

Antropoceno y filosofía

Jorge Álvarez Yagüez
Investigador independiente

Desde un punto de vista filosófico el Antropoceno no solo designa una era geológica sino que califica especialmente a una época implicando al mismo tiempo su diagnóstico. El Antropoceno significa una relación negativa entre Ser humano y Naturaleza. Diversas filosofías, por el contrario, habrían intentado su armonización. Hoy parece que cualquier salida al Antropoceno exige la confrontación con el Humanismo moderno, en un contexto en que no solo la figura filosófica de lo humano sino el ser humano está en cuestión. Tres posiciones se diferencian en esa crítica más allá del Humanismo: el Posthumanismo, el Transhumanismo y el Nuevo Antropocentrismo. El contexto empírico no apunta sino hacia la catástrofe.

La pregunta por el propio tiempo

En los tiempos de crisis civilizatoria la humanidad parece tornarse hacia la filosofía para inquirir respuestas. Quizá no sean esas las épocas de mejor filosofía, pero sí son aquellas en las que la filosofía se experimentó por todos como una necesidad existencial.¹ Estamos sin duda ahora en una de ellas. Habría que seguir la pauta hegeliana que sostiene que una época en el momento de su desaparición es cuando el búho de Minerva puede alzarse y ser elevada a concepto, pues es cuando se hace realmente abarcable, comprensible; así, cuando emerge el Antropoceno se nos facilitaría la comprensión de eso que fue la época del hombre: el humanismo, la filosofía, la cultura, la tecnología de nuestro mundo. Quizá solo sepamos realmente qué es eso que define al hombre justo en el momento en que se vive la amenaza de su desaparición.

Pocas épocas como la nuestra se encontrarán que se hayan preguntado tanto por sí mismas. Desde el último Kant (*Was ist Aufklärung?*), pasando por Fichte, por Hegel, Marx, Nietzsche, el Husserl de *Die Krisis*, Heidegger, Frankfurt hasta Foucault, Habermas y Latour nos hacemos la misma interrogación epocal. La filosofía, en una de sus formas principales, cobra ese modo de enunciación y diagnóstico del propio tiempo. 'Diagnóstico', pues algún mal o enfermedad, algún síntoma de tal se experimenta. La filosofía de nuestra época ha venido a reanudar en una forma nueva una muy vieja relación con la medicina, con la que casi nació la filosofía en Grecia, aquella *iatriké* del alma. Por el mismo motivo, tal forma de quehacer filosófico va unida al intento de recuperar aquello con lo que rompió la modernidad en sus inicios: la filosofía como forma de vida, no solo como *mathesis* sino también como *ascesis*, una filosofía que, como el Platón de la Carta VII, ansía ser *ergon*, incidir en lo real, *problematiza* el presente en que vive; el propio tiempo atraviesa el pensamiento.

Desde el área de las ciencias se ha sentido esto mismo, como vemos en el geólogo Jan Zalasiewicz (2020) para el que el Antropoceno no se reduce en absoluto a lo constatación de los efectos estratigráficos que el ser humano haya podido producir, sino que afecta a todo el Sistema Tierra, de ahí que insistiera, dado lo poliédrico del fenómeno, en la necesaria multidisciplinariedad para abordarlo. De acuerdo con esto, Zalasiewicz nos plantea que el Antropoceno nos obliga a reexaminar todos nuestros conceptos relativos al hombre, a su historia, a sus ideas, como la de libertad entendida como dominio de la naturaleza. Desde este punto de vista, podríamos decir que el Antropoceno es una teoría que como la de la Evolución o la de los *quanta* tiene una enorme potencia filosófica. Todo se ve afectado por ella. Decimos una teoría, pero también es un gran marco narrativo en el que todo parece que puede situarse, y crecientemente un marco existencial.

Naturaleza humanizada

Antropoceno significa esencialmente que la Naturaleza ha sido al fin completamente humanizada. Ya no es algo ajeno o externo a lo que nos confrontamos. Es nuestro reflejo, el de nuestra acción. La Naturaleza hace tiempo que dejó de ser 'natural', si por esto se entiende lo no cultural, lo que se desarrolla autónomamente, por su *phýsis*. Las categorías binarias heredadas de la modernidad, que llevan al Cartesio por emblema, ya no nos sirven: la Naturaleza se revela Espíritu, el Objeto aparece subjetivado. El tiempo histórico y aquello supuestamente sin tiempo, permanentemente igual a sí mismo, el ciclo natural se han fundido (Chakrabarty 2009). La filosofía contemporánea, la que se elevó sobre la Revolución industrial que está en el origen primero de nuestra época geológica, no en el más inmediato (Gran Aceleración), soñó varias veces con la armonización final de estos dos polos, Hombre y Naturaleza, pero no es esa positiva imagen la que hoy nos presenta el Antropoceno.

Tres figuras de la reconciliación (Versöhnung) final en la filosofía clásica contemporánea:

Hegel, Feuerbach y Marx

A la vista de esta relación entre Naturaleza e Historia, pudiera ser pertinente traer a colación las claves hegelianas y observar que estamos próximos a la época del *Espíritu realizado*. Un largo curso se habría recorrido desde aquel momento originario en que el Espíritu en sí sale de sí y se enajena en la Naturaleza, Espíritu fuera-de-sí; la larga marcha de la Historia, que es también enajenación de aquel, habría sido a la vez la del retorno a sí, la de desenajenación del Espíritu pues 'esta enajenación es también la enajenación de sí misma' (Hegel, 2006: 912), hasta llegar a su etapa última, la del Espíritu y Saber Absoluto. La Idea reflejada de manera inadecuada, y por eso no del todo accesible al pensamiento, por fin se rescataría a sí misma y con ello se daría el fin de todas las oposiciones: hombre/naturaleza, libertad/necesidad, sujeto/objeto, individual/colectivo, interior/exterior, finito/infinito,

teoría/praxis, fenómeno /noúmeno. Este es el Saber Absoluto que se habría elevado por encima de la religión, ese otro gran intento de reconciliación. El espíritu retornado a sí se ha comprendido en lo que se presentaba como otro, se ha comprendido a sí en el universo y la historia. Todo lo real es racional. Momento de la suprema libertad (Hegel, 2006: 912). Podemos decir, entonces, que hemos contemplado a Dios, que somos Él.

En las claves de esta gigantomaquia conceptual podría comprenderse a modo de Gran Relato, lo que representa el Antropoceno, si bien ese allegamiento a un final nos presenta una cara bien distinta, no precisamente la de resolución de todos los opuestos. Si la Revolución francesa, Robespierre mediante, se vio como *realización de la filosofía*, una revolución que ‘tiene en el pensamiento su comienzo y origen’ (Hegel, 1974: 688), la nuestra podría imaginarse que ha dado un paso más y de mayor alcance pues no afecta solo al horizonte jurídico-político, no se ha realizado solo en ese orden sino en todo el orden planetario. ¿Pero no es éste el momento en que la Humanidad tenía que tomar conciencia de sí y ya dirigir su destino? ¿No era esto lo que caracterizaba ese periodo nuevo inaugurado, el del Saber Absoluto?

Una segunda figura filosófica de reconciliación la encontramos en uno de los críticos materialistas de Hegel, integrante de lo que se denominó izquierda hegeliana: el autor de *La esencia del cristianismo*. Feuerbach consideraba que solo el hombre tenía conciencia en sentido estricto, pues esta solo se daba ‘allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su esencialidad’ (Feuerbach, 1975: 51). La esencia genérica del hombre (*Gattungswesen*), en tanto que infinitud, se proyectaba en Dios, que era de ese modo entendido como trasunto humano, esencia del hombre puesta fuera de sí. Feuerbach interpretaba positivamente la conciencia que a través de Dios el hombre adquiriría de sí mismo, de su propia esencia. ‘La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre’ (1975: 62). ‘La esencia divina es la esencia humana’ (63), ‘la esencia del hombre que se objetiva’ (300). Y una vez rescatada esa esencia, esto es, tomado conciencia de esa proyección, entonces tal paso se

acabaría por resolver en una religión de la humanidad. La Teología se convertía en Antropología, y el amor a Dios se proyectaría en amor al hombre, pues al fin '*Homo hominis Deus est*'. Entendida la política como religación, afirmaba: 'la política será nuestra religión'. Recuperados los poderes del hombre y afirmada la unidad con los semejantes, el amor de la humanidad, al mismo tiempo, frente a toda Teología y su sucedáneo idealista, quedaban afirmados los poderes de la Naturaleza que la omnipotencia de la subjetividad había abolido, y la armonía del hombre como ser natural en ella. La superación de la religión, del cristianismo significaba la restauración de la Naturaleza (190-191). El fin del repliegue del sujeto en sí del cristianismo suponía a la vez el restablecimiento de los lazos del hombre con la naturaleza y con el otro hombre, con la comunidad.

De nuevo, empleando estas claves en la comprensión del momento del Antropoceno podríamos decir que el hombre ha tomado, en efecto, esa conciencia de universalidad e infinitud, pero negativamente, en el rostro de la catástrofe universal por él creada. Es la Naturaleza, no Dios, el medio por el que el hombre toma conciencia de sí. Desaparecida la Teología, muerto aquel Dios, su sustituto no parece que represente sino una nueva Teología de la Humanidad, pues sus males no han desaparecido. Si fueron los males los que cuestionaron toda Teodicea, lo mismo podría hacerse respecto de la Antropodicea sustitutiva de aquella.

Si la *Versöhnung* propuesta por Feuerbach sustituía a la del idealismo hegeliano, que para aquel no era sino 'el último refugio, el último pilar racional de la teología' (1976: 20), la propuesta de Marx hace lo propio con la de éste. Marx esperaba la superación de la religión mediante el dominio del desgarramiento de la base terrenal consigo misma, lo que implicaba el dominio de la natura. Le recordaba a Feuerbach el poder de la praxis humana, su descuido del trabajo al solo concebir el hombre en términos de sentidos (*Sinnlichkeit*), el verdadero medio por el que el hombre introduce a Natura en la Historia. El objeto no es ajeno al sujeto, es su realización, su transformación. En los *Manuscritos* del 44 (112) se aseveraba: 'es solo en la

elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como ser genérico'. En esa obra se reconocía que, en efecto, el hombre poseía una *Gattungswesen*, pero que ésta residía en su capacidad de operar a una escala universal, su capacidad de tomar la Naturaleza en su conjunto como campo de realización, de su facultad, por ejemplo, de hacerse cargo de todas las especies animales, de conocer sus necesidades y ayudar a su existencia; 'el animal solo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera (...) el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe imponer al objeto la medida que le es inherente' (112). En las condiciones capitalistas, sin embargo, la esencia humana no podía realizarse, el propio trabajo aparecía como ajeno, y la Naturaleza, mercantilizada, no podía ser su campo de realización, ni verdadero 'cuerpo inorgánico del hombre' (111). Solo con la abolición de la explotación, con el comunismo se pondría fin a todas estas contradicciones. Finalmente la reconciliación se hallaría en la figura del proletariado, sobre la que tanto insistió el Lukács de *Hª y conciencia de clase*, esa clase que en su particularidad asume la liberación universal, pero no parece ésta ya, a la luz de hoy, una solución verosímil.

Ciertamente que el capitalismo es el gran causante de nuestro mal, pero no resulta coherente confiar en que el productivismo que encarnaba la propuesta comunista, la superación de la capacidad productiva del mismo capitalismo, tan celebrada en el *Manifiesto*, fuera una buena respuesta en lo que se refiere a la relación entre el Ser humano y la Naturaleza - sin tener en cuenta, claro, otras contradicciones. Es verdad que el denominado último Marx se acercó a poner en cuestión este productivismo, basado en el concepto crucial de 'quiebra metabólica' (Liebig). Los estudios continuados de esta problemática, sobre la base de lecturas acerca de botánica, geología, minería, agricultura, etc, a través de autores como el mencionado Liebig, Fraas, Kirchof, o la obra del historiador de las comunidades precapitalistas Maurer, le conducirían a una valoración más positiva del metabolismo que con la naturaleza mantenían esas otras comunidades anteriores, y ahondar en la

necesidad de buscar una nueva solución a la que representaba el capitalismo. Esto quedó, nos parece, sin resolverse. La valiosa interpretación de Kohei Saito de un Marx favorable a un comunismo decrecentista resulta, sin embargo, un tanto forzada, pues no encontramos formulaciones que pudieran explicitar tal propuesta, aunque es cierto que alguien podría hacer coherente esas últimas exploraciones con ella, más allá de lo que Marx concretamente hubiera hecho (Saito: 2022a, 2022b).

Hegel, Feuerbach, Marx representan tres modos en que la Universalidad, bien bajo la forma del Espíritu o del Hombre o del Proletariado, ha pretendido una realización plena. Los tres han sometido a crítica algunos aspectos del orden categorial moderno, pero también compartido no pocos elementos implicados en esto que llamamos Antropoceno, el momento en el que de algún modo la universalidad se ha hecho real y ha encontrado en la naturaleza su plasmación.

A vueltas con el 'Humanismo'

Buena parte de la crítica filosófica que ha detectado una enfermedad de fondo en nuestro mundo ha dirigido su atención al orden categorial moderno en el que se basa, eso que con Heidegger, se ha denominado humanismo. Todas sus oposiciones categoriales binarias han sido cuestionadas: Natura/Cultura, Hombre/Natura, Sujeto/Objeto, Interior/Exterior, Humano/No-humano, Hombre/Animal, Mente/Cuerpo, Razón/Sentimientos, etc. Las categorías morales y jurídicas: Individual/Colectivo, Privado/Público, Culpabilidad/Inocencia, mal natural/mal moral son igualmente trastocadas. Tal crítica se ha venido produciendo a lo largo de un amplio periodo que aquí no podemos recorrer, ha tenido algunos de sus hitos en: Nietzsche (*Nihilismo, muerte de Dios, último hombre, ultra-hombre*); en Heidegger (*desantropologización del Dasein, la técnica como culminación de la metafísica occidental que supone el ente Subjectum como Ser por excelencia, Olvido del Ser, nihilismo y voluntad de voluntad*); Nietzsche aun prisionero de la metafísica); en la filosofía del lenguaje, especialmente a partir del segundo Wittgenstein; en la crítica del humanismo

en el *estructuralismo* de los sesenta; la renovación de la lectura freudiana que hace Lacan; la lectura de Marx por Althusser; la genealogía foucaultiana de las Ciencias Humanas; la nueva subjetividad nómada de la mano del *postestructuralismo*, de un Deleuze y Guattari; el trabajo interminable de la deconstrucción derrideana del orden antropológico, etc. El debate actual tiene, pues, un fondo de gran calado sobre el que operar.

Son numerosas las corrientes filosóficas que se están desarrollando en un contexto que hoy entendemos definido por el Antropoceno, que convergen en un distanciamiento crítico respecto de la Modernidad e intentan explorar otras vías. No podemos referirnos a todas. Señalaremos tres especialmente significativas en el debate actual, de las que nos limitaremos a dejar registrada su posición. En otro caso, habría que referirse a un autor inclasificable como Bruno Latour, a los nuevos materialismos, como el representado por la ontología orientada a los objetos (Harman), el realismo especulativo (Graham, Meillassoux), el naturalismo filosófico (Ladyman, Ross) (Roden, 2015) o, en fin, el ‘vegetativismo’ de Emanuele Coccia, de Mancuso, Marder y otros, un intento de desmontaje de la metafísica occidental inspirado en la forma de vida de las plantas (Álvarez Solís, 2023).

Posthumanismo: Braidotti

Hay muchos posthumanismos, pero una corriente en particular se ha perfilado desde ese estricto ángulo y como tal se autodefine. Como quiera que bebe de muchas otras corrientes entre las que se denota un aire de familia vamos a tomarla como referencia; se trata del posthumanismo de Rosi Braidotti (2015, 2019). Muy apoyada en Deleuze,ⁱⁱ al que reconoce como su maestro, se autorremite también a Irigaray e incluso a Foucault; ella es, por lo demás, seguida muy de cerca por Francesca Ferrando (2019). Braidotti ha explicitado inscribirse en la tradición de crítica al humanismo a la que nos hemos referido, que en su caso adopta una dimensión política particular. Así, estima que no puede hablarse de humanismo sin hablar de

androcentrismo, patriarcalismo, eurocentrismo, de imperialismo y colonialismo, de racismo, de desprecio de otras culturas, de mercantilización y destrucción de la naturaleza, de biopolítica, de belicismo, de violencia física y epistémica. El humanismo y su autoproclamada razón universal habrían sido la investidura de una auténtica máquina de dominación, en la que lo humano no sería sino una raza, un sexo, una clase.

La teoría de Braidotti no rehusa buscar fundamentación en una concepción materialista singular; sostiene el monismo de la *auto-poiesis*, *auto-organización* de la materia viva (Spinoza, Deleuze) que constituye un *continuum* natura-cultura, con lo que se opone tanto a la división cartesiana materia/espíritu, como al *socio-constructivismo* que con su binarismo dado/construido incurriría en la dualidad natura/cultura. El monismo materialista-vitalista rechaza, en cualquier caso, toda transcendencia, es un *inmanentismo radical*, sostiene un dinamismo creador que no opera por negatividad dialéctica, como se expresaría en el concepto deleuziano de *caosmosis* (caos-cosmos; orden en energía permanente).

Braidotti hace crítica del Sujeto humanista de la Modernidad, cartesiano (*res cogitans/res extensa*) o kantiano (sujeto trascendental) y de sus binarismos ya mencionados. El Sujeto moderno es el de un Hombre abstracto, universal, descontextualizado, desencarnado, pura alma que posee un cuerpo. Frente al sujeto del humanismo se abogaría por otro sujeto más complejo; racional, en efecto, pero también empático, de afectos y deseos, sexualizado, encarnado, no universal. También se distanciaría del sujeto del *segundo sexo* por cuanto que entiende que sigue el modelo del hombre del humanismo. El feminismo de Braidotti hace crítica de las *identidades unitarias*. El sujeto mujer también es plural; las mujeres ya no hablan por una sola voz -como tampoco los indígenas o los marginados.

La subjetividad que defiende Braidotti sería ya postantropocéntrica y no especista. El *postantropocentrismo*

sería una consecuencia del referido monismo materialista vitalista. Atrás quedaría la división *bios-hombre/zoe-no humanos*. La perspectiva antropocéntrica sería sustituida por una *zoocentrada*; la vida como *zoe* es entendida también como energía autogenerativa y creadora.

En ese marco se plantea un *devenir animal, devenir tierra, devenir máquina*. Lo primero en cuanto que se formularía una nueva relación con los animales de carácter menos especista y más ética, y no de oposición o relación externa sino como constitutiva. El enfoque materialista le permitirá igualmente a Braidotti enfatizar un enfoque de *seres naturales, cósmico*, ‘perspectiva planetaria y geocentrada’, un *devenir tierra*. Deberíamos comprendernos como una *entidad transversal* que integra a lo no-humano y a la tierra. Habría de abandonarse definitivamente la herencia marxista de la *sospecha* ante lo *natural*, lo innato o genético, ante lo no construido socialmente. En fin, *devenir máquina*, somos ya ‘*cuerpos biomediados*’. Los *cyborgs* serían hoy ya las formas sociales dominantes. Efecto biopolítico de todas las tecnologías. La posición abierta y crítica se distancia tanto de la nostalgia del pasado como de la tecnoeuforia del transhumanismo; se abandona toda finalidad productivista, sustituida por el goce.ⁱⁱⁱ

Transhumanismo

Antonio Diéguez, excelente especialista en el Transhumanismo, trata el posthumanismo (Braidotti) como un transhumanismo cultural y crítico. Lo diferencia, claro, del transhumanismo tecnocientífico (Raymond Kurzweil, Nick Bostrom), pero en realidad hoy se entiende por Transhumanismo solamente este segundo (Bostrom 2003).^{iv} Los transhumanistas dicen aceptar las críticas que se han hecho del humanismo desde posiciones posthumanistas. Y de hecho ponen en cuestión el especismo, critican el racismo, el sexismo, las discriminaciones, lo hacen postulando iguales derechos de todo aquello que se pueda denominar ‘persona’ -el término que prefieren emplear-, esto es, lo que, cualquiera que fuere su soporte material, es capaz de razón, conciencia, sentimiento, libertad. Para ellos, todo ser animal en cuanto que es sentiente debiera ser

respetado; el Transhumanismo se abre a una entidad ya no humana, sino supra-humana. Sin embargo, a pesar de todas las declaraciones, seguiría dentro de lo que es el humanismo metafísico por lo que se refiere a su concepción tecnologista e ingenieril.

También aquí cabría distinguir múltiples líneas, que se han ido desarrollando y marcando diferencias incluso con lo que sostenían en un inicio. Para muchos quedó atrás el primer manifiesto un tanto naif y abiertamente tecnologista, que, sin embargo, marcaba lo que ha dado identificación a toda la corriente, y que ha sufrido diversas modificaciones con el tiempo.^v En esa declaración, como en sus textos más difundidos, se expresa el objetivo de conseguir la superación del ser humano actual, potenciando hasta un límite irreconocible sus facultades, y evitando todas sus deficiencias; esto es, se propone la mejora del ser humano en todos sus aspectos hasta el punto de que lo que conocemos como tal representaría un estadio pasado. Lo que hasta ahora habría sido más o menos resuelto por la evolución biológica de forma más o menos aleatoria, sería retomado en las manos del hombre que pondría fin a esta lotería natural y sería orientado conscientemente. Según esto, el Transhumanismo abandona el viejo modelo de la medicina, destinado únicamente a la recuperación de lo perdido (salud), y se pasaría a otro modelo que busca no tanto reparar como perfeccionar, mejorar, crear. Incluso, al menos en el Transhumanismo de corte socialdemócrata, no neoliberal o libertariano, esto nos posibilitaría poner fin a la desigualdad debida a la lotería natural que no parecía remediabile, tan solo la debida a la lotería social. También aquí podríamos pasar a orientarnos por el principio *from chance to choice*.^{vi}

Con tal objetivo de mejora de la especie se diferencian dos líneas: 1) la biológica: que busca obtener lo que sería ya un super-hombre, pero al fin ser humano perteneciente a esta especie biológica; remitiría como un precedente ideológico al filósofo ilustrado Condorcet; 2) la cibernética: que confía alcanzar tal fin a través de la máquina o en su caso de un híbrido hombre-máquina, lo que ya supondría generar un

ser nuevo estrictamente post-humano. Esta es la posición de Kurzweil (2005). Esta segunda línea parte de principios fuertes, un fisicalismo que no solo considera reductible la actividad mental a su base material, sino que entiende esa actividad como computacional y la conciencia como un epifenómeno de ella. Fisicalismo singular, pues adopta una posición dualista (Moravec y Kurzweil) en cuanto que la actividad mental, si bien de base material, no supone una base material única, como la biológica, el cerebro, la neuronal, sino que podría ser otra muy distinta. La mente vendría a ser un mero *software* ejecutable por distintos tipos de *hardware*. Según todo ello llegaríamos a distinguir una evolución biológica del ser humano, la tenida hasta aquí, y otra, que ahora se nos abriría, ya no biológica, y que nos llevaría, por tanto, a un nuevo ser. En este caso, si hubiera que buscar un precedente, este se hallaría en el materialismo de un cartesiano como La Mettrie y su *L'homme machine* (1747) (Bostrom, 2005). La dignidad humana sería independiente de su soporte material.

Ambas líneas compartirían también cierto objetivo de alargamiento sin límite de la existencia, que bien podría alcanzarse a través de una vía de ingeniería genética o bien por medio de un hipotético volcado de nuestra mente en un programa informático capaz de autodirigir su recreación continua y progresiva.

El optimismo tecnológico del Transhumanismo es evidente, tanto como su prolongación de la metafísica moderna, aunque también debe advertirse la progresiva conciencia crítica y problematización, por parte de muchos de sus integrantes, de las posibles consecuencias indeseadas de tal tecnologismo, muy en particular en lo relativo a la IA.

Si lo que observamos en Braidotti era un intento de un ser posthumano, pero en el sentido nietzscheano de un ser que ha asumido, digamos, la transvaloración de todos los valores, mas, al fin, un ser biológico de nuestra especie, en este caso se nos sitúa ante algo muy distinto, pues se trataría de un ser de otra categoría óptica, de otra especie, fuera ya biológico o semi-biológico o estrictamente cibernético. En el

primer caso se trata de un ser que encarna otros valores que los que definieron al humanismo, en el segundo, curiosamente, aunque podríamos vernos situados ante un ser distinto del humano, toda la corriente que lo promueve no deja de continuar, como ellos mismos reclaman, los parámetros del humanismo.^{vii}

Nuevo antropocentrismo

Por último, dejemos consignada la posición del nuevo humanismo o antropocentrismo, que asume buena parte de las críticas realizadas al Humanismo moderno, pero no acepta ni las posiciones del Posthumanismo ni las del Transhumanismo. Puede tomarse a Clive Hamilton como representante de esta posición, que así se ha autodefinido (2017). El filósofo australiano critica, con razón, las contradicciones de algunas perspectivas que se sitúan en este posthumanismo: el nuevo materialismo (Timothy James LeCain) que concede propiedades humanas a seres inorgánicos, o posiciones como las de Haraway o su discípula Anna Tsing, que atribuyen una especie de intenciones a seres sin inteligencia. La contradicción fundamental estaría en que, en realidad, retomarían continuamente de forma no explícita elementos de lo que denuestan (ciencia, humanismo, antropomorfismo; valores como la tolerancia, la reivindicación de la diferencia, etc.). El *nuevo antropocentrismo* de Hamilton tomaría como un hecho la excepcionalidad de la especie humana, que habría demostrado ser la única capaz de igualar las fuerzas geológicas en la modulación de la Tierra, y conforme a ese *factum* considera que el hombre centralmente debiera asumir la responsabilidad única por los gravísimos daños ocasionados. Hamilton piensa que las posturas deconstruccionistas, o posthumanistas vienen, en definitiva, a des-responsabilizar al hombre, pues este no asume su relevancia insustituible. Hamilton, incluso, aunque es crítico con la Modernidad, no por ello cuestiona radicalmente sus categorías binarias (sujeto-objeto, cultura-natura...), más bien las suaviza y reorienta. Su antropocentrismo no supone aceptar el sujeto moderno clásico, el hombre dueño de la naturaleza, ya en la versión del soberano poderoso o en la de

víctima de la rebelión de la Naturaleza, sino como sujeto que se sabe intrínsecamente interconectado con los otros, seres vivos, animales, plantas, con el Sistema Tierra, pero que no puede abandonar cierta posición de animal especial porque él tiene una responsabilidad que los demás seres no tienen. Y debe ejercerla, no dimitir de ella.

Apuntemos tan solo que S. Zizek (2012, 2020), aunque, hasta donde sabemos, no se refiere en nada a Hamilton, más allá de su ontología no humanista se situaría a sí, con afán polémico, en la línea de un nuevo antropocentrismo. Zizek expresa su discrepancia con ciertas críticas del antropocentrismo, no comparte ciertamente lo que entiende como victimismo ecologista, la idea de que seamos iguales como especie, etc. Piensa que se necesita, en realidad, un 'super-antropocentrismo' (2021), pues en todo caso es el ser humano quien podría aportar la solución, con mejor tecnología y planes de acción ante la catástrofe que nos amenaza.

El hombre en cuestión: el pasado condena el futuro

El contexto del cuestionamiento del humanismo ha cambiado, ya no es el de la crítica primera, pues lo que hoy está en juego no es siquiera una forma de existencia o de vida, no es el humanismo como tal sino el ser humano mismo, el final del *homo sapiens*, bien de forma no querida, por la crisis global que se abre en el Antropoceno y la superación de los límites de la Tierra; bien de forma intencionada y consciente a través ya de la ingeniería genética aliada a la nanotecnología, ya de la cibernética y la IA. No es casual que haya vuelto al debate filosófico la cuestión relativa a la naturaleza humana, esencia o condición humana (Habermas 2001, Fukuyama 2002, Buchanan 2011a, 2011b, Sandel 2007, Diéguez 2021).

Desde esa perspectiva, podría decirse que nuestra situación es la del *último hombre*, pues es consciente de que ya no puede seguir siendo el sujeto al que todo le ha de estar subordinado. Sin embargo, el posthumanismo se encuentra en este paradójico emplazamiento: sea cual fuere la posición

adoptada en este debate sobre el Sujeto de la herencia moderna, ha de reconocerse que el ser humano es el único ser que puede comportarse universalmente, esto es, el único que puede reordenar el planeta; es la única especie que puede adoptar la perspectiva de cada una otra. Pero habría de usar esta excepcionalidad para operar sobre sí un cierto descentramiento. Esta es la paradoja del posthumanismo.

En el momento en que se nos abre a ese paso del *from chance to choice*, en el que lo que era herencia pasa a estar en nuestras manos –por vez primera podemos modular nuestro genoma– grandes cambios se anuncian debido al avance en las llamadas tecnologías NBIC (nanotec, biotec, informática, cognitivismo, inteligencia artificial), comprobamos los efectos negativamente gigantescos de otros cambios tecnológicos pasados. Los dos grandes acontecimientos que marcan nuestro tiempo, uno de ellos aún en camino, son el que viene del pasado, de una revolución tecnológica anterior (lo que se liga al Antropoceno) y otro que apunta a un futuro muy próximo (NBIC, especialmente IA). Sin que podamos entrar ahora en la polémica de las consecuencias posibles de esta última, no es improbable que la absorción gigantesca de recursos de la anterior detenga la nueva, y estando en ciernes de una nueva revolución tecnológica seamos hundidos por la antigua.

En todo caso, nuestro gran problema vendrá planteado porque los viejos conflictos que serán despertados e intensificados por el rebasamiento de los límites planetarios (hambrunas, movimientos masivos de inmigrantes, desigualdad...) en forma de guerras, xenofobia, autoritarismos, auge de la ultraderecha, reclamaciones de ayuda selectiva a los gobiernos, etcétera, absorberán todas las fuerzas y recursos que tendrían que ser dedicados a la amortiguación de los males vinculados al Antropoceno. Pensemos que uno de los efectos inmediatos de la cadena de catástrofes que la emergencia medioambiental está poniendo en marcha es la lógica del shock (Naomi Klein): cómo bajo el shock todo límite político-moral que hasta ahora nos resistimos a ultrapasar, sería rebasado. Se desatarán todos los egoísmos y particularismos, todos los

presentismos que impedirán mirar hacia el mañana, y condenarán tanto a las generaciones actuales como a las futuras, además de a muchas otras especies. Los conflictos del XIX impedirán afrontar las medidas necesarias que requiere el XXI, las que pueden salvar nuestro presente y futuro. El pasado nos condenará doblemente: por los efectos de acontecimientos pasados (Revolución Industrial y Gran Aceleración), por las formas actuales de muy viejos conflictos.

En algún momento se pensó que una vez dominada la naturaleza nos quedaba por dominar la segunda naturaleza, la sociedad humana con sus desigualdades y luchas, que esto daría fin a la prehistoria de la humanidad. Ahora nos encontramos con que seguimos padeciendo los males de ambas, ya fusionadas en una, y somos más vulnerables que nunca.

Referencias

Álvarez-Solís, A. (2023) '¿Puede escribir una planta?', *452ºF*. No. 29: 53-74.

Arribas, B. (2021) *Transhumanismo: Tecnociencias e antropotecnias*. Vigo: Euseino? Editores.

Bostrom, N. (2003) *The Transhumanism FAQ. A General Introduction*. World Transhumanist Association.

Bostrom, N. (2005) 'A History of Transhumanist Thought', *Journal of Evolution and Technology* 14. No. 1: 1-25.

Braidotti, R. (2015) *Lo Posthumano*. (Trad.) J. C. Gentile. Barcelona: Gedisa.

Braidotti, R. (2019) *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity.

Buchanan, A. (2011a) *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.

Buchanan A. (2011b) *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

- Butler, J. (2021) *La fuerza de la no violencia*. (Trad.) M. P. Mayer. Buenos Aires: Paidós.
- Chakrabarty, D. (2009) 'The Climate of History: Four Theses', *Critical Inquiry* 35: 197-222.
- Clark, N. & Szerszynski, B. (2021) *Planetary Social Thought. The Anthropocene Challenge to Social Sciences*. Cambridge: Polity.
- Colebrook, C. (2012) 'A Globe of One's Own: In Praise of the Flat Earth', *Substance: A Review of Theory & Literary Criticism* 41. No. 1: 30-9.
- Colebrook, C. (2014) *Death of the Post-Human. Essays of Extinction Vol I*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Dieguez, A. (2017) *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Dieguez, A. (2021) *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Ferrando, F. (2019) *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic.
- Ferry, L. (2016) *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris: Plon.
- Feuerbach, L. (1975) *La esencia del cristianismo*. (Trad.) J. L. Iglesias. Salamanca: Sígueme.
- Feuerbach, L. (1976) *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*. (Trad.) E. Subirats. Barcelona: Labor.
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future. Consequences of Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Habermas, J. (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Hamilton, C. (2017) *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Sidney: Allen & Unwin.
- Hayles, N. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hegel, F. (1974) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. (Trad.) J. Gaos. Madrid: La Revista de Occidente.
- Hegel, F. (2006) *Fenomenología del espíritu*. (Trad.) M. Jiménez. Valencia: Pre-Textos.
- Hottois, G. (2014) *Le Transhumanisme est-il un humanisme?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Kurzweil, R (2005) *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Marx, K. (1968) *Manuscritos: economía y filosofía*. (Trad.) F. Rubio. Madrid: Alianza.
- Moreiras, A. (2020) *Infrapolítica. Instrucciones de uso*. España: La Oficina
- Roden, D. (2015) *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*. London: Routledge.
- Saito, K. (2022a) *Marx in the Anthropocene. Towards the idea of Degrowth Communism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saito, K. (2022b) *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Marx*. (Trad.) J. Mondaca. Manresa: Bellaterra.
- Sandel, M. (2007) *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Williams, G. (2021) *Infrapolitical Passages. Global Turmoil, Narco-Accumulation, Post-Sovereign State*. New York: Fordham University Press.
- Wolfe, C. (2010) *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota.
- Zalasiewicz, J. et al. (2020) *The Anthropocene. A Multidisciplinary Approach*. Cambridge: Polity.
- Zizek, S. (2012) *Viviendo en el final de los tiempos*. (Trad.) J. Amoroto. Madrid: Akal.
- Zizek, S. (2020) *Hegel in a Wired Brain*. London: Bloomsbury Academic.

Zizek, S. & Caffo, L. (2021) 'Solo un super-antropocentrismo e la lettura di Hegel potranno salvarci', *7Corriere, inserto culturale del Corriere della Sera* 3 (settembre): 86-88.

ⁱ Creemos que no es ajeno a ello el que la perspectiva de la infrapolítica haya puesto su foco ontológico en lo existencial (Moreiras, 2020; Williams, 2021: 167).

ⁱⁱ Deluze es un autor que ha servido de referente a múltiples otros pensadores de la problemática del Antropoceno desde una perspectiva filosófica, como, por ejemplo, C. Colebrook (2014), N. Clark and B. Szerszynski (2021).

ⁱⁱⁱ Puntos de vista críticos de la alternativa de Braidotti aunque empatizantes con su marco posthumanista pueden encontrarse en Roden (185 ss,) y Colebrook, C. (2012).

^{iv} A. Diéguez (2017). Otros estudios: Ferry, Hottois, Arribas.

^vLa World Transhumanist Association ha cambiado su nombre por Humanity+. En su página web se recogen las diversas declaraciones y documentos. <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Fhumanityplus.org%2Ftranshumanism%2F#federacion=archive.wikiwix.com&tab=url>. También puede accederse a numerosos textos en la página web de Nick Bostrom: <https://nickbostrom.com/>

^{vi} Dos tendencias políticas se distinguen en el seno de la corriente transhumanista: una neoliberal, libertaria (Max More) y otra más socialdemócrata (Bostrom, Hugues) (Arribas 2021). También, como hace Hottois (2014), podría distinguirse una tendencia de Gran Relato (*Weltanschauung*, ética, sentido de la vida), y una posición más rebajada, pragmatista, utilitarista. Las críticas a los objetivos de 'mejora' del ser humano no se hicieron esperar (Fukuyama, 2002; Sandel, 2007; Habermas, 2001).

^{vii} Hayles (1999: 287) y Wolfe (2010: XV), entre otros, han subrayado críticamente este punto. Es importante a efectos de establecer entronques históricos de estas corrientes lo

que, con tino, recuerda Wolfe: la diferencia, establecida por Foucault, entre humanismo e ilustración (Wolfe, XVI). Bostrom (2005), sin embargo, se remite también en su historia a Nietzsche.