



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 84 (ENERO-MARZO), 2019, pp. 98-118
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

El clima de la Historia: Cuatro tesis

The Climate of History: Four Theses

Dipesh CHAKRABARTY

dchakrab@uchicago.edu

Universidad de Chicago, Estados Unidos de América

Traducción de Ramiro Luis Gorriti y María Luz Gómez

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2653175>

RESUMEN

La actual crisis planetaria del cambio climático o calentamiento global provoca una variedad de respuestas en individuos, grupos y gobiernos, que van desde la negación, el distanciamiento y la indiferencia hasta un espíritu de compromiso y activismo en diversas formas y grados. Estas respuestas saturan nuestro sentido del presente. El libro más vendido de Alan Weisman, *El mundo sin nosotros*, propone un experimento mental como un modo de realizar experiencias sobre nuestro presente: "Supongamos que lo peor ha sucedido. La extinción humana es un hecho consumado... imaginemos un mundo del que hemos desaparecido de repente... ¿podríamos haber dejado algunas marcas apenas visibles o perdurables en el universo?... ¿es posible que ese mundo sin nosotros nos eche de menos a pesar de darle un alivio biológico?". Me siento atraído por el experimento de Weisman, en la medida en que demuestra cómo la crisis actual puede precipitar un sentido del presente que desconecta el futuro del pasado y lo coloca más allá del alcance de la sensibilidad histórica.

Palabras clave: Antropoceno; Cambio climático; sensibilidad histórica; historia del capital.

ABSTRACT

The current planetary crisis of climate change or global warming provokes a variety of responses in individuals, groups and governments, ranging from denial, estrangement and indifference to a spirit of commitment and activism in various forms and degrees. These answers saturate our sense of the present. Alan Weisman's bestselling book, *The World Without Us*, proposes a mental experiment as a way of making experiences about our present: "Suppose the worst has happened. Human extinction is a fait accompli... let us imagine a world from which we have suddenly disappeared... could we have left some scarcely visible or lasting marks in the universe?... is it possible that this world without us will miss us in spite of giving a biological relief?". I am attracted to Weisman's experiment in the way that demonstrates how the current crisis can precipitate a sense of the present that disconnects the future from the past and places it beyond the reach of historical sensibility.

Keywords: Anthropocene; Climate change; Historical sensibility; Capital history.

Recibido: 12-09-2018 • Aceptado: 16-11-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

La actual crisis planetaria del cambio climático o calentamiento global provoca una variedad de respuestas en individuos, grupos y gobiernos, que van desde la negación, el distanciamiento y la indiferencia hasta un espíritu de compromiso y activismo en diversas formas y grados. Estas respuestas saturan nuestro sentido del presente. El libro más vendido de Alan Weisman, *El mundo sin nosotros*, propone un experimento mental como un modo de realizar experiencias sobre nuestro presente: “Supongamos que lo peor ha sucedido. La extinción humana es un hecho consumado... imaginemos un mundo del que hemos desaparecido de repente... ¿podríamos haber dejado algunas marcas apenas visibles o perdurables en el universo?... ¿es posible que ese mundo sin nosotros nos eche de menos a pesar de darle un alivio biológico?”². Me siento atraído por el experimento de Weisman, en la medida en que demuestra cómo la crisis actual puede precipitar un sentido del presente que desconecta el futuro del pasado y lo coloca más allá del alcance de la sensibilidad histórica. La disciplina de la historia existe a partir del supuesto de que nuestro pasado, presente y futuro están conectados a través de una continuidad certera de la experiencia humana. Normalmente concebimos el futuro con la misma facultad que no permite imaginar el pasado. El experimento de pensamiento de Weisman ilustra la paradoja historicista que habita en los estados de ánimo contemporáneos, en la ansiedad y preocupación sobre la finitud humana. Para seguir la lógica del experimento de Weisman y poder visualizarlo, tenemos que introducirnos en un futuro “sin nosotros”. Así, el ejercicio de la comprensión histórica o nuestras prácticas históricas habituales para visualizar los tiempos pasados y futuros, tiempos que son inaccesibles para nosotros, nos arrojan a una profunda contradicción y confusión. El experimento de Weisman nos indica cómo tal confusión deviene de nuestro sentido contemporáneo del presente, en la medida en que ese presente da lugar a una preocupación por nuestro futuro. Así, para Weisman, nuestro sentido histórico del presente se ha vuelto profundamente destructivo de nuestro sentido general de la historia.

Voy a retomar el experimento de Weisman en la última parte del ensayo. En el debate sobre el cambio climático hay una vasta producción, que debe ser de interés para aquellos que se encuentran inmersos en las discusiones contemporáneas sobre la historia. Para que gane terreno la idea de que el grave riesgo ambiental generado por el calentamiento global se relaciona directamente con la acumulación excesiva de gases de efecto invernadero en la atmósfera, producidos mayormente por la quema de combustibles fósiles y el uso industrial de animales por parte de los seres humanos, ciertas proposiciones científicas han entrado en circulación en el dominio público y han tenido profundas implicaciones, inclusive transformadoras, en la manera en que pensamos acerca de la historia humana –o lo que el historiador C. A. Bayly recientemente denominó “el nacimiento del mundo moderno” (Bayly: 2004). De hecho, lo que los científicos han dicho sobre el cambio climático puso en cuestión no solo las ideas sobre la humanidad que usualmente sustentaban la disciplina de la historia, sino además las estrategias analíticas que los historiadores poscoloniales y posimperiales han desplegado en las últimas dos décadas en respuesta al escenario de descolonización y globalización de la posguerra.

A continuación, presentaré algunas respuestas a la crisis contemporánea desde el punto de vista del historiador. No obstante, quizás serían necesarias unas palabras acerca de mi propio vínculo con la literatura sobre el cambio climático e, incluso, sobre la crisis en sí misma. Soy un historiador que aborda la disciplina con un fuerte interés en la naturaleza de la historia como forma de conocimiento y mi relación con la ciencia

¹ Este ensayo está dedicado a la memoria de Greg Denning. Agradezco a Lauren Berlant, James Chandler, Carlo Guinzburg, Tom Mitchell, Sheldon Pollock, Bill Brown, Fran Coise Meltzer, Debjani Ganguly, Ian Hunter, Julia A. Thomas y Rochona Majumdar por los comentarios críticos del borrador. Escribí la primera versión de este ensayo en Bengali para una revista de Calcutta y deseo expresar mi agradecimiento a su editor, Asok Sen, por animarme a trabajar en este tema.

² Alan Weisman, *The World without Us* (Nueva York, 2007), pp. 3-5.

del calentamiento global se deriva, con cierta distancia, de lo que los científicos y otros intelectuales han escrito para la formación del público en general. Se ha difundido generalmente que los estudios científicos sobre calentamiento global se han originado con los descubrimientos del científico sueco Svante Arrhenius en los años 1890. Sin embargo, mi propio conocimiento sobre las discusiones en torno al calentamiento global en el dominio público comenzó a finales de los ochenta y principios de los noventa, en el mismo periodo en que los científicos sociales y de las humanidades comenzaron a discutir sobre la globalización³.

Sin embargo, estas discusiones han corrido paralelamente entre sí. Mientras que la globalización, una vez reconocida, suscitó inmediatamente el interés de humanistas y científicos sociales, el calentamiento global, a pesar de un buen número de libros publicados en los años noventa, no pasó a ser una preocupación pública hasta el 2000. Las razones no son tan difíciles de entender. En 1988, James Hansen, el director del Goddard Institute of Space Studies de la NASA, comunicó a un comité del Senado sobre el calentamiento global y remarcó, ese mismo día, a un grupo de reporteros: "Es hora de dejarnos de palabrería... y decir que el efecto invernadero está aquí y está afectando nuestro clima"⁴. Pero los gobiernos, comprometidos con determinados intereses y preocupados por el coste político, no escucharon. George H. W. Bush, entonces presidente de los Estados Unidos, realizó un comentario recordado por su sarcasmo acerca de que iba a combatir el efecto invernadero con el "Efecto Casa Blanca"⁵. La situación se modificó en el año 2000, cuando las advertencias se agravaron y los signos de la crisis —como la sequía en Australia, los ciclones frecuentes e incendios forestales; las pérdidas de cosechas en muchas partes del mundo; el derretimiento del Himalaya y otros glaciares de montañas, como así también de casquetes polares; el aumento de la acidez de los mares y la alteración de la cadena alimenticia— se volvieron política y económicamente ineludibles. A esta situación se sumó la creciente preocupación, cada vez más extendida, sobre la rápida destrucción de otras especies y sobre la huella ecológica de la población humana, a punto de pasar la marca de nueve billones para el 2050⁶.

Como la crisis ha tomado impulso en los últimos años, he tomado conciencia de que todas mis lecturas en teorías de la globalización, análisis marxista del capital, estudios subalternos y crítica poscolonial de los últimos veinticinco años, si bien han sido considerablemente útiles en estudios sobre la globalización, no me prepararon totalmente para comprender el sentido de esta coyuntura planetaria en la que hoy se encuentra la humanidad. El cambio de modo en los análisis sobre la globalización puede verse comparando la obra histórica más importante sobre el capitalismo mundial de Giovanni Arrighi, *El largo siglo veinte* (1994), con su más reciente *Adam Smith in Beijing* (2007), que entre otras cosas busca comprender las implicaciones del crecimiento económico de China. El primer libro, una larga meditación sobre el caos interno de las economías capitalistas, culmina con la idea del capitalismo incendiando a la humanidad "en los horrores (o glorias) de la escalada de violencia que ha acompañado el quiebre del orden mundial de la Guerra Fría". Resulta claro que el calor que hace arder el mundo en la narrativa de Arrighi viene del motor del capitalismo y no del calentamiento global. Sin embargo, en el momento en que escribe *Adam Smith in Beijing*, Arrighi se encuentra mucho más abocado a la cuestión de los límites ecológicos del capitalismo. Con este tema concluye el libro, lo que sugiere la distancia que un crítico como Arrighi ha recorrido en los treinta años que separan las dos publicaciones (Arrighi: 1994 y 2007). Si, en efecto, la globalización y el cambio climático nacen de procesos de acumulación, la cuestión es ¿cómo los complementamos para nuestra comprensión del mundo?

³ La prehistoria de la ciencia del calentamiento global se remonta a científicos decimonónicos como Joseph Fourier, Louis Agassiz y Arrhenius. Se encuentra recogida en muchos libros de divulgación. Ver, por ejemplo, el libro de Bert Bolin, que presidió en la ONU el Grupo Intergubernamental sobre el Cambio Climático (1988-1997), *A History of the Science and Politics of Climate Change. The role of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Cambridge, 2007), Parte 1.

⁴ Citado en Bowen (2008, p. 1).

⁵ Citado en Bowen (2008, p. 228). Asimismo, «Too Hot to Handle: Recent Efforts to Censor Jim Hansen», *Boston Globe*, 5 de febrero de 2006, p. E1.

⁶ Ver, por ejemplo Dodds (2008).

Aunque no soy científico, yo también tengo una suposición fundamental sobre la ciencia del cambio climático. Supongo que debe estar acertada en sus líneas generales. Además, los puntos de vista expresados particularmente en el Cuarto Reporte de Evaluación del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático de las Naciones Unidas en 2007, en el Stern Review, y en la mayoría de los libros que han sido publicados recientemente por científicos e investigadores que buscan explicar la ciencia del calentamiento global me dieron un fundamento racional suficiente para aceptar, a pesar de que el consenso científico cambia considerablemente, que hay una medida importante de verdad en las teorías antropogénicas del cambio climático⁷. Desde esta posición, dependo de observaciones como las de Naomi Oreskes, un historiador de la ciencia de la Universidad de California, San Diego. Tras examinar los abstracts de 928 papers sobre cambio climático publicados en revistas científicas especializadas bajo revisión de pares entre 1993 y 2003, Oreskes no encontró ni una sola refutación al “consenso” entre científicos sobre “la realidad de la inducción humana al cambio climático”. Pero “virtualmente, todos los científicos profesionales del cambio climático”, escribe Oreskes, “acuerdan en la realidad del cambio climático inducido por el ser humano, pero el debate continúa abierto en cuanto al tiempo y el modo” (Oreskes: 2007, p. 74). De hecho, en lo que he leído hasta ahora, no he encontrado razones para seguir siendo un escéptico del calentamiento global.

El consenso científico acerca de que la crisis actual del cambio climático es resultado de la mano del hombre constituye la base de lo que me propongo decir aquí. A los fines de una exposición clara y concisa, presento mis proposiciones en la forma de cuatro tesis. Las últimas tres tesis se siguen de la primera. Comienzo con la proposición de que las explicaciones antropogénicas del cambio climático implican un colapso de la antigua distinción humanista entre historia natural e historia humana, y culmino retornando a la cuestión con la que inicié: ¿cómo la crisis del cambio climático apela nuestro sentido de lo humano desafiando, al mismo tiempo, nuestra capacidad de comprensión histórica?

TESIS 1: LA EXPLICACIÓN ANTROPOGÉNICA DEL CAMBIO CLIMÁTICO IMPLICA EL COLAPSO DE LA ANTIGUA DISTINCIÓN HUMANISTA ENTRE HISTORIA NATURAL E HISTORIA HUMANA

Filósofos y estudiantes de historia han mostrado frecuentemente una tendencia consciente a separar la historia humana —o la historia de los asuntos humanos, tal y como R. G. Collingwood lo expresa— de la historia natural, e incluso proceden a rechazar que la naturaleza pueda tener una historia de la misma manera en que la tienen los seres humanos. Esta tendencia tiene un pasado largo y prolífico, del que por razones de espacio y limitaciones personales solo podré proporcionar un bosquejo muy provisional, breve y algo arbitrario⁸.

Podemos comenzar con la antigua idea viconiano-hobbesiana de que nosotros, los seres humanos, podemos tener solamente conocimiento apropiado de las instituciones cívicas y políticas porque las hemos creado, mientras que la naturaleza nos recuerda el trabajo de Dios, que es finalmente inescrutable para el hombre. “La verdad es identificable con lo creado, verum ipsum factum” es como Croce sintetiza el famoso dictum de Vico (Croce: [1913] 2002, p. 5)⁹. Hay estudiosos de Vico que han manifestado que este no realizaba una separación drástica entre ciencias naturales y humanas, tal como Croce y otros leyeron en sus escritos, pero siempre admitieron que esta es la lectura generalizada¹⁰.

⁷ Una muestra de la creciente popularidad del asunto es el número de libros publicados en los últimos cuatro años que tienen como propósito instruir al público lector sobre la naturaleza de la crisis. He aquí un listado aleatorio de los títulos más recientes de los que me he servido: Maslin (2004); Flannery (2005); Archer (2007); Knauer (ed.) (2007); Lynas (2008); Calvin (2008); Hansen (2007); Hansen et al. (2007); Hansen et al. (2007b). Asimismo, Stern (2007).

⁸ Una amplia historia de esta distinción ha sido trazada en Rossi (1979; Chicago, 1984).

⁹ Carlo Ginzburg me ha alertado sobre los problemas que tiene la traducción de Collingwood.

¹⁰ Ver dicha discusión en Perez Zagorin (1984).

El pensamiento viconiano conformó el sentido común de los historiadores durante los siglos diecinueve y veinte. Hizo su parte en la famosa declaración de Marx “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio” (Marx: 1969, p.398), así como en el título del libro más conocido del arqueólogo marxista V. Gordon Childe (1941), *Man Makes Himself*¹¹. Croce parece haber sido una fuente importante de esta distinción en la segunda mitad del siglo veinte, a través de su influencia en “el solitario historiador de Oxford”, de Collingwood, quien a su vez influyó profundamente el libro de 1961 de E. H. Carr, *What Is History?*, quizás uno de los libros más vendidos del historiador¹². Podríamos decir que el pensamiento de Croce, desconocido para sus herederos y con modificaciones imprevisibles, ha triunfado en nuestra comprensión de la historia en la era poscolonial. Detrás de Croce y sus adaptaciones de Hegel, y oculto en las interpretaciones tergiversadas y creativas que él mismo hizo de sus predecesores, se encuentra la figura distante y fundacional de Vico¹³. Las conexiones son aquí, nuevamente, muchas y complejas. Basta decir, por ahora, que el libro de Croce de 1911, *La filosofía di Giambattista Vico*, dedicado significativamente a Wilhelm Windelband, fue traducido al inglés en 1913 nada menos que por Collingwood, quien era un admirador, sino un seguidor, del maestro italiano.

De todos modos, el argumento de Collingwood para separar la historia natural de la humana, una vez que desarrolló sus propias inflexiones, aún seguía las líneas viconianas generales según las había interpretado Croce. La naturaleza, remarcó Collingwood, no tiene “interior”. “En el caso de la naturaleza, esta distinción entre el interior y el exterior de un suceso no se presenta. Los sucesos de la naturaleza son meros sucesos, no los actos de agentes cuyos pensamientos los científicos se esfuerzan en rastrear”. Por lo tanto, “toda la historia propiamente dicha es la historia de los asuntos humanos”. El trabajo del historiador es “pensarse a sí mismo en una acción para discernir el pensamiento de su agente”. Una distinción, por lo tanto, “debe ser realizada entre acciones humanas históricas y no históricas... en tanto la conducta del hombre está determinada por lo que puede denominarse como su naturaleza humana, sus impulsos y apetitos, es una conducta no histórica; el proceso de esas actividades es un proceso natural”. Así, dice Collingwood, “el historiador no está interesado en el hecho de que el hombre coma, duerma, haga el amor y satisfaga así sus apetitos naturales; está interesado más bien en las costumbres sociales, en lo que los hombres crean a partir de sus pensamientos, como un marco de referencia con el que estos apetitos se satisfacen en modos sancionados por la convención y la moral”. Solo la historia de la construcción social del cuerpo, no la historia del cuerpo en sí mismo, puede ser estudiada. Al dividir la humanidad en lo natural y lo social o cultural, Collingwood (1976, p. 214-216) no halló necesidad de unir ambas.

En la discusión del ensayo de Croce de 1893, “La historia subsumida bajo el concepto del Arte”, Collingwood escribió: “Croce, denegando la idea Germana de que la historia era una ciencia, se apartó de golpe del naturalismo y se opuso determinadamente a la idea de la historia como algo radicalmente diferente de la naturaleza” Collingwood (1976, p. 193). David Roberts brinda una explicación más completa de la posición madura de Croce. Croce se basó en los escritos de Ernst Mach y Henri Poincaré para argumentar que “los conceptos de las ciencias naturales son construcciones humanas elaboradas para propósitos humanos”. “Cuando observamos la naturaleza”, dice, “solo nos encontramos a nosotros mismos”. Nosotros no nos entendemos mejor como parte del mundo natural. Así que, como lo expresa Roberts, “Croce proclamó que no hay mundo más que el mundo humano, entonces asumió la doctrina central de Vico acerca de que

¹¹ Cuando Althusser se rebeló contra el humanismo de Marx en los años sesenta, fue en parte una jhahad contra lo que quedaba de Vico en sus textos; quedó constancia de esto en la comunicación personal del autor con Étienne Balibar, el 1 de diciembre de 2007. Agradezco a Ian Bedford que llamara mi atención sobre la complejidad de las conexiones entre Marx y Vico.

¹² David Roberts describe a Collingwood como “el único historicista de Oxford...”, en algunos aspectos importantes un seguidor de Croce” (Roberts: 1987, p. 325).

¹³ Sobre la mala lectura que hace Croce de Vico, véase la discusión general en Miller (1993) y Morrison (1978).

solo podemos conocer el mundo humano porque lo hemos hecho". Para Croce, además, todos los objetos materiales fueron subsumidos en el pensamiento humano. No hay rocas, por ejemplo, que existan por sí mismas. El idealismo de Croce, según lo explica Roberts, "no significa que las rocas, por ejemplo, no existan sin el pensamiento humano que las piensa. Por fuera del asunto humano y del lenguaje, ninguna existe ni no existe, debido a que la existencia es un concepto humano que tiene significado solamente para un contexto de cuestiones y propósitos humanos" (Roberts: 1987, p.59-62). Tanto Croce como Collingwood van a solapar la historia humana y la natural a tal punto que puede decirse que la naturaleza solo tiene historia en la acción deliberada del hombre. Lo que existe está más allá de lo que "no existe", porque no tiene para los seres humanos un sentido significativo.

De todos modos, en el siglo veinte, otros argumentos más sociológicos o materialistas han convivido junto al viconiano. Siguieron justificando la separación de la historia humana de la natural. Un pensamiento influyente, quizás un ejemplo infame, podría ser el folleto sobre la filosofía marxista que publicó Stalin en 1938, *Materialismo dialéctico e histórico*. Así es como Stalin expresa el problema:

El ambiente geográfico es incuestionablemente una de las condiciones constantes e indispensables del desarrollo de la sociedad y, por supuesto... acelera o retrasa su desarrollo. Pero su influencia no es determinante, ya que los cambios y desarrollos de la sociedad proceden incomparablemente más rápido que los cambios y el desarrollo del ambiente geográfico. En el espacio de 3000 años, tres sistemas sociales diferentes fueron reemplazados exitosamente en Europa: el sistema primitivo comunal, el sistema esclavista y el sistema feudal... Durante este periodo, las condiciones geográficas en Europa no habían cambiado del todo, o habían cambiado tan ligeramente que la geografía no tomó nota de ello. Y eso es bastante natural. Los cambios en el ambiente geográfico, por menos importantes que sean, requieren de millones de años, mientras que unos cien o un par de miles de años son suficientes incluso para los cambios más importantes en el sistema de la sociedad humana (Stalin: 1938, s/n).

A pesar de su tono dogmático y formulario, el pasaje de Stalin captura un supuesto tal vez bastante común entre los historiadores de mediados del siglo veinte: el ambiente de los hombres se modificó, pero tan lentamente como para hacer de la historia de la relación del hombre con su ambiente algo atemporal, que no llega del todo a ser objeto de la historiografía. Aun cuando Fernand Braudel se rebeló contra el estado de la disciplina de la historia según como la encontró a finales de los años treinta, y proclamó su rebelión más tarde, en 1949, con su libro *El Mediterráneo*, fue claro que se rebeló mayormente contra los historiadores que consideraban al ambiente como un silencioso y pasivo telón de fondo de sus narrativas históricas. Esto se menciona en el capítulo introductorio, que luego fue olvidado, como lo expresó Braudel: "las flores no rebrotaron cada primavera, como si las manadas de ovejas no se detuvieran en cada desplazamiento, como si los barcos no tuviesen que navegar en un mar real que cambia con las estaciones". En la composición de *El Mediterráneo*, Braudel quiso escribir una historia en la que las estaciones —"una historia de la repetición constante, ciclos siempre recurrentes"— y otras recurrencias de la naturaleza jugaran un rol activo como moldeadoras de las acciones humanas (Braudel: 1972)¹⁴.

El ambiente, en ese sentido, es un agente activo en las páginas de Braudel, pero la idea de que la naturaleza fue principalmente repetitiva tiene una historia larga y antigua en el pensamiento europeo, tal y como Gadamer lo expuso en sus discusiones con Johan Gustav Droysen¹⁵. La posición de Braudel fue, sin duda, un buen avance sobre el argumento desarrollado por Stalin acerca de la naturaleza como telón de fondo. Pero comparte un supuesto fundamental con la postura adoptada por Stalin: la historia de "la relación

¹⁴ Ver también Burke (1990).

¹⁵ Véase Gadamer (1988) y Smith (1995).

del hombre con el ambiente” es tan lenta que es “casi eterna” (Braudel: 1972, p.20). En los términos climatológicos de hoy, podemos decir que Stalin, Braudel y quienes también pensaron así no tenían a su disposición la idea, ahora generalizada en la literatura del calentamiento global, de que el clima o el ambiente en general a veces pueden alcanzar un punto de inflexión en el que este lento y aparentemente intemporal telón de fondo para las acciones humanas se transforma a sí mismo con una rapidez que solo puede implicar una catástrofe para los seres humanos.

Si Braudel, hasta cierto punto, hizo una fisura en el binarismo entre historia natural e historia humana, uno podría decir que el crecimiento de la historia ambiental a finales del siglo veinte la amplió. Se podría argumentar, también, que los historiadores ambientales a veces han progresado hacia la producción de lo que pueden ser denominadas historias naturales del hombre. Pero hay una importante diferencia entre la comprensión de los seres humanos en la que se han basado estas historias y la agencia del ser humano que se encuentra planteada en los textos científicos sobre el cambio climático. La historia ambiental, cuando no es simplemente historia cultural, social o económica, mira a los seres humanos como agentes biológicos. Alfred Crosby Jr., cuyo libro *The Columbian Exchange* hizo mucho, a inicios de los años setenta, para liderar las nuevas historias ambientales, planteó este punto en su prefacio original: “El hombre es una entidad biológica antes de ser un romano católico o un capitalista o lo que sea” (Crosby: 2003, p.25). El libro reciente de Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, es aventurado cuando intenta conectar el conocimiento obtenido de la evolución de las neurociencias con las historias humanas. El libro de Smail persigue posibles conexiones entre la biología y la cultura —entre la historia del cerebro humano y la historia cultural, en particular—, siendo siempre sensible a los límites del razonamiento biológico. Pero es la historia de la biología humana lo que le interesa a Smail, y no las tesis recientes sobre la recientemente adquirida agencia geológica de los seres humanos (Smail: 2008).

La producción de los investigadores sobre la actual crisis del cambio climático está diciendo, en efecto, algo significativamente diferente de lo que los historiadores ambientales han dicho hasta aquí. Destruyendo involuntariamente la distinción artificial, pero respetable, entre historias naturales y humanas, los científicos climáticos postularon que los seres humanos se han convertido en algo más amplio que el simple agente biológico que siempre han sido. Los hombres ahora ejercen una fuerza geológica. Como lo planteó Oreskes: “Negar que el calentamiento global es real es precisamente negar que los humanos se han convertido en agentes geológicos y modificado los procesos físicos más básicos de la tierra”.

Por siglos (continúa ella), los científicos pensaron que los procesos de la tierra eran tan largos y poderosos que nada podíamos hacer que pudiera modificarlos. Este era un principio básico de la ciencia geológica: que las cronologías humanas eran insignificantes comparadas con la vastedad del tiempo geológico, que las actividades humanas eran insignificantes comparadas con la fuerza de los procesos geológicos. Y una vez lo fueron. Pero ya no más. Ahora muchos de nosotros estamos tirando abajo muchísimos árboles y quemando billones de toneladas de combustibles fósiles que realmente nos hacen llegar a ser agentes geológicos. Hemos modificado la química de nuestra atmósfera, lo que ha provocado que se incremente el nivel del mar, se derritan los hielos y el clima cambie. No hay razón para pensar lo contrario (Oreskes: 2007, p. 93).

Agentes biológicos, agentes geológicos —dos nombres diferentes con distintas consecuencias. La historia ambiental, siguiendo la revisión magistral de Crosby sobre los orígenes y el estado del campo en 1995, tiene mucho que hacer con la biología y la geografía, pero casi nunca imaginó el impacto humano en el planeta a una escala geológica. Existía todavía una visión del hombre “como prisionero del clima”, tal y como dijo Crosby citando a Braudel, y no del hombre como modificador de este (Crosby: 1995, p.1185). Denominar a los seres humanos como agentes geológicos implica desbordar nuestra imaginación de lo humano. Los seres humanos son agentes biológicos, tanto colectiva como individualmente. Siempre lo han sido. La historia humana no tenía sentido cuando los humanos no eran agentes biológicos. Pero solo podemos llegar a ser

agentes geológicos, histórica y colectivamente, cuando hayamos alcanzado números e inventado tecnologías que sean de una escala lo suficientemente alta como para tener un impacto en el planeta. Llamamos a nosotros mismos agentes geológicos implica atribuirnos una fuerza de la misma escala que la liberada en otros tiempos, cuando hubo una extinción masiva de especies. Parece que actualmente estamos pasando por este tipo de periodo. El ritmo que llevamos en la pérdida de la diversidad de especies, argumentan los especialistas, “es similar en intensidad al del acontecimiento que hace alrededor de 65 millones de años extinguió a los dinosaurios” (Steffen: 2008, s/n)¹⁶. Nuestra huella no fue siempre tan grande. Los humanos comenzaron a adquirir esta agencia solo desde la Revolución Industrial, pero el proceso realmente se disparó en la segunda mitad del siglo veinte. Nos hemos convertido en agentes geológicos muy recientemente en la historia. En este sentido, podemos decir que solo recientemente la distinción entre historias humanas y naturales –que en buena medida se ha conservado incluso en las historias ambientales que ven a las dos entidades en interacción– ha comenzado a derrumbarse. Ya no es una cuestión simple para los hombres tener una relación interactiva con la naturaleza. Siempre la han tenido, o al menos es así como el hombre lo ha imaginado durante gran parte de lo que generalmente se denomina la tradición occidental¹⁷. Ahora se reivindica que los seres humanos son una fuerza de la naturaleza en un sentido geológico. Una suposición fundamental del pensamiento político de occidente (ahora universal) ha quedado desecho con esta crisis (Latour: 2004)¹⁸.

TESIS 2: LA IDEA DEL ANTROPOCENO, LA NUEVA ERA GEOLÓGICA EN LA QUE LOS HUMANOS EXISTEN COMO UNA FUERZA GEOLÓGICA, MATIZA SERIAMENTE LAS HISTORIAS HUMANISTAS DE LA MODERNIDAD/GLOBALIZACIÓN

Cómo combinar la diversidad cultural e histórica de los humanos con la idea de libertad ha sido una de las preguntas subyacentes clave de la historia humana escrita entre 1750 y los años de la actual globalización. La diversidad, como señaló Gadamer en referencia a Leopold von Ranke, era en sí misma una figura de la libertad en la imaginación del proceso histórico por parte de los historiadores¹⁹. Libertad, por supuesto, ha significado diferentes cosas en diferentes momentos, yendo desde las ideas sobre los derechos del hombre y los ciudadanos hasta aquellas sobre la descolonización y el autogobierno. Podría decirse que libertad es una categoría que recubre las diversas imaginaciones de la autonomía y la soberanía humanas. Si miramos los trabajos de Kant, Hegel o Marx; las ideas del siglo diecinueve sobre el progreso y la lucha de clases; la lucha contra la esclavitud; las revoluciones de Rusia y China; la resistencia al nazismo y al fascismo; los movimientos decoloniales de los años cincuenta y sesenta y las revoluciones de Cuba y Vietnam; la evolución y la explosión de los discursos sobre los derechos; la lucha por los derechos civiles de afroamericanos, pueblos indígenas, dalits Indios y otras minorías; y hasta el tipo de argumentos que, por ejemplo, Amartya Sen presenta en su libro *Development as Freedom*, es posible decir que la libertad ha sido el tema más importante de la historia humana escrita en los últimos doscientos cincuenta años. Como ya he remarcado, la libertad no siempre ha significado lo mismo para todos. La manera en que la entiende Francis Fukuyama,

¹⁶ La referencia de Steffen era el informe de 2005 del programa Evaluación de los Ecosistemas del Milenio. Ver también Shubin (2008).

¹⁷ El argumento de Bill McKibben sobre el “fin de la naturaleza” implica el fin de la naturaleza como “un reino separado que siempre nos ha servido para hacernos sentir más pequeños” (McKibben; 2006, p. 22).

¹⁸ Escrito antes de que se intensificara el debate sobre el calentamiento global, el libro pone en cuestión toda la tradición que organiza la idea de la política en torno a la hipótesis de la naturaleza como un ámbito separado, y señala los problemas que plantea esta hipótesis en torno a la democracia contemporánea.

¹⁹ El historiador “sabe que todo podría haber sido diferente, que cada individuo que actúa podría haber actuado de manera diferente” (Gadamer: 1988, p. 206).

por ejemplo, se diferencia significativamente de la de Sen. Pero esta amplitud semántica del término solo nos habla de su poder retórico.

En los debates sobre la libertad, desde la Ilustración en adelante, no se ha tenido conciencia del agenciamiento geológico que los seres humanos estaban adquiriendo paralelamente a procesos estrechamente vinculados con la adquisición de su libertad, y a través de ellos. Los filósofos de la libertad estaban preocupados principal y entendiblemente por cómo los seres humanos iban a escapar de la injusticia, la opresión, la inequidad e, incluso, la uniformidad impuestas sobre ellos por otros seres humanos o por sistemas creados por humanos. El tiempo geológico y la cronología de la historia humana permanecieron, entonces, no relacionados. Esta distancia entre uno y otro calendario es, como hemos visto, lo que los científicos del clima ahora afirman que ha colapsado. El periodo que he mencionado, desde 1750 hasta ahora, es también el tiempo en que los seres humanos cambiaron de la madera y otros combustibles renovables al uso a gran escala de combustibles fósiles –primero el carbón y, luego, el petróleo y el gas. 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 periodo de la historia humana usualmente asociado con lo que hoy consideramos como la institución de la civilización –los comienzos de la agricultura, la fundación de ciudades, el surgimiento de las religiones conocidas, la invención de la escritura– comenzó hace unos diez mil años, cuando el planeta pasó de un periodo geológico, la última era de hielo o el Pleistoceno, al más reciente y cálido Holoceno. El Holoceno es el periodo en el que se supone que estamos; pero la posibilidad de un cambio climático antropogénico ha planteado la cuestión de su final. Ahora que los humanos –debido a nuestro número, la quema de combustibles fósiles y otras actividades relacionadas con el uso de esos combustibles– nos hemos convertido en un agente geológico que actúa sobre el planeta, algunos científicos han propuesto que reconozcamos el comienzo de una nueva era geológica en la que los humanos actuamos como el principal determinante del medioambiente. El nombre que han acuñado para esta nueva era geológica es Antropoceno. La propuesta fue hecha por primera vez por el ganador del premio nobel en química, Paul J. Crutzen, y su colaborador Eugene F. Stoermer, un científico marino especialista. En una breve declaración publicada en 2000, dijeron: “Considerando... [los] importantes y crecientes impactos de la actividad humana sobre la tierra y la atmósfera a todos los niveles, incluido el global, nos parece más que adecuado subrayar el papel central de la humanidad en la geología y en la ecología, y proponer el uso del término ‘Antropoceno’ para la época geológica actual” (Crutzen y Stoermer: 2000, p.17)²⁰. Crutzen elaboró su propuesta en un breve texto publicado en la revista Nature en 2002:

Durante los últimos tres siglos, los efectos del ser humano sobre el medioambiente global se han intensificado. Como consecuencia de esas emisiones antropogénicas de dióxido de carbono, el clima global podría apartarse significativamente de su curso natural durante muchos milenios. Parece apropiado asignar el término “Antropoceno” a la actual... era geológica, dominada por el ser humano, como complemento del Holoceno –el período cálido de los últimos 10-12 milenios. Podría decirse que el Antropoceno comenzó a finales del siglo XVIII, cuando los análisis del aire atrapado en el hielo polar muestran el inicio de crecientes concentraciones globales de dióxido de carbono y metano. Esta fecha también coincide con el diseño de la máquina de vapor de James Watt en 1784 (Crutzen: 2002, p.23).

Desde luego, es cierto que los dichos de Crutzen no hacen del Antropoceno un periodo geológico oficialmente aceptado. Como comenta Mike Davis (2008), “en geología, al igual que en biología o en historia, la periodización es un arte complejo y controversial”, que involucra siempre vigorosos debates y polémica²¹.

²⁰ De aquí en adelante abreviado “A”.

²¹ Mike Davis, “Lining on the Ice Shelf: Humanity’s Meltdown”, 26 de junio de 2008, tomdispatch.com/post/174949. De aquí

El nombre Holoceno para “la época geológica post- glacial de los pasados diez a doce mil años” (“A,” p. 17), por ejemplo, no tuvo una aceptación inmediata cuando fue propuesto –aparentemente por Sir Charles Lyell– en 1833. El Congreso Geológico Internacional adoptó oficialmente el nombre recién cincuenta años más tarde, en su reunión en Bologna en 1985. Lo mismo aplica para Antropoceno. Los científicos han planteado a Crutzen y sus colegas la cuestión de cuándo exactamente comenzó el Antropoceno. No obstante, el periódico de la Sociedad Geológica de América de febrero de 2008, *GSA Today*, abre con una declaración firmada por los miembros de la Comisión de Estratigrafía de la Sociedad Geológica de Londres, donde se aceptan la definición y las fechas de Crutzen sobre el Antropoceno²². Adoptando una postura “conservadora”, llegan a la conclusión de que “Ha surgido evidencia suficiente de cambios estratigráficamente significativos (algunos ya ocurridos y otros inminentes) para el reconocimiento del Antropoceno –actualmente una vívida pero informal metáfora sobre el cambio global en el medioambiente– como una nueva época geológica por considerar y formalizar en discusiones internacionales” (Zalasiewicz et al: 2008, p.7)²³. Hay evidencia creciente de que el término está ganando aceptación también entre los científicos sociales²⁴.

Entonces, el periodo de 1750 hasta ahora ¿ha sido el de la libertad o el del Antropoceno? ¿Constituye el Antropoceno una crítica a las narrativas de la libertad? ¿Es el agenciamiento geológico de los humanos el precio que tenemos que pagar por la búsqueda de libertad? En cierta forma, sí. Como dijo Edward O. Wilson en *The Future of Life*: “La Humanidad, preocupada únicamente por su propia supervivencia a corto plazo, ha jugado hasta ahora el papel del asesino planetario. Hemos extirpado gran parte del corazón de la biodiversidad... Si Emi, la rinoceronte de Sumatra, pudiera hablar, tal vez nos diría que el siglo veintiuno no ha sido hasta ahora la excepción” (Wilson: 2002, p.102)²⁵. Pero la relación entre los temas ilustrados de la libertad y el colapso de las cronologías humanas y geológicas parece más complicada y contradictoria que lo que una simple oposición binaria permitiría pensar. Es cierto que los seres humanos nos hemos vuelto un agente geológico debido a nuestras propias decisiones. El Antropoceno, podría decirse, ha sido una consecuencia no deseada de las decisiones humanas. Pero también es claro que, para los humanos, cualquier pensamiento sobre cómo salir de nuestra situación actual solo puede referirse a la idea de desplegar la razón en la vida global, colectiva. Como dijo Wilson: “Ahora sabemos más acerca del problema... Sabemos qué hacer”. O, para citar nuevamente a Crutzen y Stoermer:

La humanidad seguirá siendo una fuerza geológica importante durante muchos milenios, tal vez incluso por millones de años. Desarrollar una estrategia mundialmente aceptada, que conduzca a la sostenibilidad de los ecosistemas contra las tensiones inducidas por el hombre, será una de las grandes tareas futuras de la humanidad, que requerirá intensos esfuerzos de investigación y una juiciosa aplicación de los conocimientos así adquiridos... Una tarea excitante, pero también difícil y abrumadora, recae sobre la comunidad global que forman la investigación y la ingeniería: guiar a la humanidad hacia la gestión sostenible y global del medio ambiente («A», p. 18).

Lógicamente, entonces, en la era del Antropoceno necesitamos de la ilustración (esto es, de la razón), incluso más que en el pasado. Sin embargo, la consideración de algo que tiene que ver con la forma más común que adopta la libertad en las sociedades humanas modera este optimismo respecto del rol de la razón:

en adelante abreviado “LIS”. Agradezco a Lauren Berlant que llamara mi atención sobre este ensayo.

²² Ver Ruddiman (2003); Crutzen y Steffen (2003); y Zalasiewicz et al. (2008). Agradezco a Neptune Srimal por esta referencia.

²³ Davis describe la Sociedad de Londres como “la asociación de científicos de la Tierra más antigua del mundo, fundada en 1807” (“LIS”).

²⁴ Ver, por ejemplo, Robin y Steffen (2007) y Sachs (2008). Agradezco a Debjani Ganguly por llamar mi atención sobre este ensayo de Robin y Steffen, y a Robin por compartirlo conmigo.

²⁵ De aquí en adelante abreviado FL.

la política. La política nunca se ha basado únicamente en la razón. Y la política, en la era de las masas y en un mundo ya complicado por inequidades agudas entre las naciones, y dentro de ellas, es algo que nadie puede controlar. “El impulso demográfico puro”, escribe Davis, “incrementará la población urbana mundial en 3 mil millones de personas en los próximos 40 años (el 90 % de ellos en ciudades pobres), y nadie – absolutamente nadie [incluyendo, uno podría decir, a los intelectuales de izquierda]– tiene la más mínima idea de cómo un planeta de barrios pobres, con crecientes crisis alimentarias y energéticas, hará prevalecer su supervivencia biológica, mucho menos sus inevitables aspiraciones a la felicidad y la dignidad básicas” (“LIS”).

No sorprende, entonces, que la crisis del cambio climático provoque ansiedades en torno, precisamente, de futuros que no podemos visualizar. La esperanza de los científicos en que la razón nos guiará fuera de la situación actual recuerda a la oposición social entre el mito de la Ciencia y las políticas reales de los científicos que Bruno Latour (2004) discute en *Politics of Nature*. Carente de cualquier sentido de la política, Wilson solo puede articular su sentido práctico en la esperanza de un filósofo mezclada con ansiedad: “Quizá actuemos a tiempo” (FL, p. 102). Sin embargo, la misma ciencia del calentamiento global produce imperativos de necesidad política. El libro de Tim Flannery, por ejemplo, alcanza las oscuras perspectivas de una “pesadilla Orwelliana” en un capítulo llamado “2084: ¿La Dictadura del Carbono?” (Flannery: 2005, p. 16). Mark Malin concluye su libro con algunos pensamientos sombríos: “Es improbable que las políticas globales resuelvan el calentamiento global. Las soluciones tecnológicas son peligrosas o causan problemas tan graves como los que intentan resolver... [El calentamiento global] exige que las naciones y las regiones planifiquen para los próximos 50 años, algo que la mayoría de las sociedades no son capaces de hacer, debido a la naturaleza a corto plazo de las políticas que implementan.” Su recomendación, “debemos prepararnos para lo peor y adaptarnos,” junto con las observaciones de Davis sobre el “planeta de barrios pobres” (Maslin: 2004, p.147) por venir, coloca la cuestión de la libertad humana bajo la nube del Antropoceno²⁶.

TESIS 3: LA HIPÓTESIS GEOLÓGICA SOBRE EL ANTROPOCENO NOS OBLIGA A RELACIONAR LAS HISTORIAS GLOBALES DEL CAPITAL CON LA HISTORIA DE LA ESPECIE HUMANA

En la era del cambio climático, los marcos analíticos que abordan cuestiones relacionadas con la libertad por medio de críticas a la globalización capitalista no se han vuelto de ninguna manera obsoletos. En todo caso, como demuestra Davis, si se descuidan los intereses de los más pobres y vulnerables, el cambio climático bien puede acabar acentuando todas las inequidades del orden capitalista del mundo (ver “LIS”). La globalización capitalista existe; por lo tanto, también deberían existir sus críticas. Pero estas críticas no ofrecen un asidero adecuado para abordar la historia humana, sobre todo si aceptamos que la crisis del cambio climático está aquí con nosotros y puede que forme parte de este planeta por mucho más tiempo que el capitalismo, o que persista incluso mucho después de que el capitalismo haya sufrido varias mutaciones históricas. La problemática de la globalización nos permite leer el cambio climático solo como una crisis de la gestión capitalista. Si bien es innegable que el cambio climático tiene profundamente que ver con la historia del capital, una crítica que solo sea una crítica del capital no resulta suficiente para abordar cuestiones relativas a la historia humana, menos ahora que la crisis del cambio climático ha sido reconocida y que el Antropoceno ha empezado a vislumbrarse en el horizonte de nuestro presente. El ahora geológico del Antropoceno se ha enredado con el ahora de la historia humana.

²⁶ Para una discusión acerca de cómo los fósiles crearon tanto las posibilidades como los límites de la democracia en el siglo veinte, ver Timothy Mitchell, “Carbon Democracy”, próximo en *Economy and Society*. Agradezco a Mitchell que me haya permitido citar este trabajo aún inédito.

Los expertos que estudian a los seres humanos en relación con la crisis del cambio climático y con otros problemas ecológicos que surgen a escala global trazan una distinción entre la historia registrada de los seres humanos y su historia profunda. La historia registrada se refiere, muy ampliamente, a los diez mil años que han transcurrido desde la invención de la agricultura, pero más frecuentemente a los últimos cuatro mil años o cerca, de los cuales existen registros escritos. Los historiadores de la modernidad y de la “temprana modernidad” se mueven por lo general entre los archivos de los últimos cuatrocientos años. La historia de los humanos que va más allá de esos años de registros escritos constituye lo que otros estudiosos de los pasados humanos –los historiadores no profesionales- llaman la historia profunda. Como escribe Wilson, uno de los principales defensores de esta distinción: “El comportamiento humano es visto como el producto no solo de la historia registrada, o sea los últimos diez mil años, sino también de una historia profunda, de la combinación de cambios genéticos y culturales que crearon la humanidad durante cientos de [miles de] años” (Wilson: 1996, P.10)²⁷. Eso, por supuesto, corre por cuenta de Smail, que ha intentado explicar a los historiadores profesionales el atractivo intelectual de la historia profunda²⁸.

Sin ese conocimiento de la historia profunda de la humanidad, sería difícil arribar a un entendimiento secular de las razones por las que el cambio climático constituye una crisis para los humanos. Los geólogos y científicos del clima tal vez puedan explicar por qué la actual fase del calentamiento global –tan distinto del calentamiento del planeta ocurrido previamente– es antropogénica por naturaleza, pero la consiguiente crisis para los humanos no se entiende a menos que uno resuelva las consecuencias de ese calentamiento. Las consecuencias solo tienen sentido si pensamos en los seres humanos como una forma de vida y si miramos la historia humana como parte de la historia de la vida en este planeta. Porque, en definitiva, lo que el calentamiento global amenaza no es el planeta geológico en sí mismo, sino las condiciones, biológicas y geológicas, de las que depende la supervivencia de la vida humana tal como fuera desarrollada en el periodo del Holoceno.

La palabra que investigadores como Wilson o Crutzen emplean para designar la forma de vida humana –y otras formas de vida– es especie. Hablan del ser humano como una especie, y encuentran útil esa categoría para pensar sobre la naturaleza de la actual crisis. Es una palabra que no aparecerá nunca en ninguna historia estándar ni en ningún análisis político-económico de la globalización realizado por estudiosos de izquierda, puesto que el análisis de la globalización solo se refiere, por buenas razones, a la historia reciente y registrada de los seres humanos. Por otro lado, el pensamiento sobre la especie está ligado a la empresa de la historia profunda. Más aún, Wilson y Crutzen lo hallan esencial para visualizar el bienestar humano. Como escribe Wilson: “Necesitamos de esta visión más abarcadora... no solamente para entender nuestra especie sino, sobre todo, para asegurar su futuro” (SN, p. x). La tarea de emplazar históricamente la crisis del cambio climático requiere, por lo tanto, que reunamos formaciones intelectuales en cierta forma tensionadas entre sí: lo planetario y lo global; las historias registrada y profunda; el pensamiento sobre la especie y las críticas al capital.

Al decir esto, voy de alguna manera contra la corriente de lo que los historiadores piensan acerca de la globalización y la historia del mundo. En un ensayo de referencia, publicado en 1995 y titulado “Historia del Mundo en una Era Global,” Michael Geyer y Charles Bright escribieron “Al final del siglo veinte, no encontramos una modernidad única y universalizadora, sino un mundo integrado de modernidades múltiples y multiplicadoras”. “En cuanto a la historia del mundo”, escriben, “no hay un espíritu universalizador... Hay, en cambio, muchas prácticas, bien específicas, bien materiales y pragmáticas, a la espera de la reflexión crítica y el estudio histórico.” Sin embargo, debido a las conexiones globales forjadas por el comercio, los imperios y el capitalismo, “nos enfrentamos a una nueva y alarmante condición: la humanidad, que ha sido

²⁷ En adelante, SN.

²⁸ Véase Smail (2008).

el tema de la historia del mundo por muchos siglos y civilizaciones, preocupa ahora a todos los seres humanos. Esta humanidad está extremadamente polarizada entre ricos y pobres” (Geyer y Bright: 1995, p.1059)²⁹. Esta humanidad, insinúan Geyer y Bright, como imbuidos por el espíritu de los filósofos de la diferencia, no es una sola. No forma – escriben– “una civilización única y homogénea.” “Ni siquiera es ya una mera especie o una condición natural. “Por primera vez”, dicen con cierto tono existencialista, “nosotros mismos, como seres humanos, nos constituimos colectivamente a nosotros mismos, y, por lo tanto, somos responsables de nosotros mismos” (“WH,” p. 1059). Evidentemente, los científicos que defienden la idea del Antropoceno están diciendo más bien lo contrario. Según argumentan, es precisamente porque los humanos constituyen un tipo particular de especie que, en el proceso de dominar a otras especies, adquieren la condición de fuerza geológica. En otras palabras, los humanos se han convertido en una condición natural, al menos hoy en día. ¿Cómo hacer para que estas dos posiciones dialoguen?

Es comprensible que el discurso biologicista de la especie inquiete a los historiadores. Les preocupa que su sentido finamente pulido de la contingencia y de la libertad en los asuntos humanos deba ceder terreno ante una visión más determinista del mundo. Además, como reconoce Smail, siempre es posible hallar ejemplos históricos peligrosos del uso político de la biología³⁰. Por añadidura, se teme que la idea de la especie introduzca en nuestra comprensión de los humanos un poderoso grado de esencialismo. Volveré a la cuestión de la contingencia más adelante en esta sección, pero sobre el tema del esencialismo, Smail señala amablemente por qué la especie no pueden ser pensada en términos esencialistas:

Las especies, de acuerdo con Darwin, no son entidades fijas con esencias naturales infundidas en ellas por el Creador... La selección natural no homogeniza a los individuos de una especie... Dado este estado de cosas, la búsqueda de una naturaleza y de un tipo de cuerpo normales [de cualquier especie en particular] es inútil. Y lo mismo ocurre cuando se busca, de manera igualmente inútil, identificar la “naturaleza humana”. Aquí, como en muchas otras áreas, los estudios biológicos y culturales están fundamentalmente de acuerdo (Smail: 2008, p.125).

Está claro que las diferentes disciplinas académicas posicionan a sus practicantes diferentemente respecto de la cuestión de cómo mirar al ser humano. Todas deben crear sus objetos de estudio. Si la medicina o la biología reducen el humano a cierta comprensión específica de este, a menudo los historiadores humanistas no advierten que los protagonistas de sus relatos –las personas– son también reducciones. Sin la idea de personalidad, no hay sujeto humano de la historia. De ahí que Derrida provocara la ira de Foucault al señalar que lo “más loco” del proyecto de este era el deseo de permitir o autorizar a la locura en sí misma a hablar en una historia de la locura (Derrida: 1978, p.74). Objeto de crítica importante para humanistas de todas las tradiciones, la personalidad, sin embargo, es no menos una reducción o una abstracción del ser humano encarnado e íntegro que, por así decir, el esqueleto humano que se discute en una clase de anatomía.

Dado que tiene muchas dimensiones, la crisis del cambio climático llama a los académicos a levantarse contra sus prejuicios disciplinarios. En ese contexto, es interesante observar el rol que la categoría de especies ha empezado a desempeñar entre los investigadores, incluidos los economistas, quienes hasta ahora han ido más allá que los historiadores en la investigación y la explicación de la naturaleza de esta crisis. El libro *Common Wealth*, del economista Jaffrey Sachs (2008), pensado para un público culto pero lego en la materia, se centra en la idea de especie y dedica un capítulo entero al Antropoceno. De hecho, aquel a quien Sachs solicitó la escritura del prólogo no fue otro que Edward Wilson. El concepto de especies juega un rol casi hegeliano en el prólogo de Wilson, como el de multitud o el de masas en los escritos

²⁹ En adelante, «WH».

³⁰ Véase Smail (2008, p.124).

marxistas. Si marxistas de diferentes tonos han pensado, en diferentes momentos, que el bien de la humanidad radica en la posibilidad de que los oprimidos o las multitudes realicen su unidad global a través de un proceso de adquisición de autoconciencia, Wilson ancla su esperanza en la unidad posible a través de nuestro autoreconocimiento colectivo como especie: “La humanidad ha consumido o transformado muchos de los recursos no renovables de la Tierra para estar en mejores condiciones que antes. Pero somos lo suficientemente inteligentes, y ahora estamos lo suficientemente bien informados, o eso espero, como para comprendernos a nosotros mismos en tanto que especie unificada... Seremos sabios y nos veremos a nosotros mismos como especie” (Wilson: 2008, p.12)³¹.

Sin embargo, aún quedan dudas respecto del uso de la idea de especies en el contexto del cambio climático, por lo que sería bueno ocuparse de una idea que puede surgir fácilmente entre los críticos de izquierda. Por ejemplo, de que todos los factores antropogénicos que contribuyen al calentamiento global – la quema de combustibles fósiles, la industrialización de la cría de animales, la deforestación de las selvas tropicales y de tantas otras selvas, etc.– forman parte, al fin y al cabo, de una historia más grande: el despliegue del capitalismo en Occidente y la dominación imperial o casi imperial de Occidente sobre el resto del mundo. Es en esta historia reciente de Occidente que China, Japón, India, Rusia, y Brasil se inspiran en el intento por desarrollar sus propias trayectorias hacia la superpotencia política y la dominación global a través de economías capitalistas, tecnología y poder militar. Si esto es tan cierto, entonces ¿no sirve el discurso de las especies o de la humanidad simplemente para ocultar la realidad de la producción capitalista y la lógica de la dominación imperial –formal, informal o maquínica en sentido deleuziano– que el capitalismo impulsa? ¿Por qué uno debería incluir a los pobres de todo el mundo –cuya huella de carbono de todas formas es pequeña– mediante el uso de términos como especies o humanidad, cuando la culpa de la actual crisis debería colocarse directamente, en primer lugar, en la puerta de las naciones ricas y, luego, en la de las clases ricas de las naciones pobres?

Es preciso que nos detengamos un poco en esta cuestión; de otra forma, la diferencia entre la actual historiografía de la globalización y la historiografía que exigen las teorías antropogénicas del cambio climático no queda clara. Aunque algunos científicos quieran datar Antropoceno desde la invención de la agricultura, casi todas mis lecturas sugieren que nuestra caída en el Antropoceno no fue un acontecimiento antiguo ni inevitable. Seguramente, la civilización humana no comenzó con la condición de que, en un momento determinado de su historia, el hombre tendría que pasar de la madera al carbón y del carbón al petróleo y el gas. Que hubo mucho de contingencia histórica en la transición de la madera al carbón como principal fuente de energía quedó firmemente demostrado por Kennet Pomeranz (2000) en su innovador libro *The Great Divergence*. Coincidencias y accidentes históricos recubren asimismo la historia del “descubrimiento” del petróleo, la de los magnates del petróleo y la de la industria automovilística, como lo hacen con cualquier otra historia³². Las sociedades capitalistas mismas no han permanecido iguales desde el comienzo del capitalismo³³. La población humana, también, ha aumentado dramáticamente desde la Segunda Guerra Mundial. India, por dar un ejemplo, tiene ahora tres veces más habitantes que en 1947, el año de su independencia. Desde luego, nadie está en condiciones de afirmar que hay algo inherente a la especie humana que nos ha empujado finalmente hacia el Antropoceno. Hemos tropezado con él. Y lo que nos condujo a eso fue, indudablemente, la civilización industrial (no hago aquí una distinción entre las sociedades capitalistas y socialistas que hemos tenido hasta ahora, ya que nunca ha habido entre ellas una diferencia de principios en lo que se refiere al uso de combustibles fósiles).

³¹ Aquí, puede que los estudiosos del joven Marx recuerden su uso de la categoría *species being*.

³² Véase Mitchell (2011). Asimismo, Black (2006).

³³ El libro de Arrighi (2006), *The Long Twentieth Century*, es una buena guía para seguir estas fluctuaciones en los destinos del capitalismo.

Si lo que nos condujo a esta crisis fue la forma de vida industrial, entonces la pregunta es: ¿por qué pensar en términos de especie, siendo que esta categoría pertenece a una historia mucho más larga que la del capital? ¿Por qué no es suficiente la narrativa del capitalismo –y, por lo tanto, sus críticas– como marco para interrogar la historia del cambio climático y entender sus consecuencias? Parece cierto que los modelos de sociedades de alto consumo energético que la industrialización capitalista ha creado y promovido necesitaran de la crisis del cambio climático. Pero la actual crisis ha hecho visibles otras condiciones para la existencia de la forma de vida humana, que no tienen una conexión intrínseca con la lógica de las identidades capitalistas, nacionalistas o socialistas sino, antes bien, con la historia de la vida en este planeta, con la manera en que las diferentes formas de vida se conectan entre sí y con la manera en que la extinción masiva de una especie puede poner en peligro a las otras. Sin esa historia de la vida, la crisis del cambio climático no tiene ninguna “significación” para los humanos. Pues como ya he dicho antes, no se trata, de manera significativa, de una crisis para el planeta inorgánico en sí mismo.

La forma de vida industrial, en otras palabras, ha cumplido un rol bastante parecido al del agujero del conejo en el cuento de Alicia; 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. Permítanme que lo explique. Tomemos el caso de la –así llamada– “revolución agrícola” de hace diez mil años. No fue, simplemente, una expresión de la inventiva humana. Antes bien, fue posible debido a ciertos cambios en la cantidad de dióxido de carbono en la atmósfera, a cierta estabilidad climática y a cierto grado de calentamiento del planeta que siguió al fin de la Era de Hielo (el Pleistoceno) –cosas sobre las que los humanos no tenían ningún control. “No cabe duda”, escribe uno de los editores de *Humans at the End of Ice Age*, “de que el fenómeno básico –el ocaso de la Era de Hielo– fue resultado del fenómeno Milankovitch: las relaciones orbitales y de inclinación entre la Tierra y el Sol” (Guy Straus: 1996, p.5).

La temperatura del planeta se estabilizó en una zona y esto permitió que las hierbas crecieran. Entre las más antiguas de esas hierbas están la cebada y el trigo. Sin ese afortunado “largo verano”, o sin eso que un científico del clima llamó un “extraordinario” “golpe de suerte” de la naturaleza la historia del planeta, nuestra forma agrícola-industrial de vida no habría sido posible (Flannery: 2005, p.64). En otras palabras, 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. Se han mantenido estables durante mucho tiempo, incluso más del que tienen las historias de nuestras instituciones, y han permitido a los seres humanos convertirse en la especie dominante de la Tierra. Ahora, lamentablemente, nos hemos convertido en un agente geológico que perturba estas condiciones paramétricas necesarias para nuestra propia existencia.

Lo anterior no implica negar el papel histórico que han desempeñado las naciones más ricas del mundo, principalmente occidentales, en la emisión de gases de efecto invernadero. Cuando se habla de pensar en la especie, no se trata de resistir a las políticas de “responsabilidad común pero diferenciada” que China, India y otros países en desarrollo parecen dispuestos a seguir cuando se trata de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (Kothari: 2007). Si hacemos responsables del cambio climático a aquellos que son culpables en retrospectiva –o sea, culpar a Occidente por su actuación pasada– o a aquellos que son culpables en prospectiva (China acaba de superar a Estados Unidos como el mayor emisor de dióxido de carbono, aunque no per capita), es una cuestión ligada indudablemente atada a la historia del capitalismo y de la modernización³⁴. Pero el descubrimiento de los científicos de que los humanos, en el transcurso de su

³⁴ He tomado la idea de culpa «retrospectiva» y «prospectiva» del debate promovido por Peter Singer en el Franke Institute for the Humanities durante el Chicago Humanities Festival, en noviembre de 2007.

historia, se han convertido en un agente geológico, apunta hacia una catástrofe común en la que todos, sin excepción, hemos caído. Así describen Crutzen y Stoermer esa catástrofe:

La expansión de la humanidad... ha sido asombrosa... Durante los últimos tres siglos la población humana se ha multiplicado por diez hasta alcanzar la cifra de 6.000 millones, aumento acompañado, por ejemplo, con un crecimiento de la cabaña ganadera hasta los 1.400 millones (alrededor de una vaca por cada familia de tamaño medio)... En pocas generaciones, la humanidad está agotando los combustibles fósiles que se han generado a lo largo de varios cientos de millones de años. La liberación de CO'... a la atmósfera por la combustión del carbón y el petróleo es como mínimo dos veces mayor que la suma de todas las emisiones naturales...; la humanidad utiliza más de la mitad del total de agua dulce accesible; la actividad humana ha hecho que la tasa de extinción de las especies aumente entre mil y diez mil veces más en los bosques tropicales... Por otra parte, la humanidad libera muchas sustancias tóxicas en el medio ambiente... Entre los efectos documentados está la modificación del ciclo geoquímico en los sistemas de agua dulce, que afecta a los sistemas remotos de fuentes primarias. ("A", pág. 17).

Explicar esta catástrofe exige un diálogo entre disciplinas y entre las historias registrada y profunda de los seres humanos, así como la revolución agrícola de hace diez mil años no podría explicarse sin la convergencia de tres disciplinas: la geología, la arqueología y la historia³⁵.

Acaso los científicos, como Wilson o Crutzen, sean políticamente ingenuos al no reconocer que la razón puede no ser lo único que nos guíe a la hora de tomar colectivamente decisiones efectivas –en otras palabras, puede que acabemos tomando, de manera colectiva, algunas decisiones irracionales–, pero me parece interesante y sintomático que hablen el lenguaje de la Ilustración. Estos científicos no necesariamente son intelectuales anticapitalistas, pero evidentemente tampoco son partidarios del capitalismo de siempre. Creen que el conocimiento y la razón proveen a los humanos no solo de una salida de la actual crisis, sino de la manera de mantenerse fuera de peligro en el futuro. Wilson, por ejemplo, habla de idear un "uso juicioso de los recursos", de un modo que suena distintivamente kantiano (SN, p.199). Pero el conocimiento en cuestión es el conocimiento de los humanos como especie, una especie que depende de otras especies para existir, una parte de la historia general de la vida. Cambiar el clima, incrementando no solamente la temperatura promedio del planeta sino también la acidez y el nivel de los océanos, destruir la cadena alimenticia, no son actos que puedan estar al servicio de nuestras vidas. Estas condiciones paramétricas se sostienen independientemente de nuestras decisiones políticas. Es imposible, por lo tanto, comprender la crisis que representa el calentamiento global sin recurrir a las propuestas de estos científicos. Al mismo tiempo, recurrir a la idea de especie no implica negar la historia del capital, la historia contingente de nuestro ingreso en el Antropoceno, puesto que el Antropoceno no hubiera sido posible, siquiera como teoría, sin la historia de la industrialización. ¿Cómo podemos hacer para mantener unidas ambas perspectivas mientras pensamos la historia del mundo a partir de la Ilustración? ¿Cómo nos remitimos a una historia universal de la vida –esto es, al pensamiento universal– sin perder aquello que indiscutiblemente tiene valor en nuestra sospecha postcolonial de lo universal? La crisis del cambio climático exige pensar en ambos registros simultáneamente, mezclar las cronologías inmiscibles de la historia del capital y de la historia de las especies. Esta combinación, sin embargo, expande de manera fundamental la idea misma de la comprensión histórica.

³⁵ Véase Tudge (1999).

TESIS 4: EL CRUCE DE LA HISTORIA DE LA ESPECIE Y DE LA HISTORIA DEL CAPITAL ES UN PROCESO DE INTERROGACIÓN DE LOS LÍMITES DE LA COMPRENSIÓN HISTÓRICA

Uno podría decir, siguiendo la tradición diltheyniana, que la comprensión histórica implica un pensamiento crítico que realiza una apelación a algunas ideas genéricas sobre la experiencia humana. Como Gadamer señaló, Dilthey observó “el mundo privado de las experiencias del individuo como punto de partida para una ampliación que complementa, en una trasposición viva, la estrechez y la casualidad de estas experiencias privadas con la infinitud de lo que es asequible mediante la re-experimentación del mundo histórico. La “Conciencia histórica”, en esta tradición, es así “un modo de auto conocimiento” obtenido a través de las reflexiones críticas sobre las experiencias de uno y de otros (actores históricos)” (Gadamer: 1988, p.234)³⁶. Las historias humanistas del capitalismo siempre van a aceptar algo llamado la experiencia del capitalismo. Por ejemplo, el brillante intento de E. P. Thompson por reconstruir la experiencia obrera del trabajo capitalista no tendría sentido sin este supuesto³⁷. Las historias humanistas son historias que producen significados apelando no solo a nuestra capacidad de reconstrucción sino, como Collingwood lo hubiera dicho, de reafirmar en nuestras mentes la experiencia del pasado.

Así, cuando Wilson nos recomienda que, con el interés puesto sobre nuestro futuro colectivo, logremos alcanzar nuestra propia comprensión en tanto especie, esta declaración no se corresponde con ninguna forma histórica de entender y conectar pasados y futuros a través de la suposición de que hay un elemento de continuidad en la experiencia humana (ver el señalamiento de Gadamer mencionado anteriormente). ¿Quién es el nosotros? Nosotros, los humanos, nunca nos experimentamos como una especie. Solo podemos comprender esto intelectualmente o inferir la existencia de la especie humana, pero nunca experimentarla en sí misma. No podría haber una fenomenología de nosotros como especie. Aún si estuviéramos emocionalmente identificados con el mundo como humanidad, no sabríamos lo que es ser una especie porque, en la historia de las especies, los humanos son solamente una instancia del concepto de especie, como de hecho lo sería cualquier otra forma de vida. Pero nunca se experimenta ser un concepto.

Así, la discusión sobre la crisis del cambio climático puede producir efectos y conocimientos sobre el pasado y el futuro humano colectivo que nos sitúa en los límites de la comprensión histórica. Experimentamos efectos específicos de la crisis, pero no el fenómeno completo. ¿Decimos entonces, con Geyer y Bright, que “la humanidad ya no será un producto del “pensamiento”” (WH, p.1060), o decimos con Foucault que “el ser humano no tiene ya historia”? (Foucault: 1973, p.368). Geyer y Bright continúan escribiendo con espíritu foucaultiano: “Es la tarea de la historia mundial hacer transparentes los rasgos del poder, sustentada por la información, que comprimen a toda la humanidad en una sola” (“WH, p. 1060”).

Esta crítica que ve la humanidad como un efecto del poder es válida para toda la hermenéutica de la sospecha que ha sido pensada por los intelectuales postcoloniales. Es una herramienta crítica efectiva para tratar con las formaciones nacionales y globales de dominación. Sin embargo, no la encuentro adecuada para lidiar con la crisis del calentamiento global. Primero, porque nuestras propias imágenes incompletas de la humanidad, y otras imaginaciones sobre la humanidad invariable, acosan nuestro sentido de la crisis actual. ¿Cómo entender, si no, el título del libro de Weisman, El mundo sin nosotros? ¿Cómo entender, si no, el atractivo de su brillante, aunque imposible, intento por representar la experiencia de Nueva York después de que nos hayamos ido? (Weisman: 2008, p.28). Segundo, la separación entre historia humana y natural ha sido franqueada. No nos experimentamos a nosotros mismo como agentes geológicos, pero parece que en eso nos hemos convertido a nivel de la especie. Y, sin ese conocimiento, que desafía la comprensión histórica, no captamos el sentido de la crisis actual que nos afecte a todos. El cambio climático, reflejado a

³⁶ Asimismo, Emnarth (1978).

³⁷ Véase Thompson (1963).

través del capital global, acentúa sin dudas la lógica de la inequidad que corre a través de las reglas del capital, algunas personas no dudarán en ganar temporalmente a expensas de otras. Pero la crisis total no puede ser reducida a la historia del capitalismo. A diferencia de las crisis del capitalismo, no hay salvavidas aquí para los ricos y los privilegiados (testigos de la sequía en Australia o de los incendios recientes en los barrios seguros de California). La ansiedad a la que el calentamiento global da lugar es una reminiscencia de los días en que muchos combatían una guerra global nuclear. Pero hay una diferencia muy importante. La guerra nuclear habría sido una decisión consiente por parte de los poderes que formaban parte. El cambio climático, en cambio, es una consecuencia involuntaria de las acciones del hombre y muestra, solo a partir de los análisis científicos, los efectos de nuestras acciones en tanto especie. "Especie" debería ser realmente el nombre de un marcador para nuevas historias universales de seres humanos, un nombre que detona en este momento de peligro del cambio climático. Pero nunca podremos comprender este universal. No es un universal hegeliano emergiendo dialécticamente afuera del movimiento de la historia, o un universal del capital producido por la presente crisis. Geyer y Bright están acertados en rechazar aquellas dos variedades de universales. Todavía el cambio climático nos plantea una cuestión como colectividad humana y nosotros seguimos apuntando a una figura del universal que escapa a nuestra capacidad de experimentar el mundo. Es más bien un universal que surge de una sensación compartida de catástrofe. Llama a un reclamo global por políticas que estén por fuera del mito de la identidad global, diferente al universal hegeliano, que no puede subsumir particularidades. Podríamos denominarla provisionalmente la "historia universal negativa"³⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archer, D. (2007). *Global Warming: Understanding the Forecast*. John Wiley & Sons, Estados Unidos de América.
- Arrighi, G. (2006). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. Verso, Londres.
- Arrighi, G. (2007). *Adam Smith in Beijing: lineages of the Twenty-First Century*. Verso, Londres.
- Bayly, C. A. (2004). *The birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Malden: Blackwell.
- Black, E. (2006). *Internal Combustion: How Corporations and Governments Addicted The World to Oil and Derailed the Alternatives*. Macmillan, Nueva York.
- Bowen M. (2008). *Censoring Science: Inside the Political Attack on Dr. James Hansen and the Truth of Global Warming*. Penguin, Nueva York.
- Braudel, F. (1972). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip 11*. Collins, Londres.
- Burke, P. (1990). *The French Historical Revolution: The "Annales" School, 1929-1989*. Imprenta Polity, Cambridge.
- Calvin, W. (2008). *Global Fever: How to Treat Climate Change*. Imprenta de la Universidad de Chicago, Chicago.

³⁸ Agradezco a Antonio Y. Vasquez-Arroyo por compartirme su texto inédito "Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism", en el que intenta desarrollar este concepto de historia universal negativa a partir de sus lecturas de Theodor Adorno y Walter Benjamin.

- Childe, V. G. (1941). *Man Makes Himself*. Nueva Librería Americana, Nueva York.
- Collingwood, R. (1976). *The Idea of History*. Imprenta de la Universidad de Oxford, Oxford.
- Croce, B. (1913). *The Philosophy of Giambattista Vico*. Howard Latimer, Londres.
- Crosby, A. (1995). The Past and Present of Environmental History, *American Historical Review*. 100: pp. 1177-1189.
- Crosby, A. (2003). *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Praeger, Londres.
- Crutzen, P. Geology of Mankind, *Nature*. 3: pp. 23.
- Crutzen, P. y Steffen, W. (2003). How Long Have We Been in the Anthropocene Era?, *Climatic Change*. 61: pp. 251-257.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene, *International Geosphere-Biosphere Programme Newsletter*. 41: pp. 17-18.
- Davis, M. (2008). Living on the Ice Shelf: Humanity's Meltdown, URL: tomdispatch.com/post/174949
- Derrida, J. (1989). Cogito e historia de la locura, en: Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.
- Dodds W. (2008). *Humanity's Footprint Momentum, Impact, and Our Global Environment*. Imprenta de la Universidad de Columbia, Nueva York.
- Emnarth, M. (1978). *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Imprenta de la Universidad de Chicago, Chicago.
- Flannery T. (2005). *The Weather Makers: The History and Future Impact of Climate Change*. Text Publishing, Sydney.
- Foucault, M. (1973). *The Order of Things: An Archaeology of Human Knowledge*. Vintage, Nueva York.
- Gadamer, H. G. (1988). *Truth and Method*. Progress, Londres.
- Geyer, M. y Bright C. (1995). World History in a Global Age, *American Historical Review*. 4: pp. 1058-1059.
- Hansen, J. (2007). Climate Catastrophe, *New Scientist*. 2614: pp. 30-34.
- Hansen, J., Sato, M., Kharecha, P., Russel, G., Lea, D. y Siddall, M. (2007). Climate Change and Trace Gases, *Philosophical Transactions of the Royal Society*. 365: pp. 1925-1954.
- Hansen, J. et al. (2007), "Dangerous Human-Made Interference with Climate: A GISS Model E Study", *Atmospheric Chemistry and Physics*. 9: pp. 2287-2312.
- Knauer, K. (2007). *Global Warming: The Causes, The Perils, The Solutions, The Actions: What Can I Do*. Time Inc., Nueva York.
- Kothari, A. (2007). The Reality of Climate Injustice, *The Hindu*. URL: <http://www.hinduonnet.com/thehindu/mag/2007/11/18/stories/2007111850020100.htm>
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to bring the Sciences into Democracy*, trad. Imprenta de la Universidad de Harvard, Harvard.
- Lynas, M. (2008). *Six Degrees: Our Future on a Hotter Planet*. Libros de National Geographic, Washington D.C.

- Marx, K. (1969). The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, en: Marx, K. y Engels, F., *Selected Works*. Editorial Progreso, Moscú.
- Maslin, M. (2004). *Global Warming: A Very Short Introduction*. Imprenta de la Universidad de Oxford, Oxford.
- McKibben, B. (2006). *The End of Nature*. Random House, Nueva York.
- Miller, C. (1993). *Giambattista Vico: imagination and Historical Knowledge*. Springer, Boston.
- Mitchell, T. (2011). *Carbon democracy: Political power in the age of oil*. Verso, Londres.
- Morrison, J. C. (1978). Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism, *Journal of the History of Ideas*. 39: pp. 579-595.
- Oreskes, N. (2007). The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?, en: Dimento, J. y Doughman, P. (eds.), *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, pp. 73-74. Imprenta del MIT, Massachusetts.
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*. Imprenta de la Universidad de Princeton, Nueva Jersey.
- Roberts, D. (1987). *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. Imprenta de la Universidad de California, Berkeley.
- Robin, L. y Steffen, W. (2007). History for the Anthropocene, *History Compass*. 5:pp. 1694 –1719.
- Rossi, P. (1984). *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*. Imprenta de la Universidad de Chicago, Chicago.
- Ruddiman, W. F. (2003). The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago, *Climatic Change*. 61 (3): pp. 261:93.
- Sachs, J. (2008). *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet*. Penguin, Nueva York.
- Shubin, N. (2008). The Disappearance of Species, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. 61: pp. 17- 19.
- Smail, D. (2008). *On Deep History and the Brain*. Imprenta de la Universidad de California, Berkeley.
- Smith, B. (1995). Gender and the Practices of Scientific History: The Seminar and Archival Research in the Nineteenth Century, *American Historical Review*. 100: pp. 1150-1176.
- Stalin, J. (1938). *Dialectical and Historical Materialism*. URL: www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm
- Steffen, W. (2008). En Humans Creating New 'Geological Age, *The Australian*, URL: www.theaustralian.news.com.au/story/0,,23458148-5006787,00.html
- Stern, N. (2007). *The Economics of Climate Change: The Stern Review*. Imprenta de la Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Straus, L. G. (1996). The World at the End of the Last Ice Age, en: Straus, L. G. (ed.) *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition*, pp. 3-9, Springer, Boston.
- Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. Penguin, Londres.
- Tudge, C. (1999). *Neanderthals, Bandits, and Farmers: How Agriculture Really Began*. Imprenta de la Universidad de Yale, Connecticut.

- Weisman, A. (2008). *The world without us*. Macmillan, Estados Unidos de América.
- Wilson, E. (1996). *In Search of Nature*. Imprenta Island, Washington.
- Wilson, E. (2008). Prólogo, en: Sachs, J. (2008). *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet*, p. 12, Penguin, Nueva York.
- Zagorin, P. (1984). Vico's Theory of Knowledge: A Critique, *Philosophical Quarterly*. 34: pp. 15-30.
- Zalasiewicz, J. et al.(2008). "Are We Now Living in the Anthropocene?", *GSA Today*. 18: pp. 4-8.

BIODATA

Dipesh Chakrabarty: Es Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor de History and South Asian Studies en la Research School of Humanities de la Australian National University.

Traducción:

Ramiro Luis Gorriti: Estudiante del área de Estudios Críticos de la Licenciatura en Letras Modernas de la Universidad Nacional de Córdoba. Traductor y corrector de textos. Correo: ramiro.gorriti@gmail.com.

María Luz Gómez: Lic. y doctoranda en Letras en la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria Interna Doctoral del Conicet. Adscripta a la cátedra de Teorías de los Discursos Sociales II de la carrera de Letras Modernas (FFyH.UNC). Correo: luz.lila.gomez@gmail.com.

Nota de traducción: Este ensayo fue publicado originariamente en inglés." The climate of history: Four theses". *Critical inquiry*, 2009, vol. 35, no 2, p. 197-222. Agradecemos al autor que nos haya autorizado su publicación en español.

Traducción originalmente realizada para la cátedra de Teorías de los Discursos Sociales II de la Licenciatura en Letras Modernas de la Universidad Nacional de Córdoba.