencia”, y que, además, define y valora el mundo no humano solamente por su capacidad de desbaratar las intenciones, los planes o las actividades humanas. Cf. Chris Pearson, “History and Animal Agencies”, *The Oxford Handbook of Animal Studies*, ed. Linda Kalof (Feb 2016 Online Publication Date).

⁷²⁹ *Ibid.*, 44.

⁷³⁰ Cf. Iggers, *La historiografía del siglo XX*, 20 y ss.

exclusivamente de los seres humanos y sus acciones, esto es, que la historia es historia humana, no es revisado.

La idea de que los hombres “hacen la historia”, que ha aparecido en el segundo capítulo de manera insistente entre los historiadores, asume a los seres humanos con un sentido de autosuficiencia, de autonomía e independencia que es severamente cuestionado a la luz de los aportes de estas nuevas humanidades. Ni los seres humanos ni otros seres pueden ostentar autonomía e independencia si se atiende a la interdependencia y relacionalidad fundamental de todos los seres. No es posible, ni para los seres humanos ni para cualquier otra entidad “hacerse a sí mismos”, como sistemas cerrados construidos “autopoieticamente”, autoficientes, capaces de auto-mantenerse. De esta manera, se ha mostrado que la historia no puede ser historia “exclusivamente” humana, pues lo humano, bajo estas nuevas consideraciones, es el producto siempre en devenir de las relaciones establecidas con una extraordinaria diversidad de organismos no humanos que nos constituyen. Es decir, haciendo eco de Latour y Haraway, que nunca hemos sido exclusivamente humanos.

Los enfoques relacionales a los que he referido en otro apartado del capítulo desbaratan el quiebre óptico que ha hecho a los seres humanos pensarse separadamente de la naturaleza y otros seres. Bajo estos enfoques, el mundo no consiste en la naturaleza y los seres no humanos, por un lado, y la sociedad humana, por otro; no consiste en un mundo poblado por seres discretos, autónomos o independientes; consiste más bien en ensamblajes en devenir, entrelazamientos vitales de seres humanos y no humanos, de relaciones que no pueden recirse a una absoluta simplicidad, a entidades ontológicamente básicas e individuales. Cualquier entidad consiste en relaciones, es esas relaciones y no preexiste a ellas.

Los enfoques relacionales conducen a una revisión de la historia como campo exclusivamente humano, pues si no puede asumirse la separabilidad de nada, si el mundo humano y el mundo natural no pueden pensarse ya fracturados ontológicamente, la historia ya no puede ser el escenario privilegiado de los avatares humanos, que relega la naturaleza a la exterioridad, al papel de “telón de fondo” de la historia.

Llevados al campo de la historia, estos enfoques que insisten en las ligazones, las relaciones, las conexiones y las interdependencias permiten revisar el papel estelar de lo humano en la concepción de la historia vigente en el siglo XX, así como también habilitar un margen para repensar el vínculo entre lo humano y lo no humano en la historia.

Los dos últimos apartados del capítulo han buscado explorar formas posibles de historias que sitúen “juntos” a humanos, no humanos y ambiente. Esto exige no considerar los seres no humanos como meros depositarios pasivos de la acción humana, sino concebirllos como seres involucrados activamente en la configuración de la historia.

A propósito de ello, he tratado de mostrar de qué manera los animales han devenido, desde el último tercio del siglo XX, un foco de interés en incremento entre los historiadores. Los textos referidos en el último apartado son un ejemplo del modo en que los historiadores han incorporado a los animales en sus narrativas históricas. Aun cuando en estos trabajos el problema central parece ser cómo pensar una noción de agencia capaz de iluminar el carácter activo de los animales en la historia, otros trabajos vinculados a este ámbito emergente que es la historia animal o la historia humana-animal señalan otros

problemas teóricos y metodológicos que, quien pretenda involucrar a los animales en sus narrativas, deberá afrontar.

Una de las críticas que se ha hecho a numerosas historias animales desde la década del '80 es que, efectivamente, no constituyen historias animales, sino “historias humanas acerca de animales”. Es decir: aun cuando puede asumirse una postura poshumanista que tome en cuenta seriamente la existencia y la dimensión ética de los seres no humanos, y con ello, cuestione el antropocentrismo, la práctica disciplinar puede seguir siendo humanista y antropocéntrica. Esta es la crítica que hace Cary Wolfe a los “demasiado humanos” estudios animales. Wolfe afirma que “sólo porque un historiador o crítico literario dedique atención al tópico o tema de los animales no humanos no significa que una forma familiar de humanismo no esté siendo mantenida a través de prácticas disciplinares internas”.⁷³¹

En otros términos, Erica Fudge ha hecho una crítica similar. Es más, comienza por advertir que no hay tal cosa como “historia de los animales”, sino que el nuevo campo más bien debe pensarse como la “historia de las actitudes humanas hacia los animales”. El término “historia de los animales”, advierte Fudge, es a la vez un término “indispensable e imposible”.⁷³² Al intentar involucrar a los animales en la historia, la centralidad de lo humano es inevitable, pues ¿cómo acceden los historiadores a la historia de los animales si no es a través de documentos escritos o hablados por humanos?

Si el acceso a los animales en el pasado es por medio de documentos confeccionados por humanos, entonces “nunca estamos mirando a los animales, sino sólo a la representación de los animales por los humanos”.⁷³³ La representación es inevitable, pero aquello que es problemático para la autora es que “el animal real puede desaparecer”, esto es, que “el énfasis en lo material podría ser abandonado en favor de lo puramente textual”.⁷³⁴

Reflexionando acerca la historia humana-animal, la historiadora Dorothee Brantz advierte asimismo el problema de la historia animal como representación humana de los animales. Algunos académicos, señala, parecen pensar que involucrar a los animales en las narrativas históricas sólo puede hacerse por medio de la representación, analizando representaciones humanas y discursos acerca de los animales y las relaciones de los humanos con ellos. Si bien para Brantz, “escribir historia de los animales demanda negociar nuestro deseo de recuperar las vidas históricas de los animales frente al hecho de que todos los registros disponibles de esas vidas han sido producidos por humanos”⁷³⁵, la historiadora también acuerda con Fudge en que debe prestarse atención a la presencia material de los animales en la investigación histórica.

Hilda Kean, siguiendo a Brantz, reconoce el problema de las fuentes de la investigación histórica de los animales, pero no considera que el hecho de los registros y

⁷³¹Cary Wolfe, “Human, All Too Human: “Animal Studies” and the Humanities”, *PMLA-Publications of the Modern Language Association*, Vol. 124, No. 2 (Mar., 2009): 572.[Traducción propia].

⁷³²Erica Fudge, “A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals”, *Representing animals*, ed. Nigel Rothfels (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 6. [Traducción propia].

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *Ibid.*, 7.

⁷³⁵Dorothee Brantz, “Introduction”, *Beastly Natures. Animals, Humans and the Study of History*, ed. Dorothee Brantz (Charlottesville & London: University of Virginia Press, 2010), 5.[Traducción propia].

documentos sean confeccionados por humanos sea en sí mismo un problema. Para Kean, lo crucial en la historiografía humana-animal no son los documentos en sí, sino “la función de la escritura de la historia y el rol del historiador”.⁷³⁶ Kean busca argumentar que el que las vidas pasadas, ya sea de humanos o animales, devengan vidas históricas no depende tanto de los sujetos en sí mismos, sino de aquellos que escriben sobre ellos, “quienes eligen construir una historia”,⁷³⁷ quienes buscan transformar las acciones de esos sujetos en historia. En este sentido, sostiene Kean, el punto de partida no está en el sujeto de la historia en cuestión, los animales, sino en las intenciones mismas del historiador que escribe sobre ellos: ¿qué es lo que esta historia busca?, ¿se busca dar cuenta de un rol privilegiado, pero hasta ahora desatendido, de los animales en el pasado?, ¿se busca hacer explícito el modo en que los animales dejan trazos, huellas materiales en el mundo?, ¿se busca mostrar el modo en que advertir la presencia material de los animales disrumpe modos aceptados de ver el pasado?, ¿se trata sólo de “escribir acerca de los animales” o de cuestionar el encuadre de la historia “demasiado humana” al hacerlo?. Por supuesto, las respuestas a estas preguntas sentarán puntos de partida diferentes al momento de involucrar a los animales en la historia. Para Kean, hacer este tipo de preguntas puede no solamente ayudar a repensar los procesos historiográficos, sino esclarecer algo más fundamental aún, “qué es lo que los historiadores quieren crear”.⁷³⁸

En un tono afin, Fudge reconoce que la centralidad inevitable del humano en la historia de los animales no tiene por qué considerarse un fracaso. Lo que una historia de los animales debe poder ofrecer es una “competencia interespecie”⁷³⁹, esto es, la capacidad de pensar renovadamente acerca de los animales y lo que implica vivir con animales. Para que la centralidad humana en la historia de los animales no devenga antropocentrismo, esta historia debe permitir reconocer la centralidad de los animales en nuestra comprensión de lo humano, para, de este modo, revisar el estatus de lo humano como contrapuesto a lo animal; debe, en definitiva, permitir revisar nuestro lugar en el mundo.

Ciertamente, escribir historia de los animales, una que realmente ponga en el centro de interés a los animales, constituye un desafío que implica revisar las categorías que organizan, tradicionalmente, las narrativas históricas. Así como -advierte Fudge- L. C. Van Leur se preguntó si las categorías de la historia europea como “el siglo XVIII” eran útiles una historia de Indonesia, teniendo en cuenta que los grandes cambios tipificados en este período no pueden rastrearse en el pasado indonesio, lo mismo puede preguntarse respecto de la organización temporal de una historia de los animales. Los animales, admite Fudge, “hasta donde sabemos (y esta es la única perspectiva que nos está disponible) no tienen sentido de la periodización”.⁷⁴⁰ Haciendo eco de la pregunta que formulara Joan Kelly en 1977 “¿tuvieron las mujeres un Renacimiento?” (término

⁷³⁶ Hilda Kean, “Challenges for Historians Writing Animal–Human History: What Is Really Enough?”, *Anthrozoös: A multidisciplinary journal of the interactions of people and animals*, Vol. 25. Supplement 1 (august 2015): 63 [Traducción propia].

⁷³⁷ *Ibid.*, 59-60.

⁷³⁸ *Ibid.*, 68.

⁷³⁹ Fudge, “A Left-Handed Blow”, 11.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, 6.

que alude a un período histórico representado por una pequeña minoría de hombres letrados), la autora se pregunta: “¿tuvieron los perros un Renacimiento? La respuesta es claramente no; los perros no participaron de los debates intelectuales que definen el período, ni tampoco tienen el concepto de la periodización histórica, tan central para nuestra comprensión del pasado”.⁷⁴¹ Con esto Fudge quiere enfatizar el desafío que implica escribir historia de los animales y el tenor de las revisiones que implica el intento.

Kean también ha advertido el problema de la periodización histórica en la historia de los animales. Está claro que términos como “el largo siglo XIX” no tienen particular sentido en relación a los animales; no obstante, sostiene, Kean, simplemente abordar temas específicos a los animales en el pasado, puede “aplanar algunas distinciones entre diferentes tiempos, conduciendo a un abordaje ahistórico o a una evasión de la discusión del rol que los animales han tenido específicamente en relación a momentos cruciales de cambio”,⁷⁴² tales como la Ilustración o la Revolución Industrial.

Ciertamente, la incorporación de los animales en las narrativas históricas plantea dificultades importantes que exigen revisar aquello que constituye, tal vez, los ingredientes fundamentales de la escritura histórica. La organización temporal y la periodización constituyen una de estas dificultades. No obstante, ello no debería dar obsoleto el ensayo de esta empresa; después de todo, escribir historia de los animales significa, en primer lugar, reconocer la presencia animal en la historia como algo más que objetos pasivos librados al arbitrio humano y ello, seguramente, desafiará las formas convencionales de hacer historia, pues el foco ya no estará puesto en qué hacen los humanos con los animales sino, más bien, cómo los animales han afectado los eventos del pasado y con-formado el estatuto mismo de lo humano como tal. Aun si los animales viven sin un sentido del pasado o de la historia⁷⁴³, pregunta Brantz, “¿es por ello “lógico concluir que no han jugado un rol en el desarrollo de las sociedades humanas?””.⁷⁴⁴ La historia animal como campo emergente pretende mostrar, justamente, que no.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² Kean, “Challenges for Historians Writing Animal–Human History”, 65.

⁷⁴³ Brantz comienza su Introducción recuperando un pasaje de Nietzsche en *The Use and Abuse of History for Life*, en el que el filósofo refiere a la existencia cotidiana de los animales de rebaño como una vida ahistórica, anclada al momento presente, que contrasta con la obsesión humana por el pasado. Allí encuentra Brantz que el pasaje de Nietzsche expresa una gran división entre lo humano y lo no humano: mientras el humano posee una conciencia histórica que le permite dar forma a la civilización, los animales no. Cf. Brantz, Brantz, “Introduction”, 1-2.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, 2.

CONCLUSIONES

Hacia una reconsideración del problema del tiempo histórico

Tanto las discusiones en torno al Antropoceno como los aportes de aquellas vertientes englobadas en las nuevas humanidades, vienen desarrollando, principalmente desde comienzos del presente siglo, perspectivas teóricas novedosas que permiten cuestionar los dos supuestos que he desarrollado en el primer y segundo capítulo: la contraposición entre “tiempo humano” y “tiempo natural” y el supuesto, íntimamente vinculado al anterior, de que la historia define su interés exclusivo en los seres humanos y sus acciones, apelando a una contraposición con la naturaleza –y su consiguiente expulsión del campo histórico-.

Curiosamente, el punto de partida inicial en mi abordaje del problema del tiempo histórico había sido precisamente aquella distinción sobre la que ahora recaen mis sospechas. Esa distinción operaba a veces tácita y a veces explícitamente, y lograba organizar la discusión en torno al tiempo histórico, que a menudo se me aparecía caracterizada por cierta dispersión, una multiplicidad de contribuciones teóricas y disciplinares disímiles. Pero los aportes críticos de las discusiones sobre el Antropoceno y las nuevas humanidades me condujeron a revisar el mismo supuesto del que había partido.

El debate en torno al Antropoceno y las discusiones que vienen dándose al interior de estas nuevas humanidades sacuden la aparente evidencia de aquellas distinciones que separaban el abordaje del problema del tiempo desde un punto de vista natural, físico, astronómico, de aquél realizado desde un punto de vista humano, social, histórico; que separaban una dimensión subjetiva y fenomenológica, de una dimensión objetiva y cosmológica del tiempo; distinciones que se afirmaban en última instancia en la idea de que el ser humano no está fundido de manera inescindible con el “mundo natural”, sino que habita un mundo propio que él mismo ha creado y que ha llamado “historia”.

Bajo aquél ingreso parcializado, fragmentario, al problema del tiempo –que un autor como Norbert Elías supo advertir-, el tiempo histórico no parecía ser otra cosa que el tiempo propio de ese mundo de humanos que actúan y que transforman la misma realidad que creen que los condiciona: un mundo humano, histórico, en el que la naturaleza, el ambiente, el clima y los otros no humanos cumplen el papel de un “telón de fondo” relativamente estable, secundario a los intereses del historiador y sólo significativo por derivación, en su vínculo con el mundo humano.

La discusión del Antropoceno pone bajo sospecha el hiato que separaba, hasta avanzado el siglo XX, historia natural e historia humana. Pese a las críticas que han recaído sobre la tesis del Antropoceno –una de ellas, el ser demasiado “antropocéntrica”-, creo que el debate ha sido capaz de conmover la jerarquía autoatribuida de la especie humana en el marco de la historia, abriendo la imaginación histórica hacia la consideración de otras temporalidades de alcances y ritmos no humanos. De esta manera, ha contribuido con una dosis de humildad necesaria para iniciar un movimiento de descentramiento y de cuestionamiento al excepcionalismo humano, mostrando que constituimos sólo una ínfima y tardía aparición en la gran historia de la Tierra -aunque con consecuencias devastadoras.

El debate sobre el Antropoceno ha señalado la obstinada arrogancia de creernos más condicionados por un mundo de nuestra propia confección que por la misma tierra que pisamos. En este sentido, tanto como las nuevas humanidades, el Antropoceno permite tomar conciencia del olvidado arraigo de los seres humanos en los procesos de la tierra y habilita nuevas preguntas en torno al tiempo, desde una mirada descentrada del eje humano y de los limitados confines temporales de la historia humana. El Antropoceno como evento exige mirar más allá del limitado alcance del sentido humano del tiempo y lanzarse a la consideración de un tiempo cuya escala hace parecer años, siglos y milenios apenas como instantes. Cuando se advierten las implicancias que la actividad humana tiene a largo plazo, cuando se reconoce que el “coletazo” de las acciones que hoy llevamos a cabo dejará sus marcas en tiempos que exceden, tal vez, los alcances de la especie humana, el futuro no se aparece como el desenlace anticipado, esperado, deseado o temido de los proyectos humanos, sino como un tiempo remoto del Sistema Tierra que no tendremos el privilegio de presenciar y que sólo registrará estratigráficamente, climatológicamente o químicamente nuestro paso fugaz por el planeta.

Pensar la actividad humana en la Tierra en términos de agencia geológica, pensar la implicación de los seres humanos en procesos de la tierra que se consideraron alguna vez inalterables, abre preguntas en torno al lugar que ocupa lo humano en el Sistema Tierra, a la supervivencia de los seres humanos como especie, entre otras innumerables especies amenazadas por la actual devastación ecológica, y en especial, a qué futuro cabe esperar para el planeta, futuro del que posiblemente no seamos parte.

El Antropoceno como evento significativo para la Historia de la Tierra y la Historia Humana añade una nueva dimensión al problema del tiempo histórico. Tal vez por primera vez, hemos tomado conciencia de que habitamos un presente que además de ser humano histórico, es también geológico y que aquellas huellas que hoy se consideran marcadores estratigráficos del Antropoceno –más aquellas que se registrarán en el futuro- serán los archivos de un tiempo profundo que ya no nos abrigue. Algo que resulta notorio y que la discusión sobre el Antropoceno ha revelado, es que mientras épocas anteriores de la Historia de la Tierra, como el Holoceno, requirieron decenas de miles de años de registros estratigráficos acumulados para poder ser advertidas, hoy somos contemporáneos de las huellas del impacto humano que se han producido en tan sólo algunos siglos, hoy estamos en medio de la discusión que podría resultar en la denominación de nuestra “propia” época geológica.

El desafío de pensar el tiempo multi-escalarmente, abrazando a la vez marcos temporales humanos e inhumanos, es tal vez inédito para las humanidades, acostumbradas a los estrechos alcances temporales en los que se concebía la historia humana, pero se aparece como crucial no sólo si se pretende cuestionar la mirada antropocéntrica de la historia, sino también la mirada antropocéntrica del tiempo histórico, en el que el tiempo de largo alcance de la tierra nunca ha sido, hasta ahora, contemplado como tal.

Los aportes críticos y teóricos de las nuevas humanidades continúan en ese proceso que el debate sobre el Antropoceno contribuyó a movilizar. Estos impactan de lleno en el modo en que se han concebido tradicionalmente las humanidades y las ciencias sociales pero, considero, impactan de un modo especial en la comprensión de la historia como disciplina.

Líneas teóricas como las teorías multiespecies, las ontologías y las epistemologías relacionales, los nuevos materialismos, entre otras tantas, proponen conceptos y nodos teóricos que contribuyen a conformar nuevos marcos interpretativos en el campo histórico y especialmente, sientan un panorama novedoso para el abordaje del problema del tiempo.

Si pensamos lo humano en términos relacionales, como irreductible multiplicidad interespecie, siempre móvil y nunca totalmente delimitada, entonces se torna imposible seguir sosteniendo una ruptura óptica entre el ser humano y el resto de los seres. Por el contrario, ello promueve una nueva mirada del humano en su inserción en la red de la vida, comprendiéndose en su dimensión biológica, animal y no en contradicción con ella.

Adoptar una perspectiva posthumanista o simplemente no antropocéntrica, no implica ir en contra de lo humano, sino de cierta forma (humanista) de comprender lo humano: aquella que presenta al humano como desarraigado de otras formas de vida, como independiente, como un sistema cerrado, autosuficiente, autónomo e individual. Si hay algo en que insiste aquella perspectiva, es que no hay forma de vida que pueda prescindir de otras, no hay ser que pueda exceptuarse del entramado de la red de la vida, no hay ser que no dependa de otros seres, no hay seres que se produzcan “autopoiéticamente”. El ser humano no es una excepción, es un “logro multiespecie”.

Para la historia esto tiene un doble impacto, pues si adoptamos el punto de vista de la inquebrantable interdependencia y relacionalidad de los seres humanos y no humanos, ¿podría decirse aún que el hombre se “hace a sí mismo” y a la historia? La concepción humanista de la historia, desde el principio del *verum factum* de Vico hasta el siglo XX, se ha apoyado en la asunción de que el hombre hace su propia historia y que ello, no sólo lo posiciona en un lugar privilegiado para su conocimiento, sino que lo diferencia de manera fundamental de las “bestias” que, como los eventos de la naturaleza, quedan relegados a la exterioridad de la historia. Ahora, bajo una nueva consideración de lo humano, ¿no podría decirse que los seres humanos no hacen su propia historia “solos”, sino contando con la cooperación de innumerables aliados no humanos?, y si es así, ¿no conduce ello necesariamente una reconsideración de la agencia humana tal como ha sido considerada al interior de la historia?

Tal vez la crítica que más reticencia pueda provocar, sobre todo entre los historiadores mismos, es la crítica a la noción de agencia como agencia exclusivamente humana. Pero si se acepta que la mirada dualista del mundo ha ocupado un lugar de peso

en el advenimiento de la crisis ecológica que hoy atravesamos y que es necesario, por ello, cuestionar la fractura ontológica entre el mundo humano y el mundo natural, ¿no se sigue que también debe ser cuestionada la consideración del ámbito humano como uno que concentra todas las agencias y toda la historicidad y del ámbito natural como depositario pasivo de las acciones humanas?

Hablar en términos de agenciamientos, de co-agencias, de inter o intra-acciones, no niega el rol del ser humano como agente histórico, sino que busca enfatizar el hecho de que no hay acciones que ocurran en aislamiento ni que se ejerzan con absoluta independencia, que cualquier acción tiene lugar en un contexto, en relación a los procesos biofísicos con los que estamos vitalmente vinculados y a una ecología de seres de los cuales depende nuestra existencia. Actuar también puede ser un logro multiespecie. El Antropoceno también, a su modo, ha planteado una noción de agencia que nada tiene que ver con las acciones de seres autónomos e individuales: las acciones humanas, tomadas colectivamente, producen efectos que se elongan y se alojan en algún lugar de la atmósfera, aun cuando las acciones y las intenciones humanas que los impulsaron hayan quedado muy atrás.

Es preciso advertir, no obstante, que las críticas de las nuevas humanidades no tienen por objetivo invalidar la historia como campo tradicionalmente humanista, sino que buscan señalar sus limitaciones, las formas restrictivas en que se ha aproximado al pasado, el modo en que ha dejado fuera de consideración todo aquello que no es humano, incluido el ambiente y el suelo que soporta la historia y no sólo la vida humana, sino la vida toda. Los aportes críticos del posthumanismo no pretenden quitar a los seres humanos del campo de interés histórico (o cualquier otro campo de las humanidades). Ese era el mismo reproche que hacían a Braudel en su *Mediterranée*: Braudel parecía borrar de un plumazo la figura humana en aquella porción de la obra dedicada a la escala de largo alcance y las relaciones con el ambiente. Pero no se trata de eliminar del campo de interés a lo humano, sino de descentralizarlo, problematizarlo, y como vemos al interior de estos aportes críticos, redefinir lo humano como tal.

Estas críticas han apuntado a la revisión de la comprensión tradicional de la historia y sus propios supuestos, entre los cuales se encuentra el divorcio respecto de la naturaleza y otros seres no humanos, separación que se traduce en especismo, excepcionalismo humano y antropocentrismo.

Es inevitable preguntarse, ante las innovadoras ideas que muchos autores y autoras asociados/as a las nuevas humanidades proponen, ¿cómo la adopción de una perspectiva no antropocéntrica se implementa, se plasma, concretamente en la práctica historiadora misma?, ¿cómo se escribe una historia “más que humana”?, ¿cabe pensar en una producción de conocimiento del pasado que incluya a especies no humanas?, ¿cómo pensar renovadamente las agencias históricas?, ¿quiénes o qué opera como agente de transformación y cómo dar cuenta de las agencias enredadas, compartidas o las co-agencias?, ¿cómo pensar el rol de lo humano en la historia bajo la perspectiva de una solidaridad compartida entre especies?, ¿de qué manera es posible plasmar la relación entre humanos y otros seres de modo tal que lo humano no se autoasigne el lugar de la cúspide en una jerarquía de especies?, ¿cómo pensar esas relaciones, no “vertical” sino “horizontalmente”?

Son preguntas en su mayoría vinculadas a la puesta en práctica de un andamiaje de conceptos y teorías nuevas que exigen un enfoque inédito, una rearticulación del campo historiográfico, un replanteamiento de los marcos interpretativos y de preguntas conformes a esos nuevos marcos. Es un desafío que demanda mucho más que reconocer simplemente la necesidad de trascender el antropocentrismo que ha caracterizado la tradicional concepción humanística de la historia, demanda algo más que recordar que somos animales entre otros animales, seres entre otros seres, seres que dependen de otros seres. En este sentido, no basta con dedicar mayor atención al lugar del ambiente, del clima, de los animales, las plantas, etc., al momento de producir conocimiento histórico; no basta con incluir como “temas” u objetos de investigación a aquellos excluidos del interés historiográfico durante tanto tiempo, en una operación “aditiva”. Por supuesto ese reconocimiento es un primer paso, necesario, pero no suficiente para el desafío que proponen estos nuevos enfoques.

Autores como Cary Wolfe han advertido acerca de ello. Aun entre aquellos historiadores que han comenzado a prestar renovada atención a sujetos no humanos en sus historias puede seguir manteniéndose o reproduciéndose el humanismo y el antropocentrismo. Que un historiador extienda los vínculos históricos significativos a un contexto mayor (sea el ambiente, el suelo, el clima, los animales, etc.) no quiere decir que su práctica al interior de la disciplina no sea humanista. Esa es la posición a la que Wolfe ha denominado “humanismo posthumanista”, posición que algunos autores encuentran que predomina actualmente entre los historiadores.

Sin embargo, ¿qué significa ser “sujeto” de una historia o, incluso qué es la “historia”, cuando se reenfoca la mirada hacia las ligazones, las interconexiones, y las interdependencias entre seres humanos, no humanos, vivos y no vivos, entre seres no ya únicos, individuales y ontológicamente diferenciados, sino auténticas “muchedumbres multiespecies”, compuestas, enredadas vitalmente, dinámicas y nunca completamente delimitadas, juntas, habitando un mundo común? Más aún, ¿qué es el tiempo “histórico” si lo que entendemos por “historia” exige ser revisado?

A la luz de estos debates y aportes teóricos recientes, el tiempo histórico ya no puede comprenderse como un tiempo exclusivamente humano, ligado únicamente a la acción de los humanos en contextos sociales y políticos – pues lo político, también está siendo denunciado como antropocéntrico.⁷⁴⁵ No puede pensarse ya como un tiempo humano que responde a “sus” propios ritmos, que “recurre” al tiempo natural para el cómputo y la datación de los eventos, pero que escapa a su plena determinación como escapa de la necesidad de ese “imperioso tiempo cósmico”, atado a los eventos regulares de una naturaleza “externa”.

La discusión sobre el Antropoceno y los aportes teóricos que han venido de la mano de las nuevas humanidades han dejado en evidencia la inviabilidad de una contraposición entre tiempo natural y tiempo humano, al cuestionar el supuesto subyacente de que la historia como ámbito de lo humano por excelencia es un dominio

⁷⁴⁵ Cf. Bruno Latour, “Politics of nature: East and West perspectives”, *Ethics & Global Politics*, Vol. 4, No. 1 (2011), Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I*, trans. Robert Bononno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), Nigel Clark, “Geopolitics and the distaster of the Anthropocene”, *Sociological Review* Vol. 62, Nro 1 (2014), 19-37, entre otros.

que puede separarse quirúrgicamente del dominio natural que le sirve de suelo o trasfondo estable. Ciertamente, la lógica de conectividad que está por detrás de las discusiones mentadas en los capítulos tercero y cuarto harán tambalear los rígidos bordes disciplinares y la fragmentariedad de los saberes que han llevado a oponer lo natural y lo humano-, el tiempo natural y tiempo humano, como órdenes ontológicamente diferentes que hoy parecen de pronto “colapsar”, cuando nunca debieron ser pensados como ámbitos ontológicamente fracturados.

Estas novedosas perspectivas habilitan un renovado panorama en el campo de la historia y de la filosofía de la historia, desde el cual es posible volver a pensar la pregunta por el tiempo histórico, no como contrapuesto a un tiempo natural, sino como un tiempo a la vez humano, social, biológico, geológico, de ritmos y ciclos humanos e inhumanos, un crisol de tiempos heterogéneos colapsados y enredados incluso conflictivamente, de diferentes escalas y alcances incompatibles entre sí. La discusión sobre el Antropoceno permite explorar conexiones con el tiempo profundo de la Tierra, en modos que hasta ahora, al menos en el campo de las humanidades, no se había sido posible. La heterogeneidad del tiempo sólo había sido pensada hasta ahora entre los historiadores como diversidad de tiempos humanos-históricos. Ahora pensar la heterogeneidad del tiempo implica asimismo abrazar tiempos no humanos, tiempos que involucran las conexiones entre seres vivos y no vivos también, tiempos con diferentes sincronicidades, intersecciones, patrones, ritmos y alcances, “nudos” de tiempo encarnado, materializado.⁷⁴⁶

Desde esta perspectiva, el tiempo estalla del mismo modo que la idea humanista de la historia y se expande en todas direcciones. Cómo asir conceptualmente tal temporalidad, tal explosión fractal de tiempo, será un desafío no sólo para la historia y la filosofía de la historia como tales, sino un desafío para todas aquellas líneas teóricas de investigación que insisten en la idea de borrar los artificiosos bordes que separan lo humano de lo animal, lo natural de lo histórico, lo físico de lo social, lo mental de lo material, etc. Pero, si lo que se busca es roer los límites calcificados de la separación ontológica del mundo en mundo natural y mundo humano, y agregaría yo, en tiempo natural y tiempo humano, será necesario plantearse grandes preguntas, mirar el problema a través de renovada lente. Como afirmaba Crosby en su *Columbian Exchange*, las grandes preguntas son como reemplazar el rollo estándar de la cámara con un rollo infrarrojo o ultravioleta, se verán cosas que nunca se han visto antes.⁷⁴⁷

Pensar el tiempo bajo una nueva lente implicará hacer convivir, poner lado a lado, concepciones que se han visto tradicionalmente contrapuestas o al menos, lo suficientemente diferentes como para considerarse vías de acceso independientes al problema del tiempo. Exigirá sentar nuevamente las bases para la discusión, encuadrar de un modo enteramente nuevo los elementos que hemos visto siempre como entidades diferenciadas, en una red que no permita advertir ya las fronteras divisorias sino los puntos de contacto, los enredos, las ligazones. Como quien al observar una telaraña sólo encuentra convergencias, abordar el problema del tiempo desde un enfoque que se

⁷⁴⁶ Tomo la expresión “knots of embodied time” de Deborah Bird Rose, en “Multispecies Knots of Ethical Time”, *Environmental Philosophy* Vol. 9, No. 1 (2012), 127–140.

⁷⁴⁷ Crosby, *The Columbian Exchange*, 7.19.

pretenda no antropocéntrico demandará entrenar la mirada en los lazos y no en las singularidades autónomas.

Si se reconoce la caducidad de aquella remanida distinción entre tiempo de la naturaleza y tiempo humano de la historia, la pregunta por el tiempo gana nuevos márgenes y se abre a la consideración de temporalidades compuestas, híbridas, heterogéneas, multiescalares, pero siempre entramadas e incrustadas inescindiblemente en una compleja red de la vida, de relacionalidades multidireccionadas y situadas, pero situadas en una historia y un mundo que es común.

Bibliografía

Libros y capítulos de libros.

Angus, Ian. *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press, 2016.

Archer, David. *The Global Carbon Cycle*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Archer, David. *The Long Thaw. How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Ariès, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012.

Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfways. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press, 2007.

Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean Baptiste. *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London-New York: Verso, 2016.

Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Malden: Polity Press, 2013.

Brantz, Dorothee. "Introduction". *Beastly Natures. Animals, Humans and the Study of History*, ed. Dorothee Brantz, 1-16. Charlottesville & London: University of Virginia Press, 2010.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.

_____. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Champs Flammarion, 1969.

Buffon, Georges Louis Marie Leclerc. *Les époques de la nature*, Tome I. Paris: Imprimerie Royale, 1780.

Burke, Peter. *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*. Cambridge: Polity Press, 1990.

Capra, Fritjof. *The Web of Life. A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books Doubleday, 1996.

Carr, Edward H. *What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January-March 1961*. England: Penguin Books, 1987.

Collingwood, Robin G. *The Idea of History*. London: Clarendon Press, 1946.

_____. *Idea de la Historia*. Traducción de E. O'Gorman y J. Hernández Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Crist, Eileen. "On the poverty of our Nomenclature". En *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, 14-33. California: PM Press, 2016.

Croce, Benedetto. *The Philosophy of Giambattista Vico*. Traducción de Robin G. Collingwood. London: H. Latimer, 1913.

Crosby, Alfred Jr. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, 30th. Anniversary Edition. Westport: Praeger, 2003. [libro EPUB]

Delacroix, Christian, Dosse, François y Garcia, Patrick. *Historicidades*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010.

Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

_____. *Recherche de la verité, Ouvres de Descartes*, Tome X. Paris: Leopold Cerf Imprimeur-editeur, 1908.

Descola, Phillippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

Elias, Norbert. *Über die Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. *Sobre el tiempo*. Traducción de Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica, S.A de C.V, 1989.

Elton, Geoffrey. *The Practice of History*. London: Sydney University Press, 1967.

-Febvre, Lucien. *Combates por la historia*. Traducción de F.J. Fernández Buey y E. Argullol. Barcelona: Ariel, 1970.

_____. *La Terre et l' évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*. Paris: Éditions Albin Michel, 1949.

-Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Argentina: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V, 1968.

_____. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Argentina: Siglo XXI Editores S.A, 1970.

Fudge, Erica. "A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals". *Representing animals*, ed. Nigel Rothfels, 3-18. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Glacken, Clarence. "Changing ideas of the habitable world". En *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, ed. Thomas, W. L., Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

Gordon Childe, Vere. *Man Makes Himself*. England: The New American Library, 1951.

Grinevald, Jacques. *La Biosphère de l'Anthropocène: climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824–2007)*. Geneva: Georg/Éditions Médecine & Hygiène, 2007.

Grove, Richard H. "Environmental History". En *New Perspectives on Historical Writing*, ed. Peter Burke. Cambridge: Polity Press, 2001.

Haff, Peter. "The Technosphere and Its Relation to the Anthropocene". En *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, eds. Jan Zalasiewicz, Colin N. Waters, Mark Williams, Colin P. Summerhayes, 138-143. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Haraway, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

_____. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. "Staying with the Trouble. Anthropocene.Capitalocene.Chthulucene.". En *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, 34-77. California: PM Press, 2016.

Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

_____. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Traducción Norma Durán y Pablo Avilés. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

_____. *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time*. Traducción de Saskia Brown. New York: Columbia University Press, 2015.

Hartog, François y Lenclud, Gérard. "Regimes d'historicité". En *L'État des lieux en sciences sociales*, dir. A. Dutu, N. Dodille. París: L'Harmattan, 1993.

Haughton, Samuel. *Manual of Geology*. London: Longman, 1865.

Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Hobbes, Thomas. "Six lessons to the professors of mathematics", *The English works*, ed. Molesworth, Vol. VII. London: Longman, Brown, Green, And Longmans, 1845.

Hobsbawm, Eric. *On History*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1997.

_____. *Sobre la historia*, Traducción de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz. Barcelona: Crítica, 1998.

Hornborg, Al. "The political ecology of the Technocene: uncovering ecologically unequal exchange in the world-system". En *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, eds. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil y François Gemenne, 57-79. New York: Routledge, 2015.

Huizinga, Johan. "A Definition on the Concept of History". *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, eds. R. Klibansky y H. J. Paton. Oxford: Clarendon Press, 1936.

_____. *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

Hunt, Lynn. *Measuring Time, Making History*. Budapest-New York: Central European University Press, 2008.

Iggers, Georg I. *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Traducción de Iván Jaksic. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jo Guldi, Jo y Armitage, David. *The History Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Jordheim, Helge. "Return to Chronology". En *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, eds. Marek Tamm, Laureant Olivier, 43-56. London: Bloomsbury Academic, 2019.

Kaipayil, Joseph. *Human as Relational. A Study in Critical Ontology*. Bangalore: Jeevalaya Institute of Philosophy, 2003.

_____. *Relationalism. A theory of Being*. Bangalore: JIP Publications, 2009.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.

_____. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1993.

_____. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Traducción de Todd Samuel Presner. Stanford, California: Stanford University Press, 2002.

Langmuir, Charles H. y Broecker, Wally. *How to Build a Habitable Planet: The Story of Earth from the Big Bang to Humankind*. Revised and Expanded edition. Princeton: Princeton University Press, 2012. [Libro EPUB]

Latour, Bruno. *We have never been Modern*. Traducción de Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

_____. Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

Le Goff, Jacques. “Calendario”, *Enciclopedia Einaudi* 2. Turin: Einaudi, 1977.

_____. *Storia e memoria*. Torino: Einaudi, 1977.

_____. *Histoire et Mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Traducción de Hugo F. Bauzá. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1991.

_____. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Traducción de Marta Vasallo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991.

_____. “Calendrier et Culture”. En *Les Calendriers. Leurs enjeux dans l’espace et dans le temps*, dir. Jacques Le Goff, Jean Lefort y Perrine Mane. Paris: Hermann Editeurs, 2016, 18-21.

Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. United Kingdom: Penguin Classics: 1998.

Löwith, Karl. “Naturaleza e historia”. En *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Traducción de Ádan Kovacsics. Barcelona: Editorial Herder S.A, 1998.

Marsh, George Perkins. *The Earth as Modified by Human action*. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1874.

McBrien, Justin. “Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene”. En *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, 116-137. California: PM Press, 2016.

McNeill, John. *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: W.W. Norton & Company, 2000.

McNeill, William H. *Plagues and Peoples*. New York: Anchor Books, 1976.

Moore, Jason W. ed., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. California: PM Press, 2016.

Mudrovic, María Inés. “Regimes of historicity”. En *Bloomsbury History: Theory and Method* (en prensa)

Oliver, Harold. *A Relational Metaphysic*. The Hague; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1981.

Oppermann, Serpil y Iovino, Serenella. “Introduction. The Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene”. En *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, 1-22. London, New York: Rowman and Littlefield International, 2014.

- Oreskes, Naomi. "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?". En *Climate Change What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, eds. Joseph F. C. DiMento and Pamela Doughman. Cambridge: The MIT Press, 2007.
- Parikka, Jussi. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Pearson, Chris. "History and Animal Agencies". En *The Oxford Handbook of Animal Studies*, ed. Linda Kalof (Feb 2016 Online Publication Date). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199927142.013.35>
- Plumwood, Val. *Environmental Culture. The ecological crisis of reason*. London, New York: Routledge, 2002.
- Pomian, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Bibliothèque des histoires: Éditions Gallimard, 1984.
- Poster, Mark. *Cultural history and postmodernity: disciplinary readings and challenges*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Revkin, Andrew. *Global warming: understanding the forecast*. New York: Abbeville Press, 1992.
- Reznick, David N. *The Origin Then and Now. An Interpretive Guide to The Origin of the Species*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Paris: éditions du Seuil, 1983.
- _____ *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- _____ *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducción de Agustín Neira. México: Siglo XXI Editores S.A de C.V, 1996.
- Rossi, Paolo. *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth & the History of Nations from Hooke to Vico*. Traducción de Lydia G. Cochrane. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.
- Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Traducción de Victor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Snow, Charles P. *The Two Cultures: And a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Steffen, Will. "Commentary. Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, 'The Anthropocene' (2000)". En *The future of Nature: Documents on Global Change*, eds. Libby Robin, Sverker Sorlin y Paul Warde. New Haven: Yale University Press, 2013, 483-490.
- Steinberg, Ted. *Down to Earth: Nature's Role in American History*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Stoppani, Antonio. *Corso di geologia del professore Antonio Stoppani*. Milano: G. Bernardoni e G. Brigola, 1873.

Thompson, Edward P. *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors*. London: Merlin Press, 1978.

van der Dussen, Jan. *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*. Dordrecht: Springer, 2012.

Vico, Giambattista. *Ciencia Nueva*. Traducción de Rocío de la Villa. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.

Vovelle, Michel. *Ideologies and mentalities*. Oxford: Polity Press, 1990.

Warde, Paul; Robin, Libby y Sörlin, Sverker. *The Environment: A History of the Idea*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2018.

Waters, Colin N. y Zalasiewicz, Jan. "Concrete: the most abundant novel rock type of the Anthropocene". En *The Encyclopedia of the Anthropocene* Vol. 1, eds. Dominick DellaSala y Michael Goldstein. Oxford: Elsevier, 2018, 75-85. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809665-9.09775-5>

Waters, Colin N.; Williams, Mark y Colin P. Summerhayes, eds., *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Wolfe, Cary. *What is Posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Zalasiewicz, Jan. "The Extraordinary Strata of the Anthropocene". En *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, ed. Serpil Oppermann, Serenella Iovino, 115-132. London: Rowman & Littlefield International, 2017.

Zalasiewicz, Jan; Waters, Colin N.; Williams, Mark y Barnosky, Anthony. "Technofossil Stratigraphy". En *The Anthropocene as a geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, eds. Waters, Colin N.; Williams, Mark y Colin P. Summerhayes. 144-147. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Zalasiewicz, Jan; Gabbott, Sarah y Waters, Colin N. "Plastic Waste: How Plastics Have Become Part of the Earth's Geological Cycle". En *Waste: A Handbook for Management*. New York: Elsevier, 2019.

Zalasiewicz, Jan; Summerhayes, Colin P.; Head, Martin J.; Wing, Scott; Gibbard, Phil y. Waters, Colin N. "Stratigraphy and the Geological Time Scale". En *The Anthropocene as a geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, eds. Waters, Colin N.; Williams, Mark y Colin P. Summerhayes, 11-31. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Artículos

Beinart, William. "African History and Environmental History". *African Affairs* Vol. 99, Nro. 395 (Apr. 2000): 269-302. <http://www.jstor.org/stable/723810>

Bird-David, Nurit. "Animism Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology". *Current Anthropology* Vol. 40, No. 1 (February 1999):67-91. <https://doi.org/10.1086/200061>

- Braudel, Fernand y Wallerstein, Immanuel. "History and the Social Sciences: The Longue Durée.". *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 32, No. 2 (2009): 171-203. <https://www.jstor.org/stable/40647704>
- Carr, David. "Futures Past. On the Semantics of Historical Time. By Reinhart Koselleck. Translated by Keith Tribe". *History and Theory* Vol. 26, No.2 (May 1987): 197-204.
- Caspistegui, Francisco Javier. "El primer Koselleck". *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, No. 223 (2009): 54-70.
- Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry* Vol.35, No. 2 (Winter 2009): 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- _____. "Anthropocene Time". *History and Theory* Vol. 57, No.1 (March 2018), 5-32. <https://doi.org/10.1111/hith.12044>
- Chignola, Sandro. "Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* No.37 (julio-diciembre 2007): 11-33.
- Crutzen, Paul. "Geology of mankind". *Nature* Vol. 415 (January 2002): 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Deluermoz, Quentin y Jarrige, François. "Introduction. Writing History with Animals". Traducción de Jean-Luc Demizieux. *Revue d'histoire du XIXe siècle* Vol 54, No. 1 (2017): 15-29. <https://doi.org/10.4000/rh19.5180>
- Despret, Vinciane. "From Secret Agents to Interagency". *History and Theory* Vol. 52, No. 4 (December 2013): 29-44. <https://doi.org/10.1111/hith.10686>
- Domańska, Ewa. "Beyond Anthropocentrism in Historical Studies". *Historiein*, Vol. 10 (2010): 118-130. <https://doi.org/10.12681/historiein>
- _____. "Ecological Humanities". *Teksty Drugie/Second Texts* No.1 (2015): 186-210. <https://doi.org/10.18318/td.2015.en.1.12>
- _____. "The New Age of the Anthropocene". *Journal of Contemporary Archaeology* Vol. 1, No. 1 (2014): 98-103. <https://doi.org/10.1558/jca.v1i1.73>
- Dosse, François. "Reinhart Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica". Traducción de Ignacio Olábarrí y Juan María Sánchez-Prieto, *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, No. 223 (2009): 134-143.
- Elliott, John H. "Mediterranean Mysteries". *The New York Review of Books*, (May 1973). <https://www.nybooks.com/articles/1973/05/03/mediterranean-mysteries/>
- Foltz, Richard. "Does Nature Have Historical Agency? World History, Environmental History, and How Historians Can Help Save the Planet". *The History Teacher* Vol. 37, No. 1 (November 2003): 9-28. <https://doi.org/10.2307/1555594>
- François Hartog. "Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, No.6 (1983): 1256 – 1263. <https://doi.org/10.3406/ahess.1983.411019>

- Gane, Nicholas. "When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway". *Theory, Culture and Society* Vol. 23, No. 7-8 (December 2006): 135-158. <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>
- Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities*, Vol. 6, No. 1 (May 2015): 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Hirsch, Bertrand y Chrétien, Jean-Pierre. "Maîtriser le temps. Entretien avec Jacques Le Goff". *Afrique & histoire* Vol. 2, No. 1 (2004): 19-29. <https://doi.org/10.3917/afhi.002.0019>
- Iggers, Georg G. "Historicism: The History and Meaning of the Term". *Journal of the History of Ideas* Vol. 56, No. 1 (January 1995): 129-152. <https://doi.org/10.2307/2710011>
- Kean, Hilda. "Challenges for Historians Writing Animal–Human History: What Is Really Enough?". *Anthrozoös: A multidisciplinary journal of the interactions of people and animals* Vol. 25. Supplement 1 (August 2015): 57-72. <https://doi.org/10.2752/175303712X13353430377011>
- Kracauer, Siegfried. "Time and History". *History and Theory* Vol. 6, Beiheft 6: "History and the Concept of Time" (1966): 65-78. <https://doi.org/10.2307/2504252>
- Kümin, Beat y Osborne, Cornelia. "A Historical Introduction to the "Spatial Turn". *History and Theory* Vol. 52, No. 3 (October 2013): 305-318. <https://www.jstor.org/stable/24542988>
- Latour, Bruno. "Agency at the Time of the Anthropocene". *New literary history* Vol. 45, No. 1 (Winter 2014): 1-18. <https://www.jstor.org/stable/24542578>
- Lavi, Noa y Bird-David, Nurit. "At home under development: A housing project for the hunter-gatherers Nayaka of the Nilgiris". *The Eastern Anthropologist* Vol. 67, No. 3-4 (2014): 407-432.
- Lewis, Simon L. y Maslin, Mark A. "Defining the Anthropocene". *Nature* Vol. 519 (March 2015): 171-180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- Lorimer, Jamie. "Gut Buddies. Multispecies Studies and The Microbiome". *Environmental Humanities* Vol. 8, No. 1 (May 2016): 57-76. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527722>
- Lovelock, James y Margulis, Lynn. "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis". *Tellus XXVI* (February 1974): 2-10. <https://doi.org/10.1111/j.2153-3490.1974.tb01946.x>
- Löwith, Karl. "Nature, History and Existentialism". *Social Research* 19 (1952): 79-94. <https://www.jstor.org/stable/40969286>
- McNeill, John R. "Observations on the Nature and Culture of Environmental History". *History and Theory*, Vol. 42, No. 4 (December 2003): 5-43. <https://www.jstor.org/stable/3590677>

Moore, Jason W. "Capitalism as World-Ecology: Braudel and Marx on Environmental History". *Organization & Environment* Vol. 16, No. 4 (December 2003): 431-458. <https://doi.org/10.1177/1086026603259091>

_____. "Anthropocenes & the Capitalocene Alternative". *Azimuth* Vol. V, No. 9 (2017): 71-79. <http://storiaeletteratura.it/category/azimuth/>

Norgaard, Richard B. "The Econocene and the California Delta". *San Francisco Estuary & Watershed Science* Vol. 11, No. 3 (October 2013). <https://doi.org/10.15447/sfews.2013v11iss3art9>

Parry, Tyler D. y Yingling, Charlton W. "Slave Hounds and Abolition in the Americas". *Past & Present* Vol. 246, No. 1, (February 2020): 69-108. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtz020>

Pearson, Chris. "Dogs, History and Agency". *History and Theory* Vol. 52, No. 4 (December 2013): 128-145. <https://www.jstor.org/stable/24542962>

Piruzyan, Lev A.; Malenkov, Andrev G.; Barenboym, Grigoriy. M. y Norman Precoda Traductor. "Chemistry and the Biosphere". *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* Vol. 22, No.10 (December 1980): 25-30. <http://dx.doi.org/10.1080/00139157.1980.9933103>

Pomian, Krzysztof. "La crise de l'avenir". *Le Débat* 7, no.7 (1980): 5-17. DOI: 10.3917/deba.007.0005

Quenet, Grégory. "The Anthropocene and the Time of Historians". Trad. Katharine Throssell. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* Vol. 72, No. 2 (2017): 267-279. <https://www.cairn-int.info/journal-Annales-2017-2-page-267.htm>

Rose, Deborah Bird. "Multispecies Knots of Ethical Time". *Environmental Philosophy* Vol. 9, No. 1 (2012): 127-140. <https://www.jstor.org/stable/26169399>

Rose, Deborah Bird; van Dooren, Thom; Chrulew, Matthew; Cooke, Stuart; Kearnes, Matthew y O'Gorman, Emily. "Thinking through the Environment, Unsettling the Humanities". *Environmental Humanities* Vol. 1, No. 1 (2012): 1-5. <https://doi.org/10.1215/22011919-3609940>

Sawyer, Stephen. "Time after Time: Narratives of the Longue Durée in the Anthropocene". *Transatlantica* (online) No. 1 (2015). <https://doi.org/10.4000/transatlantica.7344>

Shaw, David Gary. "A way with animals". *History and Theory* Vol. 52, No. 4 (December 2013): 1-12. <https://doi.org/10.1111/hith.10685>

_____. "The Torturer's Horse: Agency and Animals in History". *History and Theory* Vol. 52, No. 4 (December 2013): 146-167. <https://doi.org/10.1111/hith.10691>

Smith, Bonnie G. "Gender and the Practices of Scientific History: The Seminar an Archival Research in the Nineteenth Century". *The American Historical Review* Vol. 100, No. 4 (October: 1995): 1150-1176. <https://doi.org/10.2307/2168205>

- Starr, Chester G. "Historical and Philosophical Time". *History and Theory* Vol. 6, Beiheft 6:"History and the Concept of Time" (1966): 24-25. <https://doi.org/10.2307/2504250>
- Steffen, Will; Grinevald, Jacques; Crutzen, Paul y McNeill, John. "The Anthropocene: Conceptual and Historical perspectives". *Philosophical Transactions of the Royal Society A* Vol. 369, No.1938 (2011): 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- Szerszynski, Bronislaw. "The Anthropocene monument: On relating geological and human time". *European Journal of Social Theory* Vol. 20, No. 1 (2017): 111-131. <https://doi.org/10.1177/1368431016666087>
- Tsing, Anna. "Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species". *Environmental Humanities*, Vol.1 (November 2012): 141-154. <http://www.environmentandsociety.org/node/5415>
- Turnbaugh, Peter; Ley, Ruth; Hamady, Micah; Fraser-Liggett, Claire; Knight, Rob y Gordon, Jeffrey I. "The Human Microbiome Project". *Nature* 449 (2007): 804-810. <https://doi.org/10.1038/nature06244>
- Vernadsky, Vladimir I. "The Biosphere and the Noösphere". *American Scientist* Vol. 33, No. 1 (January 1945): 1-12. <http://www.jstor.org/stable/27826043>
- Von Leyden, Wolfgang. "History and the Concept of Relative Time". *History and Theory* Vol. 2, No. 3 (1963): 263-285. <https://doi.org/10.2307/2504106>
- Wolfe, Cary. "Human, All Too Human: "Animal Studies" and the Humanities". *PMLA-Publications of the Modern Language Association* Vol. 124, No. 2 (March 2009): 564-575. <https://www.jstor.org/stable/25614299>
- Zagorin, Perez. "Vico's Theory of Knowledge: A Critique". *The Philosophical Quarterly* Vol. 34, No. 134 (January 1984): 15-30. <https://doi.org/10.2307/2218884>
- Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Steffen, Will y Crutzen, Paul. "The New Worlds of the Anthropocene". *Environmental Science and Technology* Vol. 44, No. 7 (February 2010): 2228–2231. <https://doi.org/10.1021/es903118j>
- Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Haywood, Alan y Ellis, Michael. "The Anthropocene: a new epoch of geological time?". *Philosophical Transactions of the Royal Society A* Vol. 369, No.1938 (2011): 835-841. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0339>