

PEC 2 - La crisis del tiempo histórico

Pregunta 1: La situación de emergencia climática cambia, según Chakrabarty, la experiencia y el sentido del presente y pone en cuestión la continuidad pasado-presente-futuro. **¿Cómo definirías el sentido de nuestro presente? ¿Hay presente cuando las dimensiones y escalas del tiempo se fragmentan y se nos presentan de manera discontinua y desproporcionada? ¿Dónde apunta entonces lo que está pasando?**

Hannah Arendt da testimonio en *El concepto de historia antiguo y moderno* de cómo este sentido ha cambiado con los tiempos. Traer la historia natural al espacio de la historiografía humana no tuvo sentido durante miles de años (Arendt, 2022: 70) y, en cambio, hoy, mantener esa distinción, tras aceptar nuestra fuerza geológica como especie, y el Holoceno como periodo o escala temporal geológica, sería absurdo.

El sentido de nuestro presente no puede entenderse sin asumir que la tecnología ha roto con la concepción histórica del pasado. Pese a sus divergencias, así lo señalarán Croce y Collingwood, solapando la historia humana y la natural, *a tal punto que puede decirse que la naturaleza solo tiene historia en la acción deliberada del hombre* (Chakrabarty, 2019: 94). Así pues, en el interior de la historia aparecerán conceptos como contexto, subjetividad, microhistorias, fragmentación del tiempo presente, capacidad de acción o globalidad como especie.

Si nos preguntamos cuál es, o dónde se encuentra el sentido de nuestro presente, quizá hoy deberíamos responder que dependerá de donde estemos poniendo la vista. Parece una respuesta vacía o, por lo menos, simplista, pero voy a esforzarme en explicar por qué no creo que sea así.

Si pensamos en las tesis de Chakrabarty, nos encontramos en un tiempo histórico concreto, el Holoceno, y con una serie de particularidades que debemos enfrentar. Dipesh Chakrabarty (2009: 94) recoge la visión de Alan Weisman (en *El mundo sin nosotros*) para afirmar: *“La disciplina de la historia existe a partir de que nuestro pasado, presente y futuro están conectados a través de una continuidad certera de la experiencia humana.”* Observar la naturaleza es darnos de bruces con nosotros mismos, entonces: ¿el mundo nos necesita para ser pensado? Quizá esta es una tesis muy osada, pero, en cualquier caso, Chakrabarty (2019: 91) mantiene que nuestro presente *se ha vuelto*

profundamente destructivo con el sentido general de la historia: algo peliagudo, si consideramos que toda historia solo puede ser historia humana ya.

Así, el futuro se concibe en el lado opuesto de una imaginaria línea temporal e incierta: conocemos lo que fue, pero no podemos prever lo que será. Todo ello, nos ofrece una visión “macro” en la que el sentido de nuestro presente es asumir nuestra concepción como especie, aunque no podamos experimentarla (Chakabarty, 2019: 104) y entender que nuestro progreso social está ligado a la naturaleza —pues teoriza que la libertad de desarrollo de nuestras sociedades está ligada al gasto energético (Chakrabarty, 2019: 102) y, en última instancia, a la emergencia climática actual.

Desde una óptica macro, responder a esta pregunta trae a colación una respuesta que parece clara, que no sencilla de llevar a cabo: asumir nuestra responsabilidad como especie y agente geológico (Chakrabarty, 2019: 97-98) y buscar el modo de llevar a cabo acciones y políticas conjuntas para frenar el cambio climático y poder asegurar la continuidad de un futuro.

Sin embargo, pensadores como Daniel Inclán agregarán el capitalismo a la ecuación, así como la importancia de una visión “micro”. Si bien Chakrabarty menciona nuestro sistema socioeconómico y considera que el capitalismo es una decisión consciente, a su vez entiende que hay contextos y decisiones al margen del desarrollo social, de la libertad o de la tecnología:

[...] cualesquiera sean nuestras decisiones socioeconómicas y tecnológicas, cualesquiera sean los derechos que celebremos como parte de nuestra libertad, no podemos permitirnos desestabilizar las condiciones que funcionan como parámetros que limitan la existencia humana (tales como la zona térmica del planeta). Estos parámetros son independientes del capitalismo o del socialismo. (Chakrabarty, 2019: 102)

Por el contrario, Daniel Inclán (MACBA, 2019: 15:10) buscará el sentido de nuestro presente desde una perspectiva micro a través de su concepto de guerra contra la historia. Para este pensador, la desconexión entre pasado-presente-futuro se debe enlazar ineludiblemente con el desarrollo capitalista, que imposibilita conectar con el pasado y fragmenta el presente. ¿Cómo lo hace? El proceso capitalista destruye la historia y la capacidad colectiva de reconocerse en el tiempo y construir el tiempo colectivo para habitar el presente (MACBA, 2019: 35:00). ¿Hay presente? Sí, como una sucesión de momentos, de acciones de consumo, de imposibilidades de tener

trascendencia al cosificar pasado (orfandad histórica) e imposibilitar la construcción de una herencia futura. (MACBA, 2019: 42:30)

En este sentido, la ineficacia de llevar a cabo cualquier tipo de acción que conecte herencia, presente y futuro solo se diferencia en la percepción, pero no en la práctica, como nos permite observar Svetlana Aleksíevich (2015) cuando afirma: “*Se ha roto el hilo del tiempo.*” Para la autora, Chernóbil lleva hacia una atemporalidad, podríamos parafrasear: cuando observo un mundo sin la humanidad, no sé si veo pasado o futuro.

Esto nos conecta de inmediato con una idea que ya he mencionado antes: toda historia es historia humana, pero como señaló Nietzsche, más allá de concepciones monumentales, anticuarias o críticas (Nietzsche, 2006: 29-40), la atemporalidad puede servirnos para olvidar —hago referencia a su concepto de *unhistoriche* (Ibidem, 2006: 56)—, pero no para construir (Ibidem, 2006: 151-153). Dicho de otro modo, el tiempo presente nos exige un cambio que el sistema impide por varias razones, entre ellas: la dificultad de reconocernos como especie y asumir políticas y gobiernos con objetivos comunes —el COP27 en Egipto es el ejemplo más cercano (Barreiro, 2022) mientras escribo estas líneas— y la fragmentación del tiempo como estrategia capitalista que nos mantiene en la inmediatez o la atemporalidad.

Por todo lo anterior, resulta inviable enlazar pasado (herencia), presente y futuro, tanto desde una óptica macro como micro, pues el presente no nos permite ser conscientes de una escala de temporalidad. Aquello que ocurre, entonces, apunta a un futuro paradójico, el cual estamos afectando —pues como poder geológico, la especie humana ya no puede evitarlo—, pero no podemos prever ni dirigir, sino que es esta “bola de nieve” aquella que nos arrastra a nosotros. Por ello, mantenemos esa sensación colectiva de catástrofe (Chakrabarty, 2019: 105), pero no nos reconocemos como figuras capaces de generar un cambio: hoy, no podemos.

Se abren tres grandes retos, pues: el primero es ser consciente de cómo la historia natural es ya historia humana en todas sus formas y actuar en consecuencia; el segundo, es la aceptación de una infinidad de historias y de los límites del propio sentido histórico; el tercero es la conciencia y la lucha por recordar la historia como herencia para vencer esa orfandad histórica y, a la par, poder construir herencia.

No es casual que al periodo del Holoceno se le conozca también como Capitaloceno (Rendueles, 2020), pues este sistema se encuentra ligado a todas y cada

una de las premisas y problemáticas aquí descritas. Desde la visión macro, Chakrabarty puede parecer desapasionado frente a otros autores mencionados, pero sirva este pequeño fragmento para ratificar que es completamente consciente de la compleja relación industrial, capitalista, emancipadora y climática:

“[...] nos hemos deslizado hacia un estado de cosas que nos obliga a reconocer algunas de las condiciones paramétricas (es decir, algunos de los límites) necesarias para la existencia de instituciones centrales en nuestra concepción de la modernidad, y los significados que derivamos de ellas” (Chakrabarty, 2019: 102)

Pregunta 2: La historia, tal como la ha concebido la modernidad hasta la globalización, se ha entendido como la historia de la libertad y sus obstáculos, fracasos y traiciones. **¿Cómo cambia esta relación entre el sujeto, la historia y el sentido mismo de la libertad frente a los efectos de nuestra acción histórica, como especie, sobre el planeta y su futuro?**

El proceso civilizatorio está íntimamente ligado con la libertad. Sin embargo, como señala Chakrabarty (2019: 96-98), nunca se había ligado esa libertad a la necesidad energética. Si los padres fundadores de los Estados Unidos o los revolucionarios franceses hubiesen luchado por la libertad y la posibilidad de talar árboles, navegar en barcos de vapor y quemar carbón, quizá nadie hubiese entendido esta última parte. Pensar en lo anterior, antes de asumir que la especie humana (ya) es un poder geológico, no tenía sentido (Chakrabarty, 2019: 96).

Entre las tesis de Dipesh Chakrabarty, me gustaría recoger tres pequeños fragmentos que pueden ayudarme a responder a esta pregunta. Los dos primeros son preguntas: *“¿Constituye el Antropoceno una crítica a las narrativas de libertad?”* y *“¿Es el agenciamiento geológico de los humanos el precio que tenemos que pagar por la búsqueda de la felicidad?”* (Ibidem, 2019: 98).

Hannah Arendt (2022: 70) explica cómo la historia humana fue, en la Antigüedad, una línea recta, una recopilación de los tiempos y las figuras gloriosas que merecían cierta inmortalidad; la naturaleza se percibía inalterable, y pese a los múltiples cambios del ser histórico (el animal racional, el *homo faber*, etc.) es el ser capaz de acción (Ibidem, 2022: 97), de cambiar el mundo que lo rodea, aquel que rompe, fragmenta y reconstruye el tiempo histórico.

El problema también lo señala Chakrabarty (2019: 98) en el mismo texto, citando al historiador Mike Davis: “[...] *nadie tiene la más mínima idea de cómo un planeta de barrios pobres, crecientes crisis alimentarias y energéticas, hará prevalecer la supervivencia biológica, mucho menos sus inevitables aspiraciones a la felicidad y la dignidad humana*”. No repite libertad aquí, porque queda implícito a lo largo de esos párrafos. El proceso emancipatorio de los pueblos requiere de energía para alcanzar la libertad: ocurrió en Occidente, y así lo esperan China, India y cualquier país emergente o que anhela serlo (es decir, todos).

Si nos retrotraemos hasta Friedrich Nietzsche (2006: 37-40) y sus tres tipos de historia —monumental, anticuaria y crítica—, quizá necesitaríamos ciertas características de cada una de estas para romper con el tiempo pasado: las grandes cosas, las gestas, que hizo el ser humano, el sentimiento de colectividad, así como la crítica y la posibilidad de sentenciar una época anterior. En otras palabras, dar carpetazo a lo que fue con el objeto de poder imaginar y crear algo nuevo.

Sin embargo, establecer una visión macro para la acción histórica, olvida que nos encontramos desconectados como especie, aislados en viejos estados-nación, incapaces incluso de frenar aquellos procesos que hemos iniciado (involuntariamente) y de asumir una política global. Los planteamientos *bottom-up* no tienen mucho sentido a nivel político-social cuando el capitalismo se ha alzado como un espacio de concentración de poder y ha hecho desaparecer la diferencia entre estado y economía; dirá Inclán (MACBA, 2019: 16:20): “*Hoy, queda claro que esta aparente diferencia en la que el estado funcionaba como una mediación que limitaba los abusos y los excesos de la vida económica no es tal cosa.*” En otras palabras, las posibilidades de afectación a nivel individual o asociativo se reducen ante un evento de magnitud geológica.

El proceso emancipatorio de los pueblos requiere de energía, sintetiza Chakrabarty (2019: 97), y nadie quiere ser menos libre: “*El palacio de las libertades modernas está basado en el uso cada vez mayor de combustibles fósiles. La mayoría de nuestras libertades han sido, hasta ahora, energético-intensivas.*”

El gasto energético es una práctica colectiva: ¿podemos restringir la libertad de terceros bajo la bandera de nuestra propia libertad? El historiador indio propone comprender la crisis del calentamiento global y recurrir a la idea de especie. No obstante, el problema parece encontrarse en cómo hemos definido el proceso civilizatorio o

libertario, no en que unas comunidades hayan seguido la estela de otras (esto era predecible). Por lo tanto, es urgente cambiar el planteamiento: ante la extinción, los pueblos no serán más libres, sino inexistentes. Es una cuestión de justicia, pero también de practicidad. Aquello que nos lleva a la libertad, no puede llevarnos, a la par, a la extinción: así pues, en este punto, hay una crisis de sentido, las concepciones y sistemas que han funcionado a lo largo de todo este tiempo, ya no lo hacen. (La otra opción, asumir el declive y la extinción de la civilización humana, no es muy optimista.)

Sin embargo, donde Chakabarty (2019: 102) no concluye, sino que abre un interrogante es en los límites de la comprensión histórica entre especie, libertad y sistemas socioeconómicos. En contraposición, autores como Daniel Inclán (MACBA, 2019: 43:00), a través de su planteamiento anticapitalista afirmará que “en una sociedad de lugares homogéneos no hay necesidad de reflexión sobre el tiempo [...], todo lo suple el mercado”. Así, la guerra contra la historia afirma que afectar al mercado y a las estructuras socioeconómicas nos permitirá recuperar el tiempo presente, la herencia y la posibilidad de construir legado; una lectura que puede complementarse con la de Donna Haraway (Haraway, 2018: 57:00) cuando habla de relaciones de parentesco para enfrentar problemas sociales desde nuevas ópticas (por ejemplo, las relaciones “carnales” o de especie frente a las relaciones de sangre (Haraway, 2018: 57:00-1:03:15) y que propone nuevos modelos más allá de una cuestión de desarrollo.

En este caso, no se trata de frenar el proceso emancipatorio y el desarrollo socioeconómico de China o la India, sino de asumir nuestro papel en la historia, que puede traducirse de muchas formas, siendo muy válidas la traslación de esa necesidad común a todos los actores implicados a través de nuestras relaciones de parentesco, como especie, o poniendo el foco en el sistema que afirman que nos ha traído hasta aquí: el capitalismo.

Pregunta 3: Hay un momento del artículo donde Chakrabarty pregunta: ¿Quién es nosotros? (*Who is we?*). Si el Antropoceno redefine el sentido de la acción y sus escalas temporales, ¿quién es el sujeto de la acción histórica? ¿Es sólo la humanidad, o la humanidad necesita situarse en la historia de la vida como especie entre otras especies? ¿Quién puede decir "nosotros" y con relación a qué y quién?

En las últimas líneas de las tesis de Chakabrarty (2019: 104), el autor no solo asume que somos un agente geológico, sino que, al no tener experiencia como especie (ni poder experimentarla en la práctica), estamos a medio camino de un problema de enormes dimensiones. Sin medias tintas: llevar a cabo acciones locales ante un problema global, ya no sirve ni como eslogan a favor del reciclaje.

A diferencia de otras grandes crisis que la humanidad ha sufrido (Ibidem, 2019: 105), el cambio climático es una consecuencia involuntaria de la búsqueda de libertad y la consecución de distintos procesos emancipatorios en sus sociedades. Por esto, como ya hemos visto, negar el gasto energético es negar la libertad de los pueblos. Como contrapartida, permitir ese gasto energético supondría el doble e incluso el cuádruple de los recursos mundiales para que todos pudiesen vivir como los ciudadanos europeos o norteamericanos (Del Río, 2017).

Sin embargo, esto también supone muchos otros problemas relacionados con el tiempo histórico y, el que aquí nos ocupa, es quizá el más importante: ¿quién somos nosotros? ¿El sujeto de la acción histórica son los países? ¿Los partidos políticos? ¿La especie humana? Chakrabarty (2019: 103) expone la necesidad de pensar un futuro colectivo si queremos pensar en un futuro.

En el conocido documental *Into Eternity* (Tidus Coop, 2019) se nos muestra cómo Finlandia está luchando por su lado con un problema común para todos: los residuos nucleares. ¿A quién afectan los residuos que se depositarán en el cementerio nuclear de Onkalo? ¿A Finlandia? Evidentemente y, según los expertos que dan su opinión, a toda la raza humana.

Asumir el uso de los recursos energéticos, el problema común del cambio climático y un escenario de guerra global sin enemigo común no entiende de fronteras. Considero que, ante este escenario, es muy útil recordar la imagen de la que nos habla Svetlana Aleksíevich (2015) de los militares soviéticos armados con rifles de asalto en un Chernóbil irradiado donde no había nada a lo que disparar.

Pensar en este futuro colectivo pasa por dejar de observar nuestro lugar y nuestro tiempo en el mundo como sociedades y empezar a pensarlo como especie y, probablemente, el planteamiento de parentesco de Donna Haraway (Haraway, 2018: 57:00) pueda ayudarnos. ¿Qué une a los seres humanos? ¿Qué lazos me conectan con las personas que tengo cerca? Haraway defiende que, en California, ella se conecta

(decide conectarse, en realidad) con los inmigrantes ilegales y los colectivos que fomentan redes de apoyo, y no con la policía y el gobierno que quiere extraditarlos; este mismo concepto podemos llevarlo a la sororidad femenina (Lagarde, 2009) o la idea de “carne” frente a la sangre (Haraway, 2018: 50:00-1:03:00). En otras palabras, podemos elegir qué es lo que nos vincula unos a otros: qué nos vincula entre nosotros.

No encontraremos soluciones mediante la lógica que produjo el problema, dirá Daniel Inclán (MACBA, 2019: 20:00) en relación con el capitalismo: *"Estamos viviendo en un mundo de abstracciones porque nosotros no participamos en la decisión que definen aquellas cosas con las que nos involucramos. [...] Por eso, la crisis civilizatoria no puede encontrar solución dentro de la misma lógica que la produjo."* Sin embargo, también podemos extender el sentido de esta frase hacia la fragmentación de las sociedades en cuestiones que son potestad y responsabilidad de todos, como especie.

A la pregunta ¿quién es nosotros? La respuesta más obvia es: somos los especie humana. No por utopía, sino por supervivencia. Encontrar vínculos de parentesco (como plantea Haraway), así como vínculos políticos y sociales (como los que propone Inclán), e incluso traer a colación el sujeto colectivo de Antonio Negri —basado en la potencia spinozista y su relación antagónica con el sistema del que forma parte— pueden ser caminos para construir herencia y vincular pasado, presente y futuro (Garcés, 2022: 38-41). Nosotros, entonces, puede ser aquello que decidimos con el objeto de vincularnos como sujetos de la acción histórica: nosotros, puede ser la especie humana.

Por descontado, nosotros, también implica un ejercicio abstracto como fuerza geológica, como especie, y nos obliga a pensar en el resto de los seres que viven en el planeta, pues no solo tenemos la obligación de solventar los problemas que la libertad y el proceso emancipatorio humano han creado, sino también la afectación que hemos producido y producimos en todos los seres no humanos (Villegas, 2021), como lleva años estudiando la filosofía moral.

Bibliografía

ALEKSIÉVICH, A. (2015). Voces de Chernobil. Debolsillo.

ARENDT, H. (2016). *El concepto de historia antiguo y moderno. Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.

BARREIRA, A. (2022). La COP27 representa un avance, aunque no satisface a todos. *El País*.
<https://elpais.com/clima-y-medio-ambiente/2022-11-20/la-cop27-representa-un-avance-aunque-no-satisface-a-todos.html>

CHAKRABARTY, D. (2019). El clima de la Historia: Cuatro tesis. Utopía y Praxis Latinoamericana, 24(84), 90-118. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653175>

DEL RÍO, B. (2017). La gobernanza global de la energía. *Anuario Español de Derecho Internacional*. 32. 439-473 <https://www.researchgate.net/publication/312013385>

GARCÉS, M. (2020). El problema de la transformación social. UOC.

HARAWAY, D. (2018). Conversación entre Donna Haraway y Marta Segarra | Actividades. CCCB.
<https://www.cccb.org/es/actividades/ficha/conversacion-entre-donna-haraway-y-marta-segarra/228165>

LAGARDE, M. (2009). La política feminista de la sororidad.
<https://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771>

MACBA Barcelona Oficial. (2019, 9 mayo). «L'estat del temps: un present sense passat», a càrrec de Daniel Inclán [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RMMy6Mk2spDg>

NIETZSCHE, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Libros del Zorzal.

RENDUELES, C. (2020). Capitaloceno. *El País*. <https://elpais.com/babelia/2020-11-27/capitaloceno.html>

Tidus Coop. (2019, 27 septiembre). Into Eternity - FULL DOCUMENTARY - V.O ENG + ESP SUB. [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ayLxB9fV2y4>

VILLEGAS, D. (2021). Hacia una teoría ética de animales humanos y no humanos. *Revista Bioética y Derecho no.51 Barcelona 2021*.
https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872021000100010