

El Antropoceno como régimen de historicidad: Desafíos ontológicos y epistemológicos para la historiografía

The Anthropocene as a Regime of Historicity: Ontological and Epistemological Challenges for Historiography

O Antropoceno como regime de historicidade: Desafios ontológicos e epistemológicos para a historiografia

Julio Vera Castañeda

Pontificia Universidad Católica de Chile
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Santiago, Chile

jrvera2@uc.cl

 [0000-0002-0076-4495](https://orcid.org/0000-0002-0076-4495)

Recibido: 17 de octubre de 2023

Aceptado: 11 de agosto de 2024

Publicado: 27 de diciembre de 2024

Artículo de Revisión. Este texto es resultado del curso “Teoría y método de la Historia II” desarrollado por el profesor Alfredo Riquelme el año 2022 en el marco del programa de Doctorado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Mi ingreso y permanencia en el programa ha contado con el financiamiento de la beca ANID Doctorado Nacional

Cómo citar: Vera Castañeda, Julio. «El Antropoceno como régimen de historicidad: desafíos ontológicos y epistemológicos para la historiografía». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 28, n°2, 2024, pp. 101-123. DOI: <https://doi.org/10.35588/jzbfab20>



Resumen. El presente artículo analiza el modo en que el Antropoceno representa un nuevo “régimen de historicidad”, tal como lo ha sugerido François Hartog. Desde este lugar -el de Hartog-, se evalúa los aportes y límites que esta categoría de interpretación hace del tiempo histórico, su relación con la historia conceptual y los referentes intelectuales utilizados. Se plantea que la experiencia material de la descomposición del tiempo y del espacio tensionan la comprensión del Antropoceno única y exclusivamente como un concepto antropocéntrico. En ese sentido, la temporalidad del Antropoceno involucra desafíos ontológicos y epistemológicos relevantes para el ámbito de la historiografía, en particular, reconceptualizar categorías como mundo y naturaleza.

Palabras Claves: Antropoceno; regímenes de historicidad; ontología; epistemología.

Abstract. This paper analyzes the Anthropocene as a new regime of historicity, as recently suggested by François Hartog. It evaluates the contributions and limitations of this interpretative framework for historical time, its connection to conceptual history, and the intellectual influences Hartog draws upon. The paper proposes that the material experience of the breakdown of time and space challenges understanding the Anthropocene as purely anthropocentric. Thus, the temporality of the Anthropocene presents ontological and epistemological challenges relevant to historiography, particularly in the reconceptualization of categories such as «world» and «nature.»

Keywords: Anthropocene; Regimes of Historicity; Ontology; Epistemology.

Resumo. Este artigo analisa a forma como o Antropoceno representa um novo regime de historicidade, como sugeriu recentemente François Hartog. São avaliadas as contribuições e os limites desta categoria de interpretação do tempo histórico, sua relação com a história conceitual e as referências intelectuais utilizadas por Hartog. Propõe-se que a experiência material de uma decomposição do tempo e do espaço prejudica a possibilidade de compreensão do Antropoceno única e exclusivamente como um conceito antropocêntrico. Nesse sentido, a temporalidade do Antropoceno envolve desafios ontológicos e epistemológicos relevantes para o campo da historiografia, em particular, a reconceitualização de categorias como mundo e natureza.

Palavras-chave: Antropoceno; regimes de historicidade; ontologia; epistemologia.



1. Antropoceno: un concepto viajero

Propuesta por el químico Paul Crutzen en el año 2000, el concepto Antropoceno buscó denominar una nueva era en la historia de la tierra. Atendiendo el rápido aumento en el nivel de dióxido de carbono en la atmósfera, Crutzen dio por finalizado el Holoceno, aquella época geológica en la cual se había desarrollado la vida humana hasta entonces. Con el Antropoceno se reconocía, por tanto, una nueva era en que la “especie humana” tomaba protagonismo al constituirse como una fuerza geológica capaz de transformar y alterar los equilibrios del sistema de la Tierra. Desde que la geología ha demostrado empíricamente los estratos geológicos específicos del Antropoceno como el hormigón y, desde la década de 1950, el plástico, el mundo científico se ha abierto a considerar el estatuto de época del concepto propuesto por Crutzen (*Anthropocene Working Group*). Sin embargo, las implicancias ontológicas y epistemológicas del Antropoceno desbordan los márgenes propuestos por la propia geología.

Si bien la idea del Antropoceno fue precedida la hipótesis Gaia de James Lovelock e incluso por el concepto de la era antropozoica del siglo XIX desarrollada por Antonio Stoppani (Parikka 17-18), Crutzen fue más lejos al preguntarse por las transformaciones radicales que esta era imponía a las condiciones de la vida del planeta. Para autores como Jussi Parikka, historiador y teórico de los medios, la propuesta de Crutzen es radicalmente ambiental en un sentido extendido. El concepto Antropoceno supone trasgredir la ecología e involucra cuestionamientos al lugar de la técnica en la historia de la humanidad, preguntas relativas al tipo de subjetividad y agencia que acompañan la crítica la visión de mundo humanocéntrica, pero, además, la necesidad, cada vez más patente, de articular una racionalidad capaz de considerar a los no-humanos en la articulación de las relaciones sociales. En ese sentido, para Parikka la geología del Antropoceno no es solo la tierra que pisamos, sino un constructo de relaciones sociales y tecnológicas, así como de realidades ambientales y ecológicas (42).

Esta amplitud conceptual ha permitido que en la discusión en torno al Antropoceno converjan cuestiones políticas, epistemológicas e históricas. Ese fue, de hecho, el énfasis del filósofo Peter Sloterdijk

al señalar que el Antropoceno exige la necesidad de criticar la razón narrativa del presente y revalorizar la importancia de la cronología. En la medida que el Antropoceno vuelve a restablecer el lugar de (la noción de) naturaleza en la historia, Sloterdijk ve necesaria la elaboración de una metanarrativa para el siglo XXI que, a diferencia de los metarrelatos del siglo pasado, posee un respaldo científico sin precedentes. El dilema de que la proyección de la vida en la tierra se vea seriamente amenazada se formula por primera vez en los términos rigurosos de las ciencias empíricas como la climatología, la geofísica, la oceanografía, la bioquímica y la ecología (Sloterdijk 13-14).

Para el Sloterdijk, el problema con el que tropieza esta meta narrativa es la persistencia de las ideas apocalípticas, aquellos discursos sobre el fin del mundo que, en palabras de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, han resurgido como mitologías adecuadas para el presente (29). Pese a que la amenaza de la crisis climática es menos espectacular que la de los tiempos del peligro nuclear — nunca finalizada— su dimensión ontológica es mucho más compleja en lo que respecta las conexiones tanto con la agencia humana como con su paradójico cronotopo (Sloterdijk,14). Es este desafío de escalas el que enfatizó Dipesh Chakrabarty en su influyente ensayo del año 2009 “El clima de la historia” buscando derrumbar la distinción entre historia humana e historia natural. La dimensión geológica del Antropoceno nos obliga a relacionar las historias globales del capitalismo con la historia de los humanos como especie (Chakrabarty 39).

Dado que los conceptos no están fijos, sino que viajan entre disciplinas, periodos históricos y comunidades académicas geográficamente dispersas, sus significados, alcances y valores operativos difieren de caso en caso (Bal 32). Sin duda la formulación del Antropoceno como época geológica delimita su uso como marcador temporal. No obstante, ¿qué implicancias tiene Antropoceno en la historia? ¿es una experiencia temporal? ¿una ética para el presente? ¿un modo radicalmente nuevo de leer la temporalidad? Y de manera más concreta, ¿qué implicancias epistemológicas impone al campo de la historiografía? Dado que se trata de un problema que demanda su propia historia conceptual, en las siguientes páginas me centraré en evaluar el modo en que el Antropoceno representa un nuevo *régimen de historicidad*, tal como lo sugirió de manera reciente François Hartog. Para ello eval

úo los aportes y límites de esta categoría de interpretación del tiempo histórico al igual que los referentes intelectuales utilizados por Hartog. Como buscaré exponer, la experiencia material de una descomposición del tiempo (el fin) y del espacio (el mundo) tensiona la posibilidad de comprender al Antropoceno única y exclusivamente como un concepto antropocéntrico. En ese sentido, leer al Antropoceno como un nuevo *régimen de historicidad* involucra desafíos ontológicos y epistemológicos relevantes para el ámbito de la historiografía, en particular, la relación entre las categorías de *mundo* y *naturaleza*. Su necesaria reconceptualización habilita una historia en apertura a otras temporalidades y cuestionar las premisas “materiales” que instauró el relato de la Modernidad.

2. Los regímenes de historicidad

La categoría *regímenes de historicidad* fue formulada por François Hartog en su libro con el mismo nombre, publicado el año 2003. Destinado al estudio de las fisuras que se iban reflejando en el tiempo de la Modernidad, Hartog propuso una categoría de análisis para describir las formas de articular el tiempo, pero también la manera de verlos reflejados en la escritura de la historia. A diferencia de propuestas previas como la de “géneros de historicidad” de Claude Lefort o la temporalidad (física) “externa” trabajada por Fernand Braudel, los *regímenes de historicidad* no pretendían construir una teoría mimética de la realidad, sino servir como instrumento heurístico. En palabras de Hartog, su valor reside en la elasticidad de la propia palabra *régimen*, pues remite a diversas metáforas (como regímenes alimenticios, régimen político, régimen de ventas o régimen de un motor) que habilitan el manejo de dominios diferentes bajo nociones “más o menos, de grado, mezcla, compuesto y equilibrio siempre provisional o inestable” (*Regímenes* 15).

Como explica Henry Rousso, hay que comprender la emergencia de esta categoría de análisis dentro del debate sobre la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en la filosofía de la historia francesa. La historicidad de la tradición alemana abarcaba el carácter propiamente temporal y evolutivo, pero limitado y mortal del hombre o de las sociedades. Cuestión de la cual se infiere que el conocimiento que pueden produ-

cir acerca de sí mismas las sociedades posee un límite, en oposición con la metafísica tradicional (Rousso 21). Esta conceptualización tomó otro rumbo con el lugar que otorgó la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss a las concepciones que acompañan la riqueza de acontecimientos de una sociedad determinada, diferenciando entre ellas modalidades específicas para las sociedades “calientes” y “frías”.

Hartog se inscribió en el debate de los años ochenta conjuntos al antropólogo Lenclud Gérard, a su vez influenciado por Marshall Sahlins, con el propósito de pensar la historicidad como un puente entre las disciplinas y cerrar las querellas entre lo histórico y lo estructural. Sin embargo, el debate sobre el lugar del pasado, el presente y el futuro en la cultura histórica occidental amplificó el sentido del término. A inicios de los años noventa, Hartog y Gérard señalaron:

La expresión *regímenes de historicidad*, en consecuencia, haría referencia, en primer lugar, por lo menos de manera lógicas, al tipo de relación que toda sociedad mantienen con su pasado, a la manera cómo lo trata antes de (y para) utilizarlo al construir esta suerte de constructo que llamamos historia. La manera cómo una sociedad trata su pasado y de su pasado. Por orden ascendente de activismo en el tratamiento: la manera en que una sociedad dispone los marcos culturales que establecen los puntos de vista por medio de los cuales su pasado lo afecta (más allá de lo que implica para toda sociedad el hecho de tener un pasado), la manera cómo ese pasado está presente en su presente (más de lo necesario), la manera en que se lo cultiva o lo entierra, lo reconstruye, lo constituye, lo moviliza, etc. Así, habría toda una escala de actitudes relacionadas con la variabilidad cultural: acá, el pasado es *magistra vitae*; allá, un lastre insoportable; en otras partes, un recurso inagotable, un bien escaso...El *régimen de historicidad* definiría una forma culturalmente delimitada, por ende convencional, de relación con el pasado. La historiografía sería una de esas formas y, en cuanto género, un elemento sintomático de un supra régimen de historicidad (Rousso 23).

Junto con mantener el énfasis en las formas culturalmente delimitadas que permiten articular el pasado en toda sociedad, Hartog buscó una forma específica de aplicación del concepto. En *Régimen de historicidad* señala que no es cualquier experiencia temporal la que permite vislumbrar este fenómeno articulador, sino los “momentos de crisis

del tiempo”, es decir, cuando las articulaciones entre pasado y presente dejan de parecer obvias.

Al adentrarse en el estudio de las “crisis temporales” Hartog puso en diálogo su proyecto con la arqueología de los regímenes de saber de Michel Foucault y, en particular, con la semántica de los tiempos históricos de Reinhart Koselleck. Sin bien ambos autores abordaron la transformación de los conceptos y su universo semántico en momentos de ruptura (los cambios de *episteme* para el caso de Foucault o la aceleración de la experiencia histórica a partir del *sattelzeit* para Koselleck), Hartog intentó ir más lejos al entrar de lleno en las *crisis temporales* por medio del concepto de “brecha” sugerido por Hannah Arendt. Es en esos momentos de “brecha” cuando se cobra conciencia de un intervalo en el tiempo que está totalmente determinado, “por cosas que ya no existen o cosas que todavía no existen” (*Regímenes* 25), de modo que lo nuevo o lo inédito busca ser dicho ante la ausencia de palabras que sirvan para su formulación (*Cronos* 18).

Me parece relevante tomar nota de la sintonía teórica de esta propuesta con los problemas esbozados por el propio Koselleck respecto de la relación entre historia conceptual e historia social. Discípulo de la filosofía hermenéutica desarrollada Hans-Georg Gadamer, Koselleck se dedicó al estudio de las transformaciones en los usos y significados de los conceptos con el propósito de elaborar una semántica de los tiempos históricos, particularmente de la Modernidad. Siguiendo a Nietzsche, Koselleck se aproximó al significado de los conceptos reconstruyendo su disputa semántica, de modo que un concepto lo es en la medida que su significado está disputado. Esta máxima del giro lingüístico hace de la historia conceptual una variante de la tradición de pensamiento que se ha abocado al estudio de la relación entre las palabras y las cosas, de modo que su “metodología” para restituir los conflictos sociales y políticos del pasado hayan sido “las fronteras conceptuales” de época. Se trata de fronteras que, en los términos propuestas por Koselleck, el propio tiempo histórico se define por la diferencia entre el horizonte

de la experiencia (el pasado) y el horizonte de expectativas (el futuro),¹ al menos desde la Modernidad.

En ese sentido es que la historia conceptual se ocupa del estudio de los textos y las palabras, diferenciándose de la historia social que solo precisa de textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no están contenidos en los textos mismos. Sin ser del todo una dicotomía, Koselleck declaró que la historia conceptual se relaciona de manera problemática con la historia social, dado que cada sociedad y sus conceptos se hallan en una tensión irresoluble. Para Koselleck, los conceptos atestiguan impulsos innovadores que registran o pueden iniciar nuevas experiencias, sin que esto signifique un reflejo tajante de la historia social (“Historia social” 25). Pese a la intención de una precisión heurística, Hartog no se aleja mucho de esta “consideración” empleada en el método de Koselleck. Como expondré a continuación, la tensión entre historia conceptual e historia social cruza su lectura del Antropoceno como régimen de historicidad.

3. El Antropoceno como régimen de historicidad

Volvamos a nuestro problema. Dando continuidad al estudio de los regímenes de historicidad, Hartog sugirió leer al Antropoceno como un régimen de historicidad al final de su último libro *Cronos. Cómo occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy* (2020). El foco de esta obra es el estudio del régimen cristiano de historicidad y su “presentismo apocalíptico”. El hito en la configuración de esta experiencia temporal es la traducción al griego de la Biblia, momento en que fueron resignificados los conceptos *cronos*, *kairos* y *krisis*. En el mundo clásico, *cronos* aludía al tiempo ordinario y al tiempo del movimiento de los astros. Significaba una “negación radical del tiempo humano”,

¹ Estos conceptos tienen como base los *horizontes históricos* de la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Para el ejercicio historiográfico, este correspondería a la identificación de un “periodo histórico” significativo de los procesos que buscan ser estudiados a diferencia del “presente” desde el cual se busca comprender. De ahí que la comprensión histórica ocurra por medio de la *fusión de horizontes históricos* y que lo que comprende sea la *tradicón* misma, ya que esta fusión no supone un traslado a mundos extraños, sino un gran horizonte que se mueve por sí mismo más allá de las fronteras del presente (Gadamer, *Verdad y método* 377).

siempre inestable. *Kairos*, por su parte, aludía al instante crucial, una ruptura en la continuidad espacial y temporal, pero también un cambio en la calidad del tiempo con respecto a cantidad de *chronos*. Mientras que *krisis* significó en un comienzo juicio, pero se usaba en el léxico del saber médico hipocrático para referirse a los momentos decisivos, o significativos, del curso de la enfermedad de las personas (*Cronos* 27, 30, 34).

Lo significativo del *régimen cristiano de historicidad* es que este se caracterizó por la representación del tiempo presente inscrito entre la Encarnación y la Parusía, es decir, entre el principio del tiempo del fin (*kairos*) y el final mismo de los tiempos (*krisis*) (Hartog, *Cronos* 82-83). De esa forma, los conceptos griegos les permitieron a los primeros cristianos nombrar y pensar un “presente puro”, que con el pasar de los siglos se fue cargando de historicidad a través de diferentes “operadores temporales”. Entre ellos destacan la *acommodatio*, la *renovatio* y la *reformatio* en la Edad Media, y las *renovatio* y la *restitutio* entre el Renacimiento y la Modernidad temprana (*Cronos* 229-230). La imposibilidad de encausar el pasar del tiempo en los términos cristianos, provocó que hacia el siglo XVIII este régimen se viera desbordado por las ideas de progreso y la sensación de aceleración del tiempo histórico, momento en que, según sugiere Hartog, “*Cronos* se separó de la tutela del tiempo *kairos*” (*Cronos* 236).

La importancia de este *régimen de historicidad* es que de él emerge y se aleja el *régimen moderno* del siglo XIX y, en consecuencia, sus transformaciones venideras: el *presentismo* contemporáneo surgido a fines de los años sesenta, responsable de clausurar toda idea de futuro y, de forma más reciente, la temporalidad inaugurada por el *Antropoceno*. Para Hartog, en cuanto “brecha temporal” el *Antropoceno* solo puede ser comprendido como una nueva “conciencia histórica de época” (*Cronos* 317). Vivirlo es experimentar dos temporalidades que no se mezclan y que, sin embargo, están en constante tensión entre sí: el tiempo del mundo y el tiempo de los humanos. En sintonía con Dipesh Chakrabarty, en la primera temporalidad formamos parte de una historia homocéntrica y en el segundo de una historia zocéntrica del planeta (centrada en lo que hizo y hace posible la vida) (*Cronos* 316). Sin embargo, Hartog se pregunta si esta doble temporalidad es totalmente inédita en la historia de occidente, dado que el *régimen cristiano*

de *historicidad* también supuso vivir a la vez dos tiempos igualmente inconmensurables (el tiempo del fin y el tiempo de Dios).

Para resolver esta disyuntiva, Hartog se centra en la “brecha temporal” que suscita el propio Antropoceno, cuya “textura” acarrea aspectos del *régimen de historicidad* del cual se desprende, es decir, del *presentismo*. Un aspecto clave del *régimen de historicidad presentista* es la clausura del horizonte de expectativas de la Modernidad por medio de la primacía de conceptos como el de aceleración y urgencia, la hegemonía de una economía mediática, las innovaciones tecnológicas, pero, además, la prevalencia de la memoria y el patrimonio en el campo de la historia (*Regímenes* 130-224). Ante la negación de una idea de futuro, el *Antropoceno* complejiza las escalas de la experiencia temporal consideradas hasta hoy en día. En palabras de Hartog, en él convergen la temporalidad de la historia de la tierra con la temporalidad del ritmo de la vida humana medida en nanosegundos (*Cronos* 310-311).

Si algo caracteriza al Antropoceno como *régimen de historicidad* es su semejanza con la experiencia *de lo simultáneo de lo no simultáneo*. El mejor ejemplo que evoca Hartog es la semejanza que él identifica entre el Antropoceno y los primeros encuentros entre europeos y los pueblos americanos. Los europeos consideraron que la *historicidad* de los pueblos conquistados era y no era contemporánea, de modo que su alteridad temporal no se vió suprimida, sino que se canalizó y se domesticó según los marcos del saber occidental (*Cronos* 336-337). Esta experiencia etnográfica temprana inauguró una conciencia latente de temporalidades simultáneas que, tras el declive de la conciencia histórica y el ideal de progreso que caracterizó el siglo XIX, se cristalizó en el “momento etnológico” de la conciencia occidental, en particular en la década de los sesenta (Dosse 76). En la medida que aún vivimos en un *régimen de historicidad presentista*, nuestra relación con el tiempo se caracteriza por una discordancia generalizada. Pese al auge de los discursos apocalípticos que acompañan al Antropoceno, la experiencia de la descomposición del mundo no nos devuelve al régimen cristiano de *historicidad*. De él solo se heredan las formas occidentales de actuar con *cronos*, movilizándolo, para hacerle frente, a *kairos* y *krisis*. Para el Antropoceno el sistema de Tierra no es Dios y el “acontecimiento” no es un análogo a la Encarnación. Según Hartog, este tiempo del Antropoceno sin precedentes es tiempo libre de ataduras, un tiempo propiamente *cronos*.

4. Una inestabilidad meta temporal

Desde el campo histórico, Hartog se suma al debate de lo que otros ya habían dicho antes que él, que el Antropoceno designa un nuevo tiempo del tiempo, un nuevo concepto y una nueva experiencia de la historicidad (Danowski y Viveiros de Castro 149-150). Por ese motivo, para Hartog con el Antropoceno las cartas se vuelven a barajar por la *tensión de temporalidades* que son, para siempre, inconmensurables para sí y que, sin embargo, no pueden mantenerse separadas (*Cronos* 323). No es menor que sus principales interlocutores sean Chakrabarty y la lectura de *Gaia* del “último Latour” (*Cara a cara*). A partir de ellos Hartog discute la manera en que este *régimen de historicidad* relea la temporalidad en su conjunto. Mirando hacia el pasado, el Antropoceno habilita la revisión crítica de la épica del tiempo moderno, marcado por la expansión europea y las revoluciones industriales. Junto a ella se enfrasca en la reescritura de cronologías y en la obsesión por la búsqueda de orígenes con éxitos dispares (De Nardi y Cordero). Mirando hacia el futuro, el Antropoceno invita a afrontar un horizonte muy lejano y distinto del futuro efímero del *presentismo*, por lo que se recurre a uno de sus operadores temporales clásicos: la catástrofe (*Cronos* 321). Con esta noción se confunden los discursos del apocalipsis moderno, centrados en lo negativo del progreso y los estragos de la tecnología.

En términos semánticos, este tiempo *cronos* se carga con una forma de *kairos* (un tiempo de espera) mientras que, en cierto sentido, el Juicio ya ha tenido lugar (Hartog, *Cronos* 327-328). Para Hartog resulta significativo el diagnóstico de Bruno Latour y su relectura crítica de la noción de *anthropos* en calidad de sujeto universal — ya sea como especie, como clase o como multitud— capaz de actuar como un solo pueblo. Leído bajo las claves del *régimen cristiano*, para sobrevivir al apocalipsis del Antropoceno, a Latour le resulta útil recurrir a la metáfora de la inevitable guerra entre los “humanos” —los defensores de la Modernidad que pretenden seguir viviendo en la Naturaleza indiferente del Holoceno— y los “terricolas”, a quienes denomina “el pueblo de Gaia” (*Cara a cara* 230). La apuesta por el pueblo de Gaia que experimenta el espacio del Antropoceno de manera distinta, invita a una reflexión a

“escala terrestre” en coexistencia con otras formas de existencia, tanto humanas como no humanas. En ese sentido, Latour renueva la tradición apocalíptica, situada al lado de *Kairos*, en la medida que reivindica tomarnos en serio el presente y vivir “en el tiempo del fin”. Para Hartog, las ideas de Latour abogarían por un nuevo presentismo, no cristiano, pero del tipo cristiano (*Cronos* 330).

Detengámonos un momento en las implicancias de estos nuevos fines de mundo. Tal como señalan Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, para la tradición occidental el solo hecho de pensar en el fin del mundo acarrea el problema “correlacionista”: la posición de que el fin del mundo es un problema puesto por y para el pensamiento. Tal como acusó Quentin Meillassoux, la correlación representa la idea, muy arraigada en la tradición filosófica occidental desde la obra de Immanuel Kant, según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre el pensamiento y el ser, y nunca a cada uno de estos por separado. Dicho en otras palabras, no tenemos acceso al conocimiento directo del mundo sino a lo que ya está siempre correlacionado a los diversos actos de pensamiento, de forma que no podemos aprender la realidad dada la imposibilidad de salir del marco de copertenencia entre sujeto y manifestación, lenguaje y mundo o ser y pensamiento (Meillassoux 29).

Ahora bien, los propios términos del problema correlacionista de la idea de un mundo se ven tensionados por la magnitud de una crisis ecológica, que interpela la idea misma de una excepción ontológica del ser humano frente a otras formas de existencia. Es en ese sentido que cobra relevancia la propuesta de Latour de pensar un mundo en términos “terricolas” y no la de un mesías apocalíptico de nuevo cuño, tal como sugiere Hartog. El ser humano es, ante todo, una especie. Otros autores también lo han venido señalando. El diálogo entablado entre filosofía, antropología y biología ha permitido socavar la insistente “tesis de la excepción humana” cimentada sobre la *ruptura óptica* que permitió diferenciar al humano de otros seres vivos, el *dualismo ontológico* que supuso la existencia de dos planos del ser (uno material y otro espiritual) y una *concepción gnoseocéntrica del ser humano*, es decir, que lo propiamente humano es el conocimiento (Schaeffer 23-24).

Pero en cuanto se trata de una tesis, su conceptualización ha sido profundamente ambivalente, por lo menos desde el Romanticismo.

Con el existencialismo y luego con la *deconstrucción*, la separación entre el hombre y el mundo se volvió una inconmensurabilidad ontológica absoluta. Danowski y Viveiros de Castro sugieren que dos figuras míticas dan cuenta de este dilema: la desaparición del mundo al ser absorbido por el sujeto y transformado en su objeto (ya sea como construcción social, una figura retórica o un fantasma del deseo); y la desaparición del sujeto al ser absorbido por el mundo y transformado en un artefacto orgánico (67). Esta ambivalencia explicaría, en parte, la emergencia de la idea de un *mundo sin nosotros*, es decir, un mundo posible después de la existencia de la especie humana y que puede rastrearse en posturas tan diversas como el preservacionismo radical de los movimientos ambientalistas; el mundo independiente a cualquier experiencia del Realismo Especulativo; la tesis de la singularidad” de pensadores como Vernor Vinge y Ray Kurzweil; la defensa de la ultra modernización capitalista del *think tank* Breakthrough Institute, e incluso el movimiento *aceleracionista* y su llamado el colapso capitalista, incluyendo el ecológico.

La atención a los supuestos ontológicos de estos discursos contemporáneos cuestiona la premisa de Hartog de considerar al Antropoceno “inherentemente antropocéntrico” (*Cronos* 314), o al menos en cómo se ha entendido lo humano en la propia tradición occidental. Los ejemplos mencionados anteriormente tensionan esta dimensión del problema, pues enfatizan, tal como lo reconoció el propio Hartog, que este tiempo del fin *no es el del planeta, sino el del mundo* que los modernos creían haber convertido en el motor de la historia universal (*Cronos* 341). En este sentido, resulta sugerente la postura de Timothy Morton, para quien el Antropoceno es el primer concepto plenamente *antiantropocéntrico* porque nos permite considerar a la especie humana no como una cosa onticamente dada que podamos señalar, sino como un *hiperobjeto* que es real pero inaccesible (*Ecología* 44). Al igual que Latour, Morton reconoce que carecemos de herramientas humanísticas para la formulación de un pensamiento a escala terrestre, dado que la tradición occidental se ha resistido a crearlos. Por ese motivo, la conciencia ecológica nos obliga a pensar y sentir en múltiples escalas que provocan la confusión de conceptos normativos como presente, vida, humano, cosa, pensamiento e, incluso, lógica. El fin de la bios-

fera que conocemos es también el fin del *mundo* como concepto útil y normativo (Morton, *Ecología* 68).

En esa línea podemos volver a las ideas de Latour que justifican la posibilidad de pensar al Antropoceno como *régimen de historicidad*, aunque desde una perspectiva diferente a la planteada por Hartog. En otro texto, Latour se atrevió a señalar que el sujeto moderno nunca miró realmente hacia el futuro, sino siempre hacia ese pasado arcaico del cual buscaba huir aterrizado. En sintonía con su crítica a la Modernidad, para Latour, el futuro del *régimen moderno* de historicidad nunca fue contemplado “cara a cara”, porque siempre se pensó de manera utópica y poco realista. Para Latour “nunca fuimos modernos” realmente porque la “excepcionalidad humana” siempre fue una tesis, ni más ni menos. De ahí la insistencia de Latour en pensar en una humanidad más realista, la de “los terrícolas”, quienes no poseen un futuro sino un *porvenir* abierto, una oportunidad de cambiar el estado de las cosas (“An Attempt” 486). Latour evoca, así, el compromiso temporal de ese “tiempo presente”, una forma de resistencia al régimen presentista (Rouso, 181, 194). Si el Antropoceno es un *régimen de historicidad* no sería el del fin de los tiempos, sino el del *porvenir*.

5. La dimensión social del Antropoceno

Si las ideas sobre fin del mundo son las del mundo creado por la Modernidad y no el fin planeta tierra, lo que se pone fin es a la naturaleza tal cual la conocemos o, mejor dicho, al concepto moderno de naturaleza. La historia intelectual y la antropología contemporánea han venido insistiendo en que la distinción entre Naturaleza y Cultura no es universal y que su historia se limita a los márgenes de la tradición occidental (Glacken; Latour, *Nunca fuimos*; Descola ; Daston). De hecho, en la propia tradición occidental, la “naturaleza” y la “cultura” no representan dominios diferentes, sino un mismo *concepto* que ha tendido a dividir a sujeto y objeto, distribuyendo roles específicos respecto de qué seres van a cumplir el papel de la naturaleza para el sujeto y cuáles el de la conciencia de este objeto (Latour, *Cara a cara* 33). Por ese motivo, la Naturaleza nunca ha sido una cosa, un dominio, un reino o un territorio ontológico. Es, o, más bien fue, desde la Revo-

lución científica del siglo XVII, una forma de organizar la división — o Bifurcación si seguimos a Alfred Witehead— entre apariencia y realidad, subjetividad y objetividad, historia e inmutabilidad (37-39).

Este constructo profundamente histórico fue también una forma completamente *política* de distribuir el poder entre “el mundo social” y el “mundo natural”. Este pacto no escrito determinó lo que podía ser discutido y lo que no podía serlo, trazando la distinción entre una “naturaleza” sordomuda y quien tiene permitido hablar por ella, los humanos (“La promesa” 30-31). Sin embargo, esta epistemología política inventada en el siglo XVII es la que se desintegra con la temporalidad del Antropoceno que nos obliga a “poner los pies en la tierra”. En este desafío ontológico, el exclusivo protagonismo de los conceptos que han servido al mundo occidental para pensar el tiempo (*cronos*, *kairos* y *krisis*) no resultan suficientes para dar cuenta de esa *historia social* del Antropoceno y su relación, siempre incómoda, con la historia del capitalismo.

Quienes han tenido el valor de tomar una posición al respecto han sido principalmente autoras feministas. Donna Haraway, por ejemplo, se opone a la utilidad del concepto Antropoceno por considerarlo antropocentrista, eurocéntrico y burgués. El motivo es que en él se reafirma la posición privilegiada de “lo humano”, en un sentido abstracto, desde una mirada “blanca” y de clase privilegiada como son la comunidad científica. Esta dimensión resulta inaceptable en el diagnóstico de Haraway, pues si es necesario hablar de los efectos de “lo humano” sobre el sistema de la tierra hay que pensarlos en términos bioculturales, biotécnicos, biopolíticos e históricos desplegados por personas, de carne y hueso, situadas en contextos específicos y no del “Hombre” (*Seguir*). Lo que describiría al Antropoceno sería más un evento límite que una época, la cual habría que hacer durar lo menos posible. Por tanto, la abstracción de “lo humano” en el concepto de Antropoceno impide como colectivo humano identificar a los sujetos específicos, en términos individuales y colectivos, que son responsables del desastre ecológico.

Para la filósofa e historiadora de las ciencias Isabelle Stengers, nuestro presente no solo enfrenta a una Naturaleza seriamente capaz de perturbar nuestros saberes y vidas, sino también a la barbarie capitalista. En ese sentido, Stengers enfatiza la necesidad de atender a la

experiencia del Antropoceno ya en curso, no como un concepto, sino como una realidad que afecta las dimensiones sociales de nuestras formas de existencia. Para ello rescata la “economía del conocimiento” trabajada por la historia social inglesa y el rol del concepto de *experiencia* trabajado por marxistas británicos como Raymond Williams y E. P. Thompson (110, 122). Desde la *experiencia* es posible ver de qué manera en casos como el huracán Katrina en Nueva Orleans no solo se evidenciaron los efectos del cambio climático, sino el abandono de los pobres mientras que los ricos pagaban su resguardo, o identificar como una variable relevante de la crisis ecológica a las noventa compañías responsables por los dos tercios del calentamiento global². Y, cómo no, el fracaso de las numerosas Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, en las que ningún gobierno mundial ha sido capaz de cumplir las decisiones, en el caso de que hayan tomado alguna, entre otras cosas, porque aún no tenemos idea de lo que significa gobernar el fin del mundo moderno, donde la Naturaleza como un concepto organizador ha desaparecido.

Este llamado a la *experiencia* suscita reflexiones críticas a la historicidad asociada al Antropoceno cuando se le observa desde la “economía de conocimiento” en clave latinoamericana. El “presentismo apocalíptico” de Hartog parece no tener cabida en la historia de los pueblos indígenas de América, para quienes *el fin de mundo ya sucedió* cinco siglos atrás. Esa fue su “última catástrofe” provocada por una combinación compleja de agentes biológicos desconocidos en el continente, la diferencia en las tecnologías de guerra, la imposición del trabajo forzado y las diversas estrategias de cristianización que los llevaron, en muchos casos, a perder el 95% de su población. Lo significativo de este colapso demográfico es que muchos de estos pueblos sobrevivieron y pasaron a vivir en *otro mundo*: el de sus invasores. Y digo otro mundo porque esto significó un desafío de índole ontológico sin precedentes respecto de nociones gravitantes como persona, naturaleza y alma. Algunos se adaptaron y modernizaron, en términos que poco tienen que ver con los que los europeos comprendieron por eso, por lo que

2 Me refiero a Chevron, Exxon, Shell, Saudi Aramco, GazProm, la Statoil noruega, la brasileña Petrobras, las estatales de explotación minera de países como China, Rusia y Polonia, y también nombres como Bayer, Monsanto, Dupont, Syngenta, Cargill, Bunge, y un gran etc. (Danowski y Viveiros de Castro, 187).

siguen llamando la atención de una antropología cada vez más lejana de los preceptos raciales y coloniales que la constituyeron como disciplina en el siglo XIX.

Esta *experiencia* permite poner en relieve relaciones históricas de desigualdad borradas por la imagen global del Antropoceno y que han contribuido a dichas transformaciones. Sin duda, desde los tiempos de la conquista y colonización europea, América Latina ha servido para la articulación de escenarios ambientales de apropiación y despojo, los que propician procesos extractivos y evidencian cómo las transformaciones climáticas están relacionadas con dinámicas que transforman territorios y poblaciones. No obstante, desde esta misma *experiencia*, diversos pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos despliegan perspectivas sobre lo no humano y sus territorios. Estas permiten superar la visión dual de la oposición entre Naturaleza y Cultura, dando paso a una perspectiva más amplia, en la que los conceptos de humanos y no humanos, con ontologías y epistemologías diversas, reconocen múltiples relaciones y nociones de lo que nosotros llamamos naturaleza. Es más, estas alternativas surgen de prácticas y lógicas locales que construyen diversas defensas y opciones de futuro, las cuales responden a procesos históricos y espaciales particulares (Ulloa 71).

6. Aperturas historiográficas

Sin el concepto moderno de Naturaleza y con fines de mundo en curso, la sugerencia de Hartog se torna clave: el Antropoceno podría conducir a una *reapertura* de la historia y a un nuevo concepto de esta. ¿Pero qué clase de historia estamos hablando? La búsqueda de nuevos conceptos para dar cuenta de las relaciones entre los seres vivos pone de manifiesto que la dimensión narrativa y representacional de lo humano se ve limitada por la inmanencia de la vida biológica. El correlato ontológico del pensamiento contemporáneo invita a reflexionar sobre las bases mismas de nuestra disciplina, cuya epistemología está intrínsecamente vinculada a una ontología propia. No es una sorpresa que la tradición hermenéutica, con raíces en la filosofía de Nietzsche o Heidegger y recepción en las obras de Michel Foucault y Jacques

Derrida, ha ocupado un lugar sustancial en la filosofía y teoría de la historia del siglo XX, de la mano de autores como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur o Hayden White. Con diferentes matices, estos autores vinculan la dimensión ontológica con los esquemas conceptuales que median y constituyen nuestra relación con el mundo, ya sea desde la idea un *ser* que se manifiesta por el lenguaje (Gadamer), desde las trampas retóricas del discurso narrativo (White) o por la tensión entre discurso histórico y la memoria experimentada en el “mundo de la vida” (Ricoeur). Sea cual sea el caso, pensar en la aproximación a un mundo ajeno a nuestros esquemas conceptuales parece ser una ingenuidad prekantiana (Ferraris).

Quisiera situar dos casos que me parecen que encarnan, de buena forma, los desafíos epistemológicos de un tipo diferente de comprensión de la historia. El primero, vinculado con la relectura de la categoría de mundo, corresponde al proyecto de “cosmohistoria” del historiador mexicano Federico Navarrete, desplegada de manera brillante en su libro de 2018 *Historias mexicas*. Según indica Navarrete, la cosmohistoria busca comprender las diferencias y las interacciones ente los distintos mundos históricos construidos por diferentes colectividades en diferentes momentos y regiones del mundo desde el principio de “simetría”. Desde la historia:

la simetría implica que apliquemos a todas las concepciones del del espacio-tiempo, a todas las definiciones de los actores humano y no humanos y de sus tipos de acciones en el devenir a lo largo del tiempo, los mismos principios analíticos y críticos, sin asumir que una de ellas es la portadora de la verdad última, el reflejo directo de la realidad externa, la dueña de la verdad (Navarrete 41).

En vinculación con la desestabilización conceptual del Antropoceno, esto implica desplazar a las concepciones occidentales de ciencia y verdad histórica del lugar privilegiado que estas se han otorgado y analizarlas como cualquier otra concepción humana de la historia. Tal premisa le permite atender el universo alternativo del mundo mexicana, donde las personas viajan en el tiempo y revierten el curso natural de las sus vidas, los hombres poseen la capacidad de transformarse en dioses o animales, las piedras tienen voluntad propia y hablan para advertir a los humanos de la llegada de calamidades. Este llamado nos

obliga a tratar de entender otros mundos históricos en sus propios términos, poniendo entre paréntesis nuestras propias concepciones .

Otro caso es la historia medial de la materialidad desarrollada por Jussi Parikka, en la que se conjuga la crítica a la dualidad entre Naturaleza y Cultura, al igual que la posibilidad de abarcar diversas escalas de la experiencia temporal. Desde la abierta crítica al Antropoceno, su proyecto historiográfico enfatiza la materialidad de los soportes tecnológicos, los costos energéticos de la cultura digital y los acuerdos neocoloniales para la extracción de materiales y energía del todo el mundo. Pero, igual de importante es una relectura profunda a la categoría de *restos* y su relación con las instituciones de la memoria. Contra la idea de “medios muertos”, los restos persisten como chatarra electrónica y residuos tóxicos en su propio estrato fósil de artefactos. La sola permanencia de los *restos* involucra pensar problemas de temporalidad, pero también de la producción de la realidad cultural, como es el caso de los archivos. En su doble sentido, *resto* es aquello que es dejado atrás como legado perdurable, “lo archivado” pero también aquello que es dejado fuera de la clasificación o el archivo (Parikka 70). No se trata de pensar el archivo metafóricamente como lo hizo Jacques Derrida, sino atender a la ecología de materiales que participan en su producción y que limitan nuestras convenciones sobre la archivación del testimonio y la memoria social.

Conclusiones

Con la desaparición del concepto moderno de Naturaleza, Latour sugirió, hace más de 10 años, que estamos más cerca del siglo XVI que del siglo XX, precisamente porque el acuerdo que creó la Bifurcación se encuentra en ruinas y exige ser recompuesto completamente (“An Attempt” 480). Pareciera ser que experimentamos una sensación de familiaridad con los tiempos anteriores a su invención porque esa *episteme* hacía demasiadas conexiones entre lo que llamaban microcosmos y el macrocosmos. ¿No es acaso ese tipo de conexión que reivindica el pensamiento ecológico de Timothy Morton, el llamado a construir “parentescos raros” y multiespecies de Donna Haraway, o el

de las “artes de vivir en un planeta dañado” de Tisng, Swason, Gan y Bubandt?

Si el Antropoceno es un *régimen de historicidad* no conviene leerlo única y exclusivamente en los términos propuestos por Hartog y sus interlocutores. Toda “brecha temporal” no solo involucra reflexiones en el ámbito de la historicidad, sino también profundos cuestionamientos epistemológicos y transformaciones en el orden de los saberes existentes. No hay que olvidar que la formalización del campo historiográfico como una disciplina con vocación científica fue también producto de los efectos sociales del *régimen de historicidad* moderno. Por ese motivo, junto al presentismo apocalíptico del Antropoceno, vale la pena considerar al conjunto de debates que se desprenden de la crítica a la visión de mundo humanocéntrica y a la búsqueda de una racionalidad capaz de considerar a los no-humanos en la articulación de relaciones sociales. Por ese motivo, el correlato ontológico del pensamiento contemporáneo invita a reflexionar sobre las posibilidades de nuestra disciplina, tanto en el ámbito teórico como metodológico.

Ahora bien, en la medida que la ontología no explica exactamente *qué existe*, sino *cómo existen las cosas*, la apertura de la historia dentro del régimen de historicidad del Antropoceno puede abogar por profundizar la aproximación a la agencia de los actores no humanos fuera de la dicotomía Naturaleza/Cultura que, como he mencionado, se encuentra profundamente cuestionada. Implica reconocer que la relación entre actores (humanos y no humanos) es una dificultad analítica y que no es monopolio de una entidad tirana privilegiada como el “ser” o el lenguaje. Eso no significa negar la idea mundo, sino que todo mundo es siempre y necesariamente incompleto y que se halla lejos de la dimensión normativa otorgada por Heidegger. La brecha temporal del Antropoceno, anclada en la simultaneidad de lo no simultáneo, tensiona la idea de un mundo “completo”, proponiendo en su lugar una gama de mundos que se superponen (Morton, *Humanidad* 142). Esa es la apertura que desafía a la historia.

Los casos mencionados en el apartado anterior son solo algunos ejemplos de las transformaciones que pueden agenciarse dentro del campo historiográfico y cuyos alcances aún no pueden ser ponderados. Representan pequeñas posibilidades de una historiografía sensible a nuestra “brecha temporal”. Quizás será cosa de tiempo para que

hablemos de una “historia ontológica” o una “nueva historia materialista” de corte especulativa. No obstante, no debemos perder de vista la conflictividad social que acompaña nuestra experiencia temporal y la aproximación a nuestra condición de especie, *experimentada* de forma contingente y cruzada por opresiones y jerarquías de todo tipo, como son las de género, raza y, por su puesto, clase. Olvidar esta dimensión del problema es también olvidar el correlato social de este nuevo *régimen de historicidad*, que “con los pies en la tierra” se replantea el porvenir.

Referencias Bibliográficas

- Anthropocene Working Group. “What is the Anthropocene? Current Definition and Status”. <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>
- Bal, Mieke. “Conceptos viajeros en las humanidades”. *Estudios visuales* nº 3, 2006, pp. 28-77.
- Chakrabarty, Dipesh. *Clima y capital. La vida bajo el Antropoceno*. Editorial Mimesis, 2021.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. ¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines. Caja Negra, 2021.
- Daston, Lorraine. *Contra la naturaleza*. Editorial Herder, 2020.
- Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Editorial Amorrortu, 2012.
- Derrida, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Editorial Trotta, 1997.
- De Nardi, Loris y Macarena Cordero. “Historia antropocénica: reflexiones preliminares e invitación al debate”. *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, nº 42, 2022, pp. 787-820. DOI: <https://doi.org/10.24197/ihemc.42.2022.787-820>
- Dosse, François. “El momento etnológico”. *El giro reflexivo de la historia. Recorridos epistemológicos y atención a las singularidades*. Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012, pp. 74-99.
- Ferraris, Maurizio. *Posverdad y otros enigmas*. Alianza editorial, 2019.

- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, 1999.
- Glacken, Clarence J. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Ediciones del Serbal, 1996.
- Haraway, Donna. “La promesa de los monstruos”. *La promesa de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. Holobionte, 2019, pp. 27-123.
- _____. *Seguir con el problema. Generar parentesco con el Chthuluceno*. Consoni, 2019.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana, 2007.
- _____. *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Siglo XXI, 2022.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Editorial Paidós, 1993.
- Reinhart Koselleck, “Historia social e historia de los conceptos”. *Historias De Conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Editorial Trotta, 2012, pp. 9-26.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de Antropología simétrica*. Siglo XXI, 2007.
- _____. “An Attempt at a “Compositionist Manifesto””. *New Literary History*, vol. 41, n° 3, 2010, p. 471-490. DOI: <http://dx.doi.org/10.1353/nlh.2010.a408295>
- _____. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI, 2017.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra, 2015.
- Morton, Timothy. *Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura*. Paidós, 2019.
- _____. *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Adriana Hidalgo editora, 2019.
- Navarrete, Federico. *Historias mexicas*. Turner Noema, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2018.

Parikka, Jussi. *Antroposceno y otros ensayos. Medios, materialidad y ecología*. Mimesis, 2021.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Editorial Trotta, 2010.

Rouso, Henry. *La última catástrofe. La historia, el presente, lo contemporáneo*. Editorial Universitaria, 2018.

Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Sloterdijk, Peter. "El Antropoceno: ¿una situación procesal al margen de la historia de la Tierra?", ¿Qué sucedió en el siglo XX? Siruela, 2018, pp. 9-31.

Stengers, Isabelle. *En Tiempos De Catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Hydra ediciones, 2020.

Ulloa, Astrid. "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? Desacatos. *Revista de Ciencias Sociales*, n° 54, 2017, pp. 58-73. DOI: <http://dx.doi.org/10.29340/54.1740>

White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, 2014.

Whitehead, Alfred. *El concepto de naturaleza*. Editorial Cactus, 2019.