

NEW LEFT REVIEW 145

SEGUNDA ÉPOCA

MARZO-ABRIL 2024

ARTÍCULOS

MICHAEL MANN	Explicar las guerras	7
GÖRAN THERBORN	Los futuros de la izquierda	33

ENTREVISTA

KŌHEI SAITŌ	Reverdecer a Marx	51
-------------	-------------------	----

ARTÍCULOS

LORNA FINLAYSON	Sobre los males menores	67
NICK BURNS	La deuda estudiantil	75
JIWEI XIAO	Ficciones chinas	99
PETER OSBORNE	¿Política planetaria?	119

CRÍTICA

ROB LUCAS	Regla gruesa, regla fina	135
JACOB COLLINS	Lecciones de egohistoria	153
TERRY EAGLETON	Joyce moderno	168

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

ts
traficantes de sueños



¿EL PLANETA COMO SUJETO POLÍTICO?

EL PENSAMIENTO POLÍTICO occidental se reorienta cada vez más hacia las exigencias de un nuevo ecologismo basado en el clima¹. Dada la urgencia de esta tarea, existe una tendencia a suponer que el pensamiento de los principales representantes del ecologismo es, al menos en líneas generales, políticamente «progresista» o incluso radicalmente progresista. Plantear dudas a este respecto no implica cuestionar la urgencia política de responder al cambio climático o a las consecuencias sociales que este tendrá en todo el planeta. Supone, por el contrario, llamar la atención sobre los modos mediante los cuales las divisiones político-ideológicas y las estructuras de pensamiento profundamente arraigadas vuelven a reproducirse en discursos que las declaran redundantes. En este texto trato específicamente de los marcos filosóficos, que animan ciertos imaginarios ecologistas basados de manera autosuficiente en el clima.

El presente ensayo consta de dos partes principales. La primera efectúa una breve revisión diagnóstica del pensamiento político occidental anticapitalista, y «alternativo» más en general, en sus principales formas residuales y emergentes: a saber, el marxismo y lo que denominaré el ecologismo político planetario de corte neonaturalista. La segunda parte contempla conceptos hallados en los libros *Où atterrir? Comment s'orienter en politique* (2017) [*Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, 2021] de Bruno Latour, y *The Climate of History in a Planetary Age* (2021) [*El clima*

¹ Este es el texto ligeramente revisado de una conferencia pronunciada en la Zaha Hadid Foundation de Londres el 16 de febrero de 2023. Con anterioridad se presentó una versión algo diferente como discurso de apertura del Séptimo Congreso Anual de la Danish Society of Marxist Studies, cuyo tema general fue «Time and History in the Age of Capital», organizado en la Universidad de Aarhus el 8 de octubre de 2022, bajo el título de «Excessively Social?».

de la historia en una época planetaria, 2022] de Dipesh Chakrabarty: «lo terrestre» y la «geohistoria», por un lado, o el «tiempo del Antropoceno», por otro. Como veremos, es posible observar una significativa superposición filosófica entre ambos proyectos, pese a las divergencias teóricas, a menudo agudas, existentes entre ambos. En juego está el modo en el que debemos concebir lo humano en sus relaciones (o no relaciones) con la «naturaleza» y con la «Tierra» o «lo terrestre», por una parte, y con la política, por otra. De hecho, está en juego el propio concepto de lo político en lo que yo considero una oposición extrema entre las concepciones *sociales* y las *neonaturalistas*.

En el presente capitalista y globalizado posterior a 1989 se ha producido una creciente disyunción estructural entre el ámbito social de la política, que mantiene todavía una forma socioespacial predominantemente nacional, y el de la economía, cada vez más transnacional a pesar de los neonacionalismos populistas que ha provocado. El colapso de las formas de organización política internacionalista, tanto socialistas como comunistas, así como de los «bloques» definidos ideológicamente (los llamados Tres Mundos) del siglo xx, ha dado lugar a nuevas formas de competencia intercapitalista. Tras el declive del Movimiento de Países No Alineados y de los movimientos obreros internacionales de posguerra, las organizaciones anticapitalistas figuran principalmente a este nivel como dispositivos de movimientos de protesta esporádicos: en la década de 1990, el movimiento «antiglobalización», posteriormente rebautizado como «alterglobalización», asociado en la década de 2000 con los Foros Sociales Mundiales. Esta asimetría entre el poder social mundial ejercicio por el capital y el de las formaciones opositoras ha suscitado llamamientos a establecer una nueva política «global» o «planetaria» de izquierda². Tras dos décadas de propuestas, sin embargo, se ha avanzado muy poco tanto desde el punto de vista práctico como del teórico.

Entretanto, la crítica marxista de la economía política global ha generado complejos marcos de análisis, en especial con respecto al capital financiero y las diversas formas innovadoras adoptadas por los mecanismos de valor e intercambio. Al mismo tiempo, la aplicación de la teoría de la reproducción social a los mercados de trabajo globales ha contribuido en gran medida a explicar la dinámica de la desorganización

² Véase Lorenzo Marsili, *Planetary Politics*, Londres y Nueva York, 2021.

de los trabajadores por parte del capital mediante la racialización y la generización de diferentes formas de trabajo y la multiplicidad de los distintos modos de extracción de valor operativos en el seno de las cadenas de valor de corporaciones, que se extienden por todo el planeta. Y, sin embargo, al igual que las principales tendencias del marxismo occidental registradas entre las décadas de 1920 y 1970, estas grandes áreas de avance analítico han servido principalmente para explicar la actual derrota del movimiento obrero organizado, así como la de los movimientos anticapitalistas, pero no para sentar los fundamentos de proyectos políticos nuevos dotados de alcance planetario³.

De ahí el creciente voluntarismo o «politicismo» de muchas variantes de la teoría política de izquierda registrado desde la década de 1980 (el posalthusserismo en especial: Negri, Laclau, Mouffe, Badiou y Rancière, por ejemplo). Los llamamientos a una combinación de *voluntad* y *contingencia* han sustituido a la vieja insistencia marxista en comprender la base sociohistórica de los movimientos políticos para proporcionar un complemento «político» en apariencia autosuficiente al materialismo histórico. El materialismo meramente «aleatorio» de dichas posiciones guarda relación con el carácter esporádico y efímero de los movimientos basados en la protesta (Occupy, los movimientos de las plazas) y también, quizá, con las luchas que producen nuevas revoluciones de carácter democrático-burgués (la primavera árabe, las protestas contra las autoridades religiosas en Irán), pero no consigue ayudar a teorizar formas duraderas de oposición al capital, puesto que en principio elimina la conexión existente entre lo social y lo político, conexión que fundamentaba la teorización histórica de la política efectuada por Marx en relación con el desarrollo de los procesos económicos y las formas sociales asociadas a ellos (el derecho, en particular). La concepción del estatuto del sujeto político en la que se basa este politicismo guarda poca relación con los rasgos estructurales de las relaciones económicamente emergentes. No puede sostener, de hecho, sino una concepción empírica residual de la historia a modo de serie de acontecimientos carentes de inteligibilidades más profundas y duraderas. Así pues, la «solución» politicista al problema de la política anticapitalista simplemente entierra aún más el problema de su paralización hasta el punto de hacerlo desaparecer.

³ A este respecto, el análisis efectuado por Marcuse en un texto de 1972, «The Left under the Counter-Revolution», sobre la existencia de una contrarrevolución preventiva mundial del capital parece, cincuenta años después, más profético aún: *Counter-Revolution and Revolt*, Boston (MA), 1972, pp. 1-57.

Latour y lo Terrestre

A partir de esta desaparición de lo social desde lo político, ha emergido en las dos últimas décadas una problemática medioambiental de carácter político planetario y neonaturalista. Se basa en una serie dispar de discursos teóricos: los Science and Technology Studies y la teoría del actor red (*actor-network-theory*), acompañados de otros llamados «neo-materialismos», han unido fuerzas en el imaginario teórico, propiciando la popularización de la ciencia de la periodización geológica (el concepto de Antropoceno), la ciencia de los sistemas terrestres más en general y la antropología decolonial de la proximidad que los conocimientos indígenas mantienen con la Tierra. Se trata de una combinación provisional, ecléctica e inestable, pero que ha conducido al fortalecimiento mutuo de un conjunto de posiciones teóricas e ideológicas, que resulta convincente desde el punto de vista ideológico precisamente por su eclecticismo e inestabilidad teórica, lo cual le permite adoptar de manera simultánea una variedad amplia e inconsistente de posiciones enunciativas⁴. Articulando viejas preocupaciones por la sostenibilidad con el nuevo espacio conceptual del cambio climático antropogénico, esta nueva problemática planetaria aborda el problema establecido de la agencia política a escala global, no apartándose de la «historia» (en el singular colectivo) para acercarse a los «pueblos», los «movimientos» y los «acontecimientos», reduciendo así la escala de los sujetos políticos, sino *ampliando el concepto de sujeto político al propio planeta*. Este es el movimiento póstumo decisivo de Latour.

El «hacia dónde nos dirigimos», escribe Latour en *Où atterrir?*, implica considerar «lo Terrestre como nuevo actor político»: «El territorio mismo comienza a participar en la historia, a devolver golpe tras golpe, en fin, a ocuparse de nosotros». Conjugando «las figuras opuestas de suelo y mundo», continúa, lo Terrestre es el «nuevo agente de la historia propio del nuevo régimen climático»⁵. Obsérvese el uso metafísicamente cosificador de un Terrestre con mayúscula y el hincapié en «lo nuevo», del

⁴ En mi opinión, una condición discursiva necesaria para que una ideología sea eficaz radica en el hecho de que esta adopte de manera simultánea una variedad amplia e inconsistente de posiciones enunciativas, puesto que necesita abordar distintas posiciones de sujeto. La mezcla de estilos liberales, conservadores y reaccionarios en el thatcherismo es un modelo de este tipo de formación ideológica lograda.

⁵ Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge, 2018, pp. 40-41, 93; ed. cast.: *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Barcelona, 2019, pp. 65-66, 133.

que Latour no logra apartar su retórica, pese a declarar constantemente su oposición a «los modernos» y a la temporalidad que estos asignan a lo nuevo⁶. En este marco, lo Terrestre ha pasado, de este modo, a reocupar el espacio de la Ilustración como «gran relato» de la acción política histórico-mundial. De hecho, en la redefinición totalizadora que Latour hace de la clase en función de «*aquello* que permite la subsistencia»⁷ —una totalidad de condiciones de igual importancia individual, todas ellas situadas en el mismo plano ontológico, al hilo de las distintas ciencias físicas y de la vida, que corren de lo microbiótico a lo interplanetario— lo Terrestre parece reinventar, sobre una base científica nueva, algo parecido al «contenido positivo» de la sustancia automovilizada del absoluto hegeliano.

Lo hace, al menos, en usos como este, que sirven de sustituto a la noción científicamente desacreditada de Gaia propuesta por Lovelock, un término del que Latour se separó en sus últimos textos por razones principalmente tácticas. En otros momentos, sin embargo, a «lo Terrestre» se le da otra definición científica más restringida, la «fina biopelícula de la Zona Crítica»⁸, es decir, la superficie de la Tierra, que se extiende desde el manto de la vegetación hasta las profundidades subsuperficiales por las que circula el agua dulce subterránea. La ambigüedad es importante como mecanismo de transmisión —y desdibujamiento de sus límites— entre las afirmaciones científicas populares y las afirmaciones metafísicas de Latour. Pese a toda su extrema metafísica de ciencia ficción (y el elemento de ficción es crucial para su popularidad), este ecologismo político planetario y neonaturalista aspira a hacerse con el manto de la conexión existente entre «ciencia-política», antes portado por el marxismo clásico a través de las nuevas ciencias de la vida.

En su conjunto, por lo tanto, podría decirse que esta nueva fusión de tendencias teóricas antimarxistas procedentes de las ciencias de la vida neonaturalistas se ha convertido en el principal reto ideológico para el marxismo, entendido como fuerza de oposición a un capitalismo global

⁶ Véase Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* [1991], Cambridge (MA), 1993. Este es el texto crucial para comprender la transición efectuada por Latour del ámbito restringido de sus primeros estudios sociales sobre ciencia y tecnología hasta el campo más amplio de los discursos filosóficos sobre la modernidad. Alyssa Battistoni, «Latour's Metamorphosis», *NLR-Sidecar*, 20 de enero de 2023, ofrece un estudio perspicaz sobre la trayectoria profesional de Latour.

⁷ B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, cit., p. 96; ed. cast.: *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, cit., p. 136.

⁸ *Ibid.*, p. 92; ed. cast.: p. 133.

peligrosamente infrarregulado en el momento en el que se verifica la primera crisis sostenida, entre 2007 y el momento presente, de su forma neoliberal; una crisis que ha coincidido en el tiempo con el ascenso de la concienciación pública de que el cambio climático constituye una amenaza social sistémica para los modos de vida humana establecidos en la Tierra. Este ecologismo político planetario se considera en general una formación «progresista» y «radical» tanto en el seno de los discursos políticos de izquierda como en el seno de los liberales de izquierda y ello en buena medida, porque identifica el «capitalismo fósil» como la principal fuente del cambio climático antropogénico⁹.

El imaginario de lo «progresista» –y de su opuesto, lo «regresivo»– resulta problemático en su interpretación convencional, concebida dentro de la conciencia lineal del tiempo propia de un historicismo naturalista, y el propio Latour formalmente lo rechaza. Latour no es, sin embargo, un crítico dialéctico del concepto de progreso del tipo que encontramos en la línea de la teoría crítica de Benjamin y Adorno; o en ocasiones en el propio Marx¹⁰. Latour rechaza directamente, por el contrario, los términos comparativos de la política moderna en su totalidad –el espectro «izquierda-derecha», que corre de lo «revolucionario» a lo «reaccionario», pasando por lo «progresista» y lo «conservador»– como parte de lo que denomina el «frente de modernización» atravesado por lo Terrestre. El principal conflicto político de nuestro tiempo, sostiene Latour, es, pues, el que se verifica «entre modernización, por un lado, y condición terrestre, por otro». Esta es «una alternativa creíble [...] a la rígida división izquierda/derecha»¹¹.

⁹ Con independencia de que periodizamos este cambio desde 1610 o desde 1950, se trata de dos periodizaciones rivales del Antropoceno entre las que no tiene mucho sentido escoger en este momento de la historia, ya que la idea de que pudiéramos periodizar la duración extralarga de una época geológica en el momento de su aparición parece un tanto confusa desde el punto de vista historiográfico.

¹⁰ Véase Theodor Adorno, «Progress», en *Critical Models: Interventions and Catchword*, Nueva York, 1998, pp. 143-160 [ed. cast.: «Progreso», en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, 2009]. Es bien sabido que en sus escritos sobre la India Marx califica el progreso de «espantoso ídolo pagano, que no está dispuesto a beber el néctar sino de los cráneos de los caídos», Karl Marx, *Dispatches from the New York Tribune: Selected Journalism of Karl Marx*, Londres, 2007, p. 225.

¹¹ B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, cit., p. 52 [ed. cast.: p. 81]. Véase también la figura 6 en la p. 109 [*ibid.*, p. 152]. Obsérvese allí la reducción de lo «moderno» a «modernización»: una concepción desarrollista de la historia propia de la posguerra, que se basó en la conciencia temporal de la antropología colonial, asociada con la ciencia política comparativa y los estudios de área estadounidense, diseñados estos a su vez como campos de investigación de la política

Su neonaturalismo le conduce a rechazar –en realidad polemiza contra ella– la recualificación del término antropoceno como capitaloceno, aduciendo para ello lo que él denomina la «sociabilidad excesiva» del análisis marxista. El marxismo le parece de hecho a Latour una versión del «productivismo» moderno, que es efectivamente indistinguible de la lógica del propio capitalismo global en su supuesta adhesión a un progreso indefinido y, por consiguiente, infinito, lo cual es metafísicamente idealista en teoría y ecológicamente insostenible en la práctica. De hecho, afirma, «en el fondo [“los habitantes del siglo xx”] seguimos siendo marxistas»,¹² porque hemos estado intentando ser modernos y hemos fracasado inevitablemente. El hecho de que el propio Latour aplique la lógica temporal del «hacia delante»/«hacia atrás», propia de la modernización, al nuevo conflicto diferencial que diagnostica entre lo Moderno y lo Terrestre parece pasar desapercibido. A este respecto, su posición reproduce, en el plano del concepto de modernización, la contradictoria conciencia temporal de sí mismo propia del posmodernismo de la década de 1990, que implicó también intentos más ingenuos de sustituir una problemática temporal por otra espacial en lugar de investigar los giros internos de estructuras espaciotemporales necesariamente integrales pero dinámicas.

El hecho de que el concepto de modernización planteado por Latour sea al mismo tiempo indiferente a la distinción entre sus variantes capitalista y socialista y aparentemente inconsciente de la bibliografía crítica sobre sus especificidades temporales, elimina del mismo todo contenido social que no pueda reducirse a la diferencia espacial abstracta existente entre lo local y lo global. En este imaginario político no hay, por ejemplo, Estados-nación; no hay una dimensión colonial o imperial en la globalización del mercado mundial; y no hay dilemas o contradicciones derivados de las formas sociales poscoloniales. La recualificación del espacio colonizado y poscolonial en lo «local» para acomodarlo a esta problemática es insostenible, puesto que el principal problema a ese respecto hace referencia a las complejidades y a las contradicciones de la *modernización poscolonial* en la que lo «local» y lo «global» se combinan de diferentes maneras. La falta de contenido social en el análisis de Latour no es accidental; forma parte en gran medida del punto de vista

exterior de Estados Unidos. La modernización es, a este respecto, una categoría inserta en la competencia por el futuro del Tercer Mundo característica de la Guerra Fría.

¹² *Ibid.*, p. 59; ed. cast.: p. 90.

teórico que adopta a tenor del cual lo social nunca puede, en principio, proporcionar suficiente «realidad» a la política. «Aunque el marxismo agregue las “culturas de clase” a los “intereses de clase” —escribe Latour— esos grupos siguen sin tener *territorios* lo suficientemente poblados como para afirmarse de modo integral como realidad y tomar conciencia de sí mismos. Su definición sigue siendo social, excesivamente social»¹³. De manera un tanto sorprendente dada su historia, el «Territorio» no se considera un concepto sociopolítico¹⁴.

La premisa ontológica básica de la cosmovisión planteada por Latour, así como el fundamento de su nueva concepción de lo político, es que la agencia se distribuye de manera asociativa a lo largo de un plano único en cuyo seno no hay especificidad ontológica de lo humano, entendido como lo social capaz de producir una multiplicidad de efectos en red singulares. La palabra «agencia» denota aquí el ámbito de la coproducción de cosas «a lo largo de una cadena causal» y abarca la totalidad de sus condiciones, algo captado por Kant como «Idea», puesto que se encuentra más allá de la experiencia posible. Dicho en los términos técnicos de Kant, lo Terrestre es la Idea de Latour, excepto que para este se supone que es un objeto de investigación científica empírica, considerado en cuanto totalidad. Cada eslabón de la cadena se considera un «actor», lo cual implica la reconceptualización de las ciencias naturales, que ahora «abarcan todas las actividades necesarias para nuestra existencia». Esta totalidad ya no se contempla como la naturaleza (que es producto de las objetivaciones humanas pragmáticas efectuadas por los estúpidos modernos) sino, por el contrario, como «lo Terrestre». En las propias palabras de Latour, este es «un sistema de engendramiento» al que «no le interesa producir bienes para los humanos a partir de recursos, *sino engendrar* terrestres, todos los terrestres y no solamente los humanos»: todas las cosas vivas y no vivas sobre y de la Tierra. Se considera que las relaciones de dependencia entre estos terrestres, en su conjunto, generan «una nueva forma de obligación» y, por consiguiente, una nueva política. La política aparece como obligación mutua, una forma colectiva de moralidad, que abarca a todos los «terrestres», de lo microbiótico hacia arriba¹⁵. Esta es la versión del nuevo materialismo propuesta por Latour.

¹³ *Ibid.*, pp. 61-62; ed. cast.: p. 92.

¹⁴ Para una historia del concepto del territorio, véase Stuart Elden, *The Birth of Territory*, Chicago (IL), 2013.

¹⁵ B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, cit., pp. 76-83; ed. cast.: pp. 120-129.

La principal función ideológica de esta nueva metafísica político-moral materialista es a estas alturas evidente: la disolución de toda percepción específica de lo social y de lo histórico como dominio ontológicamente emergente, así como de la «naturaleza» como nombre del otro lado de la diferencia ontológica generada por la aparición de las temporalidades sociales¹⁶. A este respecto, el no reconocido neonaturalismo de la nueva problemática planetaria basada en la Tierra –no reconocido, porque rechaza la categoría de «naturaleza», entendida como efecto de la objetivación humana, y porque asume en cambio una concepción planetaria de lo terrestre– tiene la misma función ideológica *antihistórica* que otros naturalismos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que se distinguen de los naturalismos fundamentados en las necesidades y los intereses, contruidos por la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, los cuales tienen un carácter históricamente crítico, antirreligioso y en esencia socioeconómico.

La abolición de lo social –específicamente, en relación con Marx, de un *concepto relacional de práctica* y de un *concepto social de necesidad*; lo cual no quiere decir que no tenga una base «natural» de la que emerge– es una especie de daño colateral producido por la generalización del vocabulario de actores y agencia, derivado del trabajo anterior de Latour en los Science and Technology Studies, y ampliado en *Reassembling the Social* por mor de la sustitución de «lo social» por una concepción ontológicamente generalizada de la «asociación»¹⁷. Pero a pesar de su supuesta obliteración se conservan connotaciones distintivas de lo social en todo

¹⁶ Este sentido ontológico de la «emergencia», asociado en la filosofía de la ciencia con la noción general de «poderes emergentes», registra la sociabilidad humana como un modo de ser o una forma de existencia característicos (con sus propias temporalidades específicas), irreducible a las condiciones de las que derivó, que siguen no obstante formando parte de él a modo de base biológica, y más en general «natural», de su existencia. La concepción de Raymond Williams de las formas culturales «emergentes» –a las que se aludía al comienzo de este ensayo– es inherente a la temporalidad histórica de la ontología social así establecida.

¹⁷ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, 2005 [ed. cast.: *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*, Buenos Aires, 2005]. Latour encontró retrospectivamente el precursor de este movimiento en la obra del sociólogo francés del siglo XIX Gabriel Tarde. Véase Bruno Latour, «Gabriel Tarde and the End of the Social», en Patrick Joyce (ed.), *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, 2005. El concepto de lo social rechazado por Tarde en su polémica contra Durkheim es significativamente el de un «orden simbólico» distintivo o una «sociedad» *sui generis*. Este concepto ha sido también objeto de las críticas marxistas. Véase, por ejemplo, Theodor Adorno, *Introduction to Sociology*, Cambridge, 2000; ed. cast.: *Introducción a la sociología*, Barcelona, 2009.

el nuevo campo generalizado de agencias, actores y «actuales», lo cual permite que se verifique una transferencia metafórica de características sociales y políticas a entidades y procesos no humanos y no animales. Aparte de ello, la agencia social humana palidece hasta la insignificancia relativa, salvo en el plano de las consecuencias materiales involuntarias que tiene la producción industrial basada en los combustibles fósiles. Aunque dichas consecuencias no se atribuyan a prácticas socialmente determinadas (pese a la aceptación aparente del concepto de «capitalismo fósil»), sino genéricamente a los «humanos», cuya especificidad ontológica se ha negado en otra parte.

El objetivo teórico de este movimiento no es, sin embargo, fundar un nuevo naturalismo (aunque este es de hecho su efecto), sino, por el contrario, eliminar la distinción entre lo social y lo natural para fundamentar una nueva ontología planetaria monista de «la Tierra», que posee una integridad indiferente a lo «humano» o a lo «social». Todo aquello que no sea esta indiferencia, teóricamente se considera «antropocéntrico», pese a la aceptación de la idea del Antropoceno (que precisamente distingue lo humano), como un polémico concepto cuasi científico y debatible. La inauguración del Antropoceno por parte de los humanos es el pecado original que distingue la entidad humana de otras entidades terrestres. La única *differentia specifica* de lo humano a este respecto es la culpa. Otros también han señalado el carácter religioso del nuevo científicismo propuesto por Latour¹⁸.

Para Latour no deberíamos concebirnos ya como actores sociales, sino como partes de «colectivos», el concepto de los cuales se extiende más allá de la «gama de las asociaciones» de lo social para incluir el alcance completo de lo Terrestre y, en particular, lo que Latour denomina el «terreno» de nuestra «pertenencia»¹⁹. «Existir como pueblo y poder describir el lugar de la propia morada –escribe en modo pseudoheideggeriano– es una sola y misma cosa»²⁰. Latour no evita, de hecho, proponer una ontología política del «suelo», que, de tomarse en serio, parece tener mucha más probabilidad de exacerbar el conflicto social sobre la tierra ante el cambio climático y la migración masiva que de

¹⁸ Véase, por ejemplo, Gunnar Skirbekk, «Bruno Latour's Anthropology of the Moderns: A Reply to Maniglier», *Radical Philosophy*, núm. 189, enero-febrero de 2015; y Barbara Hernstein-Smith, «Latour's Climate Evangelism», *New Formations*, núm. 107-108, 2022.

¹⁹ B. Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, cit., p. 57, nota 50; ed. cast.: *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, cit., p. 163, nota 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 97; ed. cast.: p. 138.

cambiar los términos de la política moderna, como él piensa. Después de todo, el fascismo constituye desde hace ya cien años uno de los fundamentos de la política moderna. Las referencias generalizadas y repetidas al «terruño»²¹, a pesar de que en 2022 se calculaba que el 57 por 100 de la población mundial residía en ciudades, hacen que el planetarismo propuesto por Latour resulte provinciano en extremo. Esta es una teoría política radicalmente antimetropolitana. Pero la Tierra es, en la evocativa expresión de Mike Davis, un «planeta de ciudades miseria». De hecho, como ha sugerido Davis, la urbanización de la humanidad no es solo «la causa particular más importante del calentamiento planetario», sino «también la principal solución en potencia al problema de la supervivencia humana a finales del siglo XXI»²². Toda teoría política ecológica que decida pasar por alto las posibilidades de un urbanismo alternativo y favorecer el modo de vida de la pequeña burguesía rural francesa parece muy lejos de tener «los pies en la tierra».

La geohistoria de Chakrabarty

El intento por parte de Latour de esbozar una nueva política del «régimen climático» es en varios aspectos filosóficamente implausible y políticamente reaccionario. Chakrabarty ofrece un intento más directo de conceptualizar la diferencia temporal de la ciencia del cambio climático para la historia, pero acaba con poco más que llamamientos humanistas contradictorios a reconcebirnos como seres naturales en línea con las nuevas ciencias de la tierra y de la vida, con una «reverencia» (el término es suyo) redescubierta por el planeta, asociada a la dimensión religiosa de las comunidades precapitalistas. El quid de la cuestión en este caso hace referencia a la ampliación que Latour efectúa del prefijo «geo» de geopolítica, mediante la desocialización del espacio geográfico, al «geo» de geología: la geopolítica se convierte en *política geológica*. Este es el sentido de «geo» que Chakrabarty adopta cuando se refiere a la «geohistoria» como la «historia en una época planetaria», una época de supuesta periodicidad geológica: el Antropoceno. Se trata, sin embargo, de un concepto estrictamente antinómico para Chakrabarty, puesto que él considera que las diferentes temporalidades de la «Tierra»/«planeta»,

²¹ *Ibid.*, p. 53; ed. cast.: p. 81.

²² Mike Davis, *Planet of Slums*, Londres y Nueva York, 2005; ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, 2014; Mike Davis, «Who Will Build the Ark?», *NLR* 61, enero-febrero de 2010, pp. 24-46, p. 30; ed. cast.: «¿Quién construirá el arca?», *NLR* 61, marzo-abril de 2010, pp. 29-45, p. 30.

por un lado, y del «mundo»/«historia», por otro, son inconmensurables, siendo imposible ponerlas en relación o mediarlas en la experiencia.

El heideggerianismo de Latour es raramente abordado, siendo en buena medida desmentido²³. La falta de interés por las genealogías teóricas lleva a Latour a atribuir a Donna Haraway la acuñación del verbo «mundializar»; igualmente presenta el uso político planetario de la «Tierra» como una consecuencia de la reciente ciencia de los sistemas terrestres, pese a su claro linaje heideggeriano. Chakrabarty, por otro lado, es un heideggeriano entusiasta en lo referente a la «Tierra» y a la «morada», algo que resulta menos sorprendente, si tenemos en cuenta el lugar que ocupa el pensamiento de Heidegger en su libro anterior, *Provincializing Europe* (2000), en el que concibe la «historia concreta» como la combinación de lo que él denomina, en un formalismo analítico peculiar, Historia 1 e Historia 2: las formas universal y particular, representadas en la teoría por Marx y Heidegger, respectivamente²⁴. Quedan sin abordar, sin embargo, las conexiones políticas existentes entre la nueva problemática «planetaria» y las ontologías alemanas de la década de 1930, pese a que tanto Latour como Chakrabarty asumen el pensamiento geopolítico de posguerra que planteó Schmitt en *El nomos de la Tierra* (1950); aunque el reciente texto «Comentario sobre un Diálogo de Carl Schmitt» de Latour, deliberadamente provocativo, adopta una línea heideggeriana de posguerra más sorprendente. En referencia a la «Contribución al concepto de *Reich* en el derecho internacional» (1939) de Schmitt, que proporcionaba una justificación jurídica al concepto hitleriano de la Gran Alemania, Latour escribe: «Aunque en aquella época la posición de Schmitt parecía mucho más criminal que la de los ganadores [de la Segunda Guerra Mundial], ¿estamos tan seguros hoy en día, ahora que el siglo xx está revelando su verdadera naturaleza, de que haya perdurado la asimetría entre ambos? [...]. A los crímenes cometidos en nombre del *Grossraum* y el *Lebensraum* podrían añadirseles ahora los cometidos en nombre de la huida del Globo [...] se ha desperdiciado todo un siglo

²³ Una excepción es el intento de generalizar el concepto heideggeriano de «la cosa» (*das Ding*) como una reunión, incluyendo en él los objetos (*die Gegenstanden*) excluidos, con el fin de avanzar, ontológicamente, desde las «cuestiones de hecho» a las «cuestiones de interés». Véase Bruno Latour, «Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», *Critical Inquiry*, vol. 30, núm. 2, invierno de 2004, pp. 232-237.

²⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, 2000; ed. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, 2008.

intentando pasar por alto lo que significa ser *humano en la Tierra*»²⁵. Esto debería hacernos meditar acerca de la política territorial de este nuevo planetarismo y sobre cómo podría llegar a evolucionar en contra de un mundo social repudiado.

El libro de Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, ofrece exposiciones resumidas sobre una amplia gama de literatura científico-popular reciente y su importancia para la política del cambio climático, algo que les resultará útil a los especialistas en humanidades. Chakrabarty es extrañamente incapaz, sin embargo, de hacer otra cosa que afirmar y reafirmar de una u otra forma, porque hay mucha repetición en el libro, que su problema es estructuralmente insoluble, lo cual implica su despolitización de hecho. Chakrabarty parece identificarse con la perspectiva de Latour –el libro acaba con una conversación mutuamente congratulatoria entre ambos, diseñada aparentemente para transferir prestigio entre sus respectivos campos– pero las presuposiciones ontológicas del primero son muy distintas, opuestas de hecho, a las del segundo. No se trata de un plano monista de distribución de asociaciones entre una multiplicidad de agentes, sino de una *difference* radical entre, por un lado, el «naturalismo» o fisicalismo puro de lo planetario/Tierra, un concepto utilizado en las ciencias del sistema tierra, y por otro, una concepción humanista de lo humano como dominio de la *experiencia significativa*: una versión idealista de la misma diferencia ontológica que Latour considera la mala ilusión que debe quedar científicamente disipada por lo Terrestre. Si el marxismo es para Latour «excesivamente social», la posición de Chakrabarty no puede sino parecer excesiva (y reaccionariamente) «humanista».

En realidad, ambos parecen estar escenificando una nueva versión de los debates neokantianos de finales del siglo XIX y comienzos del XX acerca de la autonomía metodológica de las *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu]. A este respecto, la antinomia expuesta por Chakrabarty es relativamente directa. Afirma lo siguiente. (i) Formamos parte de lo que consideramos el mundo natural, ahora reimaginado en forma de la Tierra/lo planetario a tenor de las ciencias del sistema-tierra. (ii) También trascendemos a ese mundo, si bien a este respecto de una manera concebida de forma exclusivamente fenomenológica, mediante el «significado»

²⁵ Bruno Latour, «How to Remain Human in the Wrong Space? A Comment on a Dialogue by Carl Schmitt», *Critical Inquiry*, vol. 47, núm. 4, verano de 2021, p. 718.

y la «experiencia histórica», y no mediante el poder transformador de las prácticas sociales. Respecto a lo primero, la temporalidad del clima de la Tierra tiene diversos ritmos de duración, que varían de cientos de miles a varios millones de años. Pese a la brevedad de nuestra vida, estamos ahora inscritos de hecho en esta escala temporal por mor de las acciones humanas conducentes al cambio climático antropogénico: en la descripción de Chakrabarty, las acciones de los más de 6.000 millones de humanos reciente y actualmente existentes sobre la tierra, una descripción demográfica de lo humano muy liberal. Chakrabarty afirma, sin embargo, que la escala temporal cronológica de dichos cambios, entendida sistemáticamente, se halla más allá de la experiencia humana del tiempo, siendo solo posible captarla de manera abstractamente cognitiva.

Conclusión: el concepto de historia, que ahora debe expandirse de manera naturalista a la escala del tiempo geológico para abarcar el cambio climático antropogénico, está de ese modo internamente fracturado, puesto que la historia en su sentido humanista debe conservar una base en la experiencia individual dotada de sentido. De ahí la antinomia: el concepto de historia es el de un cierto tipo de experiencia dotada de sentido; pero a la geohistoria puede dársele un sentido de ese tipo, el requerido para motivar la acción planetaria necesaria para frenar o ralentizar el cambio climático. Tenemos entonces lo que Chakrabarty concibe como una «crisis de gestión temporal» irresoluble en la que la sincronización de las escalas parece imposible. «Necesitamos contemplarnos desde dos perspectivas a la vez: la planetaria y la global», escribe Chakrabarty. «Lo global es una construcción humanocéntrica; lo planetario descentra lo humano»²⁶. La nueva perspectiva geobiológica produce una especie de melancolía planetaria en el interior del sujeto histórico. El libro de Chakrabarty se halla atrapado, por lo tanto, en un constante vaivén entre el «debemos hacer esto» pero «somos incapaces de hacer aquello» en el que el «nosotros» hace referencia a la totalidad de los humanos vivos imaginados como agregado de individuos. Pero, ¿es realmente tan difícil «contemplarnos desde dos perspectivas a la vez»? ¿No es, metafóricamente, un modo de teoría del pensamiento político extrañamente *precubista*? ¿No nos contemplamos de hecho «nosotros» –habitantes de las sociedades capitalistas del siglo XXI– de maneras *multisituadas*?²⁷.

²⁶ Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago (IL), 2021, pp. 18-19 [ed. cast.: *El clima de la historia en una época planetaria*, Madrid, 2022, p. 43].

²⁷ Adopto este término del libro reciente de Kaushik Sunder, *Multisituated: Ethnography as Diasporic Praxis*, Durham (NC), 2021, un importante registro de algunas corrientes actuales que ontologizan el punto de vista del otro etnográfico contemplado en la antropología tradicional.

No puedo entrar aquí en los problemas teóricos asociados con la totalidad filosófica de los conceptos de tiempo e historia presentados por Chakrabarty, aparte de decir, sintéticamente, lo siguiente: en primer lugar, diferentes escalas temporales cronológicas no plantean los problemas que él sugiere, puesto que forman parte de una medida cronológica común, que es precisamente «abstracta». En segundo lugar, ¿por qué la «cognición abstracta» no forma parte de la «experiencia» en igual medida que sus otros elementos? ¿No vivimos en las sociedades capitalistas del siglo XXI al menos en parte profundamente insertos *en* la abstracción? ¿Podemos «experimentar», de manera más fundamental, cualquier cosa sin esos elementos abstractos de la cognición? El problema no está tanto en las escalas temporales como en la pluralidad de «temporalidades» interrelacionadas a las que «nosotros» estamos sometidos en diversos planos sociopolíticos y ontológicos-existenciales. Como sugerí al comienzo de este artículo, el problema de la acción política en el plano de las temporalidades *históricas*, en el sentido histórico-mundial, precede al problema de la integración de las escalas temporales planetarias y conserva la misma estructura una vez integradas estas en el plano de las prácticas y los procesos sociales. En otras palabras, no se trata de un problema filosófico nuevo. El tiempo histórico, como reconocía la propia concepción anterior de Chakrabarty, excede su registro fenomenológico sin por ello ceder al cronologismo naturalista del historicismo propio del siglo XIX en el que todavía persiste la mayoría de los historiadores. En *Temps et récit* (1983-1985), por ejemplo, Ricoeur afirma que el tiempo histórico es una *mediación* entre el tiempo cosmo-físico (digamos ahora «planetario») y el tiempo sociofenomenológico²⁸. El problema en apariencia insoluble de Chakrabarty a este respecto es sencillamente la estructura dialéctica del tiempo histórico en sí mismo. Sorprendentemente, *The Climate of History in a Planetary Age* no tiene en realidad un concepto de «historia» construido a una escala ontológica sociotemporal.

Con independencia del cientificismo de Latour y del humanismo de Chakrabarty, ambos comparten tres aspectos en su llamamiento a «la redefinición de la relación existente entre humanos y no humanos»²⁹.

²⁸ Respecto a una lectura sistemática del argumento en los tres volúmenes de *Temps et récit*, véase Peter Osborne, «One Time, One History?», en *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Londres y Nueva York, 1995; véase también Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago (IL), 2004; ed. orig.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, 2000; ed. cast.: *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, 2004.

²⁹ D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, cit., p. 20; ed. cast.: *El clima de la historia en una época planetaria*, cit., p. 44.

El primero es la negativa a teorizar lo *sociohistórico* en un plano ontológico. El segundo es su análisis de la «pertenencia» humana basada en el lugar, el cual, sin embargo, prescinde de más de cincuenta años de teorizaciones acerca del *espacio social* –de Lefebvre, pasando por Castells, a Harvey y demás autores– y no considera la transformación que dicho espacio ha experimentado debido a los «flujos» de los sistemas de comunicación digitalizados (aunque el coqueteo final con Schmitt de Latour intenta efectuar una politización directa del espacio en sí al estilo de algunos «politicismos» posmarxistas). Finalmente, como resultado de ello, nos topamos con un llamamiento genérico a un «nosotros» humanista liberal de individuos agregados, si bien para Latour se trata de un llamamiento a metamorfosearse en «terrestres» propiamente dichos mediante la oposición a «lo moderno», mientras que para Chakrabarty se trata de un llamamiento a redescubrir la «reverencia» y hacer lo mejor que «nosotros» podamos con lo que tenemos, que resulta ser la Organización de las Naciones Unidas. En el caso de Latour, lo social se disuelve en lo terrestre; para Chakrabarty, lo social solo existe a modo de relaciones de significado y moral entre humanos individuales que viven en «comunidades»: «comunidades», obsérvese, no sociedades, ni países, ni economías capitalistas, ni bloques geopolíticos regionales.

¿No haríamos mejor en darle la vuelta a la crítica de Latour, que acusa al marxismo de ser «excesivamente social», y llamar la atención sobre el hecho de que muchas concepciones políticas recientes, tanto marxistas como posmarxistas, han sido *insuficientemente* sociales, puesto que no han logrado situar la acción política inmanentemente en el seno del flujo cambiante de la totalidad de las relaciones sociales? Esto incluye los efectos y los afectos de la función constitutiva del ámbito puramente social –de la objetividad alienada de las formas de valor concretamente abstractas (mercancía-dinero-capital)– sobre las estructuras de subjetividad de los agentes políticos. Porque lo político es una modalidad de lo social, que a su vez es ya siempre un conjunto de relaciones, procesos y prácticas tanto sicionaturales como sociohistóricos. Se trata de un problema práctico.