

EL “ANTROPOS” DEL ANTROPOCENO: INTERROGANDO LOS PRESUPUESTOS HUMANISTAS Y ANTI-HUMANISTAS DE UN PROGRAMA CIENTÍFICO¹

The ‘anthropos’ in the Anthropocene: Querying the humanist and anti-humanist presuppositions of a research program

Daniel Chernilo²

Resumen

El debate sobre el antropoceno se encuentra entre los programas científicos más ambiciosos de los últimos 15 o 20 años. Su argumento principal es que, desde un punto de vista geológico, los seres humanos deben ser entendidos como la principal fuerza natural por lo que nuestra era geológica actual está dominada por la actividad humana. Lentamente, el antropoceno se ha transformado en una meta-narrativa contemporánea que busca hacer sentido del “sistema-tierra” en su conjunto y que ofrece una visión distópica antes que progresiva: puesto que la explotación de los recursos naturales del planeta ha llegado a un punto de no retorno, debemos cuestionarnos la posibilidad de la continuidad de la vida humana. Mi objetivo en este artículo es explorar las nociones implícitas de lo humano - del antropos - que se mobilizan en el debate sobre el antropoceno. Lo hago en dos momentos. Primero, despliego los argumentos principales del debate sobre el Antropoceno con un énfasis especial en intentar desentrañar sus ideas implícitas de lo humano. Segundo, utilizo mi enfoque de la sociología filosófica para destacar algunas de las limitaciones y contradicciones de las ideas de agencia, reflexividad y responsabilidad que están a la base del debate del Antropoceno.

Palavras-Chave: Antropoceno; Humanismo; Sociología; Hans Jonas, Margaret Archer.

Abstract

The Anthropocene debate is among the ambitious scientific programmes of the past 15 or 20 years. Its main arguments is that, from a geological point of view, humans are to be seen as a major force of nature so that our current geological epoch is depicted as *dominated* by human activity. The Anthropocene has slowly become a contemporary meta-narrative that seeks to make sense of the ‘earth-system’ as a whole, and one whose vision of the future is dystopian rather than progressive: as the exploitation of the planet’s natural resources has reached tipping point, the very prospects of the continuity of human life are being questioned. My goal in this article is to explore the implicit notions of the human – indeed of the *anthropos* – that are being mobilised in the Anthropocene debate. I will proceed in two steps: first, I

¹ Una versión similar de este artículo apareció como ‘The question of the human in the Anthropocene debate’, *European Journal of Social Theory* 20 (1): 44-60. La presente versión en castellano fue íntegramente revisada para la publicación en este Dossier de la Revista NORUS “A sociología como ontología do presente: teoria, metateoria e análise crítica”.

² Daniel Chernilo é professor da Escuela de Gobierno – Universidad Adolfo Ibáñez - Chile. E-mail: Daniel.Chernilo.S@uai.cl Cidade: Santiago.

shall spell out the main the main arguments of the Anthropocene debate with a particular focus on trying to unpack its implicit ideas of the human. Secondly, I use of my approach to philosophical sociology to highlight some of the limitations and contradictions of the ideas of agency, reflexivity and responsibility that underpin the Anthropocene debate.

Palavras-Chave: Anthropocene; Humanism; Sociology; Hans Jonas, Margaret Archer.

Introducción

La idea clave en los debates sobre el Antropoceno que hoy en día son comunes en diversas disciplinas de las ciencias naturales es que, desde un punto de vista geológico, los seres humanos deben ser vistos como una fuerza fundamental de la naturaleza. El antropoceno se define comúnmente como una nueva era “geológica (...) *dominada* por la actividad humana” (ZALASIEWICS et al., 2008, 4, mis cursivas). Los seres humanos son agentes que poseen una capacidad, demostrada durante siglos, para alterar de manera fundamental los ciclos “normales” de la naturaleza. Como área de trabajo académico, el debate sobre el Antropoceno no lleva más de 20 años en las ciencias naturales, y aun menos en las ciencias sociales y las humanidades.

La discusión sobre Antropoceno se ubica entonces entre los programas científicos más ambiciosos de las últimas dos décadas (MASLIN y LEWIS, 2015) y resulta tentador tratarlo como una nueva meta-narrativa para el siglo XXI. De hecho, es un marco de referencia general que busca hacer sentido del “sistema-tierra” como un todo: describe la historia natural del planeta y la convierte en un nuevo periodo geológico, especifica la influencia concreta de la acción humana en la emergencia de este período, y da cuenta de la relaciones entre las dimensiones “científicas” y “políticas” de estas transformaciones (LATOURE, 2017, SLOTERDIJK, 2018). Sin embargo, la visión del futuro que entrega el Antropoceno es fundamentalmente distópica, ya que se basa en la suposición de que la explotación de los recursos naturales del planeta está alcanzando, o en realidad ha alcanzado ya, un punto de inflexión tal que las propias posibilidades de continuidad de la vida humana deben ser cuestionadas. Una futurología de las crisis resulta central a las demandas por acción política de la mayoría de las meta-narrativas modernas: en este caso, su conexión directa con los movimientos sociales que han adoptado la causa

del calentamiento global, y los problemas medioambientales en general, permite que los descubrimientos *científicos* del Antropoceno sean fácilmente utilizados en debates públicos más extendidos. De hecho, la tesis misma de que el Antropoceno pueda comprenderse como una meta-narrativa distópica efectúa un giro algo irónico a la crítica original de las meta-narrativas de Jean-François Lyotard (1984): con el declive de la idea de progreso, las únicas meta-narrativas que sobreviven son aquellas que se constituyen a partir de las limitaciones y problemas de la propia modernidad. Las únicas meta-narrativas capaces de sobrevivir son aquellas que hablan de su propia destrucción.³

Una primera evaluación de los principios centrales del Antropoceno muestra al menos tres ángulos distintos desde los que su emergencia y rasgos principales como narrativa científica han sido comprendidos en las humanidades y las ciencias sociales. El primero desafía la comprensión convencional de la cultura, la sociedad y la naturaleza como dominios ontológicos autocontenidos (LATOURET, 1993, 2013). Si el Antropoceno puede demostrar empíricamente que los seres humanos han alterado aquellas propiedades físicas de nuestro planeta cuyo origen no es humano, entonces la noción misma de distintos dominios ontológicos parece requerir una revisión seria.⁴ Una segunda línea de argumentación surge de la aceptación de que, sin importar sus posibles problemas filosóficos, sociológicos o ideológicos, la tesis del Antropoceno debe ser tomada en serio porque se basa en *evidencia empírica sólida*. Dipesh Chakrabarty (2009, 2012), por ejemplo, reconoce humildemente que, mientras muchos de nosotros somos incapaces de evaluar independientemente, y menos aun comprender del todo, la información empírica que se presenta en favor del Antropoceno, el hecho de que se haya vuelto tan consensual en un período de tiempo relativamente breve debe ser tomado como un indicador de su seriedad científica. Por un lado, es sin duda cierto que aquellos del lado más humanista de las dos culturas han sido rápidos en enfatizar que las prácticas sociales y culturales

³ Esto se aplica también, por ejemplo, al argumento de Ulrich Beck (1992) de que la modernidad contemporánea se ha transformado en una sociedad del riesgo donde justamente la idea de riesgo juega el rol clave de interface entre procesos sociales y recursos naturales, y con ello orienta la acción política. Sobre las relaciones entre la teoría de la sociedad del riesgo y el antropoceno, ver Chernilo (2021).

⁴ Véase, por ejemplo, Skillington (2015) y Trachtenberg (2015).

son la base de todos los descubrimientos en las ciencias naturales (LOVBRANDA et al., 2015). Sin embargo, la idea de Chakrabarty no es del todo adecuada porque, aparte de coincidir en el hecho de que los seres humanos han efectivamente desencadenado cambios en los distintos entornos naturales de la tierra, y que estos cambios tienen un impacto sobre las perspectivas futuras de la vida humana, hay muy poco consenso respecto de qué es exactamente el Antropoceno, cuándo y cómo exactamente partió, y para que hablar de cuáles son sus principales indicadores empíricos.⁵ Un tercer argumento es la propuesta de aquellos con un interés más abiertamente político, que se enfocan en el hecho de que el Antropoceno es otra expresión más de la naturaleza depredadora del capitalismo moderno. Independiente de si ellos aceptan o no la evidencia empírica que se entrega en favor de la idea del Antropoceno, su planteamiento es que este debate es otra demostración más del carácter intrínsecamente destructivo del capitalismo, cuya lógica continúa expandiéndose: la dominación del trabajo por el capital y la dominación de las colonias por los imperios están ambos sostenidos en la dinámica fundamentalmente explotadora de la acción humana sobre la naturaleza (MALM y HORNBORG, 2014). El Antropoceno es visto como la expresión más reciente de esa misma lógica perversa que ahora ha colonizado, además de todas las áreas de la vida humana, el propio mundo natural. Puesto que mi interés en este capítulo está en explorar las ideas implícitas de lo humano que están a la base del “concepto” del antropoceno (hablo de un concepto en el entendido de que no hay tal cosa como una “teoría unificada”), en este trabajo no voy poner en cuestión si hay algo así como un objeto empírico denominado “Antropoceno”. Pero debería mencionarse que la *plausibilidad pública* que la idea de Antropoceno ha alcanzado se construye a partir de las conexiones que es capaz de establecer con *cuestiones políticas* sobre el cambio climático y el calentamiento global. Chakrabarty, por ejemplo, simplemente fusiona estos dos debates –el científico sobre el estatus del

⁵ Véase, por ejemplo, las distintas opiniones en Certini y Scalenghe (2015), Hamilton (2015), Hamilton y Grinevald (2015), Lewis y Maslin (2015a, 2015b, 2018), Steffen et al., (2015) y Zalasiewicz et al., (2015). Estos artículos disienten, entre otras cosas, sobre cuándo comenzó el Antropoceno, si hay suficiente evidencia empírica para hablar del Antropoceno e, incluso si así fuese, cuál es exactamente el tipo de evidencia empírica presentada en su favor.

Antropoceno como concepto y la evidencia empírica que lo apoyaría, y los políticos sobre qué hacer respecto al cambio climático– pero ellos son sin duda diferentes.

Sin duda, todos estos argumentos requieren aun de mayor discusión. Pero son también a los que más atención se les ha prestado hasta ahora. Mi contribución en este texto se centra en un conjunto diferente de preocupaciones. La idea de *sociología filosófica* que he venido desarrollando en los últimos años plantea que necesitamos una comprensión más completa de las ideas de lo humano, humanidad e incluso de naturaleza humana en que se sostienen debates políticos dentro y fuera de las ciencias sociales porque esas discusiones se mantienen frecuentemente implícitas (CHERNILO 2014, 2016, 2017). En específico, planteo que la relevancia sociológica de observar estas ideas implícitas de lo humano radica en el hecho de que son ellas las que dan contenido específico a ideas normativas en la sociedad – tales como la justicia, la solidaridad y la autonomía. Un argumento fundamental de la sociología filosófica es que la forma en que discutimos estas ideas normativas en la sociedad se basa en cómo concebimos los rasgos antropológicos con los que los seres humanos definimos nuestra pertenencia común a la misma especie. En este artículo, mi objetivo es usar el enfoque de la sociología filosófica con el fin de explorar las nociones implícitas de lo humano –en este caso, una descripción reduccionista del *antropos* – que subyace al debate del Antropoceno.

Para ello, despliego mi argumento en dos pasos. El capítulo se inicia detallando los argumentos principales del debate del Antropoceno con un foco particular en interrogar sus ideas implícitas de lo humano (I). Explicaré después las características centrales de mi aproximación a la sociología filosófica con el fin de mostrar que el debate del Antropoceno se basa en una comprensión demasiado estrecha de la agencia, la reflexividad y la responsabilidad como rasgos específicamente humanos (II).

I.

De formación químico, el ganador del premio nobel Paul J. Crutzen publicó en la revista *Nature* un artículo de una página de extensión donde fue uno de los primeros en proponer el concepto de Antropoceno como una nueva meta-narrativa científica. El artículo comienza así:

Durante los últimos tres siglos, los efectos de los humanos sobre el medio ambiente global se han intensificado. Debido a estas emisiones antropogénicas de dióxido de carbono, el clima global puede desviarse significativamente del comportamiento natural en los siguientes milenios. Parece apropiado asignar el término Antropoceno a la presente era geológica, en varios sentidos dominada por los humanos, la que complementa al Holoceno –el periodo cálido de 10 a 12 milenios (CRUTZEN 2002, 23).⁶

Esta definición inicial captura muy bien la mayoría de las ideas clave del debate del Antropoceno; por lo que me gustaría reflexionar con algún detalle sobre sus principales supuestos e implicaciones. La definición nos ofrece una buena idea de lo que está en juego en el debate del Antropoceno y, lo que es igualmente importante para mis propósitos, nos da luces sobre sus ideas implícitas de lo humano.

1.1 El argumento antropocéntrico

Los científicos que trabajan en este campo utilizan un amplio espectro de evidencias empíricas para afirmar que la humanidad se ha convertido en la fuerza geológica más poderosa. Aún si se mantiene el desacuerdo sobre cómo dar cuenta con exactitud de este impacto, el argumento fundamental que no se cuestiona es que los efectos agregados de la acción humana *ya han alterado* el comportamiento normal de ciclos naturales tales como las temperaturas promedio del aire y el agua, la transformación y desaparición de hábitats auto-contenidos, la composición química de los gases atmosféricos y del océano, etc. (HAMILTON y GRINEVALD 2015; LEWIS y MASLIN 2015b, 2015a; STEFFEN, CRUTZEN y MACNEILL 2007; STEFFEN et al., 2015; ZALASIEWICZ et al., 2008, 2015). Los investigadores enfatizan entonces la necesidad de plantearse con seriedad la pregunta sobre los “límites planetarios” del “sistema-tierra” como una forma de dejar establecido que los

⁶ Definiciones similares están disponibles también en Crutzen y Steffen (2003) y en Steffen, Crutzen y McNeill (2007).

humanos y la naturaleza están *definitivamente* unidos (ROCKSTRÖM et al., 2009). La definición del Antropoceno como una nueva era geológica no depende de la afirmación de que las actividades humanas han dejado una marca indeleble en el medioambiente natural. La idea del Holoceno, el periodo geológico que habría precedido al Antropoceno, ya estaba definida a partir del hecho de que el homo sapiens ha dejado una marca indeleble en sus hábitats inmediatos: desde el fuego al uso del carbón, pasando por la agricultura y la domesticación de animales. Lo que caracteriza la emergencia del Antropoceno propiamente tal es el hecho de que las transformaciones geológicas actuales están *dominadas* por la acción humana. Es esta centralidad de la acción humana la que permitiría hablar de un sistema-tierra donde la “vieja” distinción entre lo natural y lo social ya no puede realmente sostenerse. Dicho de otro modo, existe un núcleo fundamentalmente *antropocéntrico* en la idea del Antropoceno: la constatación del surgimiento de esta nueva era geológica no es más que una expresión adicional del asombroso poder de la acción humana agregada. De hecho, puede plantearse el argumento de que en las ciencias sociales estamos acostumbrados a la idea de que los seres humanos, siendo las criaturas sociales y culturales que son, tienen la capacidad de cambiar, pero nunca controlar del todo, los contextos estructurales en que sus acciones tienen lugar. Así, podría decirse que el Antropoceno amplifica más que redefine radicalmente este supuesto, en la medida en que se concentra en los modos en que el comportamiento agregado de la especie humana como un todo alcanza proporciones verdaderamente cosmológicas: las estructuras que los humanos son capaces de cambiar bajo condiciones de incertidumbre ahora incluyen también las del mundo natural. Los efectos de la acción humana han aumentado de tal forma que han modificado, probablemente por primera vez en la historia del planeta, *todos* los aspectos del medioambiente natural de la Tierra. Los humanos se han convertido en el agente transformador más significativo de los procesos químicos y las estructuras físicas fundamentales de la tierra.

1.2 El argumento global

Durante el Holoceno, el impacto de las actividades humanas sobre el medioambiente natural dejó su marca en niveles locales o regionales, pero es solo en el período del Antropoceno que estas transformaciones geológicas se volvieron verdaderamente globales: ninguna parte del plante (tierra, agua o aire), así como tampoco ningún grupo humano, permanece asilado o sin sufrir los efectos del impacto de la acción humana. Si ello es así, entonces la única unidad geográfica significativa para el Antropoceno es la tierra como un todo y, debido a esto, el único agente significativo es la humanidad misma entendida también como una única especie. El “universalismo” en que se sustenta la mayoría de los argumentos en el Antropoceno es coherente con esta noción dual de *un único planeta y una única especie humana*. Correctamente preocupados por las distribuciones de cargas y beneficios altamente *desiguales* que marcan la emergencia y desarrollo de la mayoría de las instituciones modernas –el capitalismo, el estado moderno, los imperios, etc.– los historiadores y los científicos sociales están particularmente interesados en rechazar cualquier apelación acrítica o ideológica ese “universalismo” (LUKE 2017). En mi opinión, a pesar de que la literatura en ciencias sociales sobre el Antropoceno tiende a enfocarse en este punto, me parece incorrecto plantear que un concepto universalista de especie humana es intrínsecamente incapaz de reflexionar sobre estos problemas (CHERNILO, 2017). Más que abandonar una orientación universalista, lo que necesitamos es una explicación mucho más completa e integral de ella.⁷ Más adelante volveré sobre este punto.

1.3 El argumento de la temporalidad

Hay dos unidades temporales muy distintas en el debate del Antropoceno. En la cita que utilicé más arriba, Crutzen comienza con una referencia a los “últimos tres siglos” que es convencional para los historiadores y científicos sociales modernos: este es, por supuesto, el marco de tiempo que nos permite hablar sobre el rol cada vez más relevante del capitalismo, el

⁷ Lewis y Maslin (2015b), por ejemplo, hacen referencia a la teoría del sistema mundial de Wallerstein con el fin de destacar las dinámicas tanto globales como desiguales del capitalismo moderno. Ver también su más reciente Lewis y Maslin (2018).

estado, la industria y la tecnología *modernas*. Pero la cita termina con una referencia a “10 a 12 milenios” que se refiere a un tipo de historia natural que si bien tiene poco sentido sociológico es relativamente convencional en la geografía y más aun en la geología. De hecho, un área clave de debate en la literatura sobre el Antropoceno se refiere a cómo dar cuenta de la así llamada “gran aceleración” de las actividades dominadas por los humanos sobre el medio ambiente que ha tenido lugar en los últimos 50 o 60 años (STEFFEN et al., 2015). Nuevamente, esta es una unidad de tiempo perfectamente manejable desde el punto de vista de las humanidades y las ciencias sociales y que también coincide con la expansión sistemática de la industria moderna y la tecnología a una verdadera escala global (los países BRIC, los jaguares asiáticos, etc.). La mayoría de los indicadores empíricos que son utilizados en el debate del Antropoceno destacan, de hecho, la importancia de esta aceleración reciente (por ejemplo, el crecimiento de la población, el uso del agua, el consumo de fertilizantes, la devastación de bosques y selvas tropicales, o el dióxido de carbono en la atmósfera), pero el contraargumento es que, desde un punto de vista geológico, unas pocas décadas no es una unidad de tiempo adecuada para la observación empírica – y menos aun lo es para la elaboración teórica a partir de esa evidencia (HAMILTON, 2015). La extensión temporal que se requiere para cuantificar con precisión el impacto de largo plazo de nuestras intervenciones humanas *actuales* en el medioambiente puede requerir varios siglos o incluso milenios. Una pregunta normativa que queda planteada, entonces, es si los beneficios de corto plazo de la acción instrumental han devenido definitivamente independientes de lo que puede entenderse como sus impactos de largo plazo, que se asumen como principalmente negativos.

I.4 El argumento de la racionalidad instrumental

Los tipos de actividad humana descritos en la literatura como aquellos que definen la era del Antropoceno apuntan todos a procesos activos de adaptación y transformación del entorno natural: el desarrollo constante de nuevas fuentes de energía y nuevas técnicas de domesticación para cultivos y

animales; cambios en los hábitos alimenticios humanos que, en la medida que permitieron una mayor fuerza física y capacidades mentales, dieron lugar a periodos sostenidos de crecimiento poblacional; el incremento exponencial en la extracción de combustibles fósiles como el carbón, el petróleo y el gas; el mejoramiento sistemático en los medios de transporte que, desde las transformaciones en las técnicas de navegación en los siglos XV y XVI, han permitido continuos intercambios transcontinentales de personas, productos básicos, bienes culturales e incluso bacterias (STEFFEN, CRUTZEN y MACNEILL, 2007; ZALASIEWICZ et al., 2015). Hay dos innovaciones tecnológicas que son las más destacadas en la literatura: las tecnologías industriales que fueron desarrolladas a mediados del siglo XIX y disponibilidad incremental de la energía nuclear desde mediados del XX (LEWIS y MASLIN 2015a, 2015b). Sea cual sea el hito que se escoja, en todos los casos la narrativa del Antropoceno está dominada por el hecho de que estas innovaciones tecnológicas han permitido un éxito aún mayor a los humanos en sus intentos por adaptar el mundo natural a sus propias y siempre crecientes necesidades: la tesis del Antropoceno es también un argumento general sobre el dominio instrumental del mundo natural. Dada la centralidad del éxito tecnológico en esta literatura, la racionalidad instrumental ha quedado efectivamente igualada a la idea de racionalidad humana. En realidad, la racionalidad humana ha quedado *reducida* a la racionalidad instrumental.⁸

1.5 El argumento normativo

No hay duda de que, como campo de investigación científica, el debate sobre el Antropoceno está directamente motivado por consideraciones extra-científicas respecto de las perspectivas de futuro de la vida humana en el planeta. De hecho, un dato ético clave es su preocupación por el riesgo de la

⁸ Resulta en cierto modo irónico que los académicos interesados en el Antropoceno se hagan eco de los argumentos más convencionales de la antropología de principios del siglo XX en relación con el éxito humano en el dominio instrumental del mundo natural. Por ejemplo, compárese lo que he discutido aquí con el argumento de Gordon Childe en *Man makes himself* (1951). La diferencia principal se encuentra en el tono normativo: mientras que los primeros antropólogos eran “humanistas” en su creencia en el progreso, los académicos del Antropoceno no lo son.

auto-aniquilación de la especie humana como parte de nuestras responsabilidades políticas y científicas. La sustentabilidad deviene un tópico visible, y eventualmente un problema, debido a que la propia acción humana socava los recursos naturales con los que la vida humana se reproduce a sí misma. La supervisión y cuidado de la naturaleza se han convertido en los modos escogidos para destacar el mandato ético cada vez más urgente de que los humanos han de cuidar el planeta (ARIAS-MALDONADO 2015; STEFFEN, et al., 2015). Sin embargo, las teorías del Antropoceno hacen gala de su nombre en tanto no se plantean en realidad la que muy posiblemente es la pregunta más general sobre la viabilidad de la tierra misma: dicho de otra forma, su punto de observación, su perspectiva, es totalmente *antropocéntrica*. Vale la pena recordar también que las reflexiones éticas sobre el impacto de las actividades humanas sobre el medio ambiente son ellas mismas una constante universal de las sociedades humanas: todas las civilizaciones antiguas y las religiones mundiales han mostrado una preocupación explícita por los modos en los que sus acciones pueden tener un impacto (negativo) en la respuesta de la tierra a su propia adaptación al medioambiente. Antiguos motivos religiosos, cosmológicos y filosóficos nos recuerdan la permanente ansiedad existencial sobre la sobrevivencia colectiva en relación con un medioambiente natural que se mantiene parcialmente opaco y, sobre todo, impredecible (BLUMENBERG 2015; JONAS 1963; VOEGELIN 1962).

Con lo dicho hasta ahora, podemos definir la perspectiva del Antropoceno como un intento por comprender el desarrollo de un sistema-tierra omniabarcador cuyas propiedades geológicas están dominadas por los efectos de largo plazo, agregados e involuntarios de la acción humana a escala global. En mi opinión, sin embargo, existe una tensión fundamental que subyace a la idea del Antropoceno. Por un lado, como hemos visto, el Antropoceno se mantiene como el más antropocéntrico de los conceptos científicos, puesto que “demuestra”, por decirlo de algún modo, que los poderes causales de la acción humana han alcanzado proporciones tan extraordinarias que estos ya no terminan en la creación de artefactos sociales y culturales fantásticos cuyo origen, en última instancia, puede remontarse a

las propias acciones humanas; en vez de ello, estos poderes humanos ahora afectan, aunque sin controlarla del todo, a la naturaleza misma. El motivo más fundamentalmente antropocéntrico del Antropoceno es la trayectoria implacable e irresistible que comenzó hace miles de años con las primeras formas de domesticación de animales y la invención de la agricultura (REICH, 2018). Dio paso luego a las incontables experiencias de colonización sobre otros grupos humanos (el imperialismo viene en todas las formas y tamaños) y, alrededor de tres siglos atrás, alcanzó nuevas alturas al completar el proceso de colonización de la naturaleza misma. Finalmente, los avances médicos y genéticos de las últimas décadas han permitido también la colonización “interna” de nuestros propios cuerpos. Los poderes agregados de la acción humana y la omnipresencia de la racionalidad instrumental se han convertido en los dos marcadores centrales de la idea de lo humano en la era del Antropoceno. Por el otro lado, este mismo argumento antropocéntrico que enfatiza el poder causal de la acción humana y la importancia de la racionalidad instrumental, apunta *normativamente* en la dirección contraria: es decir, hace visibles las consecuencias no deseadas de esa misma acción instrumental, así como su potencial destructivo. De hecho, mientras que los argumentos sobre la tecnología y la racionalidad instrumental subrayan nuestra *habilidad* humana para transformar nuestros entornos inmediatos, su tono normativo deja claro en que medida las transformaciones bioquímicas y atmosféricas que los humanos han provocado durante los últimos siglos ponen ahora en peligro la subsistencia misma de nuestra especie (y, por implicación, de todas las especies con las que compartimos la tierra).

La descripción de este periodo geológico como Antropoceno refleja entonces la arrogancia humana básica del antropocentrismo: el héroe de esta historia, el “antropos”, siempre encuentra una razón para ponerse a sí mismo en un lugar central y, en la medida que así lo hace, revela la “verdadera” naturaleza de nosotros los seres humanos: nuestra condición como el mayor depredador de la tierra. Las mismas características que dan cuenta de nuestro potencial supremo *como especie* –la racionalidad instrumental y el poder de la tecnología– se convierten también en la causa del más serio de los desafíos

normativos: si los humanos siguen teniendo éxito en aquello que mejor hacen, eventualmente han de tener éxito en destruirse a sí mismos. Dicho de otro modo, la tesis del Antropoceno se sostiene en la idea de que los humanos son intrínsecamente incapaces de abandonar su perspectiva autocentrada aun en aquellos momentos de crisis que los amenazan con su propia autodestrucción colectiva: *el antropocentrismo es el alfa y el omega de lo que somos como especie.*

Llegamos entonces a lo que podemos llamar la *paradoja antropocéntrica* que debate del Antropoceno pone a la vista: la misma habilidad humana para alterar el entorno natural de la tierra, aquella capacidad fantástica de nuestros poderes humanos, es también la causa del derrotismo normativo que ve como inevitable una catástrofe ecológica: los humanos han mostrado ser tan exitosos en cambiar la naturaleza que se han transformado en las víctimas de sus propios éxitos. La implicancia normativa *final* de nuestro éxito instrumental en transformar el mundo para nuestro beneficio de corto plazo es la perspectiva muy real de una auto-aniquilación inducida por los propios resultados de la acción humana.

2.

El enfoque de la sociología filosófica que he venido desarrollando es una invitación a articular de forma explícita las concepciones implícitas de lo humano, la humanidad y la naturaleza humana que son fundamentales para nuestra comprensión de la vida social. La llamo sociología filosófica con el objeto de destacar dos argumentos centrales. Primero, la necesidad de conectar preguntas *filosóficas* sobre aquello que somos como seres humanos con preguntas *sociológicas* sobre la naturaleza de la vida social misma: las preguntas sociológicas más importantes, aquellas que ponen atención en las características generales de la vida social son, en última instancia, también preguntas filosóficas que interrogan lo que somos que como seres humanos. Segundo, la noción de sociología filosófica me permite prestar atención a la tradición de la antropología filosófica de principios del siglo XX. Originalmente asociada a los nombres de Max Scheler (2009) y Ernst Cassirer (1977) en las

décadas de 1920 y 1930, la antropología filosófica estaba explícitamente dedicada al desarrollo de una comprensión general del ser humano. Para mis propósitos, la intervención más importante en este campo viene de un pequeño libro de Karl Löwith. Originalmente publicado en 1932, su texto *Max Weber and Karl Marx* (2003) plantea un argumento que desde entonces se ha vuelto familiar: Weber y Marx compartían un interés por la emergencia y el funcionamiento del capitalismo moderno y ofrecieron interpretaciones radicalmente distintas de él. Su novedad *científica*, es decir, el desarrollo de sus sociologías *originales*, resulta evidente en la forma con que su sofisticación histórica e intelectual transformó totalmente nuestras maneras de comprender el capitalismo moderno. Pero Löwith también plantea que esas sociologías están basadas en una *preocupación filosófica* común que es el motivo último de sus trabajos: qué significa ser humano bajo las condiciones alienantes del capitalismo moderno. Löwith plantea que Weber y Marx eran “*esencialmente* sociólogos, a saber, sociólogos *filosóficos* [porque] ambos proveen –Marx directamente y Weber indirectamente– una análisis crítico del hombre moderno dentro de la sociedad burguesa en términos de una economía burguesa-capitalista basada en el reconocimiento de que la ‘economía’ se ha convertido en el ‘destino’ humano” (LÖWITH, 2003, 48, mis cursivas). A medida que la antropología filosófica continuó su desarrollo con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la orientación que se fue consolidando es que un enfoque doble, científico y filosófico, es necesario para comprender a los seres humanos porque ello expresa la dualidad de la propia condición humana: los humanos somos objetos en el mundo físico y nuestros cuerpos están controlados por impulsos, emociones y adaptación orgánica al mundo. Pero somos también seres conscientes definidos por preocupaciones intelectuales, estéticas y, por supuesto, morales (GEHLEN, 1988; PLESSNER, 1970). Un motivo clave de la antropología filosófica es la afirmación de que los seres humanos están fundamentalmente indeterminados con respecto a la

adaptación orgánica y es esto lo que hace a las instituciones sociales y prácticas culturales esenciales para la vida humana.⁹

Al mismo tiempo, el problema del antropocentrismo no es nuevo en la historia del pensamiento social y político. Si miramos los debates de los últimos sesenta años, parte importante de la discusión filosófica se refiere a si el antropocentrismo, sobre el que se habrían sustentado los sueños modernos de dominio instrumental, eran culpable también de las atrocidades que se cometieron en contra los propios seres humanos. Este tema juega un rol muy importante, por ejemplo, en la crítica de la racionalidad instrumental de Adorno y Horkheimer (1997), aunque para nuestros propósitos los argumentos más destacados aquí son los que se encuentran en el así llamado debate sobre el humanismo entre Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger.¹⁰ En su *El existencialismo es un humanismo* (2009), una conferencia que dictó en París en octubre de 1945, Sartre defiende la importancia de los valores humanistas y sobre todo de una idea igualitarista de libertad y autonomía individual sobre la base del *antropocentrismo*: “el hombre” es la medida de todas las cosas y el mundo que habitan los humanos es íntegramente su realización. Sartre enfatiza también la necesidad histórica del progreso humano como un proceso de reconciliación entre lo universal y lo particular: “Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que él hace y se ajustase a lo que él hace” (SARTRE, 2009, 38, mis cursivas). En su *Carta sobre el Humanismo* (2006), preparada en 1946 y en parte como una respuesta al argumento de Sartre, Heidegger plantea tres contraargumentos: (1) mediante su igualitarismo y su pretendida orientación universalista, el antropocentrismo y el humanismo son los culpables de la guerra y sus atrocidades; (2) en la medida que nuestra existencia humana ha sido reducida a nuestra supervivencia natural como especie, el humanismo no puede constituirse como una fuente de valor: la apelación al carácter orgánico de la vida humana bloquea nuestra comprensión de las formas más

⁹ Sobre la conexión entre las invariantes antropológicas y su realización sociológica, véase Honneth y Joas (1988).

¹⁰ Para un análisis más completo, véase Chernilo (2017, 23-63, Chernilo 2022). La cuestión del humanismo en el pensamiento social y político está experimentando un bienvenido resurgimiento (Durkin 2014; Morgan 2016, Kozlarek 2021).

altas del “ser”; (3) gracias a su especial capacidad de dominio sobre el lenguaje, una nueva élite de poetas y pensadores debía restaurar la dignidad humana al auto-proclamarse “pastor (es) del ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 39). Mucho se ha dicho sobre este debate: en mi opinión resulta crucial no perder de vista que el igualitarismo de Sartre se compara muy favorablemente con el elitismo de Heidegger. Sin embargo, para nuestros propósitos específicos de comprender las principales implicaciones del debate sobre el Antropoceno, esta polémica resulta informativa porque nos permite diferenciar entre dos posiciones.

Hay una primera proposición, *cognitiva*, que rechaza la idea de que estamos en condiciones de establecer con precisión cuáles son exactamente los poderes que definen nuestra humanidad común como miembros de la misma especie. Planteada elocuentemente, por ejemplo, por Lévi-Strauss (1966) y Foucault (2005), la obsesión moderna por definir lo humano en singular – y de paso aferrarse a ideas más o menos esencialistas de naturaleza humana– sigue siendo un importante *obstáculo epistemológico* en la forma en la que las humanidades y las ciencias sociales llevan a cabo su trabajo intelectual. Un argumento que fue planteado por primera vez por Gastón Bachelard (2000) a fines de la década de 1930, el desarrollo de una aproximación genuinamente científica requiere que los humanos abandonen tal antropocentrismo ingenuo: la ciencia moderna solo fue capaz de emerger en la medida que los humanos dejaron atrás la idea narcisista de que ellos son, realmente, el centro del universo. Este tema informa varias de las críticas más conocidas del *antropocentrismo* de las últimas décadas: un enfoque explícito sobre el humano impide comprender en qué medida el poder (FOUCAULT 1995), el lenguaje (DERRIDA, 2002), la sociedad (LUHMANN, 2007) y el capitalismo (ALTHUSSER, 2003) son de hecho dominios ontológicos autónomos que existen con independencia de las propiedades antropológicas que nos definen como especie. Pero hay también un segundo lado del argumento, un momento *normativo*: si el antropocentrismo es entendido como una perspectiva que impide a los humanos entender el mundo como de hecho es, entonces debemos abandonar, igualmente, al *humanismo* como su

contraparte normativa. Si no hay tal cosa como *el ser humano* en singular, entonces todos los programas normativos que tratan al humano *como fuente de valor* están irremediabilmente equivocados. De hecho, esto es precisamente lo que estos críticos plantean es la lección normativa principal de las Guerras Mundiales: o bien el humanismo es una noción normativa demasiado débil –los derechos humanos y las ideas de crímenes contra la humanidad fueron incapaces de prevenir las atrocidades que se cometieron durante estos conflictos–, o bien el humanismo es derechamente responsable de estos crímenes porque, en la modernidad, las acciones más horribles son siempre cometidas justamente en nombre de una supuesta defensa de ideas de humanidad (SLOTERDIJK, 2009). Por supuesto, la crítica *cognitiva* al antropocentrismo y la crítica *normativa* al humanismo están estrechamente interrelacionadas, pero debemos mantenerlas separadas analíticamente. En tanto programa que busca entender las relaciones entre las preconcepciones de lo humano y las ideas de la vida social, la sociología filosófica no plantea un retorno al antropocentrismo, pero sí favorece la revitalización de una *perspectiva humanista*. Es una invitación a reconsiderar la idea de que la vida social misma se basa en que los seres humanos son capaces de llevar a cabo puesto que requieren de tal existencia colectiva.

Una forma de interrogar estos asuntos es a partir del trabajo de la socióloga británica Margaret Archer (2000, 2003), quien comprende la reflexividad humana como un elemento central para la caracterización de un agente autónomo. Podemos concebir posiciones sociales *pasivas* donde la reflexividad está ausente, pero la acción colectiva requiere de la habilidad agencial de transformar estas posiciones en proyectos específicos (por ej., la diferencia entre ser un trabajador debido a nuestra edad, cualificación o antecedentes familiares, y ser miembro de un sindicato que vota declararse en huelga para mejorar sus condiciones salariales). Esto es relevante porque más que rechazar el discurso de especie del Antropoceno como una de sus limitantes más significativas, mi argumento es que la capacidad humana de *descentramiento reflexivo* resulta central para nuestra habilidad de crear e imaginar nuevas formas sociales e ideas normativas: esta es una capacidad

antropológica general que poseemos como especie y a través de la cual nos reconocemos mutuamente como miembros de la misma especie. Debido a que en el debate del Antropoceno la acción humana es de hecho equiparada con la racionalidad instrumental, hemos visto que entonces no hay más opción que plantear que la reflexividad humana implica *solo* acción estratégica. Aquí, la descripción reduccionista de lo social por parte de las ciencias sociales, lo social como campos de relaciones de poder y negociación estratégica, queda expresada en el debate del Antropoceno en una idea de reflexividad que es puramente estratégica en relación con el resultado agregado de la acción humana. Buena parte de la corriente central de las ciencias sociales contribuye más al problema que a la solución de esta dificultad.¹¹

Sin embargo, la mayoría de las descripciones del desarrollo de las capacidades cognitivas que son de hecho centrales para el surgimiento de la filosofía y la ciencia como empresas propiamente humanas, demuestran justamente una capacidad de descentramiento de nuestra especie que no se redice a la racionalidad instrumental. De la filosofía del lenguaje a nuestras teorías de observación de las órbitas planetarias y las fuerzas gravitacionales, la “revolución copernicana” que inaugura la ciencia y la filosofía modernas precisamente da cuenta de la habilidad humana que, para ser capaz de explicar tanto el cosmos como la sociedad, los humanos *no pueden ni deben* ubicarse a sí mismos en su centro (BLUMENBERG, 1987, 2015). Vistas así las cosas, la característica más importante de la reflexividad humana es que podemos desplegar un sentido de auto-trascendencia de modo que somos, *en la práctica*, capaces de mirar al mundo desde el punto de vista de alguien más. Este es el modo en que podemos concebir nuevas instituciones sociales, crear nuevas reglas para pensar y evaluar distintos órdenes sociales y, por último pero no menos importante, cambiar, modificar o remediar los resultados de nuestras acciones individuales y colectivas (ARENDDT, 1978; PARSONS, 1978). Nuestra habilidad para conceptualizar estas características requiere abrir las concepciones de lo humano a dimensiones que han sido dejadas

¹¹ De modo clásico, véase la distinción de Jürgen Habermas entre sistema y mundo de la vida (1992a, 1992b).

completamente afuera en el debate del Antropoceno. Mi argumento es que hay al menos siete de estas capacidades antropológicas básicas y que, si las reunimos, comienza a aparecer un concepto distinto de lo humano. Ellas son la auto-trascendencia, la adaptación, la responsabilidad, el lenguaje, las evaluaciones morales, la reflexividad y la reproducción de la vida.¹² Estos rasgos antropológicos nos definen como miembros de la misma especie y crean las condiciones para que la vida social tenga lugar, sin que esta humanidad común sea capaz de actuar directamente sobre la sociedad. Ellas no describen todo lo que los seres humanos son, pero sí constituyen la base desde la cual emergen las ideas de justicia, identidad, dignidad y vida buena con que creamos órdenes normativos. Son irreducibles a factores materiales porque su valor normativo nos lleva siempre de vuelta a concepciones implícitas de lo humano, son universales en la medida en que incluyen a todos los individuos como miembros de la misma especie humana y también están socialmente diferenciadas en las formas en que los humanos las actualizan y están en condiciones de ponerlas en práctica. Este argumento permite convertir la noción genérica de nuestro “ser-especie” en un concepto más trabajable y adecuado para las ciencias sociales. Vistos de este modo, los humanos son competitivos, egoístas y depredadores – y esto se ajusta bien al antropocentrismo reduccionista del debate sobre el Antropoceno – pero los humanos también somos seres evaluativos, creativos, cooperativos y reflexivos.

Mi segunda y última conclusión para este capítulo puede ilustrarse por medio de una lectura de Hans Joas y su *Principio de la Responsabilidad* (1984). Publicado por primera vez en 1979 y escrito en el contexto del surgimiento del partido verde en Alemania, hay bastante del argumento de Jonas que adelanta y es consistente con el debate del Antropoceno: la vida humana ha alterado fundamentalmente los modos en los que la naturaleza se reproduce a sí misma, nos encontramos en un punto de inflexión en relación con la

¹² Cada capítulo de *Debating Humanity* da cuenta de una de estas siete propiedades (CHERNILO, 2017). No me refiero a las dimensiones menos halagadoras del comportamiento de nuestra especie (la dominación, la crueldad, la mentira) no porque no sean importantes sino porque estoy interesado en las formas en que podemos conceptualizar de mejor manera ideas normativas tales como la justicia o la solidaridad.

capacidad extractiva sobre los recursos naturales, y los desarrollos de la ciencia moderna y la tecnología de los últimos dos siglos son clave para los retos planteados por estas transformaciones. Jonas se refiere también a la temporalidad de su llamado normativo en un modo que apela directamente a algunos de las motivaciones más sentidas del Antropoceno: los humanos son seres que tienen un deber moral para con los miembros futuros de su especie. A juicio de Jonas, tenemos la *responsabilidad* colectiva de legarles a nuestros descendientes el planeta en un estado tal que ellos también sean capaces de desarrollar una vida que pueda ser llamada genuinamente “humana”; eso es, una vida que se *autodetermina*.

Pero el proyecto intelectual más amplio de Jonas, la *biología filosófica*, se aleja al menos en un aspecto crucial del debate del Antropoceno: Jonas rechaza completamente el antropocentrismo. De hecho, una crítica tal al antropocentrismo es central a su orientación filosófica: todos los seres vivientes, todas las formas de vida orgánica, son fines por sí mismos y no pueden ni deben concebirse como un mero recurso para los seres humanos. Su argumento es que la constitución orgánica de los humanos es algo que ellos comparten con *todas las otras formas de vida* y que, en tanto “forma primera de libertad”, la existencia define la forma esencial de identidad que constituye la vida de todas las especies (JONAS, 2001, p. 3). La vida es un fin en sí mismo y esto es un denominador común que comparten los humanos y todas las criaturas vivas. Dado que *están* vivos y por todo el tiempo que se mantengan vivos, los organismos se cuidan a sí mismos y persiguen la mantención de su existencia como su propio “logro continuo” (JONAS, 2001, p. 80). Si ello es así, entonces la naturaleza *humana* no es cualitativamente distinta de cualquier otro tipo de vida orgánica por simple que ella sea. De hecho, incluso la socialidad, que se refleja en el hecho de que la realización del potencial orgánico de algunas especies requiere de la compañía y la asociación con otros, no es específicamente humana. La realización de sus potencialidades orgánicas puede requerir también que ciertas especies vivan en un ambiente colectivo y esta socialidad se mantiene como algo que los organismos deben hacer *porque está en su naturaleza*: incluso en tanto tienen

un impulso natural a la socialidad y sus impulsos internos están orientados con fuerza *hacia* la socialidad –como en el caso de las abejas y las hormigas– la fuente de estas tendencias es previo al origen de cada una como unidad individual. Sin embargo, aquello que sí hace única a la vida humana es el hecho de que puede *descentrarse* a sí misma: que es capaz de decidir que no todo ha de adaptarse a sus propias necesidades.

Jonas afirma que los seres humanos son objeto de preocupación para sí mismos porque esta es la forma en que se organizan todas las formas de vida, pero rechaza una concepción de la naturaleza cuyo *único* valor reside en su disponibilidad instrumental para el ser humano: los humanos son un *objeto* más de la naturaleza antes que su *amo*. Los humanos *no son* lo medida de todas las cosas sino que, en vez de ello, nuestra particular perspectiva centrada en las necesidades de la propia especie tiene *asimismo* la habilidad única de *entender* el funcionamiento de la naturaleza –y para hacerlo, debe ella misma descentrarse. Jonas transforma entonces esta capacidad cognitiva en un imperativo moral: solo los humanos *pueden* hacerse responsables por el resto de la naturaleza *porque son ellos los únicos quienes tienen la capacidad de hacerlo*. Es el “el alcance y el tipo” de los poderes humanos lo que “determina” el tipo de responsabilidad que tienen, y esta es una responsabilidad que cae únicamente sobre hombros humanos (JONAS, 1984, p. 98, p. 128). Debido a la escala de las innovaciones tecnológicas y los desafíos medioambientales que son resultado directo de la intervención humana, esta responsabilidad se ha intensificado dramáticamente durante el último medio siglo. De hecho, se ha transformado en la gran pregunta social de nuestros tiempos: bajos las circunstancias globales actuales, los humanos tienen ahora una *responsabilidad con el plantea como un todo*. Además de una redefinición *filosófica* de las nociones de vida y naturaleza orgánica, Jonas plantea que su argumento normativo surge de la urgencia *pragmática* que hace imprescindible tomarse en serio los desafíos medioambientales. Aun si no conseguimos ponernos de acuerdo sobre preguntas fundacionales relativas a una concepción común de lo humano, de la naturaleza o de la vida misma,

estos debates son secundarios ante las demandas prácticas y políticas del mundo en que vivimos:

nos encontramos nuevamente enfrentados a la pregunta, siempre abierta, sobre qué debe ser el hombre (cuya respuesta es modificable), al primer *mandamiento* que tácitamente siempre le subyace pero nunca tuvo necesidad de enunciación: que él debe ser –de hecho, *como* ser humano [...] lo que ahora más importa no es perpetuar o producir una imagen particular del hombre sino que, antes que todo, mantener abierto el horizonte de *posibilidades* que en el caso del hombre está dado por la existencia de la especie como tal y [que] va a ofrecer siempre una nueva posibilidad a la esencia humana (JONAS, 1984, p. 139–40).

El *principio de la responsabilidad* de Jonas demanda de nuestras acciones la posibilidad de habitación humana continua en el futuro. Tenemos el deber de dejar el planeta en un estado que permita la habitación humana futura, un planeta que permitirá a los humanos del mañana llevar a cabo una vida humana satisfactoria. Formulada como ley moral, Jonas introduce del siguiente modo su principio de responsabilidad: “Que siempre en el futuro *deba* haber un mundo apto para que el hombre lo habite y (...) que siempre en el futuro *deba* ese mundo ser habitado por una humanidad digna de tal nombre” (Jonas 1995, 38). Le debemos a las futuras generaciones que tengan las condiciones para conducir sus vidas humanas como una experiencia que se legisla a sí misma: las ideas tradicionales de la auto-preservación deben ser ampliadas para incluir un principio que garantice la existencia futura de los seres humanos. Mientras más nos preocupemos por el *futuro* de la humanidad, mejor los humanos cuidarán de la naturaleza misma *en el presente*.

La posición de Jonas no está exenta de dificultades; entre ellas, él favorece soluciones de orden tecnoncrático por sobre las democráticas cuando se trata de tomar las “decisiones correctas” sobre el medioambiente. Esto es problemático porque disminuye, *en el presente*, el principio mismo de la autolegislación humana que Jonas busca salvaguardar para la humanidad del futuro. En otras palabras, mientras Jonas es consciente de los peligros de reducir la reflexividad a la racionalidad instrumental – como es evidente en el debate del Antropoceno – su posición no presta igual atención al desafío inverso: la racionalidad instrumental es capaz de ampliar y extender a la

propia reflexividad moral.

A pesar de todos sus méritos científicos, filosóficos e incluso políticos, el debate del Antropoceno está construido sobre una comprensión muy limitada de lo que es un ser humano y en qué consiste la vida humana. Se basa en una idea de lo humano como un ser egoísta cuyo único impulso es la satisfacción constante de sus múltiples necesidades por medio de una incesante actitud instrumental hacia todo y todos quienes lo rodean. Por el contrario, mi argumento aquí ha sido que hay un aspecto de la orientación universalista de la teoría ética de Jonas que es central para nuestra imaginación normativa: se puede apelar a los seres humanos como agentes *morales*. Esta es una apelación que se basa, más que oponerse, a nuestras experiencias humanas como seres que habitan el mundo natural. Si los humanos son genuinamente vistos como una fuerza geológica, ello es entonces así porque pueden darse cuenta que las consecuencias de sus acciones han de perdurar más allá de lo que convencionalmente se concibe como “el futuro previsible”. Pero la habilidad humana de pensar sobre la responsabilidad para con las futuras generaciones queda disminuida antes que aumentada por el modo en que los proponentes del Antropoceno se mantienen ciegos y no intentan construir sobre los actos de *descentramiento humano y responsabilidad* que son centrales a toda crítica del antropocentrismo.

Bibliografía:

ALTHUSSER, Louis. 2003. “The humanist controversy”. En **The humanist controversy and other writings**. London: Verso.

ARCHER, Margaret. 2000. **Being Human: the Problem of Agency**. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2003. **Structure, agency and the internal conversation**. Cambridge: Cambridge University Press.

ARENDT, Hannah. 1978. **The Life of the Mind**. San Diego - New York - London: Harcourt, Inc.

Arias-Maldonado, Manuel. 2015. “Spelling the End of Nature? Making Sense of the Anthropocene”. **Telos** 172 (Fall): 83–102.

BACHELARD, Gaston. 2000. **La formación del espíritu científico**. Traducido por Jose Babini. Buenos Aires: Siglo XXI.

BECK, Ulrich. 1992. **Risk Society. Towards a New Modernity**. Traducido por Mark Ritter. London - Newbury Park - New Delhi: SAGE Publications.

BLUMENBERG, Hans. 1987. **The Genesis of the Copernican World**. Traducido por Robert M. Wallace. Cambridge - London: The MIT Press.

———. 2015. **The laughter of the Thracian woman. A protohistory of theory**. London: Bloomsbury.

CASSIRER, Ernst. 1977. **An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture**. New York: Doubleday Anchor Books.

CERTINI, Giacomo, y Riccardo Scalenghe. 2015. “Is the Anthropocene really worthy of a formal geologic definition?” **The Anthropocene Review** 2 (1): 77–80.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2009. “The Climate of History: Four Theses”. **Critical Inquiry** 35 (2): 197–222.

———. 2012. “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change”. **New Literary History** 43 (1): 1–18.

Chernilo, D. 2014. “The idea of philosophical sociology”. **The British Journal of Sociology** 65 (2): 338–57.

———. ‘Entre sociología y filosofía. La pregunta por lo humano’, **Cuadernos de Teoría Social** 2 (3): 8-28.

———. 2017. **Debating Humanity. Towards a philosophical sociology**. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2021. ‘One globalisation or many? Risk society in the age of the Anthropocene’, **Journal of Sociology** 57 (1): 12-26.

———. 2022 ‘Humanism, anti-humanism and posthumanism’, en Delanty, G. y Turner, S. (ed.) **Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory**, London: Routledge: 382-392.

CHILDE, V. Gordon. 1951. **Man Makes Himself**. New York: The New American Library.

CRUTZEN, Paul J. 2002. “Geology of mankind”. **Nature** 415 (3 January): 23.

Crutzen, Paul J., y Will Steffen. 2003. “How long have we been in the anthropocene era?” **Climatic Change** 61 (3): 251–57.

DERRIDA, Jacques. 2002. **Writing and Difference**. Traducido por Alan Bass.

London and New York: Routledge.

DURKIN, Kieran. 2014. **The Radical Humanism of Erich Fromm**. New York: Palgrave Macmillan.

ELDER-VASS, Dave. 2010. **The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency**. Cambridge: Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel. 1995. **Discipline and Punish. The Birth of the Prison**. Traducido por Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

———. 2005. **Las palabras y las cosas**. México D.F.: Siglo XXI.

GEHLEN, Arnold. 1988. **Man. His Nature and Place in the World**. Traducido por Clare McMillan y Karl Pillemer. New York: Columbia University Press.

Habermas, Jürgen. 1992a. **Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social**. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Taurus.

———. 1992b. **Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista**. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Taurus.

HAMILTON, Clive. 2015. “Getting the Anthropocene so wrong”. **The Anthropocene Review** 2 (2): 102–7.

HAMILTON, Clive, y Jacques Grinevald. 2015. “Was the Anthropocene anticipated?” **The Anthropocene Review** 2 (1): 59–72.

HEIDEGGER, Martin. 2006. **Carta sobre el Humanismo**. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

HONNETH, Axel, y Hans Joas. 1988. **Social Action and Human Nature**. Cambridge: Cambridge University Press.

HORKHEIMER, Max, y ADORNO, Theodor W. 2002. **Dialectic of Enlightenment**. Editado por Gunzelin Schmid Noerr. Traducido por Edmund Jephcott. Stanford, California: Stanford University Press.

JONAS, Hans. 1963. **The Gnostic religion. The message of the alien god and the beginnings of Christianity**. Boston: Beacon Press.

———. 1984. **The imperative of responsibility. In search of an ethics for the technological age**. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1995. **El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Herder.

———. 2001. **The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology**.

Evanston: Northwestern University Press.

KOZLAREK, O. (2021) From the humanism of critical theory to critical humanism, **European Journal of Social Theory** 24 (2): 246-263.

LATOUR, Bruno. 1993. **We Have Never Been Modern**. Traducido por Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

———. 2013. **An Inquiry Into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns**. Cambridge - London: Harvard University Press.

LATOUR, B. (2017) **Facing Gaia. Eight lectures on the new climate regime**, Cambridge: Polity Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1966. **The Savage Mind**. London: Weidenfeld and Nicolson.

LEWIS, Simon L., y MASLIN, Mark A. 2015a. “A transparent framework for defining the Anthropocene Epoch”. **The Anthropocene Review** 2 (2): 128–46.

———. 2015b. “Defining the Anthropocene”. **Nature** 519 (12 March): 171–80.

LÖVBRAND, Eva, BECK, Silke, CHILVERS, Jason, FORSYTH, Tim, HEDRÉN, Johan, HULME, Mike Hulme, LIDSKOG, Rolf y VASILEIADOU, Eleftheria. 2015. “Who speaks for the future of Earth? How critical social science can extend the conversation on the Anthropocene”. **Global Environmental Change** 32: 211–18.

LÖWITH, Karl. 2003. **Max Weber and Karl Marx**. Editado por Tom Bottomore, William Outhwaite, y Bryan S. Turner. London and New York: Routledge.

LUHMANN, Niklas. 2007. **La Sociedad de la Sociedad**. México D.F.: Herder.

LYOTAR, Jean-François. 1984. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MALM, Andreas, y HORNBERG, Alf. 2014. “The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative”. **The Anthropocene Review** 1 (1): 62–69.

MASLIN, Mark A., LEWIS, Simon. 2015. “Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts”. **The Anthropocene Review** 2 (2): 108–16.

MORGAN, Marcus. 2016. **Pragmatic Humanism. On the nature and value of sociological knowledge**. London and New York: Routledge.

PARSONS, Talcott. 1978. **Action Theory and the Human Condition**. New York - London: The Free Press.

PLESSNER, Helmut. 1970. **Laughing and Crying. A Study of the Limits of**

Human Behavior. Traducido por James Spencer Churchill y Marjorie Grene. Evanston: Northwestern University Press.

REICH, D. (2018) **Who we are and how we got here. Ancient DNA and the new science of the human past**, New York: Pantheon.

ROBIN, Libby, y STEFFEN, Will. 2007. “History for the Anthropocene”. **History Compass** 5 (5): 1694–1719.

ROCKSTRÖM, Johan, STEFFEN, Will, NOONE, Kevin, PERSON, Åsa, CHAPIN, F. Stuart III, LAMBIN, Eric, LENTON, Timothy M. et al., 2009. “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”. **Ecology and Society** 14 (2).

SARTRE, Jean-Paul. 2009. **El existencialismo es un humanismo.** Traducido por Victoria Praci de Fernández y Mari Carmen Llerena. Barcelona - Buenos Aires: Edhasa.

SCHELER, Max. 2009. **The Human Place in the Cosmos.** Evanston: Northwestern University Press.

SKILLINGTON, Tracey. 2015. “Theorizing the Anthropocene”. **European Journal of Social Theory** 18 (3): 229–35.

SLOTERDIJK, Peter. 2009. “Rules for the Human Zoo: a response to the ‘Letter on Humanism’”. **Environment and Planning D: Society and Space** 27 (1): 12–28.

SLOTERDIJK, P. (2018) **What happened in the 20th Century**, Cambridge: Polity Press

STEFFEN, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, y Cornelia Ludwig. 2015. “The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration”. **The Anthropocene Review** 2 (1): 81–98.

STEFFEN, Will, CRUTZEN, Paul J., y MACNEILL, John R. 2007. “The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature”. **AMBIO: A Journal of the Human Environment** 36 (8): 614–21.

TRACHTENBERG, Zev. 2015. “The Anthropocene, Ethics, and the Nature of Nature”. **Telos**, nº Fall: 38–58.

VOEGELIN, Eric. 1962. “World-Empire and the Unity of Mankind”. **International Affairs** 38 (2): 170–88.

ZALASIEWICZ, Jan, WATERS, Colin, BARNOSKY, Anthony D., CEARRETA, Matt Edgeworth, ELLIS, Erle c., GALUSZKA, Agnieszka et al., 2015. “Colonization of the Americas, ‘Little Ice Age’ climate, and bomb-produced carbon: Their role in defining the Anthropocene”. **The Anthropocene Review** 2 (2): 117–27.

El “antropos” del antropoceno: interrogando los presupuestos humanistas y anti-humanistas de un programa científico | Daniel Chernilo

ZALASIEWICZ, Jan, WILLIAMS, Mark, SMITH, Alan, BARRY, Tiffany L., COE, Angela L. , BROWN, Paul R., BRENCHLEY, Patrick, et al., 2008. “Are we now living in the Anthropocene?” **GSA Today** 18 (2): 4–8.