

EL PASADO AÚN ESTÁ POR VENIR

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO · DÉBORAH DANOWSKI



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 13

EL PASADO AÚN ESTÁ POR VENIR

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO · DÉBORAH DANOWSKI

Traducción al cuidado de Emmanuel Biset e Isabel Naranjo
COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

1.

¿Cuándo empezaron a ir mal las cosas? Es difícil no hacerse esta pregunta hoy en día. Por “cosas” entendemos, por supuesto, “*nous autres, civilisations*”, esas civilizaciones que “ahora se saben mortales”, como se lamentaba Valéry en 1919, utilizando un plural para hablar de un singular, la civilización europea moderna, cuyo futuro era objeto de su profunda preocupación. Hoy podemos decir que ese singular se ha convertido, de forma aún más evidente e inquietante, en un universal, la monocultura tecnoespiritual de la especie. Esta forma singular (en el doble sentido del adjetivo) de civilización, que durante muchos siglos se vio a sí misma como “el origen y el destino de la historia”, se enfrenta ahora a la posibilidad de quedarse a las puertas de un destino (una meta) poco original: la autoextinción, provocada por la metástasis cancerosa de su matriz tecnoeconómica y del imaginario cosmológico que la sustenta; es decir, de su cosmotecnica y cosmopolítica, en el sentido de Yuk Hui (2017).

Origen y meta de la historia es el título del famoso libro en el que Karl Jaspers [1949] propuso el concepto de un “Tiempo-Eje” [*Achsenzeit*]¹, a partir del cual las especies empezarían a tener no sólo una historia común, sino también un destino único. Jaspers se refería al periodo comprendido entre los siglos 800 y 200 a.C., durante el cual Eurasia vio surgir a Confucio, Lao-Tsé, Buda, Zoroastro, los grandes profetas hebreos y los poetas, historiadores y filósofos griegos. En este periodo surgió “*el hombre con el que vivimos hasta hoy*” (Jaspers, 1980: 16-17). Todas las culturas anteriores al tiempo-eje o por fuera de él estaban siendo absorbidas por las culturas del tiempo-eje, de lo contrario desaparecerían; Jaspers parecía creer que, en el siglo XX, los últimos pueblos “primitivos” se dirigían finalmente (y en su opinión, afortunadamente) hacia la extinción.

2.

No nos reconocemos, decía el autor, en la humanidad anterior al tiempo-eje, antigua o contemporánea; los grandes imperios arcaicos son para nosotros como otro planeta. “Hoy estamos infinitamente más próximos a los chinos e indios que a los egipcios y babilonios”, lo que no impedía a Jaspers subrayar cierto “carácter específico de Occidente” (Jaspers, 1980: 66, 77). El tiempo-eje habría creado un “Nosotros” universal de derecho, que sólo en la Modernidad tecnocientífica, inaugurada por los “pueblos germano-romanos”, estuvo por fin en condiciones de convertirse en un universal de hecho, “la verdadera historia universal, planetaria, de la humanidad” (Jaspers, 1980: 77).

Robert Bellah, uno de los historiadores de la cultura que abrazó la tesis de Jaspers, sugiere que “nosotros” seguiríamos viviendo hoy del legado dejado por el tiempo-eje:

Tanto Jaspers como Momigliano afirman que los personajes del tiempo-eje –Confucio, Buda, los profetas hebreos, los filósofos griegos– están vivos para nosotros, son nuestros contemporáneos de un modo que ningún personaje anterior lo es. Nuestro mundo cultural y las grandes tradiciones que aún nos definen de tantas maneras tienen su origen en el tiempo-eje. Jaspers plantea la cuestión de si la modernidad fue el comienzo de un nuevo tiempo-eje, pero deja abierta la respuesta. En cualquier caso, aunque tengamos ideas eje enormemente sofisticadas, no las hemos superado, al menos no todavía (Bellah 2005: 73).

Las páginas que siguen expresan nuestra sospecha de que las palabras finales de esta reflexión –“no las hemos superado, al menos todavía”– pueden ser fatalmente erróneas o, mejor dicho, sólo pueden considerarse ciertas si se interpretan en un sentido pesimista, en la medida en que parecen justificar la advertencia de Latour (2022): “[N]o hay mayor crimen intelectual que abordar con el equipamiento de una época pasada los retos de la actual”.

3.

En aras de la argumentación, aceptemos la tesis, ciertamente controvertida, de la consistencia histórica de un “Tiempo-Eje”, o al menos de su valor tipológico. La conjetura que presentamos a los lectores es la siguiente: el advenimiento y la popularización del concepto de Antropoceno, a partir de la primera década de este siglo, ha puesto de manifiesto la obsolescencia terminal del repertorio teológico-filosófico legado por el tiempo-eje. Y ello por las mismas razones que hicieron del tiempo-eje, como astutamente observó Szerszinsky (2016), un “presagio” decisivo de la época del Antropoceno –que, como sabemos, comenzó mucho antes de que se le diera nombre. En otras palabras, si *la época del Antropoceno* tuvo entre sus condiciones de posibilidad las mutaciones culturales que tuvieron lugar en Eurasia hace unos tres milenios, el *concepto de Antropoceno*, en la medida en que nombra un “hecho cosmopolítico total” (en el sentido del “hecho social total” de Mauss) –una catástrofe ecológica, una tragedia económica, una amenaza política, una convulsión religiosa–, este concepto indica la profunda dificultad de nuestro repertorio basado en el tiempo-eje para pensar la época que estas mutaciones, por así decirlo, han preparado. Pues la historia “verdaderamente universal” de Jaspers (una universalidad exclusivamente humana, téngase en cuenta) se ha convertido en la “historia universal *negativa*” del Antropoceno (Chakrabarty, 2009), una época cuyo nombre remite en última instancia al “Hombre tal y como lo conocemos hoy”. El *ánthrōpos* del Antropoceno es el personaje surgido en el tiempo-eje.

Puede ser necesario, por tanto, retroceder mucho más de lo habitual en las teorías sobre las causas y condiciones del Antropoceno, hasta la frontera entre la Revolución del tiempo-eje y los mundos que la precedieron, muchos de los cuales, por cierto, insisten en seguir existiendo en diversas partes del planeta, a pesar de ser cada vez más acosados por los autodenominados emisarios del *ánthrōpos*. Aunque las causas materiales inmediatas del Antropoceno han surgido mucho más recientemente –resumámoslas en la expresión “capitalismo fósil”–, la configuración antropológica gestada en el tiempo-eje está en el centro de las condiciones intelectuales de posibilidad (condiciones subjetivas o, si se quiere, espirituales) de esas condiciones objetivas, y en particular de la convicción de la necesidad “destinal” de estas últimas².

4.

No cabe aquí un repaso de todas las características de lo que muchos historiadores han llamado la “ruptura del eje” –entre las que estaría la idea misma de ruptura, de ruptura radical con el pasado, en definitiva, el germen de la idea moderna de Revolución (y, por supuesto, de nuestra propia sugerencia sobre la obsolescencia de la herencia del tiempo-eje). Destaquemos algunas de las expresiones que definirían “el impulso subyacente común a todos los movimientos del tiempo-eje” (B. Schwartz 1975: 3): “el movimiento hacia la universalidad”; “la liberación y redención de lo específicamente humano en el hombre” (Jaspers); “la era de la trascendencia”; “un cuestionamiento crítico y reflexivo de la realidad y una nueva visión de lo que hay más allá” (Schwartz); “la era de la crítica” (A. Momigliano); “el descubrimiento o la invención de un nuevo punto de vista, desde el que se puede criticar o denunciar el orden del cosmos o de la sociedad” (C. Taylor); “sistemas de normas que pierden su validez cuasi-natural” (Habermas); “un salto en el ser”; “la desintegración de la experiencia compacta del cosmos” (E. Voegelin); la aparición del “pensamiento de segundo orden” (Y. Elkana); “una cultura teórica, analítica” (M. Donald, R. Bellah); “la negación de la autoridad mítica” (S. Eisenstadt); el “poder de negación y exclusión”; “la energía antagónica” de las “contrarreligiones” axiales (J. Assmann); “el paso de la immanencia a la trascendencia” (M. Gauchet); “la trascendencia semiótica”; “reconocer lo simbólico como simbólico” (D. Jung). Y por último, recordemos “el progreso de la intelectualidad” que Freud, siguiendo a Kant, vio en el

monoteísmo judío iconoclasta, y el famoso “desencantamiento del mundo” de Weber, que Gauchet y Taylor retrotrajeron al tiempo-eje y al advenimiento de las contrarreligiones de la trascendencia, consideradas como etapas necesarias en el proceso de secularización de las culturas humanas.

5.

No es difícil ver que estas definiciones son muy similares a la imagen que la Modernidad se ha hecho de sí misma. Aunque teñidas de mayor o menor ambivalencia (particularmente marcada en Assmann y su teoría de la distinción mosaica), son esencialmente positivas, identificando en el tiempo-eje el decisivo paso inicial en la larga marcha hacia una *emancipación* –el lema de los Modernos– de la humanidad de una condición primitiva de inmanencia mágica, marcada por una relación fusional con el cosmos, por un monismo narcisista y antropomórfico, por la sujeción al pasado, por la congelación mítica del orden social. Una condición de ignorancia, en suma, cuando no de negación estructural, del infinito potencial de autodeterminación de la especie, tanto en lo que se refiere a sus instituciones sociopolíticas como a su capacidad tecnológica para negar lo “dado” natural. El *parti pris* evolucionista de la mayoría de los autores es evidente, y la asunción de la irreversibilidad de la “ruptura” es prácticamente unánime. Quizá tampoco sea casualidad que varios de los autores importantes que defienden el “tiempo-eje” tengan una orientación política y teórica más a la derecha que a la izquierda³.

6.

El Gran Atractor de esta constelación ideológica es, por supuesto, la “trascendencia”, una idea que contrainventa su propia antípoda, la “inmanencia”. El concepto de trascendencia, como sabemos, está en el corazón de la filosofía existencial de Jaspers; pero se moviliza en sentidos menos específicos en la mayoría de las referencias de otros autores del tiempo-eje. La invención de la trascendencia se define generalmente como el establecimiento de una disyunción jerárquica entre un orden extramundano y otro mundano, y la consiguiente aparición de un dualismo ontológico que marcará todo el pensamiento posterior al tiempo-eje. Fue el resultado de la conjunción, a mediados del primer milenio a.C., de tensiones y conflictos políticos y culturales que condujeron a una ansiosa relativización del orden mundano en todos sus aspectos. Esto, a su vez, estimuló el desarrollo de un metalenguaje conceptual (reflexividad crítica, pensamiento de segundo orden) y condujo a la búsqueda compensatoria de un fundamento absoluto y de un horizonte de salvación, ambos situados en el plano extramundano. Lo que marcaría la historia humana a partir del tiempo-eje sería entonces la emergencia de la trascendencia como dimensión “suprasensible” y/o “inteligible”, que alberga una Verdad superior, inaparente, de esencia personal (el Dios de las religiones abrahámicas) o impersonal (el Ser parmenídeo, la Naturaleza moderna). En algunas versiones de la revolución del tiempo-eje, la trascendencia llegó a tomar la forma y el orden del tiempo –como en el caso del cristianismo y de sus numerosos herederos filosóficos modernos–, hasta el punto de que el espacio se consideró la dimensión pagana (y por tanto falsa) por excelencia: “la verdad del espacio es el tiempo” (Hegel)⁴. No es de extrañar que esta negligencia metafísica de la espacialidad tuviera consecuencias para la actual mezcla de impotencia e indiferencia ante el Antropoceno, es decir, nuestra aparente incapacidad para pasar de la “verdad del espacio” a la verdad *en el* espacio. Pero nos estamos adelantando⁵.

7.

El estudio histórico recientemente publicado de Alan Strathern, *Unearthly Powers* (2019), toma como punto de partida la dicotomía, explícitamente derivada de la literatura del tiempo-eje, entre dos formas de religiosidad, que denomina “inmanentismo” y “trascendentalismo”. No nos ocupará aquí la problemática específica de esta sólida obra, a saber, la interacción entre los factores políticos y religiosos que condujeron a la expansión mundial de algunas grandes religiones trascendentalistas (cristianismo, islamismo, budismo); pero su aproximación a los conceptos de trascendencia e inmanencia fue una de las inspiraciones de este texto.

Strathern propone tres tesis principales para apoyar los análisis históricos que desarrolla en *Unearthly Powers*. En primer lugar, en lo que podría denominarse una posición “naturalista”, el autor sostiene que el inmanentismo es el modo religioso estándar, resultado de ciertos “rasgos evolutivamente seleccionados de la cognición humana” (Strathern, 2019: 4). Así pues, formaría parte de la *cultura natural* de la especie, el momento “ontoteológico” de *la pensée sauvage*. Así pues, el propio inmanentismo fue originalmente inmanente, al menos hasta que fue reapropiado reflexivamente por ciertas tradiciones filosóficas y políticas contraaxiales contemporáneas. En segundo lugar, el trascendentalismo, por su carácter paradójico de negación de la vida (como diría Nietzsche), en contradicción con el metabolismo basal de la mente humana (como diría Strathern), sólo se ha manifestado siempre en una síntesis inestable con el inmanentismo, obligado a establecer compromisos con él. La síntesis adoptó diversas formas en las religiosidades posteriores al tiempo-eje; dio lugar, por ejemplo, a la aparición de diferentes categorías de mediadores entre los órdenes mundano y extramundano, figuras ontológicamente ambiguas o híbridas: profetas, sacerdotes, ascetas, filósofos, mesías. El dogma fundador del cristianismo es una de las respuestas a esta necesidad de puente: la encarnación terrenal y sufriente de Dios o *Logos*, la inmanentización radical de la trascendencia suprema. La tesis de la síntesis inestable retoma la idea de Eisenstadt de que el tiempo-eje establece una “tensión insoluble” entre la trascendencia afirmada (revelada, anunciada) y la obstinada persistencia de la inmanencia mundana, sustrato inamovible de la trayectoria espacio-temporal de la humanidad como especie viva. Finalmente, si entendemos correctamente el argumento de Strathern, el éxito mundial de una forma de religiosidad tan “antinatural” como el trascendentalismo se debe a su captura por un fenómeno histórico de origen independiente, el Estado, al facilitar la conmensurabilidad entre verdad religiosa y poder político como instancia separada del *socius* - una conmensurabilidad especialmente evidente en la afinidad electiva (las “intriguing associations”, Strathern, 2019: 132) entre monoteísmo e imperio. La homología buscada entre estructuras de trascendencia e instituciones políticas del mundo sublunar, sin embargo, no se limita al mundo premoderno: piénsese en la “cosmópolis” del siglo XVII analizada por S. Toulmin (1990), en la que las leyes newtonianas de la naturaleza y los principios del Estado-nación absolutista se justifican y legitiman mutuamente.

8.

Para Jaspers y la mayoría de los defensores del “tiempo-eje” (ciertamente no para Strathern), la invención de la trascendencia y todo lo que siguió forma parte de un progreso necesario de la especie, es el despliegue de las potencialidades que la distinguen dentro de la naturaleza general. Todos convergen, sin embargo, en la observación, recogida en *Unearthly Powers*, de que no hay un avance lineal continuo desde la inmanencia original hasta la trascendencia final (o terminal), sino que la historia posterior al tiempo-eje tiene un ritmo alternante, en la medida en que los impulsos innovadores del trascendentalismo son gradualmente neutralizados por la inercia inmanentista, en una

especie de rutinización entrópica del carisma –las conocidas recaídas en la idolatría, el ritualismo y la superstición, el paganismo atávico de las clases populares, etc.– y requieren esfuerzos periódicos de reforma, ascetismo y purificación, la vieja idea de comenzar de nuevo (¿Significaría esto que el esquema trascendentalista de la flecha del tiempo está históricamente sujeto a la idea immanentista del ciclo del tiempo?) (Gould 2021).

9.

La dialéctica entre trascendencia e immanencia desencadenada por el paradigma del tiempo-eje tomó la forma canónica, en la Modernidad, de la distinción entre Naturaleza y Cultura (o Sociedad), cuya notoria inestabilidad se hizo cada vez más insostenible a medida que emergían las implicaciones cosmopolíticas “totales” del Antropoceno. Esta inestabilidad se hizo particularmente evidente en la alternancia contradictoria de los predicados de trascendencia e immanencia entre los órdenes de la Naturaleza y la Cultura, como Latour mostró en *Nunca fuimos modernos*. Algunas veces, la Cultura fue el nuevo nombre de la trascendencia humana (el alma de origen divino modernizada e interiorizada como razón práctica o como orden de lo simbólico) y la Naturaleza fue el nombre de su immanencia (la animalidad congénita de la especie, desde el nivel instintivo al cognitivo); otras veces, la Cultura fue el dominio de la immanencia (la apertura al mundo, la historia como historia de la libertad, el heroísmo de la negación de lo Dado) y la Naturaleza el dominio de la trascendencia (la exterioridad e intangibilidad de la legalidad física, la historia como evolución mecánica del cosmos). Los significados de las nociones de trascendencia e immanencia son también intercambiables –en la caracterización anterior, podríamos haberlos asociado de forma invertida– según se enfatice o no la immanencia *primaria de la* Cultura a la Naturaleza, que asume entonces el manto supremo de la trascendencia (posición neotracendentalista, como la de Strathern sobre la religiosidad immanentista⁶), o la immanencia *secundaria de la* Naturaleza a la Cultura, que se convierte en un poder paratracendente para dar sentido a la realidad (posición neoimmanentista). Ello se debe a la frecuente ambigüedad en el uso de este par de conceptos, según se asocie la trascendencia a la exterioridad objetiva y la immanencia a la interioridad subjetiva o, como ocurría antaño, la primera a una dimensión espiritual extramundana y la segunda al orden corporal mundano. Calificamos la subsunción de la Cultura por la Naturaleza de “primaria” y la inversa de “secundaria” porque, en la Modernidad, lo que los lingüistas llamarían el polo “no marcado” de la oposición es la Naturaleza, siendo la Cultura el sucesor secular disminuido del orden extramundano de la Gracia, que en el mundo premoderno abarcaba el orden mundano (sin abolirlo, no obstante). Esta inversión en relación con los regímenes del tiempo-eje premodernos se explica por el fenómeno de la “secularización” o “desencantamiento” del mundo.

10.

Las síntesis del periodo previo al eje-tiempo perdieron su ya muy relativo equilibrio con la *translatio imperii* (Latour, 2019), que estableció la soberanía del polo de la Naturaleza y su eminente dominio sobre el orden de la Cultura; las reacciones socioconstructivistas tardías a este giro de los acontecimientos no consiguieron movilizar realmente los corazones y las mentes de los modernos. El carácter trascendente del orden extramundano (“religioso”) fue absorbido por el orden mundano (“científico”), creando la Naturaleza moderna como un dominio ontológico absoluto, “exterior, unificado, desanimado, indiscutible” (Latour, 2019: 232). Los antiguos valores sobrenaturales fueron confiscados por esta nueva y verdadera “Super-Naturaleza”. El gesto fundamental de la Modernidad es, pues, el desbordamiento de la distinción mosaica de Assmann, de la trascendencia a la immanencia –una immanencia que ha perdido así por completo las características que poseía en los mundos exteriores al eje-tiempo, a saber, la “experiencia compacta del cosmos”

(Voegelin), el universalismo democrático (Strathern), el desprecio de la intolerancia monoteísta (que más tarde se convirtió en la intolerancia mononaturalista de los modernos), el escepticismo pragmático frente a las certezas “mosaicas” (Assmann) y las dicotomías consagradas por la proclamación de la trascendencia– entre cuerpo y espíritu, sujeto y objeto, humano y extrahumano, personas y cosas. Esta primera inmanentización de la trascendencia, iniciada en el siglo XVII, época de la “búsqueda de certeza” (Toulmin, 1990), como reacción a las sucesivas crisis de aquella síntesis inestable (el inmanentismo y el escepticismo del Renacimiento, Copérnico y Galileo, las guerras de religión), se manifestará de forma diferente en los siglos siguientes, desbordándose esta vez del dominio de la Naturaleza al de la Cultura –en diversas tendencias de la filosofía, la teoría política y las formas de religiosidad⁷. Por otro lado, y de manera crucial, la inmanencia de la trascendencia como Naturaleza desterritorializó metafísicamente la Cultura (que perdió su lastre religioso y se convirtió en una especie de dominio flotante), provocando la liberación o “desinhibición” de poderosas fuerzas socioculturales que, precisamente por ser “naturales” en el sentido de ontológicamente continuas con el entorno material al que se aplican (el ciclo energético de la Tierra, la biosfera), provocaron lo que se ha dado en llamar el Antropoceno.

11.

La quiebra definitiva y, en más de un sentido, “final” del ideologema moderno de Naturaleza y Cultura señala el agotamiento de la herencia *conceptual* del tiempo-eje. En sentido estricto, esta bancarrota significa el fin de toda esperanza en la trascendencia. Ningún Dios vendrá a salvarnos. Parece que nos vemos reducidos a elegir entre una inmanentización definitiva de la trascendencia y una trascendentalización reflexiva de nuestra “vieja matriz antropológica” (Latour, 2007). Este último cree posible una reanimación intensiva del cosmos local (la Tierra) mediante un reencantamiento contra-eje-tiempo necesariamente secundario y a tientas: el fin de la prehistoria de la humanidad, como diría Marx, con el dominio político y la soberanía técnica de la sociedad sobre el entorno “natural”. Este dilema se complica aún más cuando vemos que el atractivo de las propuestas de trascendentalización de la inmanencia, como la teología de la sobriedad feliz –una formulación particularmente respetable de la necesidad de convertir la necesidad en virtud– parece tener muy poca fuerza frente al atractivo “atávico” de las reapropiaciones religiosas de la inmanentización de la trascendencia, como las teologías neopentecostales de la prosperidad, o, lo que es aún más importante, la exigencia ineludible de emancipación material por parte de las masas desposeídas del planeta...”⁸.

12.

Para concluir, volvamos a la frase de Hegel citada anteriormente: “la verdad del espacio es el tiempo”. Esta frase condensa todo el sentido de la filosofía de la historia que se originó en el tiempo-eje y cuyo fruto más exitoso en Occidente fue el cristianismo y su difusa herencia cultural. No es casualidad que reaparezca casi textualmente en un documento programático del Papa Francisco; un Papa, sin embargo, extremadamente sensible a la causa (“espacio” por definición) de la Tierra. En su exhortación *Evangelii Gaudium*, Francisco enuncia cuatro principios que sustentarían cualquier posibilidad de “paz, justicia y fraternidad”. El primero es precisamente “El tiempo es más grande que el espacio”. El comentario que sigue insta a la paciencia y advierte de que:

Darle prioridad al espacio lleva a enloquecerse para tener todo resuelto en el presente, para intentar tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación. Es cristalizar los procesos y pretender detenerlos. Darle prioridad al

tiempo es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios. El tiempo rige los espacios...* [Evangelii Gaudium § 223]

En la encíclica *Laudato Si*, un documento de enorme trascendencia ecológica, encontramos otra advertencia, esta vez sobre las desviaciones que amenazan incluso las críticas mejor intencionadas del antropocentrismo: “Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un *asfixiante encierro en la inmanencia*”. (LS, §119. Énfasis añadido)

La superioridad del tiempo es, pues, lo que permite al *ánthrōpos* liberarse de la inmanencia, vista como una prisión, un “encierro”. A pesar de su admirable esfuerzo por llevar la causa de la Tierra al centro de las preocupaciones de los fieles, la “ecología integral” de Francisco respeta el principio doctrinal absoluto de la relación salvífica entre temporalidad y extramundinidad, una relación que extrae parcial pero decisivamente a la especie humana de la inmanencia terrena y la distingue del resto de la Creación.

Cabe, pues, reiterar la preocupación de Latour sobre la contribución de este privilegio unilateral del tiempo, que encontramos en las filosofías de la historia, a la indiferencia o ceguera de “*nous autres, civilisations*” ante el desafío cosmopolítico del Antropoceno: “¿Podría la ceguera de esta civilización estar causada, en parte, por la idea misma de ‘tener’ una filosofía de la historia?” (Latour y Chakrabarty, 2020: 4). Y concluye, en un tono que diríamos más desiderativo que constativo:

Todo parece haber sucedido *como si la orientación en el tiempo fuera tan poderosa que bloqueara cualquier posibilidad de orientarnos en el espacio*. Es este profundo desplazamiento de un destino basado en la historia a una exploración de lo que, a falta de una palabra mejor, podría llamarse geografía (o más bien Gaiografía) lo que explica el carácter un tanto obsoleto de toda filosofía de la historia. La *historicidad ha sido absorbida por la espacialidad*; como si la filosofía de la historia hubiera sido subsumida por una extraña forma de filosofía espacial -acompañada de una forma aún más extraña de geopolítica (o más bien Gaiopolítica) ((Latour y Chakrabarty, 2020: 14, énfasis añadido).

La jerarquía entre temporalidad y espacialidad establecida por el tiempo-eje e hipertrascendentalizada por la escatología cristiana infundida en las filosofías occidentales de la historia (Karl Löwith siempre tuvo razón...) está siendo cuestionada empíricamente por el cierre extensivo (imperial) e intensivo (extractivista) de la frontera terrestre. No es de extrañar, pues, que el Antropoceno reactive, en términos científicamente actualizados, una “experiencia compacta de la Tierra” (el cosmos local, la zona crítica, la simbiosis generalizada como verdad de la Vida), y que ello exija un “giro espacial” en el pensamiento. Así, la Tierra primordial de los pueblos premodernos y externos al tiempo-eje aparece como una alternativa inesperada dentro de la disputa planetaria propuesta por Latour. La distinción entre sus planetas “Contemporaneidad” y “Terrestre” es ciertamente una diferencia temporal, pero se trata de una temporalidad extrañamente circular, como si el autor dijera: “El pasado aún está por venir”. Pues el planeta Contemporaneidad es la Tierra autóctona, ancestral y primordial que siempre ha estado ahí, es decir, aquí; es el “planeta suficientemente bueno” que la acción política debe ser capaz de recuperar del “planeta dañado” que nos legaron los planetas anteriores.

Mencionamos la acción política. La perspectiva sugerida por G. Anders del “apocalipsis sin reino” como lo impensable de lo Real –en contraste con la perversa irrealdad del “reino sin apocalipsis” del capitalismo y la piadosa ficción del “apocalipsis con reino” del cristianismo y sus herederos utópicos– no implica una solución quietista o fatalista. El tiempo del fin es el tiempo del “fin del mundo”, en el sentido espacial y geográfico que también tiene el término griego *eschaton* (Westhelle, 2012) –es el límite de la expansión de la agencia cosmotécnica capitalista– y el “fin de los tiempos” es hoy la degradación creciente de las condiciones ecológicas, es decir, de las condiciones dadas en el espacio terrestre; un fin sin fin. El botón de la guerra nuclear total de Anders ya ha sido pulsado, en el sentido de que la catástrofe no está aún por llegar, sino que ya ha comenzado hace varias décadas.

Ya no hay espera, sólo espacio. ¿No designarían el *kairós* de Paul Tillich, el *Jetztzeit* de Walter Benjamin, el momento en que “el tiempo se convierte en espacio”? ¿El momento en que el tiempo se suspende, en que la historia estalla y entramos en el espacio a través de la acción? ¿El momento en que luchar por la Tierra significa, sobre todo, unirse a la lucha de los pueblos sin tierra que han sido y siguen siendo invadidos, diezmados y desposeídos por los pueblos sin tierra, los “Humanos” de *Cara a cara con el planeta*, el pueblo de la Trascendencia –nosotros, los Blancos, como nos llaman tantos pueblos indígenas de las Américas?

Terminemos, pues, con las palabras del chamán, líder político y portavoz de los yanomami en Brasil, Davi Kopenawa: “¡Lo que los blancos llaman futuro, para nosotros es un cielo protegido de los humos de la epidemia *del Xawara* y amarrado con firmeza sobre nosotros!” (Kopenawa y Albert, 2015: 494).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anders, Günther, 2007 [1972]. *Le temps de la fin*. París: L'Herne.

Anders, Günther, 2019. “Apocalypse without Kingdom.” *e-flux journal*, 97.

Assmann, Jan, 2006. *La distinción mosaica*. Madrid: Akal.

Bellah, Robert, 2005. “What is Axial about the Axial Age?.” *European Journal of Sociology*, 46 (1): 69-89.

Boy, John & John Torpey, 2013. “Inventing the Axial Age: The Origins and Uses of a Historical Concept,” *Theory and Society*, 42 (3): 241-59.

Bryant, Levy, 2011. “A Logic of Multiplicities: Deleuze, Immanence, and Ontology.” *Analecta Hermeneutica*, 3.

Chakrabarty, Dipesh, “Clima e historia. Cuatro tesis”, *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo (España)*, 31, 2009, 51-68.

Fressoz, Jean-Baptiste, 2012. *L'Apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique*. Paris: Seuil.

Garrard-Burnett, Virginia, 2012. “Neopentecostalism and Prosperity Theology in Latin American: A Religion for Late Capitalist Society.” *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42 (1-2).

Gould, Stephen Jay. 2021. *La flecha y el ciclo del tiempo*. Ciudad de México: FCE.

Hui, Yuk. 2017. “Cosmotronics as Cosmopolitics.” *e-flux journal*, 86.

Jaspers, Karl, 1980 [1949]. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza.

Kopenawa, Davi & Bruce Albert, 2015 [2010]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Latour, Bruno y Dipesh Chakrabarty, 2020. “Conflicts of Planetary Proportions — a Conversation”. In *Journal of the Philosophy of History*, 14 (3): 419-454.

Latour, Bruno, 2007, *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Latour, Bruno, 2019, *Cara a cara con el planeta*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Latour, Bruno. 2022. “¿Por qué la crítica se ha quedado sin fuerzas?”, *Arqueologías Del Porvenir*, 3, 2022 <<https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traduccion/porque-la-critica-se-ha-quedado-sin-fuerza/>>.

Löwith, Karl. 1973. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.

Papa Francisco, 2013. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del Santo Padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual.

Papa Francisco, 2015. Carta Encíclica *Laudato Si'* del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común.

Schwartz, Benjamin, 1975. “The Age of Transcendence.” *Daedalus* 104 (2).

Strathern, Alan, 2019. *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Szszinsky, Bronislaw, 2017. “From the Anthropocene Epoch to a New Axial Age: Using Theory-Fictions to Explore Geo-Spiritual Futures.” *Religion and the Anthropocene*, ed. C. Deane-Drummond, S. Bergmann & M. Vogt (Cascade Books), 37.

Toulmin, Stephen, 1990. *Cosmópolis*. Madrid. Península.

Westhelle, Vitor, 2012. *Eschatology and Space: The Lost Dimension of Theology Past and Present*. Nova York: Palgrave Macmillan.

NOTAS

1. La versión original en inglés recupera la traducción de "Achsenzeit" como "Axial Age", la traducción portuguesa escribe "Era axial". Hemos optado aquí por la traducción existente en español que traduce la expresión como "Tiempo-Eje". Sin embargo, quizás la expresión "Era axial" ayude a entender mejor el conjunto de una época que es presentada y cuestionada en este texto.
2. La idea de retroceder tres mil años para recuperar las condiciones subjetivas del Antropoceno tiene algunos antecedentes ilustres. Pensemos en la *Dialéctica de la Ilustración*, donde los autores deciden ir más allá de la crítica de la dominación social dentro del capitalismo para emprender una crítica transhistórica de la razón instrumental (¡Ulises como primer burgués!). Por no hablar de Nietzsche y su arqueología de la verdad como valor, la deconstrucción del equivalente helénico de la "distinción mosaica" que Jan Assmann ve en los monoteísmos abrahámicos. (Assmann, 2013).
3. Cabe señalar, sin embargo, que la celebración de la libertad como atributo diacrítico de la especie, el signo de su estatuto de excepción ontológica, está ampliamente distribuida en todo el espectro político. Inclusive, por ejemplo, entre los pensadores contemporáneos de la "hipótesis comunista".
4. Citado en Vítor Westhelle, 2012, xiii. El tiempo de las culturas del "eje-tiempo", cabe señalar, se concibe según un esquema lineal y orientado al futuro (terrestre o supraterráneo), mientras que la espacialidad "pagana" estaría asociada a una temporalidad cíclica primitiva (por tanto, temporalmente caduca). Véase el ensayo clásico de Karl Löwith, (1949); y el originalísimo estudio de Westhelle.
5. Sobre el concepto de negligencia, véase el comentario de Latour a un pasaje de Michel Serres en Latour, 2020.
6. En *Unearthly Powers*, Strathern observa que ciertos valores centrales de la religiosidad immanentista -riqueza, fertilidad, consumo, victoria, éxito mundano, etc.- son también dominantes en la sociedad secularizada moderna (37). Sin embargo, la cultura científica que presupone en su análisis es, sobre importantes aspectos epistemológicos, precisamente "no secular" en tanto que remite a una idea de la Naturaleza heredera directa del monoteísmo trascendentalista cristiano.
7. Como observó Gunther Anders en *Le temps de la fin* (1972; L'Hermé, 2007), la decepción que acompañó al gesto inaugural de la modernidad, a saber, el colapso de la imagen geocéntrica, "debió de ser desagradable, pero no fue fatal", porque se vio compensada por una nueva dignidad antropológica: la absolutización de la propia historia.
8. Las teologías de la prosperidad, muy populares y políticamente poderosas hoy en América Latina (y en otros lugares), se asocian originalmente con el llamado tele-evangelismo estadounidense. "La característica distintiva de la teología contemporánea de la prosperidad es la cualidad milagrosa de la bendición; el bienestar material no es meramente un subproducto de una vida virtuosa, sino que es, ipso facto, un don sobrenatural de Dios a los fieles, no diferente de otros dones del Espíritu como la glosolalia o la curación por la fe". (Garrard-Burnett, (2012): 23-24). En cuanto a la demanda de emancipación material, Chakrabarty ha señalado: "'La razón principal', escribe Hannes Bergthaller ... 'por la que todas las curvas de la "Gran Aceleración" siguen apuntando implacablemente hacia arriba ... es la extensión de los patrones de consumo de la clase media en todo el mundo". Esta es "la obligación históricamente heredada de las masas". (Latour y Chakrabarty, (2020): 31, 36)