

Un presentismo desbalanceado: François Hartog ante el Antropoceno



Unbalanced Presentism: François Hartog on the Anthropocene

NORMA DURÁN R.A.

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

México

Correo: nduranra@azc.uam.mx

<https://orcid.org/0000-0001-6597-9254>

DOI: 10.48102/hyg.vi65.573

Artículo recibido: 12/02/2025

Artículo aceptado: 23/04/2025

¿Cómo ver lo que nunca antes hemos visto y cómo decir lo que nunca se ha dicho? ¿Cómo dar a las palabras de la tribu no un sentido “más puro” como buscaba Stéphane Mallarmé, sino un sentido capaz de significar lo inédito? A su manera, Valéry planteó la misma pregunta. Pero ¿acaso hoy la brecha entre aquello que nuestras sociedades están “en proceso de perder” [Certeau] y aquello que está aconteciendo se ha vuelto tan profunda que las sociedades ya ni siquiera saben qué “construir”, antes incluso de saber cómo “construirlo”?

FRANÇOIS HARTOG

RESUMEN

En este ensayo se trata de buscar el régimen de historicidad que sería pertinente para comprender la época geológica del Antropoceno. Este régimen se identifica como presentismo desbalanceado. Pero esta búsqueda

queda va más allá, pues se plantea la interrogante de cómo relacionar el tiempo geológico con el tiempo histórico. Estos dos tiempos son incommensurables, pues uno se mide en miles de millones de años y, el otro, en siglos. ¿Cómo la especie animal humana se convirtió en fuerza geológica? ¿Cómo la historia del globo (historia humana) se sincroniza con la historia del planeta (historia geológica)? Nos hacemos las preguntas de cómo “sincronizar lo asincrónico”. Para ello utilizamos el análisis de Hartog sobre el tiempo cristiano (apocalíptico-mesiánico), centrado en la dialéctica del *ya* (la redención) pero *aún no* (el fin del tiempo). El cambio climático *ya* ocurrió y afectará al planeta por los próximos 100 mil años, pero la catástrofe *aún no* acontece. En el fondo se trata de ir al pasado, la era cristiana, para, desde allí, analizar el presente.

Palabras clave: Hartog, Antropoceno, régimen de historicidad, tiempo cristiano, tiempo histórico.

ABSTRACT

In this essay we try to find the regime of historicity that would be relevant to understand the geological epoch of the Anthropocene. This regime is identified as unbalanced presentism. But this search goes further, because it raises the question of how to relate geological time with historical time. These two times are incommensurable, since one is measured in billions of years and the other in centuries. How did the human animal specie become a geological force? How does the history of the globe (human history) could synchronize with the history of the planet (geological history)? We ask the questions of how to “synchronize the asynchronous”. For this we use Hartog’s analysis of Christian (apocalyptic-messianic) time, centered on the dialectic of already (redemption) but not yet (the end of time). Climate change has already occurred and will affect the planet for the next 100,000 years, but the catastrophe has not yet happened. Basically, it is a matter of going to the past, the Christian era, in order to analyze the present from there.

Keywords: Hartog, Anthropocene, historicity regime, Christian time, historical time.

François Hartog ha dedicado toda su vida de historiador a reflexionar sobre la escritura de la historia, tal vez por ello se volvió muy sensible a cuestiones sobre el tiempo, la historicidad, el orden de los tiempos, las crisis del tiempo... Aunque ha reconocido en muchas ocasiones que fue la antropología la que le hizo estar atento a “otros tiempos” y a “otras experiencias del tiempo”.¹ De ahí la influencia que tuvieron Claude Lévi-Strauss y Marshal Sahlins. Sus dos pasiones: la historia y la antropología (tendría también que incluir la literatura, pues nunca ha dejado de leerla) fueron determinantes para su acercamiento al problema de la temporalidad en la escritura de la historia. Por otro lado, la elección de sus estudios en letras grecolatinas y recorrer todos los periodos de la historia occidental, le dio una sensibilidad muy particular para percibir los momentos clave en que las historias revelaban una crisis de temporalidad. Cómo no recordar sus innumerables reiteraciones sobre el momento capital de la toma de conciencia de la historicidad, cuando Ulises, frente al bardo feacio que canta la toma de Troya, no puede reaccionar sino llorando por no poder unir aquel que fue él, “el vencedor de Troya” y el pobre miserable que lleva vagando 10 años por el Mediterráneo sin poder volver a Ítaca.

En realidad, son pocos los historiadores que han reflexionado sobre el tiempo, ya Michel de Certeau afirmaba que era lo impensado de la historia. En el siglo XX sobresalen los estudios de Fernand Braudel, Reinhart Koselleck, Michel de Certeau, Krzysztof Pomian y algunos cuantos más. Los tres últimos han tenido mucha influencia en él. Otros autores, *outsiders* como él los llama, por no venir de la historia, han sido muy importantes para su reflexión, filósofos y hombres o mujeres de letras como

¹ En este espacio solo me enfoco en el tema del tiempo en uno de los últimos libros de Hartog; en otros momentos me he referido a sus otros textos, cf. Norma Durán, “François Hartog, el comienzo de una trayectoria,” *Historia y Grafía*, núm. 62 (2023): 119-50.

Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Michel Foucault, Roland Barthes, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, y muchos otros.²

En este espacio me propongo analizar cómo el presentismo, que fue el régimen de historicidad que diagnosticaba para la última década del siglo XX, y que rastreaba desde fines de los años ochenta del siglo XX, ha venido a ser desestabilizado por la emergencia del Antropoceno. Esta nueva crisis del tiempo aparece como algo inédito, no hay nada que nos ayude a comprender el desafío ante el cual se encuentra sumida la humanidad. ¿Hay un tiempo antropogénico?, ¿se puede hablar de escalas tan distintas como la historia del planeta, la historia de la vida (humanos incluidos) y el tiempo histórico? ¿Cómo imaginar temporalidades tan discordantes cuando la historia habla de siglos y la historia de la vida y del planeta hablan de millones de años? ¿Cómo articular o pensar una temporalidad que ha comenzado a denominarse Antropoceno, pero que el humano no verá el final? ¿Cómo concebir una historia sin sujetos?

Desde luego lo que me interesa es ver qué preguntas hace Hartog desde la historia, sabemos que siempre ha intentado inteligir el presente, y también su posición de nunca alcanzarlo del todo, como él frecuentemente afirma, citando a Valéry, “el presente indeducible”. No obstante, se ha pensado como vigilante del tiempo,³ sus metáforas, ya sean sobre travesías en el tiempo y espacio, o de la música, siempre nos llevan a él y su camino de historiador lo concibe como “travesía”, entre espacios y tiempos en un ir y venir entre ellos. En su ensayo *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*, establece: “la cuestión repito es la de una interrogante siempre abierta sobre el tiempo presente”.⁴

Su libro más reciente, *Départager la humanité. Humains, hu-*

² François Hartog, *Confrontations avec l'histoire* (Gallimard, 2021).

³ François Hartog, *La Cámara de guardia* (Ediciones Navarra, 2020).

⁴ François Hartog, *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy* (Siglo XXI, 2022), 17.

manismes, inhumains,⁵ publicado por Gallimard, acaba de salir en noviembre pasado. Lo que inquieta en él, es cómo se ha pensado el ser humano en Occidente. Elaborar una antropología histórica del mundo occidental le ha surgido como una reflexión que enfrenta cuestionamientos indispensables para el momento histórico que estamos viviendo. Es la pregunta, desde la historia, de qué somos, más bien, cómo nos hemos pensado a través del tiempo, para poder vislumbrar qué podríamos ser en el futuro. Por la extensión de esta obra que, todavía no está traducida al español, me concentro en *Cronos*.

EL ANTROPOCENO Y LA HISTORIA

Antropoceno es el término sugerido por el premio Nobel, el químico, Paul Crutzen, quien descubrió el agujero de ozono y a principios de este siglo propuso el término para señalar la nueva época geológica marcada por la huella del hombre en el planeta, asociada con el cambio climático. El término había sido utilizado anteriormente por el oceanólogo, Eugene Stoermer, poco después, ambos sacaron un artículo proponiendo el nombre.⁶

En términos geológicos el Antropoceno no ha sido aceptado formalmente por los científicos. En marzo de 2024, se hizo la votación y los científicos no suscribieron la denominación. No obstante se ha quedado en el ambiente por la constatación del cambio climático y por el descenso de la biodiversidad que son, solo unas de las consecuencias asociadas a este. El Antropoceno entonces, se refería a la era que vendría a suceder al Holoceno, periodo que habría comenzado hace unos 11700 años, en que

⁵ François Hartog, *Départager l'humanité. Humains, humanisme, inhumains* (Gallimard, 2024).

⁶ Paul Crutzen y Eugene Stoermer, "The Anthropocene", *Global Change Newsletter*, núm. 41 (2000), <http://people.whitman.edu/~frierspr/Crutzen%20and%20Stoermer%202000%20Anthropocene%20essay.pdf>

el *homo sapiens* habría comenzado la domesticación de animales e incipientes formas de agricultura. Desde luego lo que propició esto fue un periodo interglaciar que suavizó el clima, y el *homo sapiens* se adaptó a él. Pero imaginémonos que si en 1833, Charles Lyell había propuesto el nombre de Holoceno para el periodo actual, los científicos se tomaron 50 años para aceptar el cambio de era. Las ciencias del Sistema Tierra se han multiplicado y el sedimento estratigráfico de carbón en las rocas, solo es una de las marcas que geólogos y estatígrafos buscan.

Lo más importante es que el uso del término Antropoceno, a un cuarto de siglo de distancia de su aparición, se ha asentado no solo en ámbitos científicos provocando todo tipo de reacciones para cuestionar su constatación y decidir su aceptación. En las ciencias sociales y las humanidades empezó a convocar interesantes reflexiones sobre nuestras formas de construir conceptos, valores, formas de ver la realidad que provocaron un giro fundamental en las sociedades y culturas actuales. Como sugiere Trischler:

“por primera vez en la historia de la geología, las decisiones sobre la periodización geológica se están discutiendo no solo entre un grupo selecto de expertos en estratigrafía, sino en un entorno interdisciplinario, en el que las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades contribuyen con sus conceptos de tiempo, espacio, producción de evidencia e interpretación”.⁷

Aquí me interesa señalar que a la historia, el término llegó tardíamente, Chakrabarty lo introdujo en la historia con su artículo “El clima de la historia. Cuatro tesis”,⁸ en 2009, y abrió la discusión para la disciplina. Él ha sido quien introdujo a Hartog en el tema

⁷ Helmuth Trischler, “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?”, *Desacatos* 54 (2017): 50.

⁸ El artículo ha sido publicado en diferentes versiones, una de ellas en 2021 en el libro *El clima de la historia en una época planetaria*, publicado por la Universidad de Chicago; la traducción al español es de 2022 y de Alianza Editorial: Dipesh Chakrabarty, *El clima de la historia en una época planetaria* (Alianza, 2022), 49-90.

y este, interesado por el tiempo y la historicidad en la escritura de la historia publica varios libros hasta *Cronos* en donde ya lo toca directamente y ahora en *Departager*.

En la actualidad hay miles de publicaciones que utilizan el término, desde las que rastrean su emergencia en la ciencia, con opiniones encontradas, científicos de todo tipo, activistas, etcétera. Las Cuatro tesis de Chakrabarty, como su libro que resume su posición desde 2009 hasta 2022,⁹ así como el libro de Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz,¹⁰ que representa una aguda respuesta al cuestionamiento, desde la historia, tanto de los términos que se han usado para nombrar la nueva era, como los antecedentes que avisaban ya, desde hacía más de dos siglos, la evidencia del daño ambiental y la desaparición de las especies. Ambos son excelentes libros para iniciarse en el tema. Este último, elaborado en 2013 y actualizado en 2016, se puede pensar como un estado de la cuestión, elaborado por estos dos historiadores franceses como una primera respuesta a las Cuatro Tesis de Chakrabarty.

La obra de Bruno Latour, obra que no deja indiferente a nadie, pues se le admira o se le detesta, abrió el camino desde principios de los años noventa del siglo pasado. Para él, el Antropoceno es nada menos que “el concepto filosófico, religioso, antropológico y, como veremos, político más decisivo producido hasta el momento como una alternativa a las nociones mismas de ‘moderno’ y ‘modernidad’”.¹¹

El término de Antropoceno provoca mucho disenso. Por una parte, por el hecho de llamarlo de esa manera. *Anthropos*, que significa ser humano, y *kainos* reciente, nuevo,¹² en otras palabras, designa a toda la especie humana como responsable de esta nueva

⁹ Chakrabarty, *El clima de la historia*.

¹⁰ Christophe Bonneuil y Jean Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous* (Seuil, 2016). Hay traducción al inglés publicada por Verso.

¹¹ Trischler, “El Antropoceno”, 54-55.

¹² Bonneuil y Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, 17.

era geológica. Antropoceno fue propuesto al calor de una discusión en México, para indicar el tamaño de la huella en el planeta que los humanos están dejando, esto sucedía en el año 2000.¹³ Y efectivamente tal denominación provocó un alud de disputas en todo sentido. Desde las de los ambientalistas que se negaban a adjudicar a todo el género humano la “culpabilidad y responsabilidad” hasta a los científicos sociales que cuestionaban el término.

El problema era la incompreensión que suscitaba entender la profundidad de las escalas del tiempo y, desde luego, cuándo había comenzado esta nueva era. Los humanos pensamos las categorías del tiempo con los términos de pasado, presente y futuro, estas categorías son la manera de expresar el discurrir del tiempo; las articulaciones entre estos tres momentos son diferentes dependiendo de cada sociedad, cada cultura y cada época de la historia. En términos de Koselleck, resumen las experiencias y las expectativas de cada momento (espacio de experiencias es el pasado actual, el futuro es el futuro actualizado).¹⁴ Pero, ¿cómo pensar un tiempo que no contiene estas articulaciones, ni sujetos que den cuenta de ello, porque las escalas del tiempo geológico son inimaginables desde esta formulación de los tiempos humanos. *El Evento Antropoceno*¹⁵ implica pensarlo como un evento geológico y estos nos hablan de cambios de millones de años. La erupción de un volcán, el choque de un asteroide puede provocar la extinción de especies como sucedió hace 65 millones de años. Ciertamente esto es lo que sugiere la denominación Antropoceno, lo que han hecho los seres humanos ha cambiado el clima para los próximos 100 000 años y la sexta extinción de especies ya comenzó. Todas las especies están destinadas a su extinción, han surgido de ciclos evolutivos que mutan por una serie de circunstancias ajenas, unas desaparecen otras evolucionan, ya adaptándose sin que haya un

¹³ Chakrabarty, *El clima de la historia*, 280.

¹⁴ Chakrabarty, *El clima de la historia*, 274.

¹⁵ Es la traducción a español del título del libro de Bonneuil y Fressoz, *L'Événement Anthropocène*.

determinismo o, evolucionando, ya no a la manera como la concibió Darwin, porque la fuerza de los cambios que han provocado los seres humanos con la explosión demográfica que abarca todos los espacios del globo, no permiten que el tiempo haga su trabajo. Incluso los humanos somos una especie más que desaparecerá en algún futuro con muchas de las especies del planeta.

Introducir el término Antropoceno consiste en nombrar esa época en la que el ser humano ya no estará, y sus efectos no podrán ser constatados por ellos, pues la especie se habrá extinguido como miles de otras o, tal vez, queden atrapados en otros tipos de humanoides sobredeterminados por dispositivos tecnológicos como la inteligencia artificial que los habrá rebasado,¹⁶ son posibilidades a imaginar. El último libro de Hartog toca este tema.

Los ciclos del planeta implican miles de millones de años, por ejemplo, el ciclo de oxigenación, que creó la posibilidad de la vida se cuenta en 2,500 millones de años; los seres humanos no contribuyeron en este proceso, que fue producido fundamentalmente por bacterias (cyanobacterias). Al geólogo y al estratigrafo, en consecuencia, no le interesa la historia, porque los tiempos que manejan son incomparables e inimaginables desde la historia. Las ciencias sociales y las humanidades se han interesado por el desafío que plantea, pero, ¿cómo comparar el ciclo de la oxigenación o el carbonífero, que supuso las grandes capas de carbón sedimentadas durante 6 000 millones de años, ante un instante que es el del Antropoceno? ¿Cómo imaginar la rehabilitación de la biodiversidad que se regenerará en millones de años, por la enorme transformación de todo el Sistema de la Tierra que se desprende del Antropoceno?

La Ciencia del Sistema Tierra ha surgido en los últimos años a partir de las tecnologías y descubrimientos que han formado este objeto de estudio como resultado de las alteraciones producidas

¹⁶ La tecnología es la próxima biología sugieren Peter Haff, citado por Chakrabarty p. 287.

por la huella humana. Tan solo el aumento indiscriminado de la población, que en el año 1900 era de 1 600 millones de personas y que ahora que ha alcanzado los 8 000 millones, implican un cambio sustantivo en la biomasa del planeta que, con sus especies domesticadas, implica el 97 % de la biomasa total sumada de humanos y especies domesticadas para su uso, dejando únicamente un 3 % para la vida salvaje. En consecuencia, por una parte, tenemos el tiempo del mundo, el tiempo de los humanos, que según los paleontólogos comienza con la separación de los homínidos más o menos 2.8 millones de años atrás, el *homo sapiens* hizo su aparición hace 300 000 años. Los tiempos históricos, según la tradición de la disciplina histórica, comenzaron con la aparición de registros escritos, hace más o menos 5 000 años. Los tiempos de la geología y la estratigrafía, responsables de entender la historia del planeta, no pueden hablar en términos del tiempo de la historia, como lo hacemos, en general, desde las ciencias sociales y las humanidades. Los tiempos geológicos contienen cantidades de “tiempo puro”. La dificultad de entender o imaginar, esto hace que surjan los debates sobre quién es el responsable de estos cambios.

Una distinción muy importante la propone Ian Baucom, (crítico literario) citado en el libro, *The Anthropocene. A Multidisciplinary Approach*.¹⁷ Él distingue entre *forcing* y *force*. La primera usada en la ciencia es la perturbación en un sistema. La palabra no sugiere intencionalidad y no puede ser ni buena ni mala. En cambio, *force* en historia se usa para explicar la intención y las consecuencias, por ejemplo, de César al cruzar el Rubicón, o de la peste negra, etcétera. “Las fuerzas de la historia esculpen destinos e imperios [...], merecen, crédito o culpa”.¹⁸ Esto es lo que sucede con el Antropoceno que hace desaparecer la frontera de historia

¹⁷ Julia Adeney Thomas, Mark Williams y Jan Zalasiewicz, *The Anthropocene. A multidisciplinary approach* (Polity Press, 2020). Ebook

¹⁸ Thomas, Williams y Zalasiewicz, *The Anthropocene*, cap. 1. [Baucom, 2020, p. 14], citado en cap. I.

natural e historia humana, pues es la humanidad como fuerza geológica, por su número, por su uso de los recursos del planeta, por el consumo que crece exponencialmente lo convierte en una *fuerza geológica* y no solo una agencia intencional.

Por otra parte, los seres humanos no pueden evadir cuestiones afectivas y morales, cuestiones que a nivel planetario no existen. La idea de fuerza geológica no tiene intencionalidad, pero si se liga con poder y con política hay causalidad, y si hay causalidad hay responsabilidad y, por lo tanto, culpabilidad que es lo que se ha buscado en términos humanos, encontrar a los primeros responsables: capitalismo, imperialismo, colonialismo, descolonización, clases sociales, naciones ricas vs naciones pobres, tecnología, productores de gases de efecto invernadero, injusticias sociales, etcétera.

Por último, si el término de Antropoceno no ha sido aceptado, no es porque las evidencias no estén frente a los ojos,¹⁹ los sedimentos en las rocas lo atestiguarán con toda contundencia, en unos cuantos millones de años, sin embargo, como las ciencias del Sistema Tierra se multiplican, aún se buscan, por todos los medios, maneras de crear la medida aceptada para determinarlo. Para muchos es un retraso irresponsable. Sin embargo, lo que urge es una gobernanza mundial, pero por el momento, es imposible.

En cuanto al nombre, muchos sugieren llamarlo Capitaloceno, Plantacioceno, Angloceno, Thanatoceno, Tecnoceno, Occidentoloceno, vemos en ellos un afán por señalar al culpable. No importa mucho el nombre, hay responsabilidades, pero también implica no comprender las escalas de tiempo y la *fuerza geológica* de nuestra especie. Donna Haraway, en su libro, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, propone este término para denominarlo. Con Chthuluceno, palabra compuesta de dos raíces griegas, “(*khthon* y *kainos*) que juntas nombran un tipo de

¹⁹ Alberto Fragio, Una epistemología histórica del Antropoceno, *Historia y Grafía*, núm. 61 (2023). Aquí trata el tema desde el punto de vista de la epistemología histórica de las ciencias.

espacio-tiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada. [...] Nada de *kainos* debe significar pasados, presentes o futuros convencionales [...] *Kainos* puede estar lleno de herencias, de memorias y también de llegadas, de criar y de nutrir lo que aún puede llegar a ser”. Con este término Haraway se aleja de las propuestas dominantes y sugiere una postura que invita a pensar las intrincadas redes entre humanos y no humanos, la completa interdependencia entre seres vivos, bacterias, paisajes, montañas, océanos... esto implica un esfuerzo conjunto de ciencias duras y ciencias sociales, trabajo con el lenguaje, metáforas y experiencias sensibles. De cierta forma es la propuesta de Dipesh Chakrabarty en su último libro.²⁰

LA HISTORIA FRENTE AL ANTROPOCENO

Cada disciplina tiene su especificidad y desde luego la historia que emerge en el siglo XIX como disciplina moderna tiene la suya. Hay una historia de la disciplina histórica que podemos asumir hoy, como Michel de Certeau la planteó, esto es, como la operación historiográfica. Si los desafíos, preguntas, autores, contexto intelectual es lo histórico de cada presente, son las prácticas y operaciones que el historiador lleva a cabo para construir la historia, la “operación historiográfica”, la que produce epocalmente el texto de historia.

Ahora, el Antropoceno interpela a la historia y a la historiografía, porque ella es la disciplina que trata sobre el tiempo, más específicamente sobre la historicidad, esto es, la manera en que el ser humano tiene experiencia del tiempo. La que cada persona, cada sociedad, cada grupo vive. La historicidad se manifiesta en la historiografía a través de lo que François Hartog vino a denominar

²⁰ Dipesh Chakrabarty, *One Planet, many worlds. The climate parallax* (Brandeis University Press, 2023).

“régimenes de historicidad”. La manera en que las relaciones con el tiempo, pasado, presente y futuro, se encuentran entrelazadas. Ante esto, ¿cómo asumir el reto que nos plantea el Antropoceno desde la historia, cuando no hay ninguna experiencia de algo parecido que le preceda y, además, cómo comprender la lenta desaparición de la especie humana?

Hace cincuenta años el “tiempo era lo impensado de la historia”.²¹ Reinhardt Koselleck estableció que pasado, presente y futuro podían ser pensados a partir de dos conceptos *cuasitrascendentales*, “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, nociones que fueron retomadas por François Hartog para pensar el tiempo en la escritura de la historia. El esfuerzo de Koselleck de rastrear en el lenguaje los cambios semánticos operados en conceptos que dicen o sugieren temporalidad dieron por resultado su historia conceptual, la fusión de historia con el tiempo como agente, como actuante, de manera que el singular colectivo historia se resignifica pasando a ser en el siglo XIX lo acontecido, (*res gestae, pragmata, facta*) y el relato de lo acontecido (*historia rerum gestarum*). No hay que olvidar que el tiempo como distensión del alma de la disciplina de la historia se vuelve coherente por medio del relato.²²

¿Qué implica pensar en estas dos categorías? Ellas traducen las tres formas de experiencia temporal: pasado, presente y futuro. Y dependiendo del peso que se le dé a una o a otra cada época y cada sociedad se guiará por ella. En el caso de que las experiencias pasadas dominen, serán las tradiciones, recuerdos, memoria, las que iluminan el actuar en los presentes. El pasado se repite en el presente. Si el horizonte de expectativas lo hace, es el futuro por alcanzar lo que prevalece en cada momento del presente, a manera de teleología. El futuro es distinto al pasado. Y por último, cuando el presente determina a pasado y futuro, tenemos

²¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma (Universidad Iberoamericana, 2010), 90.

²² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico* (Siglo XXI, 1995).

un pasado que no termina de pasar, esto es, que nunca se vuelve distinto al presente. Estamos ante el lento presente.

En consecuencia, ellas ayudan a fundar la posibilidad de una historia; en otras palabras, no hay historia que no haya sido constituida por las experiencias vividas y esperanzas o expectativas de los hombres agentes o sufrientes.²³ Hay propuestas que tratan de responder a la pregunta, qué es el tiempo en la filosofía desde los griegos, sin embargo, no será hasta el siglo XIX que se reflexionará de manera explícita por el tiempo histórico y ya no por el tiempo mecánico de la física. Durante la vieja Europa el tiempo se pensó como medida del movimiento: como recorrido espacial. No será hasta que el tiempo pase de ser algo objetivo a subjetivo que nace el tiempo histórico. Tendremos con la emergencia del concepto subjetivo del tiempo la crítica a toda ontología sustancialista. Si para la segunda modernidad todo se desfonda, se debe a que el nuevo problema es cómo entender ese cambio constante de los seres con categorías que fijaban la realidad en un cosmos finito e inmutable. El tiempo ya no es pensado cosmológicamente sino como experiencia vivida en la historia. Pasamos, como sostiene Ricoeur, del tiempo físico al tiempo de la distensión del alma. Se trata de la transición del movimiento físico al de la acción intencional. Por esta novedad de la aparición de la “conciencia de la historicidad”²⁴ será que el tiempo sea pensado a través del concepto de “historicidad”. La historia practicada como ciencia en los inicios del siglo XIX se limitará a un uso cronológico del tiempo. El tiempo es algo externo que sirve para colocar los eventos históricos en un estante de manera “ordenada”. Mientras que para Hartog, la historia, por otra parte, “no se deja encerrar en un sistema diacrónico unilineal. Toda sincronía de la vida cotidiana contiene diacronías diferenciales”.²⁵ En otras palabras, toda expe-

²³ Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (Éditions EHESS, 2016), 359

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (Tecnos, 1993).

²⁵ Koselleck, *Le futur passé*, 35.

riencia temporal es plural y no hay solo una marcha única del tiempo, sino siempre serán experiencias plurales.

Por lo tanto, como dijimos, el tiempo histórico no es el tiempo natural, determinado por las leyes físicas o astronómicas. En ese sentido, Koselleck desnaturaliza el tiempo y lo vuelve experiencia humana, en palabras de Hartog, en “régimenes de historicidad”. Esta noción nos permite ver que la “conciencia de la historicidad” es una forma posible de aprehensión del tiempo, pero no la única. Será en 1961 con el libro *El pensamiento salvaje*²⁶ de Claude Lévi-Strauss, que se hagan explícitas las diferencias de concepciones del tiempo con su distinción entre sociedades frías y sociedades calientes. Esto nos permite ver cómo el tiempo histórico, que no fue pensado por la historia positivista del XIX, se vuelve tema de la historia y de los historiadores a partir de la década de los sesenta del siglo pasado. Pero esa tematización de la temporalidad, centrada fundamentalmente en la “conciencia”, esto es, en la historia humana, ahora se desploma con la génesis de la era del Antropoceno. ¿Cómo articular el tiempo del planeta con el tiempo humano?

Todo indica que hay necesidad de invertir la temporalidad que la historia fundó como tránsito del tiempo cosmológico al tiempo vivencial. Es decir, del tiempo del planeta al tiempo histórico. El problema que nos plantea el Antropoceno es cómo articular el tiempo histórico en el tiempo del planeta. Podríamos decir que la historia se subsume en el tiempo cósmico. Volvemos al tiempo cronológico objetivo (planeta) y abandonamos el tiempo histórico subjetivo (humano). El esfuerzo es todavía mayor, pues no se trata de sustituir uno por el otro, sino de tratar de articularlos. Desde el tiempo histórico el tiempo geológico es incommensurable, es decir, inaprehensible. Y, al contrario, desde el tiempo del planeta el tiempo de la historia humana es infinitamente pequeño.

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Fondo de Cultura Económica, 1964).

Estamos ante el problema de lo “simultáneo de lo no simultáneo”. ¿Cómo pensar las eras geológicas con el instrumental heurístico de la historia? Este es el reto que le pone a la historia como disciplina la era del Antropoceno. Un camino posible para articular estos tiempos infinitamente distintos nos lo ofrece, como sugiere Hartog, el tiempo cristiano, pues este se enfrentó con la exigencia de articular el tiempo divino (eterno) con el tiempo humano (finito).

F. HARTOG: DE *REGÍMENES DE HISTORICIDAD* A *CHRONOS*

Hartog utilizó creativamente las categorías de Koselleck para formular sus regímenes de historicidad. A partir de ellos analizó, cómo se articularon estas dos categorías en las diferentes épocas en la escritura de la historia occidental, concentrándose en los periodos de crisis. Su manera de leer los textos de historiadores, literatos o pensadores analizando indicios de temporalidad en conceptos, vivencias y experiencias, expresados en los textos, como el ejemplo citado en la introducción para los griegos (conciencia de la historicidad), o en san Agustín ante la caída de Roma por los bárbaros, o en contemporáneos de la Revolución francesa hace que descubra incompreensión o incertidumbre en los conceptos o en marcadores temporales que son resignificados, pasando al transformarse en algo distinto. Esta metodología conceptual le permitieron esbozar sus *Regímenes de historicidad*.²⁷

Hartog ha dedicado varios libros al tema del tiempo histórico. Sus regímenes de historicidad, los crea como instrumento heurístico, nunca los ha pensado como categorías universales, aunque

²⁷ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (Universidad Iberoamericana, 2007). Hartog inventó el término en la década de los 80 para referirse a una lectura del libro de Marshall Sahlins, *Islas de Historia, la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* (Gedisa, 1997), pero el libro *Regímenes de historicidad* se publicó en francés en 2003.

su uso a veces lo denota. Idea tres maneras de entender la historicidad: *la historia magistra vitae*, el *régimen moderno de historicidad* y el *presentismo*.

La *historia magistra vitae* es aquella que busca su orientación en el pasado, este es el que lo ilumina en su actuar y en su forma de entender su historia. En este régimen, cada presente tiene una gama de ejemplos sacados del pasado que lo guían para tomar decisiones, para actuar, pues se piensa que el pasado se repite y por ello, el “espacio de experiencias” domina. El pasado pues, orienta el porvenir. La *historia magistra vitae* tiene desde luego muchas diferencias a través del tiempo, pues generada desde los griegos, llega hasta el siglo XVIII. El cristianismo la retomó, pero transformándola a través de los siglos, como lo veremos más adelante. Lo importante es que continuó tomando del pasado sus referencias para ver en el Nuevo Testamento su cumplimiento, pero lo hizo de una forma particular, sí toma ejemplos para actuar, pero también se piensa como renovación para volver al tiempo de los orígenes, en este caso de los primeros cristianos, como ideal al que había que retornar.

Con la Modernidad (o segunda Modernidad): en el último tercio del siglo XVIII, se abrió un nuevo régimen: *el régimen moderno de historicidad o tiempo de la modernidad*. Aquí el futuro está abierto y siempre será mejor que el pasado. El futuro, que viene de la mano del progreso, pronosticaba un porvenir siempre mejor. Se sabía lo que había que hacer: la nación, la democracia, la sociedad sin clases como conclusión de la sucesión de modos de producción, etcétera. No fue sino hasta fines del siglo XIX que se impuso el tiempo cronológico en el mundo, con la propuesta del meridiano de Greenwich (1884) como huso pivote para el tiempo del mundo. Lo que importa aquí es que la teleología cristiana se fue disolviendo, se secularizó, se liberó de los límites que le había puesto el cristianismo, para quedar únicamente el tiempo cronos, el tiempo cósmico, el que se mide, tomando el año 1 (Encarnación de Cristo) como punto de partida de esa contabilidad. En el siglo XIX el sentido funesto del final de los tiempos fue relevado

por el tiempo de la modernidad, el del progreso y el del porvenir luminoso de una humanidad perfectible de la mano de las ciencias modernas.

Esta visión positiva del futuro comenzó a tambalearse en los años ochenta del siglo pasado para dar paso a otro régimen de historicidad: el presentismo. Hartog lo comenzó a detectar como un presente continuo. Un presente en donde el pasado no acaba de pasar, a la vez que todo cambia vertiginosamente. El pasado sigue presente por no haber sido procesado, reflexionado. Es un tiempo en donde todo es urgente o muy urgente. A la vez, es un tiempo en el que todo permanece (por las tecnologías digitales), y todo pasa muy rápidamente, pues todo se consume, empezando por el tiempo. Se consumen noticias, moda, productos, transacciones en tiempo real, redes sociales, etcétera. Es un tiempo que, al transcurrir tan rápido, produce un sentimiento de pérdida: se pierde el patrimonio, la identidad, las tradiciones, las memorias, etcétera. Aunque paradójicamente todo permanece, pues la digitalización hace presente lo que uno desee, al instante. Aquí la memoria casi sustituye en los discursos públicos a la historia.

Ahora, entre los *Regímenes de historicidad* y *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo desde el primer cristianismo hasta hoy*,²⁸ Hartog escribió, al menos cinco o seis libros más sobre historiografía antigua y moderna y siempre estuvo presente el tiempo. Varios años en su seminario en la École des Hautes Études, en París, los dedicó a leer la Biblia, los Padres de la Iglesia y muchos otros textos bíblicos y medievales que, como especialista en griego y latín, leyó en estas lenguas. Particularmente dedicó mucho tiempo a leer a san Agustín. No estaba conforme con empotrar simplemente el tiempo cristiano dentro de la *historia magistrae vitae*. *Cronos* es fruto de largos años de meditación y estudio sobre el tiempo hasta el siglo XVIII y principios del XIX, cuando ve un desbloqueo de aquel cronos cristiano, el circunscrito entre dos

²⁸ Hartog, *Cronos*.

eventos: La Encarnación y el Fin de los tiempos. Este tiempo cristocéntrico, que continuaba con la contabilidad del tiempo judío, registrado en seis mil años, iniciando el año 1, el primer día de la creación (para los judíos) y que terminaría al cumplirse los seis mil años con el Juicio final, fue contabilizado por los cristianos con el año 1, año de la Encarnación, (que había que datar dentro de esa contabilidad). Ese espacio de tiempo fue rebasado por el cálculo de Buffon quien daba muchos miles y hasta millones de años a la antigüedad de la tierra. Los grilletes del tiempo cristiano quedaban finalmente desbordados. Es tan importante entender el tiempo cristiano que me detendré en esta larga cavilación, a la que Hartog dedica dos terceras partes de su libro. Su importancia lo amerita, nos dice, porque los textos que fundaron el tiempo occidental vienen de allí y ya no forman parte del bagaje cultural de las jóvenes generaciones. Valga decir: *Cronos* fue premiado con el Gran Premio Gobert, premio que otorga la Academia francesa al mejor libro del año en historia.

El cristianismo, nos dice, en primera instancia tiene la misma forma de la historia maestra de vida, pero con cambios fundamentales. Hartog toma de los griegos tres formas de referirse al tiempo: *Cronos*, *Kairós* y *Krisis*. Estos serán los conceptos (él los llama operadores temporales) con los que analiza el tiempo cristiano, pues pasan de los griegos a la Biblia hebrea al ser traducida al griego por iniciativa de Ptolomeo, faraón de la dinastía ptolemaica en el siglo III a C.

Hartog usa estos tres términos como lo hace la historia conceptual; esto es, los asume desde los procedimientos de Koselleck, para develar los cambios semánticos que estos conceptos han tenido a lo largo del tiempo. Para los griegos, *Kronos* es el gigante mitológico que devora a sus hijos, pero también es *cronos*, el tiempo común, el tiempo natural de los humanos, tiempo de los calendarios, tiempo que se contabilizaba de diferentes formas (nunca con un marcador único), pues puede ser a partir de reinados, de las Olimpiadas, de edades míticas, históricas, etcétera.

Krisis es el momento crítico que, usado en la medicina hipocrática definía el punto climático en que se podía controlar o definir fatalmente la enfermedad, también era usado en discursos judiciales o forenses, y *Kairós* era el momento de oportunidad en el que se atrapa o se desaprovecha una oportunidad única. La primera diferencia entre la historia maestra de vida de los griegos y la de los cristianos, por establecerlo de manera muy general, es que el tiempo en los griegos no es un tiempo teleológico, puede ser cíclico o lineal, pero no tiene una dirección determinada. No se dirige a ninguna parte. Sin tener marcador único puede ser contabilizado de múltiples formas. Mientras que el tiempo cristiano, sí tiene un final que lo orienta en su dinámica.

Al ser traducida la Biblia al griego en Alejandría, en el siglo III a C., estos conceptos adquirieron nuevo significado, cronos, el cómputo del tiempo pasó igual, ahora contabilizando el año luni-solar de los hebreos a partir de la Creación, ya mencionada más arriba, contabilizada como año 1, (un año para Dios equivale a mil años o mil años puede equivaler a un día, se decía), de ahí que contabilizaran 6 000 años de historia, el último milenio era el tiempo eterno de Dios. De ahí en adelante comienza su contabilidad cronológica, que se combinaba con el año litúrgico centrado en Pascua. Los judíos contaban además con una tradición profética que, en el momento en que el pueblo elegido se desviaba del mandato divino, vaticinaba el terrible fin (algunos de estos relatos proféticos se denominarían posteriormente con los cristianos como apocalípticos, partiendo del Apocalipsis de san Juan), este futuro, visualización del fin inmediato como castigo, era una advertencia en presente del castigo y final,²⁹ si el pueblo elegido no retomaba el camino correcto. Estos momentos fueron descritos como crisis y, desde luego, Crisis con mayúscula era el Juicio final o “Día del Señor”.

²⁹ Para una explicación de cómo funciona la profecía en la Biblia judía, *cf.* Hartog, *Confrontations avec l'histoire*, 41.

El cristianismo surge como una escisión o secta judía, que vio en Jesús al Cristo-Mesías; el hijo de Dios se había encarnado y con su muerte redimió al género humano de la muerte definitiva a la que había condenado a los hombres después del pecado original de los primeros padres Adán y Eva. Por lo tanto, una nueva lectura retrospectiva o “tipológica” de lo que ahora será Antiguo Testamento validaba todo lo sucedido en el Nuevo (los Evangelios, las cartas paulinas y toda la literatura considerada en los primeros concilios como “el Canon”). Esta forma de leer al Antiguo Testamento como prefiguración de lo acontecido en el Nuevo, testificaba o validaba la Encarnación y Redención de Jesús. ¡Qué más prueba que la misma revelación para certificar al Mesías-Redentor, que la misma palabra de Dios, dada a los judíos! Por lo tanto la Biblia judía (ahora Antiguo Testamento) queda indisolublemente ligada a los Evangelios o Nuevo Testamento como “profecía” dada en el texto judío. Los *operadores temporales* se resemantizaron: *Kairós*, pasa como la promesa cumplida: la Encarnación y Redención del género humano, y solo queda esperar la “Crisis”, el Apocalipsis, la Parusía o segunda venida de Cristo antes del Juicio final que a la vez también se piensa como un nuevo *Kairós* (deseada y temida), una última oportunidad pues, tras estos eventos vendría el final. Para los justos, los salvos, significaba la presencia eterna ante Dios. Para los condenados el castigo eterno. En ambos casos culmina con la supresión del tiempo, pues la eternidad que es el tiempo de Dios es algo como el no-tiempo. El tiempo había comenzado con la creatura.

En consecuencia, Hartog va concibiendo el tiempo formulado por largos años de cristianismo, como un presente contenido entre dos eventos: la Encarnación y Redención, [todo se ha cumplido con el *Kairós*, Encarnación], pero todavía no ha acabado [falta el Apocalipsis, la Parusía, y el Juicio final] y el final de los tiempos. Más precisamente como un “presentismo apocalíptico” en el que ya no hay historia, la historia de la salvación ya se dio y esa es la verdadera historia, pero el final todavía no ha llegado. En sínte-

sis hay una especie de historia “sin sustancia”, el tiempo camina inexorablemente al final sabido. En términos narrativos se sabe el principio y el final de la historia, en ese presente, nada cambia significativamente. Cuando mucho, vislumbrar los momentos en que este final se acerca o se aleja un poco.

Si las primeras generaciones esperaban la segunda venida de un momento a otro, los tiempos siguieron pasando y esta no llegaba. Vislumbrar el apocalipsis, ante cualquier momento, nefasto o fasto, se convirtió en momentos de turbación y ansiedad (la autoridad de Agustín en el siglo V frenó este afán de predecir el momento del Apocalipsis, con la certeza de que Dios es el único dueño del tiempo, Él, únicamente sabe el momento del fin). Dos siglos antes, se empezaba a dar el gigantesco esfuerzo de matemáticos, astrónomos, historiadores, para tratar de establecer el momento de la Encarnación y Redención. Estos sabios de los siglos III y IV comenzaron a hacer tablas verticales con los cálculos reunidos de reinados, eventos, ciclos, etcétera, de todos los pueblos conocidos hasta entonces. Leídas verticalmente resultaron en una cronología diacrónica fundamental para elaborar narrativas o historias. Horizontalmente daba una sincronía de los eventos, etapas, acontecimientos importantes de las sociedades de ese tiempo. El tiempo *cronos*, el que se contabiliza, se conformó en siglos posteriores en torno a la fecha de la promesa cumplida: el año de la Encarnación, con ella iniciaba el cómputo del tiempo cristiano o *Anno Domini*: A.D. Ese acontecimiento, ya establecido cronológicamente en el siglo VI, no fue, en principio, el más importante, pues el año litúrgico, el calendario anual, era el que regulaba, a partir de Pascua la vida cotidiana de las sociedades cristianas. No obstante la contabilización del tiempo *cronos* permaneció y se fue imponiendo, en el siglo IX se comenzó a datar los eventos a partir del A.D, pero no sería hasta el siglo XI y más tarde, cuando fue usado con más frecuencia.

Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* lo explicó detenidamente. Se vive paralelamente en la ciudad de Dios, la ciudad

“eterna”, la del tiempo infinito de Dios y, a la vez, en la ciudad de los hombres, la terrenal, la del tiempo humano. La ciudad terrenal está guiada por la Iglesia, representación de Jesús en la tierra. ¿Cómo entender estas dos temporalidades: lo infinito del tiempo divino, frente a lo finito del tiempo humano? La dificultad de comprender dos formas de temporalidad que caminan paralelas, Hartog lo ha explicado con el sintagma “lo simultáneo de lo no simultáneo”.³⁰

Con el paso del tiempo Dios “se acomodó” al tiempo de los hombres,³¹ lo que significa que, para dar cuenta de los cambios que se iban dando, surgieran nuevos “operadores temporales” como los llamó Hartog. Estos conceptos los nombra en latín: *acomodatio*, *renovatio*, *translatio*, *reformatio*,³² que adecuaron las transformaciones históricas que se daban conforme el paso de los siglos.

Dionisio el Exiguo (siglo V- VI) había ubicado el nacimiento de Cristo, hacia mediados del sexto milenio. Con el retraso de la segunda venida de Cristo, prometida prematuramente por Jesús y el Juicio final, la Iglesia buscó a principios del siglo IV reconfigurar y ganar tres siglos más.³³ El final vendría al cabo de los 6 000 años. Lo importante es que el tiempo nace con la creatura, pues Dios es el no tiempo: es la infinitud, no ha tenido comienzo ni tendrá fin.

El capítulo que Hartog denomina “Negociar con Cronos” explica cómo pudo la Iglesia ir acomodándose a los tiempos que se prolongan siglo a siglo. Se buscaba signos e indicios para entender el tiempo humano leyendo ambos testamentos escrutando nuevas

³⁰ Hartog, “Tiempo del mundo”, 151-169.

³¹ “Por acomodación o condescendencia, divina, nos referimos a la forma en que Dios supo ponerse al nivel del hombre y hablar su idioma. Las dos manifestaciones iniciales, tan eminentes como irrefutables son la Ley Mosaica y la Encarnación”, Hartog, *Cronos*, 138.

³² Hartog, *Cronos*, 136.

³³ Hartog, *Cronos*, 126, 128.

prefiguraciones para leer mejor cada momento.³⁴ Eras o etapas se combinaban, se encimaban para explicar el tiempo, desde luego tratando de intuir el momento del fin, a pesar de que la Iglesia prohibió y declaró heréticas todas estas elucubraciones. La Iglesia, en cambio, adecuó algunas versiones para entender el tiempo humano, ya pensándolo en etapas o eras (seis en principio por los días de la creación, culminando con la séptima como el Reino de Dios) o en tres eras que copian el esquema de la Trinidad. En principio, solo se hizo para entender la historia de la salvación, pero con el tiempo, para dar densidad o contenido al tiempo humano.

Si con la *accomodatio* los cristianos pudieron “negociar” con cronos, dándole más espesor al presente vacío, la *translatio*, usada desde los griegos como sucesión de los reinos o imperios sin dirección alguna fue usada, desde el profeta Daniel, como sucesión de imperios, el quinto imperio culminaba con el reino de Dios. Para los cristianos, con la contabilización del 4º imperio debía llegar al final. Comenzando por Babilonia y culminando con Roma, la nueva Babilonia. Los tiempos del Imperio romano coincidían con el momento de la Encarnación, por eso las tablas de Eusebio de Cesarea culminaban con Roma, con esta Roma eterna (eterna para los romanos, pero que los cristianos asumieron como suya para el tiempo cristiano) se canalizó la continuidad o reactivación del ahora Sacro Imperio Romano, Carlomagno añadiría Germánico,³⁵ que se haría llegar hasta el siglo XVII.

La *renovatio* fue usada constantemente, como renovación o renacimiento, ya de los primeros tiempos, ya como rechazo de la Escolástica y renovación o renacimiento de la cultura grecolatina; al igual que la *reformatio*, se usaba para re-encontrar los orígenes, o para reformar a la Iglesia (Reforma de la Iglesia en su conjunto siglos XI y XII) o, inclusive rompimiento (la Reforma de Martín

³⁴ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Cerf, 1993).

³⁵ Hartog, *Cronos*, 157, 159, 163.

Lutero). Sin embargo la contabilidad de cronos continuó y ya para el siglo XVII, se comenzará a datar los tiempos anteriores a la Encarnación como antes de Cristo, a. C. y después de Cristo d. C.

Por su importancia para la evangelización de América, me detendré en dos momentos más sobre el tiempo cristiano: los franciscanos, primeros evangelizadores del Nuevo mundo, toman la interpretación de un monje suabo que vivía en Calabria, Joaquín de Fiore,³⁶ que había

leído los textos con viejas claves, pero conformado una nueva manera de entender su presente a partir de las tres personas divinas de Padre, Hijo y el Espíritu (ya Agustín lo había hecho), pero él hacía corresponder a las tres personas con tres “estados”. Bajo su contabilidad, las 42 generaciones del Antiguo Testamento se correspondían con las 42 del nuevo, así pronosticó el final de los tiempos hacia 1260. Pero, lo sabemos, una profecía no sucedida, no invalida el profetismo, solo lo posterga.³⁷ Los franciscanos de los siglos XIV y XV, siguieron esta interpretación y llegan a Mesoamérica seguros de realizar aquí el milenio de la tercera era, la de los espirituales identificados con los monjes: ellos mismos. Combinaban la interpretación de la *traslatio imperi*,³⁸ (interpretación del sueño del faraón, por el profeta Daniel, que relata la sucesión de imperios hasta el cuarto, el de Roma, que no tendría fin) con lecturas del Apocalipsis XX que habían previsto los mil años como una etapa terrenal. Esta lectura de Orosio, renovada por Otón de Frisinga en el siglo XII había permanecido en el horizonte, a pesar de que San Agustín, desde el siglo V, había condenado cualquier intento de adivinar o deducir el final de los tiempos, solo Dios sabía el tiempo del fin: “Dios es el dueño del tiempo”. Esta interpretación joaquinita y los operadores descritos, explican reiterados acoplamientos a los tiempos. La llegada de los Jesuitas

³⁶ Hartog, *Cronos*, 143 ss.

³⁷ Contabilidad que también se hacía para entender la segunda llegada de Cristo y del Juicio final.

³⁸ Hartog, *Cronos*, 160 ss.

terminaría con esas elucubraciones franciscanas y pondrían orden con la “segunda evangelización”. No obstante, la reactivación de esta premonición, anunciada ahora como Quinto imperio, bajo la autoridad del soberano de Portugal, era actualizada por un jesuita en Brasil en el siglo XVII, Antonio de Viera.³⁹

El capítulo siguiente, nombrado “Disonancias y fisuras” acude a metáforas musicales para expresar las fallas que comienzan a desbordar los límites de cronos. A pesar de que en el siglo XVI había implosionado el cristianismo romano y multiplicado las Iglesias, la Reforma de Lutero no rompió los cerrojos del tiempo cristiano. Ni Newton ni Bossuet lo intentaron, será el siglo XVIII el que lo hace. En Francia, Buffon rompe con los 6 000 años de historia dando una profundidad mayor al pasado de la tierra y, Condorcet, con sus eras o etapas da paso a la idea de progreso (en sentido de perfectibilidad del hombre). Con ello el triunfo de cronos se comienza a imponer, dando una densidad mayor hacia el pasado que se cuenta en millones y ya no en miles de años. El editor de Buffon hace notar que etapa significaba otra cosa, antes de dar paso a la idea de transición y más tarde a evolución y revolución. Las “disonancias” anteriores rompieron el cerrojo del tiempo final. Son ellos, con los que la distinción, historia de la naturaleza/ historia humana hace su aparición.

El siglo XIX apunta únicamente hacia cronos. En 1859, Charles Darwin publica su libro *El origen de la especie por medio de la selección natural*, la traducción al francés aparece con el título: *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*, [Sobre el origen de la especie o las leyes del progreso en los seres organizados], la traductora, Clémence Boyer, visiblemente influenciada por Condorcet y sus épocas lo denota. Por otro lado, Hartog apreciaba un cambio a partir de los humanistas y su uso de la *renovatio* que ya no se inclinaba por el renacer en Jesús sino en renacer o revivir la Antigüedad, Condorcet siguió en este tono,

³⁹ Hartog, *Cronos*, 183-189.

pero enfocándose en la perfectibilidad humana,⁴⁰ que continuó con Rousseau. De ahí a la idea de progreso no faltaba mucho. Los conceptos directrices que Hartog tomó se resignifican, si *reformatio* tenía un carácter religioso, ahora tomará uno civil, al igual que *regeneratio*; el de revolución que antes refería al movimiento de los astros que, para los griegos, retornaban cíclicamente a su punto de partida, se convierte en otra cosa, ante todo es la Modernidad la que le da otros significados. Hartog la piensa como un nuevo *kairós*, una ruptura en el tiempo que se abre a un futuro que no puede ser explicado por el pasado y ahora se abre hacia algo totalmente diferente. La noción de crisis también perdura, pero, matizada y en plural, invita más a la racionalización, al cálculo de riesgos y a la previsión que sería una forma de controlar el futuro.

En el siglo XIX, la “revolución permanente” acelera el tiempo, hay que subirse a “las locomotoras” de la historia para alcanzar más rápidamente el futuro: la nación, la democracia, la libertad, el socialismo, etcétera.⁴¹ Estos conceptos surgían ahora como singulares colectivos. Evolución y progreso serán otros de los conceptos clave del siglo XIX, y todo sucede “a través del tiempo”⁴², él mismo es agente. La palabra emancipación es indicativa de cambios en distintos ámbitos, ya sean políticos o sociales. Como señalé antes, Cronos domina y se universaliza al tomar el meridiano de Greenwich, en 1884, como primer vector para establecer los husos horarios del planeta.

No obstante, el triunfalismo no duraría mucho, el siglo XX se estrena con un *impasse*: las dos guerras mundiales que ponen fin al progreso. ¿Cómo se ha llegado ahí? Son preguntas que flotan en el ambiente. Pero la atrocidad de estos eventos impide procesarlos y menos hacer su historia. Desde fines de los años setenta del siglo pasado, se empezó a hablar más de memoria y menos de historia.

⁴⁰ Hartog, *Cronos*, 225.

⁴¹ Si Koselleck inspira esta reflexión, Hartog la continúa en el análisis de la historiografía francesa del XIX (Hartog, *Cronos*, 247 ss).

⁴² Hartog, *Cronos*, 235.

El trauma de lo acontecido afloraba manifestando ese pasado que no pasaba, aquel que la historia profesional había ignorado para hacer frente al presente y al futuro después del “suicidio de Europa”, como lo llamó Paul Valéry. La memoria surgió ante lo no reflexionado (los “desaparecidos” ya por la Shoah, o el Gulag, por las guerras). La historia se hacía, en ese entonces exclusivamente con documentos, cuando todos los contemporáneos o testigos de los acontecimientos habían muerto, pues la “objetividad” de lo acontecido estaba en los documentos y no en los testimonios. Se pensaba que la memoria era falible, estaba cargada de afectos y de falta de objetividad. En otro sentido, la aparición de la bomba atómica en 1945 supuso un punto de ruptura: la perspectiva de la aniquilación de los seres humanos por ellos mismos. De una forma, se disolvía la distinción entre historia natural e historia humana.

En los últimos 30 años del siglo XX se dio la floración de nuevas formas de historia: la historia inmediata, la historia reciente, la del tiempo presente, la historia de la memoria, la historia oral, la historia conectada, hasta llegar a la historia global. Todas ellas reflejaban el presentismo que Hartog pensó como el nuevo régimen de historicidad, sin Apocalipsis ni Redención final, y que suprimía el tiempo de la Modernidad. En este tiempo surgieron también movimientos sociales muy importantes: la segunda y tercera ola del feminismo, el ecofeminismo, la reivindicación de las comunidades étnicas, los derechos sociales y civiles de minorías y, la última década del siglo XX, presencié la caída del muro de Berlín y el fin de la utopía comunista dejando, por el momento, solo la capitalista (con su democracia y su sueño americano). Se puede afirmar que el presentismo que detectó hacia los años ochenta del siglo XX, le había permitido pensar otra forma de presentismo: el presentismo apocalíptico del tiempo cristiano.

Las nuevas tecnologías de comunicación habían facilitado todo en tiempo presente. La comunicación en tiempo real, proceso implementado en toda la segunda mitad del siglo XX, hasta llegar a la digitalización de nuestros días, consume todo al mo-

mento: noticias, moda, operaciones financieras, etcétera, se nos presenta como un presente continuo ininterrumpido, que tiene a la mano lo que se desee (para “los conectados”), pero que no tiene horizonte alguno que percibir. Es como un tiempo encerrado en sí mismo pero que no es el mismo para todos. Cada quien puede tener su propia “burbuja temporal”.⁴³ El presentismo actual, nos dice Hartog, “es una prueba de la insolente salud bursátil de las grandes plataformas numéricas vueltas en algunos años verdaderos poderes mundiales”.⁴⁴

Al aparecer en escena el Antropoceno, nos abre a pasados y futuros gigantescos. Pero lo más importante es que vuelve a poner un límite, lo que no había en el tiempo de la Modernidad, pues el progreso se presentaba sin límite alguno y el presentismo se contenía a sí mismo. La perspectiva de un fin posible, no del planeta sino del tiempo del mundo, reintroduce un tiempo del fin diferente del que introducía el Apocalipsis cristiano. Permanece la (las) crisis, que se suceden en cámara lenta, como juicio que no solamente se acerca, sino que ya ha comenzado⁴⁵ (los culpables de estas). El Antropoceno marca un límite: el del planeta, límite de sus recursos, de la capacidad de deshacerse de los desechos humanos, de los residuos nucleares, del calentamiento global, de la sobrepoblación... todo tiene límite, por lo tanto, esto nos presenta un futuro probable: la desaparición de nuestros mundos, no del planeta.

El desafío es, cómo mantener tantas escalas de tiempo juntas. Ahora nos conciernen las temporalidades de la Tierra y no solo las del mundo. Si las categorías para pensar el tiempo del mundo han sido, pasado, presente y futuro, y lo que se ha visto hasta ahora, es cómo se articulaban en la historia occidental, ¿cómo pensarlos ante pasados y futuros insondables por su magnitud, ¿cómo

⁴³ François Hartog, *À la reencontre de Chronos* (CNRS Editions, 2022), 85.

⁴⁴ Hartog, *À la reencontré*, 85.

⁴⁵ Hartog, *À la reencontré*, 97.

articular estas escalas? Por una parte, sabemos que el futuro ya ha ocurrido (hemos afectado la temperatura del planeta para los próximos 100 000 años, es irreversible), pero el fin no ha llegado todavía. El tiempo ya no es lo impensado de la historia, sino un tiempo que no sabemos cómo pensarlo. ¿Hay un tiempo antropocénico? ¿hay un tiempo planetario? ¿Cómo entender esta nueva temporalidad a la que la humanidad, y la historia, hoy se enfrentan? ¿Se pueden articular temporalidades inconmensurables? ¿Es una nueva condición histórica? ¿Cómo pensarla? Bruno Latour contempló un presentismo de *Gaïa*. El “ya”, pero “no todavía”. ¿Estamos hoy preparados para entender estos límites y transformar nuestra relación con el planeta y con la vida?

La irrupción del Antropoceno desde principios de siglo destabilizó el presentismo. En las ciencias humanas es reciente este impacto, no pasa de 15, 20 años, (las Cuatro tesis de Chakrabarty, pueden marcar un comienzo). Aunque, desde fines de los años setenta del siglo XX, los científicos detectaban estos cambios en muchas disciplinas como la geología, paleontología, biología, climatología, oceanografía, etcétera, y lo anunciaban desde distintos foros, el escepticismo, la incredulidad, la inconveniencia de reducir el uso de recursos fósiles, no renovables e indispensables para el crecimiento y el desarrollo de las naciones (muchas de ellas las recientemente descolonizadas de mediados de siglo) ocultaron y falsearon estas noticias. Ahora, la sensación de emergencia, de urgencia nos descubre futuros terribles, catastróficos, en los que se vislumbra el fin de la biodiversidad y con ella la de los humanos. Se sabe que el cambio climático ya ocurrió y se sabe que es irreversible, pero ¿cómo vivir entre dos cronologías que corren contemporáneamente, pero en una contabilidad incomprensible desde una vida humana? Esto lleva al descentramiento de los seres humanos, con su historia de apenas unos 300 000 mil años, “naturaliza” la especie y rebaja sus pretensiones de excepcionalidad.⁴⁶

⁴⁶ Hartog, *À la reencontre*, 94.

Al final del recorrido Hartog puntualiza, “el final ya no es el Paraíso de los elegidos (tiempo cristiano) ni el de la realización de la humanidad (tiempo de la modernidad) [...] tampoco la de la repetición de ciclos análogos (tiempo “natural”) sino la de una extinción en curso [...] ese pasado requiere ser revisado para señalar las oportunidades que faltaron, las bifurcaciones fallidas y los avances impedidos [...] Otra, no porque sea apocalíptica o porque se ignoraran las reglas del oficio, sino porque se requiere una historia alternativa, una historia de lo que hubiera podido tener lugar si...”⁴⁷ Una especie de historia contrafactual o, algo así como una historia *magistrae vitae* al revés, que extraiga de las experiencias pasadas lecciones para el porvenir... Lo que bien es cierto es que el presentismo no debiera sostenerse, “la ceguera del presentismo ya no es sostenible, o no debería serlo”.⁴⁸

En realidad el *impasse* es gigantesco. Este sucinto recorrido es solo una invitación para leer el incisivo y magistral libro de Hartog, libro exigente que no se agota en una sola lectura, no pretende ser una historia del tiempo, tampoco una interpretación exegética, es la manera en que un historiador ha tratado de entender nuestro presente. Como vigilante del tiempo la historia debe encontrar continuadores, al menos, para hacer las preguntas adecuadas al oficio. El libro que requirió años de reflexión termina con lo que lo lleva a su siguiente libro. La pregunta sobre qué ha sido el *anthropos* occidental. Pregunta que inicia con Kant, y luego, con la antropología pero Hartog la seguirá a partir de la historia conceptual.

⁴⁷ Hartog, *À la reencontré*, 95.

⁴⁸ Hartog, *À la reencontré*, 97.

CONCLUSIÓN

Hartog, como hemos visto, nos ofrece una manera de sincronizar aquello que no está sincronizado (lo “simultáneo de lo no simultáneo”). Más que una solución que resuelva el problema que enfrentan los historiadores ante la era geológica del Antropoceno, nos señala una forma en que se intentó resolver la articulación entre tiempo infinito y tiempo finito en el mundo cristiano. Como expuse, llevó siglos articular el tiempo de los gentiles con el tiempo cristiano. Quizás, lo que resulta importante es retomar la forma en que procede Hartog: “mirar a lo lejos para dignosticar la situación actual”. Ir al pasado lejano para extraer nociones heurísticas para poder iluminar el presente. Ir y venir, mundo antiguo y mundo contemporáneo, historiografía antigua y moderna. El esfuerzo intelectual es como extrañarse ante lo familiar (la experiencia freudiana de lo siniestro). Como ver nuestro mundo como algo extraño. Bruno Latour realizaba este procedimiento haciendo antropología de la modernidad europea.

Un camino para que la historia pueda pensar el Antropoceno (está obligada a pensarlo, no puede taparse los ojos ante el cambio climático) sería el de la teología política que subsume al tiempo escatológico. Esto implicaría en partir de que las nociones del tiempo de la historia moderna (la historia como ciencia) son conceptos teológicos judeo-cristianos secularizados⁴⁹. El tiempo subjetivo-histórico sería pensado desde la configuración del tiempo apocalíptico, en donde el fin del tiempo *ya sucedió* (la efectación del planeta por las prácticas económicas y políticas del *anthropos* ya sucedió) pero nos encontramos en el tiempo del fin en donde el fin *aún no ha sucedido*. El tiempo apocalíptico del *ya* pero *aún no*. La articulación del tiempo histórico con el tiempo del planeta se encontraría en retardar el fin del tiempo (*Katechon* =

⁴⁹ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* trad. Norberto Espinosa (Katz Editores, 2007).

lo que lo detiene). El historiador debería escribir la historia como si se encontrara en el tiempo del fin.

Otra apuesta es la de historizar las maneras en que occidente ha concebido a lo humano. Este camino lo sigue Hartog en su último libro, *Départager l'humanité*. Esta vía implica en dejar los humanismos anteriores para integrar al hombre en su animalidad. Según la antropología mítica y filosófica del hombre occidental, su animalidad se refiere a su cuerpo. El alma sería humana y el cuerpo animal, por ello hay que dominar los deseos carnales para ser cada vez más humano (y menos animal). Este camino sería el que la historia tendría que trazar para pensar la corporalidad, es decir, la animalidad del hombre. ¿Cómo hacer un historia que inscriba al hombre dentro de las especies animales? Esto permitiría hacer una historia profunda de la vida.

Finalmente, restablecer el tiempo cósmico como causalidad ciega de la vida. Esto es, pensar la habitabilidad de la vida en un único planeta: la tierra. Lo que implicaría asumir que no tenemos otro planeta “dónde aterrizar”.⁵⁰ 

BIBLIOGRAFÍA

- Bonneuil Christophe y Jean Baptiste Fressoz. *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Seuil, 2016, [2013].
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. Traducido por Jorge López Moctezuma. Universidad Iberoamericana, 2010.
- Chakrabarty, Dipesh. *El clima de la historia en una época planetaria*. Alianza, 2022.
- Chakrabarty, Dipesh *One Planet, many worlds. The climate parallax*. Brandeis University Press, 2023.
- Crutzen, Paul y Eugene Stoermer. “The ‘Anthropocene.’” *Global Change Newsletter*, núm. 41 (2000): 17-18. <http://people.whitman.edu/~friesspr/Crutzen%20and%20Stoermer%202000%20Anthropocene%20essay.pdf>

⁵⁰ Bruno Latour, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, trad. Pablo Cuartas (Taurus, 2019).

- Durán, Norma. “François Hartog: el comienzo de una trayectoria.” *Historia y Grafía*, núm. 62 (2023): 119-50.
- Fragio, Alberto. “Una epistemología histórica del Antropoceno”. *Historia y Grafía*, núm. 61 (2023): 251-65.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, 1993.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hartog, François. *La Cámara de guardia*. Ediciones Navarra, 2020.
- Hartog, François. *Confrontations avec l'histoire*. Gallimard, 2021.
- Hartog, François. *À la rencontre de Chronos*. CNRS Editions, 2022.
- Hartog, François. *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy. Siglo XXI*, 2022.
- Hartog, François. “Tiempo del mundo/tiempo del Antropoceno: lo simultáneo de lo no simultáneo.” *Historia y Grafía*, núm. 62 (2023): 151-69.
- Hartog, François. *Départager l'humanité. Humains, humanisme, inhumains*. Gallimard, 2024.
- Koselleck, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Éditions EHESS, 2016.
- Latour, Bruno. *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Traducido por Pablo Cuartas. Taurus, 2019.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Traducido por Norberto Espinosa. Katz Editores, 2007.
- Lubac, Henri de. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture 3*. Cerf, 1993.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI, 1995.
- Thomas, Julia Adeney, Mark Williams y Jan Zalasiewicz. *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*. Polity Press, 2020.
- Trischler, Helmuth. “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?” *Desacatos* 54 (2017): 40-57.