

REFLEXIONES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE PASADO Y FUTURO EN UNA ÉPOCA DE URGENCIAS*

Reflections on the relations between past and future in times of urgency

Rosa E.
BELVEDRESI

 rosabelvedresi@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía, Buenos Aires. Argentina

RESUMEN

En este trabajo consideraremos algunas de las críticas que ha recibido la tesis del tiempo histórico que lo entiende como un producto de la Modernidad, ligado a la expectativa de un futuro (mejor) que espera por venir. Dos líneas de argumentación nos interesan abordar en este trabajo. La primera, señalar que el supuesto del futuro como el tiempo de la esperanza (en clave política, no religiosa) ha entrado en crisis como consecuencia de la persistencia de formas del pasado que se resisten a pasar. La segunda, subrayar la necesidad de redefinir el tiempo de manera tal que no solo involucre al tiempo social en clave humana, sino que también tenga en cuenta a la especie humana como un factor determinante de lo que sucede en el planeta al resto de los seres vivos. Lo que queremos señalar es, por un lado, que las tesis que cuestionan la idea tradicional del tiempo tienen razón al afirmar que esa idea del tiempo ya no se sostiene, aunque señalaremos algunas diferencias. Por otro lado, queremos marcar la persistencia de ciertas formas del tiempo que se resisten a ser obsoletas y obturan la imaginación de nuevos futuros.

Palabras clave: Historia, Tiempo, Kant, Futuro, Anacronismo.

ABSTRACT

In this paper we will consider some of the criticisms that the thesis of historical time as a product of Modernity has received, linked to the expectation of a (better) future that awaits to come. We are interested in addressing two lines of argument in this paper. The first is to point out that the assumption of the future as the time of hope (in a political key, not a religious one) is in crisis because of the persistence of ways from the past that refuse to go away. The second is to underline the need to redefine time in such a way that it not only involves social time in human terms, but also considers the human species as a determining factor of what happens to the rest of the beings on the planet. What we want to point out is, on the one hand, that the theses that question the traditional idea of time are right in stating that this idea of time is no longer sustained, although we will point out some differences. On the other hand, we want to highlight the persistence of certain forms of time that resist to becoming obsolete and obstruct the imagination of new futures.

Keywords: History, Time, Kant, Future, Anacronism.

* Una versión previa de este trabajo fue leída en el Coloquio Internacional Historiografía y Reflexión Teórica (participación virtual), organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), noviembre de 2022.

En sus famosos análisis sobre el tiempo histórico, Koselleck ubicaba en el siglo XVIII el origen de una experiencia temporal que daba cuenta del surgimiento de la ciencia histórica tal como la conocemos hoy en día. El notable incremento en el uso del neologismo “Geschichte” daba cuenta, según Koselleck, de que en la Modernidad se constataba un cambio de experiencia que, en cierta medida, se mantenía, al menos hasta el momento en que Koselleck escribía (1979, según la fecha de la edición alemana de su libro, 1993). Se trataba de la constatación de que el futuro ya no se podía deducir de las experiencias disponibles. Frente a la angustia que había generado en el ambiente europeo la llegada del Juicio Final, según una idea del tiempo lineal con comienzo y final, la Modernidad pensaba por primera vez la apertura indefinida de lo que habría de venir: “[s]olo después de que la expectativa cristiana en el fin perdiera su carácter de continuo presente, se pudo descubrir un tiempo que se convirtió en ilimitado y se abrió a lo nuevo” (KOSELLECK, 1993, p. 301). Con la incertidumbre que eso conllevaba. Para Koselleck, ésa fue la condición de posibilidad de una filosofía idealista de la historia: si el futuro estaba abierto y era impredecible, era necesario que alguien (la filosofía) acotara esa incertidumbre y brindase la esperanza de que el futuro podía ser pensado siguiendo el designio de un plan.

La apertura del futuro reflejaría así una nota característica de la Modernidad que habría de seguir vigente hasta mucho tiempo después. Según Blumenberg (2008), esa apertura resultaba de una extrapolación de la experiencia del desarrollo provisto por el progreso de la ciencia moderna, progreso que parecía indefinido. Esa idea del progreso ilimitado involucraría la mayor innovación de la Modernidad en contra de los que creían (junto con Koselleck y Löwith) que la fe en el progreso era, simplemente, la secularización de la idea judeocristiana de tiempo.

La tesis del tiempo histórico como un producto de la Modernidad, ligado a la expectativa de un futuro (mejor) que espera por venir, está en el centro de muchas de las discusiones acerca del tiempo en la filosofía y la teoría de la historia actuales. Dos cuestiones pueden plantearse a este respecto que nos interesa abordar en este trabajo. La primera, el supuesto del futuro como el tiempo de la esperanza (ahora en clave política, ya no religiosa) ha entrado en crisis, en particular por la persistencia de formas del pasado que se resisten a pasar. La segunda, la necesidad de redefinir el tiempo de manera tal que no solo involucre al tiempo social en clave humana, sino que también tenga en cuenta a la especie humana como un factor determinante de lo que sucede en el planeta al resto de los seres vivos.

En lo que sigue vamos a argumentar en relación con estas dos cuestiones, que tomaremos como ejes de este escrito. Nuestro objetivo es, por un lado, mostrar que las tesis que cuestionan la idea tradicional del tiempo, legada de los análisis de Koselleck, tienen razón al afirmar que esa idea del tiempo ya no se sostiene, aunque señalaremos algunas diferencias sobre las que vamos a argumentar. Por otro lado, queremos señalar la persistencia de ciertas formas de estructurar las experiencias del tiempo que han quedado obsoletas y ofrecen resistencia a la posibilidad de contar con la disponibilidad de un nuevo tiempo futuro.

2

*“Los turbios ojos muertos ya no giran,
los labios, desgranados, no suspiran”
Alfonsina Storni, Epitafio para mi tumba*

Cuando en septiembre de 2022 se hizo público el fallecimiento de la reina Isabel II, el mundo entero asistió a un evento que tuvo, como nunca antes, una cobertura internacional

minuto a minuto y que permitió que siguiéramos desde cualquier rincón del planeta los múltiples rituales que involucraban la muerte de la monarca (cómo se comunicaba, quiénes la anunciarían al público, los deberes de sus deudos, etc.). Las cadenas informativas y sus canales disponibles *online* las 24 horas hicieron manifiesta la experiencia que compartimos diariamente en la vida contemporánea: las distancias ya no son lo que eran. Un *click* nos permite ser testigos de (casi) cualquier evento que ocurra, no importa en qué lugar del planeta. A la exhibición de desarrollo tecnológico necesario para transmitir en vivo el periplo del féretro y la enorme cola de súbditos que esperaba pacientemente su oportunidad para acercarse y presentarle sus respetos, vimos también la simultánea aparición de los múltiples elementos que representan a la monarquía inglesa como institución histórica. Los guardias llamativamente vestidos, los pasos de coreografía con los que se realizaban los cambios de unos por otros, los estrictos códigos de vestimenta y protocolo.

El anacronismo de las imágenes se nos hacía evidente en cuanto ponía en el mismo plano una imagen actual, expresada por el cuidado puesto en la tecnología que involucraba la transmisión de la ceremonia, las vestimentas del público doliente (incluidos sus teléfonos celulares), con otra de un pasado esmeradamente conservado como tal: los guardias del féretro, los descendientes reales ataviados con uniformes militares cubiertos de medallas que refieren a lejanas batallas, etc. ¿Cuál era el anacronismo? Definido como “el más imperdonable de todos los pecados en una ciencia del tiempo” (BLOCH, 2001, p. 163), el anacronismo expresa la tentación de dar cuenta de una época en términos de otra, en general aquella contemporánea con el historiador o historiadora. Por ejemplo, juzgar de racista a Aristóteles porque admite la esclavitud (siempre que se aplicara a los no griegos) sin atender adecuadamente a los condicionamientos de la época en la que Aristóteles escribía y juzgando sus opiniones desde nuestros puntos de vista morales actuales. Los fastuosos funerales reales nos devolvieron una impresión de anacronismo justamente por el carácter ido, inactual, del pasado que allí se representaba y su contraste con el tiempo actual. Vimos en esta situación una ritualización vacía de sentido histórico, una representación de un pasado que ya no está allí. El pasado que se nos aparecía se presentaba como momificado.

Ese anacronismo podría pensarse mejor como un ejemplo de lo que Koselleck denominó “simultaneidad de lo anacrónico” (*“Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigkeit”*). En el contexto de sus análisis conceptuales, tal noción se refería a la experiencia de los europeos que, al recorrer el globo, se encontraban con seres humanos en lo que consideraban etapas del desarrollo anteriores (o primitivas): “[c]on el descubrimiento del globo terráqueo aparecieron más grados distintos de civilización viviendo en un espacio contiguo, siendo ordenados diacrónicamente por comparación sincrónica” (KOSELLECK, 1993, p. 309). Se trata de una concepción subsidiaria a la idea de un tiempo lineal según el cual el progreso del género humano recorría una sucesión de etapas, teleológicamente estructuradas, es decir, con vistas a una finalidad histórica. En el contacto con el “otro”, esto es, con culturas cuya organización no se ajustaba al modelo europeo, esas culturas fueron “localizadas” en alguno de los estadios temporales que los europeos consideraban superados. A pesar de las características que tiene este concepto en el marco de la obra de Koselleck (o, de manera más general, del uso que ciencias como la antropología han hecho del régimen del tiempo único y lineal; FABIAN, 2014), puede retomarse este concepto en el marco del ejemplo que estamos analizando. En efecto, el ritual desarrollado alrededor de la ceremonia funeraria de Isabel II puede verse como un pasado que se esfuerza por mantenerse junto con un presente que le es extraño y ante al cual hace patente su carácter de desactualizado. Estaríamos, así, frente a un ejemplo de lo que Nietzsche caracterizó como “historia monumental”, una forma de comprensión histórica peligrosa y engañadora

que oculta las condiciones originarias de los acontecimientos que se buscan mantener en la memoria y reniega del devenir histórico: “la historia monumental podría describirse, con cierto grado de exageración, como una colección de ‘efectos en sí’ o como una serie de acontecimientos que siempre surtirán los mismos efectos (NIETZSCHE, 2006, p. 35). En este caso, se trata de un evento histórico presentado al modo de una ocurrencia que exige su reconocimiento como manifestación de una larga tradición, y entonces como una supervivencia del pasado, y a la vez, parece proponerse más allá de la historia como un signo atemporal dirigido al futuro y a toda la humanidad.

Es posible que jugara en nuestra experiencia como espectadores también la influencia de presenciar una escena ligada a la muerte, por esencia un fenómeno que pone en tensión el registro histórico. Si pensamos a la historia humana como la biografía de la especie, la muerte viene a hablar de lo que queda fuera de ella, su límite, su resto.¹ Los clásicos estudios de P. Ariès (1999) sobre las actitudes frente a la muerte en Occidente explican justamente la renuencia de aquella para ajustarse a la explicación histórica y el elemento inconsciente, es decir, no manifiesto, que flota detrás de las diversas prácticas mortuorias. La muerte en la historia es la expresión de que el ideal de esperanza que podíamos cobijar en nuestra vida, la expectativa de lo que va a venir, está definitivamente fuera de lugar, puesto que ya no hay nada que esperar. Conforme habitamos un mundo cada vez más desencantado, para usar la expresión weberiana, la muerte es experimentada como el final que espera a todos por igual. Después de todo, el *Dasein* heideggeriano se caracteriza por su ser para la muerte, condición que tendría como consecuencia nuestra experiencia del tiempo como tiempo humano (HEIDEGGER, 1980). Pero la condición inexorable de la muerte no resulta de una introspección en nuestra conciencia de la propia muerte, sino en la experiencia social que tenemos de ella, por la que compartimos las muertes que nos resultan significativas con los otros que forman parte de nuestros contextos vitales (JENKINS, 2002). Vale la pena señalar, como lo expresa Gumbrecht, que en las sociedades burguesas actuales: “[n]unca antes la muerte había sido tan trascendental” y agrega “pero tampoco nunca como ahora se había disipado tan completamente cualquier idea de una vida después de la muerte” (GUMBRECHT, 2010, p. 63). La muerte ha perdido su condición de umbral a un mundo más allá y, con ello, se han transfigurado los modos sociales en que puede pensarse el futuro.

El futuro como expectativa positiva, es decir, como esperanza, es presentada por Kant en el marco de su ética. Pero es en su filosofía de la historia donde queda clara la reformulación *política* de la esperanza, como el anhelo de algo mejor, resultado de nuestra acción en este mundo y no como el designio de la providencia. La paz mundial funciona como una idea del derecho cosmopolita y no puede predecirse como si fuera un fenómeno observable deducido de una teoría científica. Se trata, dice Kant, de un vaticinio práctico que “convierte en un deber el trabajar con miras a este fin” (KANT, 1996, p. 41).² Esa visión esperanzadora fue respondida irónicamente por Nietzsche (2006, p. 153-4). Pero queremos traer ahora nuevamente la cuestión de la esperanza a la discusión por la disponibilidad del futuro, en el marco de algunos de los debates actuales.

Simon ha propuesto la tesis de que la idea de futuro como mejora está asociada a una forma de lo que denomina “domesticación temporal”. Según su formulación, tal domesticación ocurre cuando se establecen continuidades desde el pasado hacia el futuro, de manera a reducir la novedad de lo que está por ocurrir. El establecimiento de la continuidad es necesario para establecer la comparación temporal y tiene como contraparte la reducción del futuro (lo que caracteriza como *deflation*) por la cual pierde su carácter de evento sin precedentes, es decir, de radical novedad. El ejemplo que utiliza es la caracterización que algunos especialistas hacen del Antropoceno como una continuidad con eventos previos (el sistema capitalista o las empresas colonialistas), al hacerlo se “desconecta del discurso

en el cual el Antropoceno fue propuesto como un esfuerzo conceptual para capturar la novedad radical” (SIMON, 2021, p. 510).³ En otro trabajo, en coautoría con Tamm, Simon afirma que han emergido “nuevos futuros” desde mediados del siglo veinte, que ya no responden a los escenarios de continuidad (progreso, desarrollo o declinación) (SIMON; TAMM, 2021, p. 7).

Los autores proponen una lectura de Koselleck según la cual el tiempo histórico (surgido en la Modernidad) se anticipa siguiendo lo conocido, mientras que los nuevos futuros, que denominan “futuros históricos”, involucran una desconexión entre experiencias pasadas y las imaginaciones de futuros insondables (SIMON; TAMM, 2021, p. 11). Esta interpretación de Koselleck es difícil de sostener, cuando éste insiste en que justamente lo que define a la Modernidad es la *distancia* entre experiencia y expectativa, situación histórica que la Revolución Francesa habría hecho explícita. De ahí su conclusión acerca de la caída en desgracia del *topos* “historia magistra vitae”, cuya utilidad sólo podría sostenerse en un marco temporal en el que “cuando se efectuaba una transformación social era tan lento y a tan largo plazo que seguía vigente la utilidad de los ejemplos pasados” (KOSELLECK, 1993, p. 43). La caracterización de la Modernidad como un tiempo nuevo (*Neuzeit*) se cifra justamente en esta particularidad: la absoluta novedad de lo que habrá de venir muestra la inutilidad de las experiencias pasadas para obtener de éstas alguna pista sobre el futuro. Es claro que las comunidades humanas han seguido guardando los conocimientos y saberes adquiridos para transmitir a las nuevas generaciones, aun frente a la constatación de que mucho de lo que se intenta conservar para su uso posterior cae rápidamente en el desuso. Y ésa es una experiencia que compartimos en la actualidad, atravesados como estamos por la velocidad de cambio que imprimen los avances tecnológicos. La época actual ha invertido lo que podríamos denominar “flecha de la herencia”, pues son nuestras hijas e hijos quienes nos enseñan a nosotras y nosotros cómo sobrevivir en la atmósfera digital y nos educan en el uso de dispositivos que quedan desactualizados poco tiempo después de que han sido adquiridos. Así, Rosa señala que en nuestra época se da un “conjunto de fenómenos de aceleración posiblemente no relacionados”, al menos en las sociedades capitalistas, en las que los individuos pasan por cambios constantes de trabajos, de lugares de residencia y hasta de parejas (ROSA, 2016, p. 19; p. 71-80). Se trata de una experiencia distinta a la de nuestros mayores, quienes han pasado casi toda su vida en un mismo trabajo, viviendo en la misma casa o zona y con un mismo matrimonio.⁴

Mientras los análisis de Rosa o Hartog cuestionan el régimen actual del tiempo (por acelerado el primero o por presentista el segundo, HARTOG, 2007) en que quita el sustento a la posibilidad de pensar en un futuro distinto, Simon se centra en una crítica a la idea de continuidad histórica la que, según reseñábamos antes, es condición de la “domesticación temporal” y actúa impidiendo conceptualizar adecuadamente el futuro cuando éste se presenta bajo la condición de un “evento sin precedentes”. Según su argumentación, establecer la continuidad histórica requiere “retener la identidad del sujeto a través de cambios en el tiempo” (SIMON, 2021, p. 500); de esta manera se suavizan las rupturas para presentarlas como continuidades al insertar los eventos futuros en determinados marcos descriptivos. Su análisis resulta muy cercano a la crítica que Blumenberg realiza a lo que denomina “teorema de la secularización”, que afirmarí­a que la idea de progreso, típica del tiempo moderno, es una secularización de la escatología judeocristiana: “considero el teorema de la secularización como un caso especial de substancialismo histórico en tanto el éxito teórico es presentado como dependiente de la demostración de la existencia de constantes en la historia” (BLUMENBERG, 2008, p. 37); y también: “[s]in esta identidad substancial no podría concederse ningún sentido verificable a ningún discurso que hable sobre conversiones y transformaciones” (BLUMENBERG, 2008, p. 24).⁵ De esta manera,

en Blumenberg ya encontramos la tematización del futuro como novedad radical pero, a diferencia de Simon, esta novedad no está asociada a la posibilidad de un evento catastrófico, sino a una mejora. De acuerdo con sus análisis, la idea de progreso habría sido inspirada por el desarrollo paulatino de las ciencias, las que habrían hecho manifiesta la incapacidad de alcanzar la totalidad del conocimiento en una vida humana, de ahí la necesidad de pensar en una empresa cognitiva transubjetiva. Criticando la tesis de la secularización, afirma que “[e]l carácter ilimitado del conocimiento no significaba, pues, la obtención para la historia humana de un atributo divino, sino que, de momento, no era sino una forma de resignación” (BLUMENBERG, 2008, p. 43). Por ende, la novedad reside en que una característica que se considera propia de la divinidad (el ser ilimitado) no sólo se vuelve terrenal en cuanto se transforma en una característica de un producto humano (el conocimiento), sino que, además, esa característica pone en evidencia los límites de la propia existencia humana, ya que su logro es imposible de obtener en la vida de una sola persona. Frente a esta constatación, la escatología ofrecía como modelo un evento extra-histórico y “heterogéneo” que difícilmente podría ser convertido en una concepción *histórica* de progreso (véase la cita indicada en la nota anterior). La crítica de Blumenberg al teorema de la secularización recorre un camino similar al que presenta Simon, al rechazar el establecimiento de una continuidad histórica que eliminaría el carácter original de la edad moderna, aunque, como señalamos, la valoración que cada uno hace de la originalidad del futuro es disímil.

Podemos coincidir con Simon y Tamm (2021) en que *el futuro ya no es lo que era*, aunque discordamos en relación con la valoración de cuál es el núcleo conceptual al cual anclan este cambio (el surgimiento del concepto de Antropoceno). El futuro progresivo y optimista ya se había caído en el siglo XX con la experiencia de las violencias de las guerras mundiales, la instrumentación de aparatos de matanza a escala industrial y la burocratización de los asesinatos masivos, todos ellos también eventos sin precedentes. Pero, si nos corremos de la perspectiva europea y occidental, podemos incluso ubicar antes esa decadencia al considerar los procesos de colonización y expoliación del mundo no europeo. Siguiendo su misma propuesta de evitar concentrarnos en la temporalidad occidental para considerar “los diferentes modos en que pasado, presente y futuro se relacionan unos con otros” en el marco de lo que denomina “plurihistoricidad” (SIMON, 2021, p. 511), la radical novedad que asigna a los “futuros históricos” no debiera reducirse a nuestras experiencias contemporáneas de que nos estamos acercando a una extinción, esta vez provocada por nosotros. Para muchas regiones del mundo “el futuro ya llegó”, al decir de una popular canción de rock argentino.⁶ Y trajo consigo un cambio radical en sus vidas, una transformación irremontable.

Consideramos, como Simon y Tamm, que puede constatararse una crítica del tiempo, como tiempo lineal y progresivo, aunque ello no es solo consecuencia de la aparición de un futuro insondable con consecuencias riesgosas para la humanidad y que no han podido anticiparse en su verdadera dimensión. Discordamos en cuanto al papel que puede quedarle aún a la esperanza reducida en estos análisis a una simple indicación de acción preventiva (*precautionary*), es decir, sin otro contenido que evitar una catástrofe (SIMON, 2021, p. 507). Según su análisis, el establecimiento de la continuidad histórica (y su consecuencia, la domesticación) sólo permite las acciones preventivas. Sin embargo, creemos que la previsión de un tal futuro catastrófico (al que todos por igual estamos expuestos) no obliga a resignar la esperanza o a reducir el futuro. Más bien consideramos que permite reivindicarla en términos kantianos, como un deber práctico, ya que solo al asumir a la esperanza como un deber podremos ser parte de un cambio en el mundo

que permita otro futuro que no se define simplemente como la negación de lo que hay, sino propositivamente, como un futuro que nos involucre como especie y al planeta en su conjunto.

Nos parece que la falta de un futuro distinto y mejor expresada en sentencias como la de Gumbrecht: “nuestro presente ya no produce imágenes de futuro”, o su afirmación de que el presente dilatado se ubica entre un “pasado que no quiere pasar y un futuro que permanece cerrado” (GUMBRECHT, 2010, p. 53-56), se debe a la persistencia de lo viejo que obtura la discusión sobre las condiciones de posibilidad de lo que puede hacerse en el presente para un mundo mejor. Son las instituciones “monumentales”, como las que deja ver la ceremonia funeraria de Isabel II, las que impiden el desarrollo de una idea de otro futuro que, justamente, pueda no tener precedentes, como la universal hospitalidad de la que nos hablaba Kant (otra vez). Ya a fines de los ochenta Fukuyama adelantaba la idea de un futuro cerrado como consecuencia del que proclamó “fin de la historia”. Sin embargo, en el análisis más profundo que presenta en su libro identifica varios puntos sobre los que podrán estallar conflictos entre las naciones (entre aquellas históricas y las post-históricas). Uno de los conflictos que vislumbra, acertadamente a nuestro juicio, es aquel producido por los flujos migratorios (FUKUYAMA, 1992, p. 374-383). Treinta años después, los movimientos de grandes masas de desplazados (por razones ligadas a la violencia y también a las alteraciones en sus modos de vida producidas por el cambio climático) constituyen una evidencia de que el fin de la historia parece no haberse confirmado. Los modos de organización social anticuadas que persisten no solo en los países que aún permanecen atrapados “en la historia”, sino también en los considerados “países desarrollados” o “post-históricos” son los que dificultan un abordaje razonable de esta cuestión humanitaria. El derecho a la universal hospitalidad kantiana es una obligación moral (fundada en la certeza obvia de que el planeta es único y todos los seres vivos tenemos derecho a vivir en él). Como tal, motoriza la ilusión esperanzadora de un horizonte novedoso, puesto que nunca se ha cumplido hasta ahora. La novedad del futuro no solo se refiere a una catástrofe (que para muchos no está por venir: ya les ha alcanzado), sino que también contiene la radical novedad de pensar que la empresa de superarla solo es posible si se emprende, por primera vez, a escala planetaria.

3

*“Mamá, ¿qué pasa si cae un meteorito?
¿Nos vamos a morir como les pasó a los dinosaurios?”
(Valentín, a los 7 años)⁷*

A la par de los fastos que acompañaron el funeral de Isabel II, nos enterábamos de que Pakistán era víctima de gravísimas inundaciones, provocadas por las lluvias monzónicas y el agua proveniente del deshielo de glaciares. Se habría producido la muerte de unas 1500 personas (de las cuales, un tercio aproximadamente son niños) y millones de desplazados.⁸ El fenómeno climático amenaza con modificar completamente la geografía del país, y con ello su economía y sociedad. De manera simultánea podíamos ver un evento de intento de resucitación del pasado (los rituales mortuorios reales ya señalados) junto con la manifestación más clara de nuestra condición (precaria) de seres biológicos, habitantes de un planeta sobre cuyo decurso, al menos como individuos, no parece que tengamos mucha capacidad de incidir. Esta constatación de que el planeta lleva el curso de su propia vida nos enfrenta a las limitaciones con las que hasta ahora hemos pensado el tiempo como exclusivamente tiempo humano, histórico.

Se podrá decir que los fenómenos que afectan a Pakistán no son solamente el resultado de las fuerzas naturales, sino consecuencia de las acciones irresponsables que han sido llevadas adelante en especial por los denominados “países desarrollados”, cuyas emisiones por la producción de combustible alteraron para siempre las posibilidades futuras de nuestra existencia. El impacto de la huella humana es la base de la caracterización del ya mencionado Antropoceno como un nuevo período geológico. La perpetuación de rituales mortuorios y políticos junto con la presencia imponente de la naturaleza que nos hemos esforzado por ignorar dan cuenta de la necesidad de repensar la relación que, como agentes históricos, establecemos con el tiempo. Si Heidegger había señalado la necesaria connotación temporal de nuestra existencia a partir de la práctica de “contar con el tiempo”, expresada en la preocupación, el cuidado y la expectativa (1980), hoy parece necesario repensar nuestra propia historicidad, es decir, nuestra condición humana de seres en el tiempo, y preguntarnos, ¿seres con tiempo?

A los fines de evitar una mirada demasiado estrecha sobre la experiencia temporal, es necesario señalar que ella es compleja y diversa, y que no parece agotarse solo en nuestra condición de seres sociales conscientes. Como afirma Gumbrecht en sus análisis sobre el presente: “el tiempo histórico [...] se ha expandido en una pluralidad de temporalidades que se mueven cada vez con más fuerza y se pueden experimentar simultáneamente” (GUMBRECHT, 2010, p. 36). En una misma línea, Rosa ha señalado la paradójica situación de aceleración y desaceleración que caracterizan la existencia en las sociedades capitalistas. A la experiencia de un tiempo cada vez más veloz, se sobreimprime la búsqueda de “oasis de desaceleración”, es decir, espacios en los que parece que el tiempo se ha detenido y en los que se busca volver a una experiencia primaria de desconexión tecnológica y, a la vez, re-conexión con la naturaleza. Las temporalidades diversas corresponden, por un lado, a la disponibilidad de experiencias que permiten a las personas vivir distintas modalidades del tiempo, según cuáles sean los espacios que elijan (ROSA, 2016, p. 57-58).⁹ Y, por otro, la percepción de que la temporalidad humana, aún con todas sus modulaciones, es sólo una forma específica de temporalidad que se desarrolla en el marco de otras, que la contienen y exceden, como el tiempo planetario y el del universo, cuyas unidades de medida resultan inconmensurables en relación con la escala de nuestras vidas.

Entre estos dos tipos de consideraciones que, o bien ponen el énfasis en la falta de disponibilidad de tiempo que, según Rosa, caracteriza nuestra situación actual, o bien hacen explícita la magnificencia del tiempo natural que puede, con sus ritmos y cadencias, exponer la debilidad de la criatura humana, queremos insertar aquí una breve reflexión sobre la vinculación que puede establecerse entre tiempo(s), historia y agencia. De esta manera, pretendemos poner el énfasis en la capacidad humana de acción, ya que para entender la temporalidad de los eventos es necesario comprender “la agencia de los individuos y grupos que están involucrados, sus motivos y las prácticas discursivas y performativas que tienen en cuenta la realización de los eventos (o su no realización)” (JUNG; KARLA, 2021, p. 82). Al referirse eventos, deben distinguirse aquellos que tienen de manera mediata o inmediata una vinculación con las acciones humanas de aquellos otros en cuya realización no hay interferencia de agente humano alguno y frente a los cuales solo podemos ubicarnos como pacientes, es decir, receptores de los resultados que esos eventos provocan. Así, la vida de nuestro sol se cumple siguiendo los pasos que corresponden a cualquier otra estrella en el firmamento, sin que dependa de nosotros ni la velocidad ni la ocurrencia misma de su paulatino envejecimiento. Hay otros eventos, los que corresponden a la vida social que resultan (de maneras complejas y no siempre directas) de las acciones humanas. Estos casos han sido entendidos en general en relación con los contextos históricos y sociales en los que se producen, contextos en los que pueden identificarse una diversidad

de consecuencias de las acciones humanas según sus prolongaciones temporales en el futuro: “[e]l motivo por el que no podemos vaticinar con seguridad el resultado y fin [se refiere a la finalización] de una acción es simplemente que la acción carece de fin [como finalización]. *El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe*” (ARENDRT, 1993, p. 253, cursivas agregadas).

Pero hoy más que nunca hace falta pensar en un contexto que excede a la comunidad humana en la que Arendt ponía el acento. En efecto, si actuar supone poder contar con el tiempo en su modalidad de futuro, pues se actúa ahora para lograr algo luego (incluso contando con consecuencias que, por su persistencia y configuraciones, no podemos adelantar con precisión), todo curso de acción genera a su vez una responsabilidad, pues la acción es, parafraseando a Kant y su definición de libertad, el inicio de una cadena causal. Nuestra acción iniciará algo que no sucedería si no fuera por nuestra intermediación. Si en los enfoques tradicionales de las teorías social y política las acciones eran entendidas como fenómenos sociales que guardaban relaciones particulares con su contexto (o estructura, según el marco teórico elegido), hoy ya hemos comprendido que la incidencia de nuestra acción en el planeta requiere tener en cuenta de qué manera colaboramos en modificarlo y, así, provocamos efectos que condicionan otros contextos de acción, de manera inmediata o mediata. La última conferencia sobre el clima realizada en Glasgow en 2021 estableció (nuevamente) un conjunto de recomendaciones sobre los cursos de acción para reducir la emisiones de gases que generan el efecto invernadero e insistió en la necesidad de ayuda financiera para aquellas naciones que son víctimas del cambio climático.¹⁰ De este modo, se reconoce la desigualdad y al mismo tiempo se adjudican las responsabilidades, ya que esas víctimas no son quienes provocaron los efectos que alteraron sus condiciones de vida. Las consecuencias de las acciones que se llevaron adelante (y se siguen realizando) sin sopesar adecuadamente sus consecuencias para el planeta, o cuyas consecuencias se ignoraron, afectarán a todos. Como señala Chakrabarty, es posible pensar el Antropoceno en el marco de la historia del capitalismo, pero a diferencia de las injusticias que provoca ese sistema económico hacia cierto sector social, en el caso de la emergencia climática: “no hay salvavidas aquí para los ricos y los privilegiados” (CHAKRABARTY, 2019, p. 104-105), y podríamos agregar: no los hay para los seres vivos en general (sean o no humanos).

De esta manera, la emergencia climática da cuenta de que el tiempo pasa y que, contrariamente a lo que solíamos creer cuando tomábamos en consideración el orden planetario (que se mide en millones de años y frente al cual ocupamos apenas unos minutos del último día, según el famoso calendario cósmico propuesto por Carl Sagan¹¹), lo está haciendo demasiado rápido, puesto que ahora los cambios que se suceden en el entorno natural pueden ser percibidos en el marco de una generación. Ríos que se secan, bosques que desaparecen o pueblos arrasados por el agua son algunos fenómenos de los que hemos sido testigos. Ahora bien, podría preguntarse qué es este pasar el tiempo, en este caso en relación con nuestra agencia como seres vivientes en un entorno que modificamos. Una mirada a nuestra historia evolutiva da cuenta de que, como especie, siempre hemos requerido la adaptación de lo dado (el entorno natural) a nuestras necesidades y eso es lo que, otra vez Kant, nos ha separado de la naturaleza. Con ello se introduce la concepción de un tiempo organizado en clave humana distinto al natural. Como lo formula Koselleck: “[l]as épocas históricas tienen un orden temporal distinto de los ritmos temporales que presupone la naturaleza” (KOSELLECK, 1993, p. 130). Pero la relación entre tiempo humano y tiempo natural está hoy bajo escrutinio. Mientras la conceptualización del tiempo en un marco fenomenológico hace depender el tiempo natural del tiempo humano para llegar incluso a afirmar que hay “solo un tiempo cultural y social” que tiene preeminencia sobre el tiempo natural (cuya experiencia es siempre derivada de nuestra experiencia social, JENKINS,

2002, p. 277), en el contexto actual experimentamos como nunca antes el vértigo del paso del tiempo *natural*, es decir, ya no medido en la clave política o social que cuestionaba *Annales*, sino en una significación vital que nos pone en consonancia con el resto de la vida en nuestro planeta. ¿Qué puede aportarnos la historia en este marco? A diferencia de la aceptación por parte de la filosofía (y de la teoría) de la historia de la idea según la cual la historia comenzaba donde terminaba la naturaleza, hoy podemos decir que esa naturaleza que dejábamos afuera de la historia es ella misma su condición de posibilidad, o, vista la situación actual, su futura condición de imposibilidad. Sin naturaleza no podremos tener historia. Parece que estamos ahora frente a una aporía: nuestro hacer “histórico” ha debido negar la naturaleza para “salir” de ella y, a la par, la naturaleza es necesaria para que podamos seguir siendo históricos. Se da aquí la situación paradójica señalada por Chakrabarty: “[l]a separación entre historia humana y natural ha sido franqueada. No nos experimentamos a nosotros mismos como agentes biológicos, pero parece que en eso nos hemos convertido a nivel de la especie” (CHAKRABARTY, 2019, p. 104).¹²

Ahora bien, una vez reconocida nuestra influencia en el planeta como agentes biológicos, capaces de desencadenar incluso una nueva era geológica antropogénicamente determinada, la conceptualización misma del Antropoceno requiere algunas precisiones. Como lo señalábamos antes, si bien sus efectos pueden afectar potencialmente a todo el globo, su incidencia sobre el género y el hábitat humanos es desigual según cuáles sean las condiciones de desarrollo de los distintos sectores del mundo. Hartog advierte que el discurso del Antropoceno puede transformarse en un “nuevo gran relato, tan reductor como las versiones progresistas que le precedieron”, que introduzca subrepticamente la idea de una humanidad global que los historiadores han discutido ya que “no es la misma de un extremo a otro del mundo” (COQUIO; HARTOG, 2021, p. 5). Esta advertencia nos previene de dos riesgos que el nuevo tiempo histórico puede acarrear. En primer lugar, la ya mencionada reiteración de un discurso que da cuenta de un único sujeto agente (la humanidad o la especie), como si fuera homogéneo, de tal manera que oculta la desigualdad que atraviesa al género humano, la separación entre aquellos cuyas acciones favorecen la aceleración de la catástrofe y quienes hoy son las víctimas más urgentes de las consecuencias de esas acciones, por ejemplo, porque sus ríos se han secado o los cultivos que solían cosechar ya no pueden seguir realizándose en las condiciones actuales, y en consecuencia sus vidas están en riesgo.¹³ En segundo lugar, porque supone, hasta cierto punto, un refuerzo del régimen presentista. Al introducirnos en la escala de los tiempos geológicos que se miden en miles de años, como es el caso de la degradación de los desechos nucleares o de los plásticos que consumimos en cantidades gigantescas, nuestras previsiones de riesgo apenas pueden ayudarnos a pensar más allá de siglos o de décadas; de esta manera, la premonición del Antropoceno tiene al presente como su “punto de partida y de llegada” (COQUIO; HARTOG, 2021, p. 6; para una valoración distinta de las previsiones de riesgo, véase SIMON, 2021, p. 507). Volvemos así a la cuestión de la esperanza. Frente a la parálisis que pueda provocar la pronosticada extinción de la que seremos víctimas, consecuencia en una parte importante de nuestra propia acción, la esperanza concita a pensar en un futuro posible. Tal vez ya no mejor según los viejos ideales modernos, pero al menos vivible. Un futuro que pueda ser pensado en clave humana como la realización de los planes de vida de cada uno en el marco de un planeta que albergue una vida biológicamente diversa. Ahora no se trata simplemente de cómo los humanos perseguimos nuestros ideales de vida buena según teorías como las de Charles Taylor (2006), sino de entender que esos ideales incluyen cada vez más nuestra angustia acerca de que no podrán ser realizados si no existe siquiera vida en el planeta.

4

Hemos avanzado hasta ahora en dos líneas de análisis, una que señalaba la persistencia de un pasado monumental (al decir de Nietzsche) y exhibía el carácter paradójico de mixturar las tres dimensiones temporales que tradicionalmente se han distinguido (pasado, presente y futuro). Los funerales fastuosos de la reina Isabel II hicieron visible a escala planetaria un pasado que se presenta como todavía gloriosamente vivo. Para ello fueron necesarios los mayores adelantos tecnológicos, tanto para que el propio Estado británico brindara al país y al mundo un seguimiento de la ceremonia minuto a minuto, como para que fuera posible para el público común asistente registrar con sus teléfonos celulares los detalles de la espera, las vistas del cortejo que pudieran filmarse, los personajes ilustres que se acercaban al funeral, etc. Se trata de la espectacularización de un hecho ínsito en la vida como es la muerte, que es un fenómeno universal que se repite siempre del mismo modo, pues el cese de las funciones orgánicas no cambia con el tiempo (aunque sí lo hacen los rituales sociales que acompañan los momentos previos y posteriores). Además de su carácter (simultáneamente) anacrónico señalado antes al mezclar una época pasada con una presente, se trata de un evento que también apunta al futuro, pues, al estar revestido de monumentalidad, procura ser recordado por décadas. Si lo ponemos en relación con el concepto de “futuro histórico” de Simon y Tamm, veríamos que es un evento que admite una connotación dual, pues involucra tanto novedad (tecnológica) como continuidad (biológica). No podemos decir de la muerte de alguien que involucra una novedad, pero sin dudas su impacto mundial a través de las plataformas de noticias y de *streaming* lo hace incomparable con otros similares que hayan sucedido antes. Se habría convertido en un evento que, en el marco del sistema de medios actual, se ha desconectado de “su localización de origen” para transformarse en un objeto de “experiencias sincronizadas a través de grandes espacios” (JUNG; KARLA, 2021, p. 77). En la sociedad globalizada, se trata de un acontecimiento mundial.

Por otro lado, señalábamos la irrupción de la naturaleza como un elemento fundamental en la vida humana, superando ampliamente su mera consideración como un contexto o telón de fondo del desarrollo de la historia. En consecuencia, apuntábamos la necesidad de refinar nuestros marcos de referencias dentro de los cuales incluir las acciones históricas, cuya descripción debía tener en cuenta, al menos en algunos casos, el impacto de sus consecuencias en la sostenibilidad del planeta como espacio adecuado para toda forma de vida (y no únicamente la vida humana). Si bien pueden verse como una manifestación del cambio geológico caracterizado como Antropoceno, las inundaciones en Pakistán, así como los diversos fenómenos naturales que vemos a diario, obligan a revisar *también* la caracterización de otros tipos de eventos, sociales o culturales, como los funerales de la reina Isabel II que hemos analizado antes. Al ponerse ambos sucesos en paralelo, ya no alcanza con aplicar la categoría de “simultaneidad de lo anacrónico” que mencionaba Koselleck y que resultaría de poner juntos el pasado fastuoso de los rituales funerarios y el presente de la última tecnología disponible utilizada para la transmisión (oficial y a través de los celulares de las personas que asistían al cortejo). La aparición conjunta de los funerales reales y las inundaciones en Paquistán serían la muestra de una simultaneidad que ahora se da entre historia y naturaleza, y que podríamos denominar “simultaneidad histórico-natural”. Se aplicaría a aquellas situaciones en las que se hace evidente la tensión entre las ambiciosas construcciones histórico-sociales, que siempre han sido el tema de la historiografía, y el trasfondo natural, generalmente ocluido. Cuando la naturaleza se hace visible como un agente cuyos actos provocan alteraciones en la vida humana, hasta incluso

poner en duda su continuidad (como hace explícita la cita de los dichos de un niño sobre los dinosaurios indicada en el inicio del párrafo anterior), se vuelve necesario redimensionar la pretendida eternidad de algunas instituciones políticas cuya persistencia sólo puede entenderse como el gesto vano de quien quiere tapar el sol con la mano. Todos los fastos que acompañan una muerte ilustre, con la magnificencia que procuran transmitirnos y el gesto adusto de quienes participan en ellos en un intento de dejar un mensaje para la eternidad, exhiben su debilidad como una hoja sujeta a la fuerza de un huracán cuando se hace presente la naturaleza. Es claro que las inundaciones, sequías, extinción de especies y otros desastres irreversibles de los que nos anoticiamos a diario no afectan directamente *todavía* a los poderosos, pero, como señala Chakrabarty, las consecuencias de la injusticia climática finalmente recaerán sobre todos (humanos o no). Es imperiosa la necesidad de una comprensión histórica que insista, otra vez, en la necesidad de la hospitalidad universal (no restringida solo a los humanos), para lo cual urge generar nuevas visiones positivas de futuros que sean posibles a partir de lo procuramos hacer desde ahora.

Referencias:

- ARENDRT, A. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- ARIÈS, P. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1999.
- BLOCH, M. *Apología para la historia o el oficio del historiador*. 2. ed. rev. México: Fondo de Cultura Económica, 2001
- BLUMENBERG, H. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- CHAKRABARTY, D. Anthropocene time. *History and Theory*, v. 57, n. 1, pp. 5-32, 2018.
- CHAKRABARTY, D. El clima de la historia: cuatro tesis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 24, n. 84, p. 90-109, 2019.
- COQUIO, C.; HARTOG, F. ¿Hay que creer en la aceleración histórica? Entrevista a François Hartog. *Cuadernos LIRICO (en línea)*, n. 22, p. 1-9, 2021.
- FABIAN, J. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 2014.
- FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.
- GUMBRECHT, H. *Lento presente*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HARTOG, F. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- JENKINS, R. In the present tense. Time, identification and human nature. *Anthropological Theory*, v. 2, n. 3, p. 267-280, 2002.
- JUNG, T.; KARLA, A. Times of the event: an introduction. *History and Theory*, v. 60, n. 1, p. 75-85, 2021.
- KANT, I. *Sobre la paz perpetua*. 5. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- KLEINGELD, P. Kant on historiography and the use of regulative ideas. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 39, n. 4, p. 523-528, 2008.

KOSELLECK, R. *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideración intempestiva*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

MUDROVCIC, M. I. El presente suspendido y la experiencia del evento sin precedentes: a propósito de la pandemia del COVID-19. *Cuadernos De Historia*, n. 55, p. 37–58, 2021.

ROSA, H. *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz Editores, 2016.

SIMON, Z. Domesticating the future through history. *Time and Society*, v. 30, n. 4, p. 494-516, 2021.

SIMON, Z.; TAMM, M. Historical Futures. *History and Theory*, v. 60, n. 1, p. 3-22, 2021.

TAYLOR, C. *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.

Notas

¹ La (difícil) relación entre los conceptos de historia (humana) y especie ha sido muy bien señalada por Chakrabarty (2019), volveremos sobre su texto más adelante.

² La filosofía de la historia kantiana es un tema complejo que no puede abordarse en este texto, sin embargo, entendemos que debe leerse en el marco general de su filosofía crítica (KLEINGELD, 2008).

³ Véase el uso que Mudrovic (2021) hace de la categoría de evento sin precedentes que propone Simon, para conceptualizar la experiencia mundial de la pandemia Covid-19. La vinculación entre Antropoceno y tiempo histórico y el impacto del primero sobre el segundo fue señalada por Chakrabarty (2018; 2019).

⁴ La tesis de Rosa es que la experiencia de aceleración que atraviesa a los individuos en las sociedades capitalistas actuales descansa sobre un régimen temporal totalitario que conduce a formas de alienación social (ROSA, 2016, p. 105-109).

⁵ Blumenberg cuestiona los análisis que consideran a la Modernidad como una simple secularización de ideas judeocristianas, ya que: “la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente de la historia” (BLUMENBERG, 2008, p. 39).

⁶ “El futuro ya llegó, llegó como vos no lo esperabas...” reza una línea de la canción “Todo un palo” de Patricio Rey y los Redonditos de Ricota, incluida en el disco “Un baión para el ojo idiota” de 1988.

⁷ Véase el bello poema “Letanías de la tierra muerta”, de la poetisa argentina Alfonsina Storni, a quien ya hemos citado en el inicio del párrafo 2. Es un poema premonitorio escrito a comienzos del siglo XX, en sus versos dice: “la tierra muerta, como un ojo ciego, /seguirá andando siempre sin sosiego, / pero en la sombra, a tientas, solitaria, / sin un canto, ni un ¡ay!, ni una plegaria”. Disponible en: <https://www.poemas-del-alma.com/letanias-de-la-tierra.htm>

⁸ Los datos han sido tomados de la página web de las Naciones Unidas: <https://news.un.org/es/story/2022/09/1514841>

- ⁹ Se da aquí una interesante vinculación entre espacio y tiempo. El disfrute de tiempos “más lentos” se suele asociar con la posibilidad de acceder a determinados espacios, en general alejados de las grandes ciudades, que ofrecen la ilusión de una vida “natural”.
- ¹⁰ Para un resumen de las conclusiones a las que se arribó en esa cumbre y de las recomendaciones, en especial las referidas a la ayuda para los países en desarrollo y en emergencia climática, véase: <https://www.un.org/es/climatechange/cop26>
- ¹¹ Nos referimos al calendario que Carl Sagan popularizó en la serie *Cosmos*, que se emitió originalmente en la década del ochenta, de la cual hay capítulos disponibles en *YouTube*.
- ¹² La situación paradójica refiere al planteo de Chakrabarty de que “[n]osotros, los humanos, nunca nos experimentamos como especie”. La emergencia provocada por el cambio climático obliga entonces a revisar los límites de la comprensión histórica (tesis 4). Véase Mudrovcic (2021) ya citado.
- ¹³ A modo de ejemplo, véase el breve documental: <https://www.dw.com/es/tres-v%C3%ADctimas-del-cambio-clim%C3%A1tico/av-59630025> . Se trata de la presentación de las historias de tres personas cuyas vidas han sido trastocadas (y han empeorado drásticamente) por el cambio climático.

Rosa E. Belvedresi. Doctora en Filosofía. Profesora Titular de “Filosofía de la Historia”. Investigadora del CONICET.