

Clima e historia: cuatro tesis¹

Dipesh Chakrabarty

Dipesh Chakrabarty, nacido en la India, estudió física, economía y filosofía. Actualmente es Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor de historia y estudios sudasiáticos en la Universidad de Chicago y profesor asociado en la Research School of Humanities de la Australian National University. Chakrabarty es uno de los exponentes más destacados del pensamiento poscolonial y de los estudios subalternos. Ha publicado, entre otras obras, *Habitations of Modernity: Essays in the wake of subaltern studies* (2002), y como coeditor *From the colonial to the postcolonial: India and Pakistan in Transition* (2007). Recientemente ha aparecido en castellano una de sus obras clave: *Al margen de Europa* (*Tusquets*, 2008), cuyo título original es *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton University Press, 2000). El presente artículo apareció en la revista *Critical Inquiry*, núm. 35, invierno de 2009, y se publica con la amable autorización del autor y de la revista.

La actual crisis planetaria, la del cambio climático o del calentamiento global, provoca diversas respuestas en individuos, grupos y gobiernos, respuestas que van desde la negación, el distanciamiento y la indiferencia hasta el espíritu de compromiso y los distintos tipos y grados de activismo. Estas respuestas saturan nuestro sentido de la actualidad. El *best-seller* de Alan Weisman, *El mundo sin nosotros*, sugiere un experimento mental como forma de vivir nuestro presente: «Supongamos que lo peor ha pasado. La extinción humana es un hecho consumado. (...) Imaginemos un mundo en el que de repente todos hemos desaparecido. (...) ¿Podríamos haber dejado alguna marca duradera en el universo, por débil que fuera? (...) ¿Es posible que, en lugar de un suspiro de alivio biológico, ese mundo sin nosotros nos echara de menos?».² Me siento atraído por el experimento de Weisman porque es una muestra reveladora de cómo la crisis actual puede provocar un sentido del presente que desconecta el futuro del pasado, situando ese futuro 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 por una cierta continuidad de la experiencia humana. Normalmente nos representamos el futuro con la ayuda de la misma facultad que nos permite imaginar el pasado. El experimento mental de Weisman ilustra la paradoja historicista que habita en los estados de ánimo actuales, los de ansiedad y preocupación por la finitud de la humanidad. Para compartir la experiencia de Weisman tenemos que insertarnos en un futuro «sin nosotros», a fin de poder visualizarlo. Así, nuestras habituales prácticas históricas para visualizar el tiempo –el ejercicio de comprensión histórica que nos permite abordar el pasado y el futuro, tiempos inaccesibles personalmente– nos conducen a una profunda contradicción y confusión. El experimento de Weisman indica hasta dónde llega la confusión que se desprende de nuestro sentido contemporáneo del presente, en la medida en que ese presente da lugar a preocupaciones acerca de nuestro futuro. Nuestro sentido histórico del presente, en la versión de Weisman, se ha convertido en profundamente destructivo por lo que se refiere a nuestro sentido general de la historia.

Volveré sobre el experimento de Weisman en la última parte de este ensayo. El debate sobre el cambio climático encierra muchos elementos que debieran interesar a quienes participan en las actuales discusiones sobre la historia. Por un lado, gana terreno la idea de que los graves riesgos ambientales del calentamiento global tienen que ver con la excesiva acumulación de gases de efecto invernadero en la atmósfera, producidos principalmente por la quema de combustibles fósiles y el uso industrial del *stock* animal por los seres humanos. Por otro, y a medida que ha ido sucediendo lo anterior, determinadas posiciones científicas han empezado a circular públicamente con profundas, incluso transformadoras, consecuencias para nuestra forma de pensar sobre la historia humana o sobre

1. Este ensayo está dedicado a la memoria de Greg Denning. Quiero expresar mi agradecimiento a Lauren Berlant, James Chandler, Carlo Ginzburg, Tom Mitchell, Sheldon Pollock, Bill Brown, François Meltzer, Debjani Ganguly, Ian Hunter, Julia A. Thomas y Rochona Majumdar por sus comentarios críticos a un borrador previo. La primera versión la escribí en bengalí para una revista de Calcuta y deseo mostrar mi gratitud a su editor, Asok Sen, que me animó a trabajar en el tema.

2. Alan Weisman, *The World without Us* (Nueva York, 2007), págs. 3-5 [*El mundo sin nosotros*. Barcelona, Debate, 2007].

3. C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Malden, Mass., 2004).

lo que el historiador C. A. Bayly ha denominado recientemente «el nacimiento del mundo moderno».³ De hecho, lo que los científicos han dicho sobre el cambio climático modifica no sólo las ideas sobre el ser humano que suele mantener la disciplina histórica, sino también las estrategias analíticas que los historiadores poscoloniales y postimperiales han desplegado en las dos últimas décadas en respuesta al escenario de la posguerra, el de la descolonización y la globalización.

En los párrafos siguientes, presento algunas de las respuestas a la crisis contemporánea desde el punto de vista del historiador. Sin embargo, quizá sea adecuado decir algo sobre mi propia relación con la literatura sobre el cambio climático –y también sobre la crisis en sí misma. Soy un historiador que practica la disciplina con un gran interés por la naturaleza de la historia como forma de conocimiento, y mi relación con la ciencia del calentamiento global deriva, a cierta distancia, de lo que los científicos y otros autores han escrito para informar al público en general. Se suele decir que los estudios científicos del calentamiento global tienen su origen en los descubrimientos del científico sueco Svante Arrhenius en la década de 1890, pero las auténticas discusiones sobre el calentamiento global en el ámbito público se iniciaron a finales de los ochenta y principios de los noventa del pasado siglo, el mismo período en el que los científicos sociales y los humanistas comenzaron a discutir sobre la globalización.⁴ Sin embargo, hasta el momento estas discusiones han discurrido de forma paralela. Es cierto que la globalización, una vez reconocida, suscitó de inmediato el interés de humanistas y científicos sociales. Ahora bien, a pesar del número de libros publicados sobre el asunto en los noventa, el calentamiento global no se convirtió en preocupación pública hasta la década siguiente. Las razones no son difíciles de entender. Ya en 1988, James Hansen, director del Goddard Institute of Space Studies de la NASA, habló ante un comité del Senado del calentamiento global y ese mismo día, poco después, declaró ante un grupo de periodistas: «Es hora de dejarnos de palabrería y de decir [...] que el efecto invernadero está aquí y está afectando a nuestro clima».⁵ Sin embargo, los gobiernos, deudores de determinados intereses y temerosos por el coste político, no quisieron escuchar. De George W. Bush, entonces presidente de los Estados Unidos, se recuerda su célebre sarcasmo según el cual iba a luchar contra el efecto invernadero con el «efecto de la Casa Blanca».⁶ La situación cambió en la década de 2000, cuando las advertencias se agravaron y los signos de la crisis –como la sequía en Australia, los frecuentes ciclones e incendios de matorrales, las malas cosechas en muchas partes del mundo, el derretimiento de distintos glaciares, como en el Himalaya, y de los casquetes polares, el aumento de la acidez de los mares y los daños a la cadena alimentaria– se convirtieron en algo política y económicamente ineludible. A ello se añadió la creciente preocupación, cada vez más extendida, acerca de la rápida destrucción de otras especies y de la huella ecológica de la población humana, que se prevé que sobrepase la barrera de nueve mil millones en 2050.⁷

A medida que la crisis cobraba impulso en los últimos años, me di cuenta de que todas mis lecturas sobre las teorías de la globalización, el análisis marxista del capital, los estudios subalternos y la crítica poscolonial de los últimos veinticinco años, si bien eran de enorme utilidad para el estudio de la globalización, no me habían preparado realmente para dar sentido a esta coyuntura planetaria en la que la humanidad se encuentra hoy en

4. La prehistoria de la ciencia del calentamiento global, tal como se recoge en muchos libros de divulgación, se remonta a científicos decimonónicos como Joseph Fourier, Louis Agassiz y Arrhenius. Véase, 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.

5. Citado en Mark Bowen, *Censoring Science: Inside the Political Attack on Dr. James Hansen and the Truth of Global Warming* (Nueva York, 2008), pág. 1.

6. Citado en *ibid.*, pág. 228. Asimismo: «Too Hot to Handle: Recent Efforts to Censor Jim Hansen», *Boston Globe*, 5 de febrero de 2006, pág. E1.

7. Véase, por ejemplo, Walter K. Dodds, *Humanity's Footprint: Momentum, Impact, and Our Global Environment* (Nueva York, 2008), págs. 11-62.

día. El cambio de actitud en el análisis de la globalización puede verse comparando la magistral historia del capitalismo mundial de Giovanni Arrighi, *El largo siglo xx* (1994), con su más reciente *Adam Smith en Pekín* (2007) que, entre otras cosas, trata de entender las consecuencias del auge económico de China. El primer libro, una larga reflexión sobre el caos interno de las economías capitalistas, termina con la idea del capitalismo incendiando a la humanidad «en los horrores (o glorias) de la escalada de violencia que ha acompañado a la liquidación del orden de la guerra fría». Es evidente que el fuego que quema el mundo en la narrativa de Arrighi procede de la maquinaria del capitalismo y no del calentamiento global. Sin embargo, en el momento en que Arrighi escribe *Adam Smith en Pekín* está mucho más preocupado por la cuestión de los límites ecológicos del capitalismo. Ese tema es el que cierra el libro, lo que indica la distancia que un crítico como Arrighi ha recorrido en los trece años que separan la publicación de ambos libros.⁸ Si, en efecto, la globalización y el calentamiento global nacen de los procesos de acumulación, la pregunta es: ¿cómo podemos reunirlos en nuestra comprensión del mundo?

Dado que no soy un científico, me permito también una suposición fundamental acerca de la ciencia del cambio climático. Supongo que la ciencia está en lo cierto en líneas generales. Por consiguiente, asumo las opiniones expresadas, en particular en el Cuarto Informe de evaluación, publicado en 2007, del Grupo Intergubernamental sobre el Cambio Climático de las Naciones Unidas, en el *Informe Stern* y en los muchos libros que han sido publicados recientemente por científicos y académicos que intentan explicar la ciencia del calentamiento global. Todo ello me proporciona una base racional suficiente para aceptar, a menos que haya un cambio importante en el consenso científico, que hay mucho de verdad en las teorías del cambio climático antropogénico.⁹ Al asumir esta posición, dependo de observaciones como la ofrecida por Naomi Oreskes, historiadora de la ciencia de la Universidad de California en San Diego. Examinando los resúmenes de 928 estudios sobre el calentamiento global publicados en revistas científicas especializadas entre 1993 y 2003, revistas con evaluadores externos, Oreskes llegó a la conclusión de que nadie trataba de refutar el «consenso» entre científicos «sobre la realidad de un cambio climático inducido por el hombre». No todos coinciden, en cambio, sobre la dimensión y la dirección del cambio. Pero «prácticamente todos los científicos profesionales del clima», señala Oreskes, «están de acuerdo sobre la realidad de un cambio climático inducido por el hombre, aunque el debate continúa en *tempo and mode*».¹⁰ En efecto, por lo que he leído hasta ahora, no he visto que haya motivo alguno para seguir siendo escéptico en relación con el calentamiento global.

El consenso científico en torno a la proposición de que el hombre es el responsable de la crisis actual del cambio climático constituye la base de lo que tengo que decir aquí. En aras de la claridad y la precisión, presento mis proposiciones a través de cuatro tesis. Las últimas tres se derivan de la primera. Comenzaré con la proposición de que las explicaciones antropogénicas del cambio climático implican el colapso de la antigua distinción humanista entre la historia natural y la historia humana, para finalizar retomando la pregunta inicial: ¿Cómo apela esta crisis del cambio climático a nuestro sentido de los universales humanos, a la vez que desafía nuestra capacidad de comprensión histórica?

8. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (1994; Londres, 2006), pág. 356; y *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century* (Londres, 2007), págs. 227-389 [*El largo siglo xx*, Madrid, Akal, 1999; *Adam Smith en Pekín*, Madrid, Akal, 2007].

9. Una muestra de la creciente popularidad del asunto es el número de libros publicados en los últimos cuatro años, libros cuyo propósito es 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: Mark Maslin, *Global Warming: A Very Short Introduction* (Oxford, 2004); Tim Flannery, *The Weather Makers: The History and Future Impact of Climate Change* (Melbourne, 2005) [*La amenaza del cambio climático*, Madrid, Taurus, 2006]; David Archer, *Global Warming: Understanding the Forecast* (Malden, Mass., 2007); Kelly Knauer ed., *Global Warming* (Nueva York, 2007); Mark Lynas, *Six Degrees: Our Future on a Hotter Planet* (Washington, D.C., 2008); William H. Calvin, *Global Fever: How to Treat Climate Change* (Chicago, 2008); James Hansen, «Climate Catastrophe», *New Scientist*, 28 de Julio-3 de agosto de 2007, págs. 30-34; Hansen et al., «Dangerous Human-Made Interference with Climate: A GISS ModelE Study», *Atmospheric Chemistry and Physics* 7, núm. 9 (2007); págs. 2287-2312; y Hansen et al., «Climate Change and Trace Gases», *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 15 de julio de 2007, págs. 1925-54. Asimismo: Nicholas Stern, *The Economics of Climate Change: The «Stern Review»* (Cambridge, 2007) [*El Informe Stern. La verdad del cambio climático*, Barcelona, Paidós, 2007].

10. Naomi Oreskes, «The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?», en *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, Joseph F. C. Dimento y Pamela Doughman eds. (Cambridge, Mass., 2007), págs. 73, 74.

TESIS 1: LAS EXPLICACIONES ANTROPOGÉNICAS DEL CAMBIO CLIMÁTICO IMPLICAN EL COLAPSO DE LA ANTIGUA DISTINCIÓN HUMANISTA ENTRE LA HISTORIA NATURAL Y LA HISTORIA HUMANA

Los filósofos y los estudiosos de la historia han mostrado con frecuencia una tendencia consciente a separar la historia humana –o la historia de los asuntos humanos, como decía Collingwood– de la historia natural, a veces incluso negando que la naturaleza pudiera tener una historia como sí la tienen los seres humanos. Esta práctica tiene un rico y amplio pasado, del cual, por razones de espacio y limitaciones personales, sólo puedo proporcionar un esquema muy provisional, mínimo e incluso algo arbitrario.¹¹

Se podría comenzar con la vieja idea, entre viconiana y hobbesiana, de que nosotros, los seres humanos, sólo podemos tener conocimiento de las instituciones civiles y políticas, porque las hemos hecho, mientras que la naturaleza sigue siendo obra de Dios y en última instancia inescrutable para el hombre. «La verdad es idéntica a lo creado: *verum ipsum factum*», que es como Croce resume la famosa sentencia de Vico.¹² Hay estudiosos que protestan diciendo que Vico no hizo una separación tan radical entre ciencias naturales y humanas, como Croce y otros leen en sus escritos, aunque admiten que tal interpretación es la más generalizada.¹³

Esta perspectiva viconiana se convertiría en parte del sentido común de los historiadores en los siglos XIX y XX. Siguió su camino en el famoso enunciado de Marx de que «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente» y en el título del conocido libro del arqueólogo marxista V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*.¹⁴ Croce parece haber sido una fuente determinante para fijar esta distinción en la segunda mitad del siglo XX a través de su influencia sobre Collingwood, el «único historicista de Oxford», que a su vez influyó profundamente en el libro de 1961 de E. H. Carr, *¿Qué es la Historia?*, que sigue siendo quizá uno de los libros más vendidos sobre el oficio de historiador.¹⁵ Podríamos decir que el pensamiento de Croce, desconocido por sus herederos y con modificaciones imprevisibles, ha triunfado en nuestra comprensión de la historia en la era poscolonial. Detrás de Croce y de sus adaptaciones de Hegel, y oculto en la lectura tergiversada y creativa que Croce hizo de sus predecesores, está la figura más distante y fundacional de Vico.¹⁶ En este punto, las conexiones son de nuevo muchas y complejas. Baste 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, que era un admirador, si no un seguidor, del maestro italiano.

Sin embargo, el propio argumento de Collingwood para separar la historia natural de la humana desarrollaba sus propias inflexiones mientras recorría, podríamos decir, las líneas generales de Vico según la interpretación de Croce. La naturaleza, señaló Collingwood, no tiene «interior». «En el caso de la naturaleza, no se presenta esta distinción entre el exterior y el interior de un acontecimiento. Los acontecimientos de la naturaleza son meros acontecimientos, no los actos de agentes cuyo pensamiento se esfuerza por rasurar el hombre de ciencia». Por tanto, «toda la historia propiamente dicha es la historia de los asuntos humanos». El trabajo del historiador es «adentrarse en el pensamiento de esa acción, discernir el pensamiento del agente de la acción». Así, hemos de establecer una distinción «entre acciones humanas históricas y no históricas. [...] En la medida en que la conducta del hombre está determinada por lo que podría denominarse su naturaleza animal, sus impulsos y apetitos, es una conducta no histórica; el proceso de esas

11. Una amplia historia de esta distinción ha sido trazada en Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, trad. Lydia G. Cochrane (1979; Chicago, 1984).

12. Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. R. G. Collingwood (1913; New Brunswick, NJ, 2002), pág. 5. Carlo Ginzburg me ha alertado sobre los problemas que tiene la traducción de Collingwood.

13. Véase dicha discusión en Pérez Zagorin, «Vico's Theory of Knowledge: A Critique», *Philosophical Quarterly*, núm. 34 (enero de 1984), págs. 15-30.

14. Karl Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en K. Marx y F. Engels, *Selected Works*, 3 vols. (Moscú, 1969), I, pág. 398 [El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Barcelona, Ariel, 1971, pág. 11]. Asimismo: V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (London, 1941) [Los orígenes de la civilización. México, FCE, 1996]. Cuando Althusser se rebeló contra el humanismo de Marx en los años sesenta fue en parte una *jihad* contra lo que quedaba de Vico en sus textos; quedó constancia en la comunicación personal de Étienne Balibar con el autor de 1 de diciembre de 2007. Agradezco a Ian Bedford que llamara mi atención sobre la complejidad de las conexiones entre Marx y Vico.

15. David Roberts describe a Collingwood como «el único historicista de Oxford (...), en algunos aspectos importantes un seguidor de Croce»: David D. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism* (Berkeley, 1987), pág. 325.

16. Sobre las incomprensiones a propósito de Vico, véase la discusión que presentan Cecilia Miller, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge* (Basingstoke, 1993), y James C. Morrison, «Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism», *Journal of the History of Ideas*, núm. 39 (octubre-diciembre de 1978), págs. 579-595.

actividades es un proceso natural». De este modo, dice Collingwood, «el historiador no se interesa en el hecho de que los hombres comen, duermen y hacen el amor y satisfacen así sus naturales apetitos; pero se interesa en las costumbres sociales que los hombres crean con el pensamiento a manera de marco dentro del cual hallan satisfacción estos apetitos según maneras sancionadas por la convención y la moral». Sólo la historia de la construcción social del cuerpo, no la historia del cuerpo como tal, puede ser estudiada. Al dividir lo humano entre lo natural y lo social o cultural, Collingwood no veía necesidad de juntar ambas esferas.¹⁷

17. Collingwood, *The Idea of History* (1946; Nueva York, 1976), págs. 214, 212, 213, 216 [*Idea de la historia*. México, FCE, 1989, págs. 208-211].

Al discutir sobre un ensayo de Croce de 1893, «La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte», Collingwood escribió: «Croce, al negar [la idea alemana de] que la historia fuera una ciencia, se apartó de golpe del naturalismo y volvió la cara hacia una idea de la historia como algo radicalmente distinto de la naturaleza».¹⁸ David Roberts ofrece una completa exposición sobre la posición más madura de Croce. Éste se basó en los escritos de Ernst Mach y Henri Poincaré al afirmar que «los conceptos de las ciencias naturales son construcciones humanas elaboradas para fines humanos». «Cuando nos asomamos a la naturaleza», dijo, «nos encontramos sólo a nosotros mismos». Nosotros no nos «entendemos mejor a nosotros mismos como parte del mundo natural». Así pues, como añade Roberts, «Croce proclamó que no existe otro mundo que el humano, y entonces asumió la doctrina central de Vico de que podemos conocer el mundo humano porque lo hemos hecho». Para Croce, pues, todos los objetos materiales se subsumen en el pensamiento humano. Las piedras, por ejemplo, no existirían en sí mismas. El idealismo de Croce, explica Roberts, «no significa que las piedras, por ejemplo, no existan sin que los seres humanos piensen en ellas. Fuera de la preocupación y el lenguaje humanos, ni existen ni dejan de existir, ya que “existir” es un concepto humano que sólo tiene sentido en un contexto de preocupaciones y propósitos humanos».¹⁹ Tanto Croce como Collingwood, pues, envolverían la historia humana y la natural, en la medida en que pudiera decirse que esta última tiene historia, con la acción humana intencional. Lo que existe más allá de eso no «existe» porque no existe para los seres humanos en ningún sentido significativo.

18. *Ibid.*, pág. 193 [pág. 190].

19. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*, págs. 59, 60, 62.

En el siglo xx, sin embargo, otros argumentos, más sociológicos o materialistas, han coexistido con el viconiano. También han seguido justificando la separación entre la historia natural y la humana. Un pensamiento influyente, aunque quizá el ejemplo sea infame, sería el contenido en el famoso folleto sobre la filosofía marxista de la historia que Stalin publicó en 1938, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Así es como Stalin planteó el problema:

el medio geográfico es una de las condiciones necesarias y constantes de la vida material de la sociedad y, naturalmente, influye en el desarrollo de ésta. (...) El medio geográfico es, indiscutiblemente, una de las condiciones constantes y necesarias del desarrollo de la sociedad e influye, naturalmente, en él, acelerándolo o amortiguándolo. Pero esta influencia no es determinante, ya que los cambios y el desarrollo de la sociedad se producen con una rapidez incomparablemente mayor que los que afectan al medio geográfico. En el transcurso de tres mil años, Europa vio desaparecer tres regímenes sociales: el del comunismo primitivo, el de la esclavitud y el régimen feudal (...) Pues bien; durante este tiempo, las condiciones geográficas de Europa o no sufrieron cambio alguno, o, si sufrieron alguno, fue tan leve, que la Geografía no cree que merezca la pena registrarlo. Y se comprende que sea así. Para que el medio geográfico experimente cambios de cierta importancia hacen falta millones de años, mientras que en unos cientos o en un par de miles de años pueden producirse incluso cambios de la mayor importancia en el régimen social.²⁰

20. Joseph Stalin, *Dialectical and Historical Materialism* (1938); www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm [www.nodo50.org/cjcl/wp-content/uploads/2009/05/materialismo-dialectico-e-historico-stalin.pdf].

A pesar del tono formulario y dogmático, el pasaje de Stalin captura un supuesto tal vez común entre los historiadores de mediados del siglo xx: el entorno del hombre cambió, pero cambió tan lentamente que la historia de la relación del hombre con su entorno devino algo casi atemporal y no, pues, un objeto de la historiografía. Incluso cuando Fernand Braudel se rebeló contra el estado de su disciplina tal como la halló a finales de 1930 y proclamó su rebelión más tarde, en 1949, a través de su gran libro *El Mediterráneo*, es evidente que lo hizo principalmente contra los historiadores que trataban el entorno simplemente como un telón de fondo silencioso y pasivo en sus narraciones históricas. Es algo que tratan en el capítulo introductorio, pero que olvidan después, como si, como dijo Braudel, «las flores no rebrotaran en cada primavera, como si los rebaños se detuvieran en cada desplazamiento, como si los barcos no tuviesen que navegar sobre las aguas de un mar real, que cambia con las estaciones». En la redacción de *El Mediterráneo*, Braudel quería escribir una historia en la que las estaciones del año –una historia «hecha de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados»– y otras recurrencias naturales jugaran un papel activo moldeando las acciones humanas.²¹ El medio ambiente, en ese sentido, era un agente con presencia en las páginas de Braudel, pero la idea de que la naturaleza era principalmente repetitiva tenía una historia larga y antigua en el pensamiento europeo, como Gadamer mostró en su análisis de Johann Gustav Droysen.²² La posición de Braudel representó sin duda un gran avance sobre el argumento de la naturaleza como trasfondo que Stalin había desarrollado. Pero también compartía una premisa fundamental con la posición adoptada por Stalin: la historia de la «relación del hombre con el medio» era tan lenta como para ser «casi atemporal».²³ Si tomamos lo que dicen los climatólogos actuales, podríamos concluir que Stalin, Braudel y otros que pensaban lo mismo no tienen presente la idea, muy extendida en la literatura sobre el calentamiento global, de que el clima, y por tanto el medio ambiente global, a veces puede llegar a un punto de inflexión en el que ese lento y aparentemente intemporal telón de fondo de las acciones humanas se transforma a tal velocidad que sólo puede significar un desastre para los seres humanos.

Si Braudel, hasta cierto punto, provocó una brecha en esa historia binaria de lo natural/humano, se podría decir que el crecimiento de la historia ambiental en el siglo xx la hizo más amplia. Incluso podría argumentarse que los historiadores del medio ambiente a veces han hecho progresos en la producción de lo que podríamos llamar las historias naturales del hombre. Pero hay una diferencia muy importante entre la comprensión del ser humano sobre la que estas historias se han basado y la acción del hombre tal como está siendo propuesta por los científicos que escriben sobre el cambio climático. En pocas palabras, la historia ambiental, cuando no es francamente historia cultural, social o económica, mira a los seres humanos como agentes biológicos. Alfred Crosby Jr., cuyo libro *The Columbian Exchange* contribuyó como pionero de la «nueva» historia ambiental en la década de 1970, lo remarcaba en su prólogo original: «El hombre es una entidad biológica antes que un ser católico o capitalista o cualquier otra cosa».²⁴ El reciente libro de Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, se aventura intentando conectar los conocimientos adquiridos en la evolución y las neurociencias con las historias humanas. El libro busca posibles conexiones entre la biología y la cultura –entre la historia del cerebro humano y la historia cultural, en particular–, aunque siempre es sensible a los límites del razonamiento biológico. Pero lo que

21. Fernand Braudel, «Preface to the First Edition», *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trad. Siân Reynolds, 2 vols. (1949; Londres, 1972), 1:20 [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*. México, FCE, págs. xiii-xxi]. Véase también Peter Burke, *The French Historical Revolution: The «Annales» School, 1929-89* (Stanford, Calif., 1990), págs. 32-64 [*La revolución historiográfica francesa. La escuela de Annales (1929-1989)*], Barcelona, Gedisa, 1999].

22. Véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d ed., trans. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (1975, 1979; Londres, 1988), págs. 214-18 [*Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 1988]. Véase también Bonnie G. Smith, «Gender and the Practices of Scientific History: The Seminar and Archival Research in the Nineteenth Century», *American Historical Review*, núm. 100 (octubre de 1995), págs. 1150-76.

23. Braudel, «Preface to the First Edition», pág. 20.

24. Alfred W. Crosby, Jr., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* (1972; Londres, 2003), pág. xxx.

25. Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley, 2008), págs. 74-189.

preocupa a Smail es la historia de la biología humana y no ninguna tesis nueva sobre la recién adquirida acción geológica de los seres humanos.²⁵

En realidad, los estudiosos que han escrito sobre la crisis actual del cambio climático están señalando algo significativamente diferente de lo que los historiadores del medio ambiente han venido diciendo hasta ahora. Destruyendo involuntariamente la distinción artificial, pero mantenida durante mucho tiempo, entre la historia natural y humana, los científicos del clima postulan que el ser humano ya no es el simple agente biológico que siempre ha sido, pues ha adquirido una mayor dimensión. Los seres humanos ejercen ahora una fuerza geológica. Como afirma Naomi Oreskes: «Negar que el calentamiento global es real supone precisamente negar que los seres humanos se han convertido en agentes geológicos, modificando los procesos físicos más elementales de la tierra.»

Durante siglos –añade esta historiadora–, los científicos pensaban que los procesos de la tierra eran tan grandes y poderosos que nada podía hacerlos cambiar. Éste fue uno de los principios básicos de las ciencias geológicas: la cronología humana era insignificante en comparación con la inmensidad del tiempo geológico; las actividades humanas eran insignificantes en comparación con la fuerza de los procesos geológicos. Y hubo un tiempo en que lo fueron. Pero ya no. En la actualidad somos muchos los que contribuimos a la tala de árboles y a la quema de miles de millones de toneladas de combustibles fósiles, con lo que nos hemos convertido en agentes geológicos. Hemos cambiado la química de la atmósfera, provocando que aumente el nivel del mar, que el hielo se derrita y que el clima cambie. No hay ninguna razón para pensar lo contrario.²⁶

26. Oreskes, «The Scientific Consensus», pág. 93.

Agentes biológicos y agentes geológicos –dos nombres diferentes, con consecuencias muy diferentes. La historia ambiental, a juzgar por el estudio magistral que hizo Alfred Crosby sobre los orígenes y el estado del área en 1995, tiene mucho que ver con la biología y la geografía, pero difícilmente imaginaba el impacto humano sobre el planeta a escala geológica. Se veía aún al hombre «como un prisionero de clima», como señaló Crosby citando a Braudel, y no como fabricante del mismo.²⁷ Llamar a los seres humanos agentes geológicos es ampliar 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 sólo podemos llegar a ser agentes geológicos histórica y colectivamente, es decir, cuando hemos alcanzado unas cifras e inventado unas tecnologías a una escala lo suficientemente grande como para tener impacto en el propio planeta. Llamarlos agentes geológicos es atribuirnos una fuerza a una escala parecida a la que hubo en aquellos tiempos en que se produjo una extinción masiva de especies. Parece que estamos atravesando actualmente ese tipo de período. La actual «tasa de pérdida de la diversidad de las especies», sostienen los especialistas, «es similar en intensidad a lo sucedido alrededor de 65 millones de años atrás, cuando se extinguieron los dinosaurios».²⁸ Nuestra huella no siempre fue tan grande. Los seres humanos comenzaron a adquirir esta capacidad de acción sólo desde la Revolución Industrial, pero el proceso realmente sólo empezó a tener efectos en la segunda mitad del siglo xx. Los seres humanos se han convertido en agentes geológicos muy recientemente. En ese sentido, podemos decir que sólo desde hace poco la distinción entre las 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. Por eso la cuestión ya no es simplemente decir que el hombre tiene una relación interactiva con la naturaleza. Los hombres siempre la han tenido,

27. Crosby Jr., «The Past and Present of Environmental History», *American Historical Review*, núm. 100 (octubre de 1995), pág. 1185.

28. Will Steffen, director del Centre for Resource and Environmental Studies de la Australian National University, citado en «Humans Creating New 'Geological Age'», *The Australian*, 31 de marzo de 2008, www.news.com.au/story/0,23599,23458148-1246,00.html. La referencia de Steffen era el informe de 2005 del programa Evaluación de los Ecosistemas del Milenio. Véase también Neil Shubin, «The Disappearance of Species», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, núm. 61 (primavera de 2008), págs. 17-19.

29. 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»: Bill McKibben, *The End of Nature* (1989; New York, 2006), pág. xxii.

30. Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, trad. Catherine Porter (1999; Cambridge, Mass., 2004); el volumen, que está escrito antes de que se intensificara el debate sobre el calentamiento global, cuestiona toda la tradición que organiza la idea de la política en torno a la hipótesis de la naturaleza como un ámbito separado, señalando los problemas que plantea esta hipótesis en torno a las cuestiones relativas a la democracia contemporánea.

31. Gadamer, *Truth and Method*, pág. 206 [pág. 262]: el historiador, dice Gadamer, «sabe que todo hubiera podido ser distinto, que cada individuo que actúa hubiera podido también actuar de otra manera».

o al menos así es como se ha imaginado al hombre en una gran parte de lo que generalmente se llama la tradición occidental.²⁹ Ahora lo que se reivindica es que los humanos son una fuerza de la naturaleza en el sentido geológico. Una suposición fundamental del pensamiento político occidental (y ahora universal) se ha desmoronado con esta crisis.³⁰

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

Desde 1750 hasta la actualidad, una de las principales cuestiones subyacentes en las historias humanas que se han escrito ha sido cómo combinar la diversidad cultural e histórica de la humanidad con la libertad humana. La diversidad, como señaló Gadamer refiriéndose a Leopold von Ranke, era en sí misma una figura de la libertad en la imaginación del proceso histórico por parte de los historiadores.³¹ Por supuesto, la *libertad* ha significado cosas distintas en momentos diferentes, que van desde las ideas sobre los derechos del hombre y del ciudadano hasta las referidas a la descolonización y el autogobierno. La libertad, podríamos decir, es una categoría general para imaginar de formas diversas la autonomía y la soberanía humanas. Repasemos las obras de Kant, Hegel o Marx; las ideas decimonónicas de progreso y lucha de clases; la lucha contra la esclavitud; las revoluciones rusa y china; la resistencia al nazismo y al fascismo; los movimientos de descolonización de los años 1950 y 1960 y las revoluciones en Cuba y Vietnam; la evolución y la propagación del discurso sobre los derechos; la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos, de los pueblos indígenas, de los *dalit* indios y de otras minorías; incluso si vemos el tipo de argumentos que, por ejemplo, Amartya Sen expone en su libro *Desarrollo y libertad*, se podría decir que la libertad ha sido el motivo más importante en los escritos sobre la historia humana de estos doscientos cincuenta años. Por supuesto, como ya he señalado, la libertad no siempre ha incorporado el mismo significado para todos. La comprensión de la libertad de Francis Fukuyama sería muy distinta de la de la Sen. Pero esta flexibilidad semántica del término sólo nos habla de su poder retórico.

En los debates sobre la libertad, desde la Ilustración en adelante, no hubo conciencia alguna de la acción geológica que los seres humanos iban adquiriendo ni de los procesos que estaban estrechamente vinculados con su adquisición de la libertad. Los filósofos de la libertad estaban preocupados principalmente, y es comprensible, por cómo los seres humanos escaparían de la injusticia, de la opresión, de la desigualdad o incluso por la uniformidad que les pudieran conferir sus iguales o los sistemas creados por ellos. El tiempo geológico y la cronología de la historia humana continuaron siendo independientes. Esta distancia entre los dos recorridos, como hemos visto, es lo que los científicos del clima afirman que se ha derrumbado. El periodo que he mencionado, desde 1750 hasta ahora, ha sido también la época en que los seres humanos han cambiado la madera y otros combustibles renovables por el uso a gran escala de combustibles fósiles –primero el carbón y luego el petróleo y el gas. La mansión de las libertades modernas descansa sobre una base en la que el uso de combustibles fósiles es cada vez mayor. La mayoría de nuestras libertades ha provenido hasta ahora de un uso intensivo de la energía. El período de la historia humana que suele asociarse con lo que hoy consideramos como la institución de la civilización –el comienzo de la agricultura, la fundación de las ciudades, el auge

de las religiones que conocemos, la invención de la escritura— se inició hace unos diez mil años, cuando el planeta pasó de un período geológico, la última edad de hielo o Pleistoceno, al más reciente y cálido del Holoceno. El Holoceno es el período 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 seres humanos —gracias a nuestro número, a la quema de combustibles fósiles y a otras actividades conexas— se han convertido en un agente geológico del planeta, algunos científicos han propuesto que se reconozca el principio de una nueva era geológica, en la que los seres humanos actúan como determinante fundamental sobre el medio ambiente del planeta. El nombre que se ha acuñado para esta nueva era geológica es el de Antropoceno. La propuesta fue hecha por el premio Nobel de química Paul J. Crutzen y por su colaborador, especialista en ciencias del mar, Eugene F. Stoermer. En un breve comunicado publicado en 2000, señalaban: «Teniendo en cuenta (...) [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 adecuado subrayar el papel central de la humanidad en la geología y en la ecología al proponer el uso del término Antropoceno para la época geológica actual».³² Crutzen elaboró la propuesta en un breve texto publicado en *Nature* en 2002:

Durante los últimos tres siglos, los efectos del ser humano sobre el medio ambiente global se han intensificado. Como consecuencia de esas emisiones antropogénicas de bióxido de carbono, el clima global podría apartarse significativamente de su curso natural durante muchos milenios. Parece apropiado asignar el término «Antropoceno» a la actual (...), dominada por el ser humano, era geológica, 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 1784.³³

Por supuesto, al decir eso, Crutzen no hace que el Antropoceno sea un período geológico oficialmente aceptado. Como indica Mike Davis, «en geología, lo mismo que en la biología o en la historia, la periodización es un arte complejo y controvertido», que siempre implica intensos debates y contestación.³⁴ El nombre de Holoceno para «la época geológica posglacial de los pasados diez o doce miles de años» («A», pág. 17), por ejemplo, no consiguió la aceptación inmediata cuando se propuso —al parecer, por Sir Charles Lyell— en 1833. El Congreso Geológico Internacional adoptó oficialmente el nombre en su reunión de Bolonia unos cincuenta años después, en 1885 (véase «A», pág. 17). Lo mismo ocurre con el Antropoceno. Los científicos le han planteado a Crutzen y sus colegas la cuestión de cuándo podría haber empezado exactamente el Antropoceno. Sin embargo, el boletín de febrero de 2008 de la Geological Society of America, *GSA Today*, se abrió con una declaración firmada por los miembros de la Comisión de Estratigrafía de la Geological Society of London aceptando la definición de Crutzen y su datación del Antropoceno.³⁵ Adoptando un planteamiento «conservador», concluyen: «hay pruebas suficientes, procedentes de un cambio estratigráfico significativo (ya sea del transcurrido como del inminente), para reconocer el Antropoceno —en la actualidad una vívida aunque informal metáfora del cambio ambiental global— como una nueva época geológica a considerar para la formalización de un debate internacional».³⁶ Hay pruebas crecientes de que el término va ganando aceptación entre los científicos sociales.³⁷

32. Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer; «The Anthropocene», *IGBP (International Geosphere-Biosphere Programme) Newsletter*, núm. 41 (2000), pág. 17; en adelante utilizaré la abreviatura «A».

33. Crutzen, «Geology of Mankind», *Nature*, 3 de enero de 2002, pág. 23.

34. Mike Davis, «Living on the Ice Shelf: Humanity's Melt-down», 26 de junio de 2008, tomdispatch.com/post/174949 [www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1954]; en adelante utilizaré la abreviatura «LIS». Agradezco a Lauren Berlant que llamara mi atención sobre este ensayo.

35. Véase William F. Ruddiman, «The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago», *Climatic Change*, vol. 61, núm. 3 (2003), págs. 261-93; Crutzen y Steffen, «How Long Have We Been in the Anthropocene Era?», *Climatic Change*, vol. 61, núm. 3, págs. 251-57; y Jan Zalasiewicz et al., «Are We Now Living in the Anthropocene?», *GSA Today*, vol. 18 (febrero de 2008), págs. 4-8. Agradezco a Neptune Srimal esta referencia.

36. Zalasiewicz et al., «Are We Now Living in the Anthropocene?» pág. 7. Davis describe dicha sociedad londinense como «la asociación más antigua del mundo de científicos de la Tierra, fundada en 1807» («LIS»).

37. Véase, por ejemplo, Libby Robin y Steffen, «History for the Anthropocene», *History Compass*, vol. 5, núm. 5 (2007), págs. 1694-1719, y Jeffrey D. Sachs, «The Anthropocene», *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet* (Nueva York, 2008), págs. 57-82 [*Economía para un planeta abarrotado*. Barcelona, Debate, 2008]. Quiero agradecer a Debjani Ganguly por hacer que reparara en el artículo de Robin y Steffen, y a Robin por compartirlo conmigo.

Por tanto, el período comprendido entre el 1750 y la actualidad ¿es el de la libertad o el del Antropoceno? ¿Es el Antropoceno una crítica de las narrativas de la libertad? ¿Es la acción geológica de los seres humanos el precio que pagamos por la búsqueda de la libertad? De alguna manera, sí. Como dijo Edward O. Wilson en su obra *El futuro de la vida*: «La humanidad ha desempeñado hasta ahora el papel de asesino planetario, preocupada únicamente por su propia supervivencia a corto plazo. Hemos acabado con la mayor parte del corazón de la biodiversidad. [...] Si Emi, la rinoceronte de Sumatra, pudiera hablar, nos podría contar que el siglo XXI no es por ahora ninguna excepción».³⁸ Sin embargo, la relación entre los temas ilustrados de la libertad y el colapso de las cronologías humanas y geológicas parece más complicada y contradictoria de lo que una simple presentación binaria permitiría. Es cierto que los seres humanos nos hemos convertido en agentes geológicos gracias a nuestras propias decisiones. Podríamos decir que el Antropoceno ha sido una consecuencia no deseada de las elecciones humanas. Pero también es evidente que para los seres humanos cualquier idea sobre la forma de salir de nuestro actual apuro ha de referirse a la idea del despliegue de la razón en la vida global, colectiva. Como señaló Wilson: «Ahora sabemos más sobre el problema. (...) Sabemos qué hacer» (FL, pág. 102). O por citar a Crutzen y Stoermer de nuevo:

En el futuro, la humanidad seguirá siendo una fuerza geológica importante durante muchos milenios, tal vez durante 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. (...) Sobre la comunidad que forman la investigación global y la ingeniería recae una tarea excitante pero también difícil, guiar a la humanidad hacia la gestión sostenible y global del medio ambiente («A», pág. 18).

En buena lógica, pues, en la era del Antropoceno, necesitamos la Ilustración (es decir, la razón), incluso más que en el pasado. No obstante, hay una consideración que mitiga este optimismo sobre el papel de la razón y que tiene que ver con la forma habitual que adquiere la libertad en las sociedades humanas: 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 complicado además por marcadas desigualdades entre y dentro de las naciones, es algo que nadie puede controlar. «Un puro impulso demográfico», escribe Davis, «traerá consigo un incremento de la población urbana mundial cifrado en 3.000 millones de personas en los próximos 40 años (el 90%, en ciudades pobres): nadie, absolutamente nadie [incluso, se podría decir, ni los académicos de izquierda], tiene la menor idea del modo en que un planeta de ciudades miseria, con crisis energéticas y alimentarias *in crescendo*, podrá subvenir a la supervivencia biológica de esa gente, y no digamos a sus inevitables aspiraciones a una felicidad y una dignidad básicas» («LIS»). No sorprende, pues, que la crisis del cambio climático haya de producir ansiedades de todo tipo al tratar precisamente de futuros que no se pueden visualizar. La esperanza que los científicos ponen en la razón como guía para salir del apuro actual es una reminiscencia de la oposición social entre el mito de la Ciencia y las políticas actuales de las ciencias que Bruno Latour analiza en su *Politics of Nature*.³⁹ Carente de cualquier sentido de la política, Wilson sólo puede expresar su sentido práctico mezclando la esperanza de un filósofo con la ansiedad: «Tal vez actuemos a tiempo» (FL, pág. 102). Sin embargo, la misma ciencia del calentamiento global produce imperativos de necesidad política. El libro de Tim Flannery,

38. Edward O. Wilson, *The Future of Life* (Nueva York, 2002), pág. 102 [*El futuro de la vida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002]; en adelante utilizaré la abreviatura FL.

39. Véase Latour, *Politics of Nature*.

40. Flannery, *The Weather Makers*, pág. xiv.

por ejemplo, acrecienta las oscuras perspectivas de una pesadilla «orwelliana» en un capítulo titulado «2084: ¿la dictadura del carbono?».⁴⁰ Mark Maslin concluye su libro con algunos pensamientos sombríos: «Es poco probable que la política global resuelva el calentamiento global. Los tecno-apaños son peligrosos o causan tantos problemas como los que intentan solucionar. (...) [El calentamiento global] exige a las naciones y regiones planificar a 50 años vista, algo que la mayoría de las sociedades no pueden hacer a causa de la naturaleza a muy corto plazo de la política». Su recomendación, la de que «tenemos que prepararnos para lo peor y adaptarnos», junto con las observaciones de Davis sobre los venideros «planetas de ciudades miseria», coloca la cuestión de la libertad humana bajo la nube del Antropoceno.⁴¹

41. Maslin, *Global Warming*, pág. 147. Para una discusión sobre cómo los combustibles fósiles crean tanto las posibilidades como los límites de la democracia en el siglo xx, véase Timothy Mitchell, «Carbon Democracy», que se incluirá próximamente en la revista *Economy and Society*. Le agradezco que me haya permitido citar este documento aún inédito. [Publicado ya en el vol. 38, núm.3, agosto de 2009, págs. 399-432. La versión previa en: [cmes.hmdc.harvard.edu/files/Mitchell Paper.pdf](http://cmes.hmdc.harvard.edu/files/Mitchell%20Paper.pdf)].

TESIS 3: LA HIPÓTESIS GEOLÓGICA RELATIVA AL ANTROPOCENO NOS OBLIGA A RELACIONAR LAS HISTORIAS GLOBALES DEL CAPITAL CON LA HISTORIA DE LOS HUMANOS COMO ESPECIE

Los marcos analíticos que permiten tratar las cuestiones relacionadas con la libertad a través de las críticas a la globalización capitalista *no* han quedado, de ninguna manera, obsoletos en la era del cambio climático. En todo caso, como muestra Davis, el cambio climático podría terminar acentuando las desigualdades del orden mundial capitalista si se descuidan los intereses de los más pobres y vulnerables (véase «LIS»). La globalización capitalista existe; y también deberían existir sus críticas. Pero estas críticas no nos proporcionan un asidero adecuado para abordar la historia humana, sobre todo una vez que aceptamos que la crisis del cambio climático está con nosotros y puede pervivir como parte de este planeta durante mucho más tiempo que el capitalismo, o incluso mucho después de que el capitalismo haya experimentado otras muchas mutaciones históricas. El problema de la globalización sólo nos permite leer el cambio climático como una crisis de la gestión capitalista. Si bien no se puede negar que el cambio climático tiene una relación profunda con la historia del capital, una crítica que lo sea sólo del capital no basta para abordar las cuestiones relativas a la historia humana, y ello una vez que la crisis del cambio climático ha sido reconocida y el Antropoceno ha comenzado a asomar en el horizonte de nuestro presente. El ahora geológico del Antropoceno se ha enredado con el ahora de la historia humana.

Los expertos que estudian a los seres humanos en relación con la crisis del cambio climático y con otros problemas ecológicos emergentes a nivel mundial hacen una distinción entre la historia registrada de los seres humanos y su historia profunda. La historia registrada se refiere, de manera muy amplia, a los diez mil años que han pasado desde la invención de la agricultura, pero más generalmente a los últimos cuatro mil años, más o menos, para los que existen documentos escritos. Los historiadores de la modernidad y de «la modernidad temprana» se mueven por lo general en los archivos de los últimos cuatrocientos años. La historia de los seres humanos que va más allá de estos años de registros escritos constituye lo que los otros estudiosos de los pasados humanos –los historiadores no profesionales– llaman la historia profunda. Como señala Wilson, uno de los principales defensores de esta distinción: «El comportamiento humano es visto como el producto no sólo de la historia registrada, la de los últimos diez mil años, sino de la historia profunda, la combinación de cambios genéticos y culturales que crearon la humanidad durante cientos de (miles de) años».⁴² Por supuesto, eso apoya la posición de Smail, que ha tratado de explicar a los historiadores profesionales el atractivo intelectual de la historia profunda.⁴³

42. Wilson, *In Search of Nature* (Washington, D.C., 1996), págs. ix-x; en adelante SN.

43. Véase Smail, *On Deep History and the Brain*.

Sin ese conocimiento de la historia profunda de la humanidad sería difícil llegar a una comprensión secular de por qué el cambio climático supone una crisis para los seres humanos. Los geólogos y los científicos del clima puede explicar por qué la actual fase del calentamiento global –a diferencia del calentamiento del planeta ocurrido con anterioridad– es de naturaleza antropogénica, pero la crisis subsiguiente para los seres humanos no es comprensible si no se resuelven las consecuencias del calentamiento. Las consecuencias sólo 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 del planeta pone en peligro no es el planeta geológico en sí, sino las condiciones, biológicas y geológicas, sobre las que descansa la supervivencia de la vida humana tal como se ha desarrollado en el Holoceno.

El término que los estudiosos como Wilson o Crutzen utilizan para designar a la vida en la forma humana –y en otras formas de vida– es el de *especie*. Hablan del ser humano como una especie y creen que se trata de una categoría útil para reflexionar sobre la naturaleza de la crisis actual. Es una palabra que nunca nos encontraremos en una historia estándar ni en los análisis político-económicos de la globalización que realizan los estudiosos de la izquierda, y ello porque el análisis de la globalización sólo se refiere, y razones no faltan, a la historia reciente y registrada de los seres humanos. Por otra parte, al pensar en especie nos conectamos con la empresa de la historia profunda. Además, Wilson y Crutzen creen incluso que tal pensamiento es esencial para visualizar el bienestar humano. Como indica Wilson: «Necesitamos esta visión amplia [...] no sólo para comprender nuestra especie, sino sobre todo para garantizar su futuro» (SN, pág. x). La tarea de situar, históricamente, la crisis del cambio climático requiere, pues, reunir perspectivas intelectuales que en cierta medida estén en tensión entre sí: lo planetario y lo global; la historia profunda y la registrada; pensar en términos de especie y criticar el capital.

Al decir esto, voy un poco contra corriente, contra lo que piensan los historiadores sobre la globalización y la historia global. En un destacado ensayo publicado en 1995 y titulado «World History in a Global Age», Michael Geyer y Charles Bright escribieron: «A finales del siglo xx, no nos encontramos con una modernidad única y universalizada, sino con un mundo compuesto de múltiples y multiplicadas modernidades». «En lo que se refiere a la historia del mundo», añadían, «no hay un espíritu universalizador. [...] Hay, en cambio, muchas prácticas, muy específicas, materiales y pragmáticas, a la espera de la reflexión crítica y el estudio histórico». Sin embargo, gracias a las conexiones globales forjadas por el comercio, los imperios y el capitalismo, «nos enfrentamos a una nueva y sobrecogedora condición: la humanidad, que ha sido el tema de la historia mundial durante muchos siglos y civilizaciones, preocupa ahora a todos los seres humanos. Esta humanidad está extremadamente polarizada entre ricos y pobres».⁴⁴ Para Geyer y Bright, en la senda de las filosofías de la diferencia, esta humanidad no es una. A su parecer, no «forma una única civilización homogénea». «Ni siquiera es ya una especie o una mera condición natural. Por primera vez», dicen con cierto rasgo existencialista, «somos nosotros, como seres humanos, los que nos constituimos colectivamente a nosotros mismos y, por tanto, somos responsables de nosotros mismos» («WH», pág. 1059). Como es evidente, los científicos que defienden la idea del Antropoceno están diciendo más bien lo contrario. Lo que defienden es que los seres humanos constituyen una especie particular y que por esta razón, en el proceso de

44. Michael Geyer y Charles Bright, «World History in a Global Age», *American Historical Review*, vol. 100, núm. 4 (octubre de 1995), págs. 1058-59; en adelante «WH».

dominación de otras especies, adquieren la condición de fuerza geológica. En otras palabras, los seres humanos se han convertido en una condición natural, al menos hoy en día. ¿Cómo hacer que estas dos posiciones dialoguen?

Es comprensible que el eco biológico que transmite el término especie pueda preocupar a los historiadores. Les preocupa que su finísimo sentido de la contingencia y la libertad en los asuntos humanos haya de retroceder ante una visión más determinista del mundo. Además, como reconoce Smail, siempre hay ejemplos históricos peligrosos del uso político de la biología.⁴⁵ Por añadidura, se teme que la idea de especie pueda introducir un elevado grado de esencialismo en la comprensión de los seres humanos. Volveré más adelante sobre la cuestión de la contingencia, pero, en cuanto al asunto del esencialismo, Smail nos explica amablemente por qué la especie no se puede pensar en términos esencialistas:

Las especies, según Darwin, no son entidades fijas con esencias naturales que les hayan sido infundidas por el Creador. [...] La selección natural no homogeneiza a los individuos de una especie. [...] Dado este estado de cosas, la búsqueda de una (...) naturaleza y una tipología corporal (de una especie en particular) normales resulta inane. Y lo mismo ocurre cuando se busca, de manera igualmente inútil, identificar la «naturaleza humana». Aquí, como en tantas otras áreas, la biología y los estudios culturales son fundamentalmente congruentes.⁴⁶

Es evidente que la existencia de diferentes disciplinas académicas implica que sus respectivos practicantes se posicionen de manera distinta con respecto a la cuestión de cómo ver el ser humano. Todas las disciplinas tienen que crear sus objetos de estudio. Si la medicina o la biología reducen lo humano a cierta comprensión específica de él o de ella, los historiadores humanistas a menudo no advierten que los protagonistas de sus historias –las personas– también son reducciones. Sin lo personal, la historia se queda sin sujeto humano. De ahí que Derrida provocara la ira de Foucault al señalar que cualquier deseo de permitir o de autorizar una historia de la locura a partir de la locura hablando *de sí* era «lo que tiene su proyecto de *más loco*».⁴⁷ De todos modos, en tanto objeto de gran importancia para los humanistas de todas las tradiciones, lo personal es una reducción o una abstracción del ser humano personificado en su conjunto, no menor que la que supone, por ejemplo, el esqueleto humano que se estudia en una clase de anatomía.

La crisis del cambio climático exige que los estudiosos superen sus prejuicios disciplinarios, ya que es una crisis de múltiples dimensiones. En ese contexto, es interesante observar el papel que la categoría de especie ha comenzado a desempeñar entre los especialistas, incluidos los economistas, que ya han superado a los historiadores investigando y explicando la naturaleza de esta crisis. El libro del economista Jeffrey Sachs, *Common Wealth*, destinado tanto al gran público como al culto, utiliza la idea de la especie como elemento central de su análisis y dedica un capítulo entero al Antropoceno.⁴⁸ De hecho, el profesor al que Sachs solicitó que le hiciera el prólogo no fue otro que Edward Wilson. El concepto de especie juega un papel casi-hegeliano en el prólogo de Wilson, de la misma manera que la multitud o las masas en los escritos marxistas. Si marxistas de diferentes colores han pensado en diferentes momentos que el bien de la humanidad radica en la perspectiva de que los oprimidos o la multitud consigan su propia unidad global a través de un proceso de autoconciencia, Wilson pone su esperanza en la posible unidad a través de nuestro auto-reconocimiento colectivo como especie: «La humanidad ha consumido o transformado la

45. Véase Smail, *On Deep History and the Brain*, pág. 124.

46. *Ibid.* págs. 124-25.

47. Jacques Derrida, «Cogito and the History of Madness», *Writing and Difference*, trad. Alan Bass (Chicago, 1978), pág. 34 [«Cogito e historia de la locura», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 51-52]

48. Véase Sachs, *Common Wealth*, págs. 57-82.

suficiente cantidad de recursos irremplazables de la Tierra como para que su disposición sea mejor de la que ha tenido hasta ahora. Somos lo suficientemente inteligentes y estamos ahora lo bastante bien informados, o al menos así debería ser, como para conseguir comprendernos a nosotros mismos como especie unificada. (...) Caeremos en la cuenta de que nos hemos de considerar a nosotros mismos como especie».⁴⁹

49. Prólogo de Wilson a Sachs, *Common Wealth*, pág. xii. Los estudiosos de Marx puede que recuerden en este momento la categoría de «species being» por parte del joven Marx [en castellano se ha traducido como «ser genérico»: «El trabajo enajenado», en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pág. 79].

Sin embargo, persisten dudas sobre el uso de la idea de especie en el contexto del cambio climático, así que convendría analizar una que es fácil que surja entre los críticos de izquierda. Se podría objetar, por ejemplo, que todos los factores antropogénicos que contribuyen al calentamiento global –la quema de combustibles fósiles, la industrialización del *stock* animal, la tala de bosques tropicales y de otro tipo, etcétera– son, al fin y al cabo, parte de una historia mayor: el despliegue del capitalismo en Occidente y su dominación imperial o casi imperial sobre el resto del mundo. Es en esa reciente historia occidental en la que se han inspirado las élites de China, Japón, India, Rusia y Brasil en el intento de desarrollar sus propias trayectorias hacia la dominación global y su conversión en superpotencias políticas a través del capitalismo económico y el poder tecnológico y militar. Si esto es cierto en términos generales, entonces la pregunta es: ¿hablar de especie o de humanidad no será una forma de ocultar la realidad de la producción capitalista y la lógica de dominación imperial –formal, informal o *maquinica*, en un sentido deleuziano– que fomenta? ¿Por qué incluir a los pobres del mundo –cuya huella de carbono de todos modos es pequeña– usando términos inclusivos como *especie* o *humanidad*, cuando la culpa de la crisis actual debe ser firmemente atribuida sobre todo a los países ricos y a las clases ricas antes que a las pobres?

Es necesario que nos detengamos algo más en estas preguntas, porque de lo contrario no quedará clara la diferencia entre la actual historiografía de la globalización y la historiografía que exigen las teorías antropogénicas del cambio climático. Aunque algunos científicos quisieran datar el Antropoceno en la época en la que se inventó la agricultura, la mayoría de mis lecturas sugieren que nuestra caída en el Antropoceno ni fue tan antigua ni ha sido un acontecimiento inevitable. Seguramente, la civilización humana no comenzó con la condición de que, llegado el momento preciso, el hombre tendría que pasar de la madera al carbón y del carbón al petróleo y al gas. Que hay mucho de contingencia histórica en la transición de la madera al carbón como fuente principal de energía es algo que ha demostrado fehacientemente Kenneth Pomeranz en su libro pionero *The Great Divergence*.⁵⁰ Coincidencias y accidentes históricos por igual recubren los relatos sobre el «descubrimiento» del petróleo, de los magnates del petróleo y de la industria del automóvil, como también otras historias.⁵¹ Las sociedades capitalistas no han permanecido inmóviles desde el comienzo del capitalismo.⁵² Además, la población humana ha aumentado dramáticamente desde la Segunda Guerra Mundial. La India, por poner un ejemplo, tiene una población que es más de tres veces superior a la que tenía al independizarse en 1947. Evidentemente, nadie está en condiciones de afirmar que hay algo inherente a la especie humana que finalmente nos ha abocado al Antropoceno. Nos hemos metido en él. La manera en la que lo hicimos fue, sin duda, a través de la civilización industrial. (No distingo entre las sociedades capitalistas y socialistas que hemos tenido hasta ahora, porque nunca hubo ninguna diferencia de principio en lo referente al uso de combustibles fósiles.)

50. Véase Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, N.J., 2000).

51. Véase Mitchell, «Carbon Democracy». Asimismo: Edwin Black, *Internal Combustion: How Corporations and Governments Adicted the World to Oil and Derailed the Alternatives* (Nueva York, 2006).

52. El libro de Arrighi, *The Long Twentieth Century*, es una buena guía para seguir esas fluctuaciones en las fortunas del capitalismo.

Si fue el modo de vida industrial el que nos metió en esta crisis, entonces la pregunta es ¿por qué pensar en términos de especie, ya que sin duda se trata de una categoría que pertenece a una historia mucho más larga? ¿Acaso no nos basta la descripción del capitalismo –y por tanto su crítica– como marco en el que interrogarnos por la historia del cambio climático y comprender sus consecuencias? Parece cierto que para la crisis del cambio climático ha sido necesario que existieran esos modelos sociales de alto consumo de energía que la industrialización capitalista ha creado y promovido, pero la crisis actual ha manifestado algunos otros requisitos para la existencia de vida humana que no tienen ninguna conexión intrínseca con las lógicas del capitalismo, del nacionalismo o de las identidades socialistas. Están conectados más bien con la historia de la vida en este planeta, la forma en que diferentes formas de vida se conectan entre sí y la manera en que la extinción masiva de una especie podría significar un peligro para otras. Sin esa historia de la vida, la crisis del cambio climático carece de «significado» humano. Porque, como he dicho antes, no es una crisis para el planeta inorgánico en ningún sentido significativo.

En otras palabras, la forma de vida industrial ha actuado como si se tratara de la madriguera del conejo de Alicia; nos hemos deslizado hacia un estado de cosas en el que nos vemos forzados a reconocer algunas de las condiciones, que funcionan como parámetros (es decir, fronteras), para la existencia de instituciones que son centrales en nuestra idea de la modernidad, así como los significados que se derivan de aquéllas. Permítanme que lo explique. Tomemos el caso de la, así llamada, revolución agrícola de hace diez mil años. No fue sólo una expresión de la inventiva humana. Fue posible gracias a ciertos cambios en la cantidad de dióxido de carbono que había en la atmósfera, a una cierta estabilidad del clima y al grado de calentamiento del planeta que siguió al final de la Edad de Hielo (el Pleistoceno) –cosas sobre las que seres humanos no tenía ningún control. «No cabe duda», escribe uno de los editores de *Humans at the End of the Ice Age*, «que el fenómeno básico –el ocaso de la Edad de Hielo– fue resultado de los denominados fenómenos Milankovich: la relación orbital y de inclinación entre la Tierra y el Sol».⁵³ La temperatura del planeta se estabilizó en una zona permitiendo que la hierba creciera. Entre las más antiguas de esas hierbas están la cebada y el trigo. Sin esta especie de «verano», o sin lo que un científico del clima ha llamado una «extraordinaria» «chiripa» de la naturaleza en la historia del planeta, nuestro modo de vida agrícola–industrial no habría sido posible.⁵⁴ En otras palabras, cualesquiera que sean nuestras elecciones socioeconómicas y tecnológicas, cualesquiera que sean los derechos que queramos celebrar cuando nos referimos a nuestra libertad, no podemos darnos el lujo de desestabilizar las condiciones (como la zona térmica del planeta) que funcionan como parámetros que limitan la existencia humana. Estos parámetros son independientes del capitalismo o del socialismo. Se han mantenido estables durante mucho tiempo, más del que tienen las historias de estas instituciones, y han permitido a los seres humanos ser la especie dominante en la tierra. Lamentablemente, ahora nos hemos convertido en un agente geológico que distorsiona esos parámetros, esas condiciones necesarias para nuestra propia existencia.

Lo anterior no significa negar el papel histórico que han desempeñado las naciones más ricas del mundo, sobre todo las occidentales, en la emisión de gases de efecto invernadero. Cuando se habla de pensar en la especie no se trata de oponerse a la política de «responsabilidad común, pero diferenciada», que China, India y otros países en

53. Lawrence Guy Straus, «The World at the End of the Last Ice Age», en *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition*, Lawrence Guy Straus et al. eds. (Nueva York, 1996), pág. 5.

54. Flannery, *Weather Makers*, págs. 63, 64.

desarrollo parecen dispuestos a seguir cuando se trata de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero.⁵⁵ Tanto si responsabilizamos del cambio climático a los que son culpables retrospectivamente –es decir, culpar a Occidente por sus acciones pasadas– o a los que lo son de forma prospectiva (China acaba de superar a Estados Unidos como el mayor emisor de dióxido de carbono, aunque no *per capita*), se trata de una cuestión que está ligada indudablemente a las historias del capitalismo y de la modernización.⁵⁶ Pero el descubrimiento que los científicos han hecho de que los seres humanos están en vías de convertirse en agentes geológicos apunta hacia una catástrofe común en la que todos hemos caído. Así es como Crutzen y Stoermer describen la 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 CO² (...) 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, de la misma manera que la revolución agrícola de hace diez mil años no puede explicarse sin una convergencia de tres disciplinas: la geología, la arqueología y la historia.⁵⁷

Puede que científicos como Wilson o Crutzen sean políticamente ingenuos al no reconocer que no es sólo la razón la que guía nuestras decisiones colectivas efectivas –es decir, puede que colectivamente acabemos tomando algunas elecciones irrazonables–, pero me resulta interesante y sintomático que hablen el lenguaje de la Ilustración. No son necesariamente estudiosos anticapitalistas, y es evidente que tampoco están por el capitalismo de toda la vida. Creen que el conocimiento y la razón proporcionan a los seres humanos no sólo una salida a la crisis actual, sino una forma de resguardarlos del peligro en el futuro. Wilson, por ejemplo, habla de concebir un «uso juicioso de los recursos», lo cual tiene un eco claramente kantiano (SN, pág. 199). Pero el conocimiento en cuestión es el conocimiento de los seres humanos como especie, una especie que depende de otras especies para su propia existencia, que es una parte de la historia general de la vida. Cambiar el clima, incrementando no sólo la temperatura media del planeta sino también la acidez y el nivel de los océanos, y destruir la cadena alimentaria son acciones que no pueden ser de interés para nuestras vidas. Estas condiciones, esos parámetros, son independientes de nuestras opciones políticas. Por tanto, es imposible comprender la crisis que representa el calentamiento global sin recurrir a las propuestas presentadas por estos científicos. Al mismo tiempo, recurrir a la idea de especie no ha de suponer que neguemos la historia del capital, la historia de nuestra caída contingente en el Antropoceno, pues el Antropoceno no habría sido posible, ni siquiera como teoría, sin la historia de la industrialización. ¿Cómo podemos

55. Ashish Kothari, «The Reality of Climate Injustice», *The Hindu*, 18 de noviembre de 2007, <http://www.hinduonnet.com/the-hindu/mag/2007/11/18/stories/2007111850020100.htm>

56. 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.

57. Véase Colin Tudge, *Neanderthals, Bandits, and Farmers: How Agriculture Really Began* (New Haven, Conn., 1999), págs. 35-36 [Neandertales, bandidos y granjeros. *Cómo surgió realmente la agricultura*, Barcelona, Crítica, 2000].

captar ambas cosas cuando pensamos la historia del mundo desde la Ilustración? ¿Cómo nos referimos a una historia universal de la vida –es decir, a un pensamiento universal– sin retener lo que de valor obvio hay en nuestra sospecha poscolonial de lo universal? La crisis del cambio climático requiere pensar simultáneamente en ambos registros, combinar cosas imposibles de mezclar como la cronología del capital y la historia de la especie. Y, sin embargo, esta combinación ensancha de manera fundamental la idea misma de la comprensión histórica.

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

Siguiendo la tradición diltheyana, podríamos decir que la comprensión histórica implica la existencia de un pensamiento crítico que reclama algunas ideas genéricas sobre la experiencia humana. Como señala Gadamer, Dilthey entendía «el mundo de las propias vivencias como mero punto de partida para una ampliación que complementa en viva trasposición la estrechez y contingencia de las propias vivencias con la infinitud de lo que le es asequible reviviendo el mundo histórico». En esta tradición, pues, «*la conciencia histórica*» es «*una forma del auto-conocimiento*» obtenido a través de reflexiones críticas sobre las propias experiencias y las de otros (los actores históricos).⁵⁸ Las historias humanistas del capitalismo siempre admitirán algo de la llamada experiencia del capitalismo. Por ejemplo, el brillante intento de E. P. Thompson por reconstruir la experiencia que la clase obrera tenía del trabajo capitalista carece de sentido sin esta asunción.⁵⁹ Las historias humanistas son historias que producen significado apelando no sólo a nuestra capacidad de reconstruir, sino, como diría Collingwood, de recrear en nuestra mente la experiencia del pasado.

Así pues, cuando Wilson nos recomienda que, en interés de nuestro futuro colectivo, lleguemos a nuestra auto-comprensión como especie, tal afirmación no se corresponde con ninguna forma histórica de comprensión ni de conexión de pasados con futuros a través de la suposición de que haya un elemento de continuidad en la experiencia humana. (Véase la posición de Gadamer mencionada anteriormente.) ¿Quién es el nosotros? Los humanos jamás nos experimentamos a nosotros mismos como una especie. Lo que podemos hacer intelectualmente es comprender o inferir la existencia de la especie humana, pero nunca experimentarla como tal. No podría haber una fenomenología nuestra, de nosotros como especie. Incluso si nos identificáramos emocionalmente con una palabra como *humanidad*, no sabríamos lo que es ser una especie, puesto que, en la historia de las especies, los seres humanos son sólo un caso de del concepto de especie, como de hecho lo sería cualquier otra forma de vida. Pero el ser un concepto no es algo que se pueda experimentar.

Por tanto, el debate sobre la crisis del cambio climático puede tener efectos y producir conocimientos, sobre pasados y futuros humanos colectivos, que nos sitúan en los límites de la comprensión histórica. Nosotros experimentamos los efectos específicos de la crisis, pero no el fenómeno en su conjunto. De ese modo, podemos asumir con Geyer y Bright que «la humanidad ya no será un producto del “pensamiento”» («WH», pág. 1060), ¿o bien podemos decir con Foucault aquello de que «el ser humano no tiene ya historia?».⁶⁰ Geyer y Bright continúan con cierto espíritu foucaultiano:

58. Gadamer, *Truth and Method*, págs. 232, 234 [págs. 292, 296]. Asimismo, Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago, 1978), págs. 310-22.

59. Véase E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, 1963) [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989].

60. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Knowledge*, trad. pub. (1966; Nueva York, 1973), pág. 368 [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2005, pág. 358].

«Su [la de la historia del mundo] tarea es hacer transparentes los rasgos del poder, con la ayuda de la información, que comprimen a todo el género humano en una sola humanidad» («WH», pág. 1060).

Por supuesto, esta crítica, que ve a la humanidad como un efecto del poder, es valiosa para toda la hermenéutica de la sospecha que impregna la perspectiva poscolonial. Se trata de una eficaz herramienta crítica para tratar las formaciones nacionales y mundiales de dominación. Pero no me parece adecuada para hacer frente a la crisis del calentamiento global. En primer lugar, nuestras propias imágenes incompletas y otras imaginaciones sobre la humanidad invariable acechan de continuo a nuestro sentido de la crisis actual. ¿Qué otra cosa podría significar el título del libro de Weisman, *El mundo sin nosotros*; qué su apelación al brillante e infructuoso intento de describir la experiencia de Nueva York tras nuestra marcha?⁶¹ En segundo lugar, el muro entre historia humana y natural se ha roto. No nos podemos experimentar a nosotros mismos como agentes geológicos, pero parece que lo hemos acabado siendo en el ámbito de la especie. Y sin ese conocimiento, que desafía la comprensión histórica, no captamos el sentido de la actual crisis que a todos nos afecta. El cambio climático, reflejado a través del capital global, acentúa sin duda la lógica de la desigualdad que discurre a través del dominio del capital; algunas personas no dudarán en sacar provecho temporalmente a expensas de los demás. Pero la crisis en su conjunto no puede reducirse a una historia del capitalismo. A diferencia de las crisis del capitalismo, no hay botes salvavidas para los ricos y los privilegiados (hemos sido testigos de la sequía en Australia o los recientes incendios en los barrios ricos de California). La ansiedad que produce el calentamiento global es una reminiscencia de la época en que muchos temían una guerra nuclear mundial. Pero hay una diferencia muy importante. Una guerra nuclear hubiera sido una decisión consciente por parte de determinados poderes. El cambio climático es una consecuencia no deseada de las acciones humanas y muestra, sólo a través de los análisis científicos, los efectos de nuestras acciones como especie. El de especie puede ser, de hecho, el nombre de un marcador para una nueva y emergente historia universal de los seres humanos que relampaguea en este momento de peligro, el que representa el cambio climático. Pero jamás *comprenderemos* este universal. No es un universal hegeliano emergiendo dialécticamente fuera del movimiento de la historia, ni un universal del capital que la crisis actual nos trae. Geyer y Bright están en su derecho al rechazar estas dos variedades de lo universal. Sin embargo, el cambio climático nos plantea una cuestión relativa a la colectividad humana, a un nosotros, señalando una figura de lo universal que escapa a nuestra capacidad de experimentar el mundo. Es más bien como un universal que surge del sentimiento compartido de una catástrofe. Eso exige un enfoque global de la política, sin el mito de una identidad global, porque, a diferencia del universal hegeliano, no puede subsumir particularidades. Provisionalmente se puede llamar «historia universal negativa».⁶² ■

61. Weisman, *The World without Us*, págs. 25-28.

62. Agradezco a Antonio Y. Vázquez-Arroyo que compartiera conmigo 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.

□ Traducción de Anaclét Pons



Cast de Bonnard, Yau 3

