

# Antropoceno y filosofía: problematizaciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política

*Anthropocene and philosophy: archaeological problematizations for an ecological decentring of political anthropology*

Iván Torres Apablaza\*

Universidad Andrés Bello

[ivantorresapablaza@gmail.com](mailto:ivantorresapablaza@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.14237523

Recibido: 08/06/2024 Aceptado: 18/11/2024

**Resumen:** El siguiente artículo se compone de cuatro secciones a lo largo de las cuales se desarrolla una problematización filosófica acerca de la relación histórica entre antropología y política. La primera sección discute el fundamento antropológico del concepto de lo político, identificando su irrevocable relación con una concepción antropocéntrica de la vida y la técnica como arcanos que sitúan al ser humano en un lugar de excepcionalidad ontológica sobre las demás formas de existencia terrestres. La segunda sección discute, en tono demostrativo, la crisis de la antropología política, en confrontación con la crisis ecológica que recorre nuestro presente epocal y planetario. Las últimas dos secciones, en cambio, proponen un conjunto de claves de lectura provenientes de los debates posthumanistas contemporáneos en filosofía, con el propósito de abastecer un pensamiento sensible al descentramiento ecológico de la política.

**Palabras clave:** antropoceno, filosofía, antropología, política, ecología

**Abstract:** The following article is composed of four sections in which a philosophical problematisation of the historical relationship between anthropology and politics is developed. The first section discusses the anthropological foundation of the concept of the political, identifying its irrevocable relationship with an anthropocentric conception of life and technique as arcana that situate the human being in a place of ontological exceptionality above all other forms of terrestrial existence. The second section discusses, in a demonstrative tone, the crisis of political anthropology, in confrontation with the ecological crisis that runs through our epochal and planetary present. The last two sections, on the other hand, propose a set of reading keys from contemporary posthumanist debates in philosophy, with the aim of providing a thinking that is sensitive to the ecological decentring of politics.

**Keywords:** anthropocene, philosophy, anthropology, politics, ecology

\* Chileno. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor asociado adjunto, Carrera de Psicología, Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello (Santiago, Chile). Actualmente es Investigador Postdoctoral por ANID Chile con el proyecto 3240052. <https://orcid.org/0000-0003-4183-6544>

## 1. Situación del problema

La formulación de lo político resulta indisoluble del nacimiento de la filosofía, vale decir, que entre ambos discursos se verifica una relación de copertenencia, pese a la disposición polémica que recorre la historia de esta relación. En esta clave, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1981) hicieron notar que no sería posible dislocar la constitución política de la propia filosofía de la determinación filosófica de lo político. Entretanto, Hannah Arendt (2015) sostendrá que la filosofía política, al no conseguir poner en cuestión las categorías fundamentales en que se asienta la concepción de lo político, habría permanecido “más atada a la tradición que ninguna otra rama de la metafísica occidental” (p. 92). Teniendo en cuenta ambas claves de lectura, es posible colegir que la interrogación filosófica sobre lo político supone reconocer la naturaleza epistémica de su objeto, al tiempo que su irrevocable dependencia de un diagnóstico o anamnesis acerca de su historicidad. Ambas operaciones analíticas resultan fundamentales en el intento de evitar consideraciones axiomáticas y metafísicas en su tratamiento filosófico. Esto es precisamente aquello que posibilita el abordaje arqueológico –según el sentido dado a esta estrategia de lectura por Michel Foucault (1969)–, allí donde lo político emerge como una práctica discursiva y la filosofía asume la textualidad de un archivo que vuelve legible sus condiciones históricas de posibilidad.

Un abordaje de esta naturaleza, permite advertir que lo político constituye una invención griega definida como aquello que da lugar a una forma de vida específica, en la medida que actúa como vector de composición de la vida del viviente humano. Es lo que se vuelve legible en el razonamiento de Aristóteles (2018a), para quien, el origen de la *polis*, como el modelo de la comunidad de los hombres, tiene lugar en las necesidades genéricas de la vida (*toû zên héneken*), pese a que esta se ha dispuesto para alcanzar el vivir bien (*eû zên*). Así podría ser leída la indicación según la cual, toda ciudad existe por naturaleza, al igual que todo hombre es por naturaleza un animal político. Aristóteles también distingue al hombre de los demás animales, afirmando una diferencia específica, esto es, que “el hombre es entre los animales el único que tiene palabra” (p.4). A esta indicación, añadirá que el *logos* sirve al hombre para percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y también para expresar estos valores en la *polis*, vale decir, su posesión común, prescribiendo con dicha operación la estancia política del hombre en tanto aspecto indisoluble de su definición como animal racional. Al

interior de esta concepción, la relación entre antropología y política inscribe una cesura entre la naturaleza del hombre y los demás seres vivos, pero también, la diferencia entre el hombre como excepción y el conjunto de la existencia, impregnando con ello el modo de entender el conocimiento, la definición de la realidad, y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. A fin de cuentas, una cesura que permite dotar de prioridad ontológica a la forma de vida humana como medida y criterio de demarcación de la existencia (Schaeffer, 2009).

Investigaciones contemporáneas en filosofía (Lloyd, 1992; Boersema, 1994; Glacken, 1996), han hecho notar que nuestra actual actitud ecológica se asentaría sobre esta disyunción, así como también la biopolítica moderna (Foucault, 1976), recorrida por una voluntad de poder y un discurso antropológico de verdad (ciencias humanas) acerca de la existencia (Foucault, 1966). La definición antropológica de lo político, así como la definición política de la antropología, cumplirá desde entonces el papel de una imagen del hombre y de la propia filosofía en nuestra cultura, ya sea en su forma clásica a través de la producción de un adentro por la inclusión de un afuera (no-humanidad), o en su forma moderna a través de la producción de un afuera por la exclusión de un adentro (animalidad) (Agamben, 2006).

La perspectiva arqueológica también nos permite colegir el carácter técnico concerniente a la facticidad de la definición antropológica de lo político. Que la vida del viviente humano resulte coextensiva a lo político, no debiera interpretarse como una relación directa, que ocurre sin mediaciones. Precisamente, porque aquello que posibilita este vínculo, “ya sea que se trate de vida humana, animal, vegetal o vírica, es ya inseparable de un conjunto de condiciones llamadas «técnicas» y que constituyen lo que se debería denominar la *ecotécnia* donde se desarrolla para nosotros... toda especie de «naturaleza»” (Nancy, 2002, p. 140). Es lo que Michel Foucault (1997) también detecta durante la última clase del curso *Il faut défendre la société*, al indicar que “la vida y la muerte no son fenómenos naturales inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político”<sup>1</sup> (p. 214), para luego referirse explícitamente a las

<sup>1</sup> Todas las citas textuales de Michel Foucault han sido traducidas al castellano por el autor de este artículo desde el original en francés.

posibilidades técnicas de “fabricar lo vivo” (p. 226), a propósito del desarrollo de armas biológicas en las guerras del siglo XX.

Así entendida, la vida tenida por objeto de la política no constituiría una “vida natural”, sino el resultado de una producción técnica a partir de la cual se desarrolla su “naturaleza”, así como también las posibilidades de su despliegue. Por esta razón, la política nunca afectaría directamente la “naturaleza” de la vida del viviente humano, sino produciéndola a través de un vínculo técnico. Como ha planteado Roberto Esposito (2006), la consecuencia es que, si la vida se vuelve algo distinto de sí misma cuando sobre ella ingresa la política, no existiría una vida que no sea, a la vez, también técnica. Con ello se tensiona la distinción clásica entre *bíos* y *zoé* y la *tekné* se erige como un tercer término correlativo respecto de esta disyunción. Según este contrapunto, la distinción semántica introducida por Aristóteles se torna profundamente problemática, por cuanto es esta propia relación la que involucraría una operación de *tekné*. Entre vida y técnica no habría, por tanto, ninguna posibilidad de hallar una solución de continuidad, sino una potenciación recíproca (Esposito, 2002) ligada a la voluntad de creación de la política.

En la Modernidad, sin embargo, el vínculo arcaico entre técnica y política, inscribe la existencia en un régimen de sentido completamente diferente al mundo clásico. En este punto es donde Heidegger (2000) advertía el *peligro* de la técnica moderna –pese a omitir sistemáticamente su vínculo con la política–, al describir un desplazamiento desde el *desocultar* productivo, al *provocar*, que sitúa la existencia en la exigencia de descubrir, transformar, acumular y repartir. Para Roberto Esposito (2006), la consecuencia de esta transformación es el totalitarismo, en tanto expresa “la modificación radical del *bíos* por obra de una política identificada enteramente con la técnica” (p. 20), pero también –en nuestra lectura–, la verificación del hecho contemporáneo según el cual no habría naturalidad de la existencia sino tecnicidad.

Al analizar desde este ángulo la profundidad del planteamiento griego, resulta llamativo advertir que aquellos procedimientos gestionales que Foucault (2004a) identificó como signos distintivos de la biopolítica –esto es, de toda la política moderna–, constituyen ingredientes fundamentales de la política en sentido clásico, específicamente, en cuanto al nudo que enlaza un modo técnico de hacer (*oikonomía*) y un modo expansivo-defensivo como tecnología bélica (*stásis*)

(Châtelet, 1978). Respecto a este punto, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles (2018b) deja en claro que el concepto de lo político que propone, involucra una dimensión práctica orientada según el *logos*, aun cuando “el fin [*télos*] de la política no sea el conocimiento [*gnósis*] sino la acción [*práxis*]” (p. 26). En esta concepción, es el *logos* el que permite acceder a un saber sobre la *polis*, configurando con ello una *episteme* política que implica un conocimiento lógico y empírico sobre todos los asuntos que conciernen al *bíos*. Siguiendo estos planteamientos, Jacques Derrida (2008) hizo notar lo problemática que resulta esta concepción, al detectar la operación del *logos* en la composición disyuntiva entre vida y política, al crear y fundar una *zoé*, al igual que la separación simétrica entre animalidad y humanidad identificada con la *polis* como espacio de lo político. Por ello, contrariamente al planteamiento de Agamben (1995), no sería tan claro que el acontecimiento “fundador” de la Modernidad, resida en la introducción de la *zoé* en la esfera de la comunidad política, ni que su reducción técnica sea una cualidad exclusiva de la política contemporánea, por cuanto ambas dimensiones se revelan como arcanos de la política misma. En cambio, la singularidad de su forma moderna, residiría en que, aquello que arcaicamente se presentó como una dimensión práctica, constituiría hoy el declinar de su actividad en el hacer *oikonomico* de la gubernamentalidad (Foucault, 2004a), disuelta en un paradigma de gestión y administración de los seres humanos, las cosas y la naturaleza.

## 2. Crisis de la política antropológica

Discusiones contemporáneas en filosofía (Latour, 2022; Nancy, 2020; Sloterdijk, 2017), han destacado la crisis de la política y su concepto, propio de una *tradición de pensamiento* –según la expresión de Hannah Arendt (2015)– que ha operado un bloqueo, no tan solo hermenéutico al haber impedido leer de otro modo el problema de lo político, sino propiamente anamnésico, en cuanto ha oscurecido la posibilidad de hacer comparecer su crisis a la intensificación de un sentido antropológico que la ha dispuesto, no tan solo como potencia disolutiva de la comunidad de los seres humanos, sino como fuerza opositiva respecto al conjunto de la existencia terrestre sobre la cual estos han volcado su voluntad de poder, provocando que incluso distinciones clásicas como aquella entre *physis* y *tekné* se vuelvan profundamente problemáticas. Recordemos en este punto que Aristóteles (1995) en el libro II de la *Física*, distingue las cosas que “son por naturaleza (*physis*)” –porque tienen en sí mismas un *principio* de movimiento y reposo–, de aquellas

que son “por otras causas” (p. 128). Entre las primeras, da algunos ejemplos: “los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua” (p. 128). Mientras que, las “otras causas”, remiten a aquellas cosas producidas por la *tekné*, en la medida que carecen de una tendencia natural al cambio.

Intentando aproximar un diagnóstico del presente, es posible contrastar esta distinción con la tesis según la cual la Modernidad constituye el punto de yuxtaposición de dos procesos que envuelven la vida en su conjunto: la biologización de la política y la vitalización de la técnica (o tecnificación de la vida), disponiendo la cesura entre una *vida cualificada* y una *vida cualquierasea* (Costa, 2021). La situación contemporánea, no obstante, en que el proyecto antropológico moderno ha desbordado toda soberanía humana (Foucault, 1997), vuelve difusa la distinción ontológica entre las cosas que naturalmente son y aquellas que han devenido obra, así como la repartición técnica y política de lo vivo en que se fundó la biopolítica moderna. Es lo que Michel Foucault intuyó –mas no desarrolló– en los cursos dictados en el Collège de France entre los años 1977 y 1979 (1997; 2004a; 2004b), al abastecer un campo de problematizaciones que nos permitiría colegir que la novedad de la biopolítica a partir del siglo XIX, es precisamente que, con objeto de operar el gobierno de los procesos vitales del *hombre*, debió intensificar el gobierno de la existencia en general, aquel del mundo “del” *hombre*: intervenir el subsuelo terrestre, alterar el curso de los ríos, ampliar la explotación de los bosques, racionalizar el dominio sobre las demás especies animales, ejercer, en suma, una completa soberanía sobre el planeta. Según esta lectura, lo que para Aristóteles y el mundo griego constituye una diferencia de principio entre *physis* y *tekné*, en nuestra época se vuelve una zona extremadamente difusa, precisamente, por la capacidad técnica del ser humano de producir y afectar los diversos modos de existencia planetarios, tal como ha sido descrito en algunas discusiones filosóficas contemporáneas (Haraway, 2020; Braidotti, 2018; Sloterdijk, 2015). La intensidad del proyecto antropológico es tal, que incluso el principio de “movimiento y reposo” que Aristóteles atribuye a la naturaleza, ha llegado a constituirse en obra técnica: es la *tekné* la que progresivamente se ha situado como principio de movimiento y reposo de la *physis*. El principio, que es capacidad de mover o de ser movido, esto es, un cambio de la *potencia* al *acto* (1994), es precisamente lo que la técnica moderna ha alterado, volviéndose capacidad de afección sobre el mundo de la naturaleza. Por esta razón, la distinción clásica entre

*zoê* y *bíos*, con la cual ciertas filosofías han intentado problematizar la relación entre vida humana y política (Agamben, 1995), ciertamente resulta insuficiente frente a la diferencia aún más radical para nosotros entre *physis* y *tekné*, existencia natural y artificial que esta relación programa: ya no únicamente existencia de la *vida cualificada*, sino la diferencia entre naturaleza y producción.

En esta clave es que Jean-Luc Nancy (2020) indicó que nos encontraríamos en plena “retirada de lo político” (p. 74), tras el fondo de una crisis ecológica provocada por la expansión mundial de fuerzas tecno-económicas que reinscriben la política como un anexo de los procesos de acumulación capitalista. Al mismo tiempo que la política ha permanecido clausurada al mundo “de” los seres humanos, parece no poder enfrentar ni resolver los problemas que conciernen a su propia coexistencia. En este sentido es que el filósofo francés pudo decir que “el estado actual del mundo no es una guerra de civilizaciones. Es una guerra civil: es la guerra intestina de una ciudad, de una civilidad...” (p. 11), la de un mundo que se desgarrar al no poder “hacer lo que debe: a saber, un mundo... vale decir, un espacio de sentido” (2001, p. 16).

Los problemas que hoy plantea la situación social y planetaria en que habitamos, vuelven insuficientes las categorías con las cuales la tradición filosófica concibió la política, constituyendo, a la vez, un ingrediente fundamental de su crisis contemporánea. A esta luz es que Bruno Latour (2015) indicó que nuestro presente no sería precisamente el de una crisis ecológica, sino aquel de una mutación ontológica que estaría alterando nuestra relación con el planeta, aquella realidad que al menos hasta el siglo XX aún podíamos observar con cierta distancia. Por esta razón, no resulta tan claro que siga siendo posible continuar aferrando el *topos* de la política a la evidencia axiomática de la *polis*, ni a sus demás universales antropológicos: la razón y el individuo, la ciudad y la vida del “hombre”, la soberanía y el progreso, las formas tradicionales del Estado y el derecho. La crisis social y planetaria, que acompaña la crisis de las categorías tradicionales de la política, ha desbordado ese lugar. Es la propia fractura, la desgarradura de la ciudad y del planeta la que conduce a pensar la política como un problema. El carácter antropológico de la política —o la política como antropología—, vale decir, una política de los seres humanos, con arreglo a los seres humanos y, en consecuencia, como ejercicio de una voluntad de poder sobre la existencia terrestre —lo que Elizabeth Povinelli (2016) ha llamado *geontopoder*—, es precisamente aquello que

estaría comprometiendo, no tan solo las posibilidades de apertura de la política, sino la consistencia material del planeta: ya no se trataría, en este sentido, de procurar que los efectos de la actuación humana sean compatibles con la permanencia de la vida humana sobre la Tierra (Jonas, 1966; 1979) –ímpetu compartido por todos los humanismos desde Kant a Sartre–, sino la situación mucho más radical de una obra humana que amenaza con volverse incompatible con la permanencia de la vida en la Tierra (Le Dévédec, 2021). Por ello resulta pertinente desplegar un trabajo de investigación filosófica que contribuya a proveer de herramientas intelectivas a un pensamiento interesado en el análisis crítico del universo categorial y el régimen de verdad en que la política y su concepción antropológica ha sido inscrita por la tradición metafísica. En palabras de Jean-Luc Nancy (2020), “es necesario partir de otro lugar, un lugar más profundo o anterior a toda «política»” (p. 74).

### 3. Pertrechos filosóficos contra la crisis

Siguiendo esta indicación y la senda de los problemas descritos, es posible reconocer la emergencia de una problematización inédita sobre lo posthumano en la filosofía contemporánea, articulada por un conjunto de investigaciones heterogéneas –donde se precipitan saberes provenientes de las humanidades y las ciencias– con las que se intenta poner en cuestión las cesuras de la antropología occidental, abastecer una reflexión crítica sobre lo político y proponer coordenadas diagnósticas sobre nuestro presente epocal y planetario (Ferrando, 2023). Los resultados a los que estas experiencias de pensamiento han conducido, consisten en haber perfilado nuevos tipos de realismos y materialismos, nuevas formas de entender el conocimiento y su producción, así como renovadas problematizaciones que confrontan la concepción clásica de la política con la declinación de su modulación antropológica.

A este respecto, y pese a que se trata de un debate reciente y por ello, completamente abierto, la noción de *Antropoceno* constituye un eje central. Según las formulaciones de Paul Crutzen (2000) y Will Steffen (2015a) –refrendadas en 2019 por el *Anthropocene Working Group* al interior de la *International Commission on Stratigraphy*– entre la Revolución Industrial (invención de la máquina a vapor y uso ampliado de combustibles fósiles) y la segunda guerra mundial (Era Atómica) se habría producido una *Gran Aceleración*, esto es, la intensificación de la



intervención humana sobre los sistemas terrestres y, con ello, un conjunto de transformaciones a escala geológica con umbrales de irreversibilidad, provocando la unificación del tiempo del *hombre* con aquel de la Tierra, y el acoplamiento de sistemas sociales y naturales. Pese a que es posible encontrar vestigios de este problema en las ciencias biológicas y sociales, al menos desde hace tres décadas (Mckibben, 1990; Gidens, 1991; Beck, 1992; Meyer, 2006), a partir de entonces, el ser humano será reconocido como una fuerza geofísica de escala planetaria.

En esta misma dirección, científicos como Will Steffen (2015b) y Susan Brantley (2007) han sostenido la existencia de “zonas críticas” y “límites planetarios” que refuerzan la experiencia de finitud que la Modernidad ha intentado superar de manera insistente, pese a la paradójica situación de un modelo de producción y explotación ecológica que parece no procesar el límite real al que nos enfrentamos. Es lo que Palacio, Vargas y Hennessy (2017) han puesto de relieve al sostener que el problema de Antropoceno concierne al nudo que enlaza antropología y producción capitalista. Aun cuando la antropología política no comienza con el capitalismo, ni se confunde con él, cabría argumentar en este punto que la Gran Aceleración que supone la emergencia de Antropoceno, descansa en un conjunto de relaciones técnicas, políticas, económicas y epistémicas que consiguen ontologizar la voluntad de poder antropológica que recorre a Occidente. Es en este contexto que filósofos como Frédéric Neyrat (2019) han indicado que el ser humano constituye un agente de colapso ecológico y de “vanguardia capitalocénica” (p. 92), en la medida que la supremacía humana sobre el planeta tiene como correlato moderno una forma de relación utilitaria y extractiva de todas las formas de vida (Morton, 2018; 2017). Pese a esto, el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty (2019) ha enfatizado que, incluso imaginando una sociedad sin capitalismo y donde las desigualdades sociales no conciernan a la acumulación de la riqueza, la huella ecológica del ser humano sobre la Tierra permanecería ahí. A esta lectura, se añade la categoría de *Tecnoceno* (Costa, 2021; Martins, 2018; Nancy, 2015; Sloterdijk, 2015), la que, sin ser antinómica, ha prestado especial atención a las huellas dejadas en el planeta por el desarrollo y expansión de tecnologías de alta complejidad y riesgo para los ecosistemas actuales y futuros.

Una de las consecuencias principales de este diagnóstico, consiste en advertir el *fin de la naturaleza* (Meyer, 2006; Latour, 1999). En un sentido, porque esta noción resulta ser profundamente antropocéntrica. Así lo ha destacado Timothy Morton

(2017), al tener en cuenta que esta noción se funda en la cesura entre lo humano y lo no humano, al tiempo que se la ha representado como estática y constante, fuera y en medio de nosotros, adquiriendo así un cierto grado de indeterminación. Y en otro, por su intempestiva irrupción en nuestra cultura (Serres, 1995): los procesos naturales ya no pueden seguir siendo definidos al margen de la influencia antropológica, en la misma medida que los asuntos humanos ya no pueden prescindir de su irrevocable lazo con la naturaleza (Latour, 2015). Teniendo en cuenta esta problematicidad es que Flavia Costa (2021) se ha referido a la pandemia de COVID19 como un “accidente normal” (p. 13), intentando connotar con ello la irrupción de una escala de complejidad en que los problemas sistémicos ya no pueden ser dirimidos única ni exclusivamente según las dicotomías clásicas de la Modernidad, a saber: entre individuos y sociedad, o entre individuos y Estados, sino en una escala que involucra a la especie y a la vida del planeta.

Un obstáculo importante para la filosofía en este punto, reside en que, desde su escena inaugural, la tradición de pensamiento a la que dio lugar ha sido hostil a la naturaleza –filosofías “acósmicas”, según la expresión de Serres (1995)–, cuestión coincidente con la emergencia del *logos* como lugar de verdad y estancia de relación con su *otro*. Esta situación se explicaría por una cierta refracción de la tradición filosófica a la puesta en cuestión de los universales antropológicos que la recorren (Morton, 2016; Latour, 2015; Stengers, 2009), pese a que –al menos desde la publicación en 1859 de *On the Origin of Species* (Darwin, 2019) e investigaciones recientes que ponen de relieve la cooperación simbiogenética como fuente principal de novedad y diversidad biológica (Margulis, 1998)– el saber contemporáneo cuenta con evidencias que habrían permitido redefinir el lugar del ser humano en el mundo de lo viviente, al haber expuesto el pliegue entre biología e historia, y su radical contingencia al interior de la vida en la Tierra. En otras palabras, un saber que habría posibilitado un pensamiento ecológico descentrado de la antropología y una política no identificada enteramente con los asuntos humanos.

En un sentido coincidente, para buena parte de la teoría política moderna, la naturaleza no ha sido otra cosa que un telón de fondo de la vida humana (Chakrabarty, 2019), al igual que la diversidad de sus formas de vida, reducidas a un mero paisaje que ignora su singular estatuto ontológico, disociando así la

historia de la Tierra, de la vida y de la civilización y, con ello, la posibilidad de apertura de un *pensamiento de la mixtura* (Coccia, 2016). Algo no muy distinto es lo que se verifica al interior de la filosofía moderna y sus expresiones más notables: si en Descartes (2009) la naturaleza representa una fuente de engaño y error, en las filosofías de Hobbes (2014) y Kant (2013;2008), se tratará de un estado salvaje que es preciso superar para fundar la soberanía política y evitar la guerra. En el primer caso, la filosofía del *cogito* dispondrá las condiciones epistémicas para la subordinación de la naturaleza a la subjetividad, al erigir la razón como el fundamento trascendental de toda validación objetal y de toda normatividad objetivista. Mientras que, en el segundo, la representación del *hombre* como opuesto a una naturaleza, dispondrá la forma moderna de un pastoreo organizado en torno a la conducción política y moral de la soberanía (Sloterdijk, 1999). Si complementamos esta problematización con el debate contemporáneo abierto en filosofía por el *realismo especulativo* (Avanessian, 2019; Meillassoux, 2015; Harman, 2015) y la *ontología orientada a objetos* (Harman, 2011; Bryant, 2011), es posible advertir que esta subordinación antropológica de la naturaleza, también describe una dimensión epistémica al involucrar una ontología correlacionista que despunta con Kant (2009), según la cual conocemos en el mundo solo lo que está ya previamente correlacionado a los diferentes actos de pensamiento, esto es, dentro de los límites de la experiencia posible del sujeto humano. En virtud de esta perspectiva, la política no podría sino adquirir la forma de un discurso antropológico exclusivo y excluyente respecto de toda consideración ecológica.

#### 4. Consideraciones finales: problematizaciones ecológico-políticas

A los ejercicios de crítica a la antropología política y de diagnóstico sobre nuestra época, se añade el desafío de encontrar coordenadas en la filosofía contemporánea que conduzcan a formular estos problemas en términos de una exploración filosófica respecto a la posibilidad de pensar una política descentrada de su formulación antropológica y abierta al emplazamiento ecológico de la existencia terrestre. Pese a que los debates en filosofía contemporánea están lejos de agotarse en los autores citados aquí, y pese a la heterogeneidad de sus discursos, un elemento compartido consiste en prestar una singular atención a los aspectos relacionales de la existencia terrestre, al enfatizar nociones como *ecosofía* (Guattari, 2016; 2015), *complejo naturaleza/cultura* (Latour, 2015), *simbiosis ecológica* (Morton, 2017),

*coinmunidad* (Sloterdijk, 2017), y *simpoiesis* (Haraway, 2020). En todos estos casos, la apuesta ha consistido en intentar pensar la cooperación e hibridación de las formas de vida en su pluralidad, la asociación ecológica de partes humanas y no humanas, naturales y técnicas, y la coligadura existencial de estratificaciones ambientales, sociales e individuales, como condiciones indispensables de la coexistencia porvenir.

Estas apuestas se encuentran recorridas, no obstante, por la dificultad de precisar y estabilizar conceptualmente un pensamiento del pliegue entre ecología y política, dejando en suspenso el significado filosófico que podrían tener nociones como *ecología política* (Latour, 2015) o *política ecológica* (Bennett, 2022), añadiendo dispersión e indeterminación al trabajo de pensamiento. Una situación similar es la que se observa en la decisión de lectura consistente en inclinar el discurso filosófico hacia el discurso de la Ciencia: una operación que ha conseguido abastecer la reflexión crítica sobre la antropología política, pero que ha dejado en suspenso la posibilidad de hallar coordenadas de lectura en discursos filosóficos proscritos o incluso marginales respecto de la propia tradición filosófica. Por ejemplo, es el caso de las filosofías helenísticas estudiadas por Pierre Hadot (1987), donde encontramos una reflexión cosmológica según la cual la filosofía constituiría una forma de acceso a un saber sobre la *physis* que resulta indispensable en la tarea de formular una ética de la que se vale la vida de un ser humano libre. Esta lectura no comprende la filosofía como un sistema conceptual, sino como un conjunto de *ejercicios espirituales* que forman el espíritu antes que informarlo, involucrando una transformación de sí y de la percepción que se tiene del mundo. En una palabra, la filosofía no consistiría exactamente en una teoría Lógica, Física y Ética, sino en una escuela para la vida en la que se vive la Lógica, la Física y la Ética, al conjugar un modo de pensar y hablar bien, un modo de comprender el cosmos y nuestra relación en él, y un modo de actuar conforme a la rectitud y la justicia. Una lectura similar es aquella desarrollada por Michel Foucault en el Collège de France entre los años 1980 y 1984, al destacar que el problema filosófico central en la experiencia helenística es la constitución de un saber capaz de asignarle una forma al *bíos*, del que un conocimiento de la naturaleza, de nosotros mismos y de nuestra relación con ella, no se encuentran excluidos sino que resultan ser consustanciales (Foucault, 2001). También es posible hallar claves de lectura similares en las filosofías de Spinoza (2000) —el primer “moderno” en advertir la imposibilidad de pensar la existencia prescindiendo de la relación (*afección*) y las fuerzas que la

circundan (*afecto*)– y Nietzsche (1988), donde la reflexión sobre el ser humano no resulta exterior a la naturaleza, en la medida que ésta constituye la intermediación existencial de afecciones que definen la vida y la historia, vale decir, filosofías que piensan la naturaleza como un conjunto de fuerzas que conciernen a los cuerpos, y en cuyas relaciones –contingentes y nunca necesarias– se definen sus modulaciones y potencias. Pese a la heterogeneidad de todos estos proyectos filosóficos, comparten la tentativa de pensar un *ethos* de comparecencia a la pluralidad existencial que recorre a los seres humanos, las cosas y la naturaleza. A fin de cuentas, un aspecto coincidente con la urgencia postulada por filósofas contemporáneas como Rosi Braidotti (2018) y Donna Haraway (2008), respecto a la necesidad de disponer el ensamblaje de un nuevo pensamiento y una nueva subjetividad que se reconozca inmerso en una red de relaciones humanas y no humanas.

A la heterogeneidad de las apuestas filosóficas contemporáneas interesadas en pensar la dimensión ecológica de la existencia a partir de una crítica a la antropología política, se añade la dificultad de hallar un lenguaje crítico que permita precisar una semántica con la cual nombrar la situación presente y las posibilidades asociadas a un porvenir. Un pensamiento capaz de imaginar y reconocer la dimensión ecológica de la existencia –como paso previo a la formulación de una concepción de la política descentrada de la antropología– y hacer la anamnesis de una crisis epocal que proyecta la filosofía hacia una crisis más general de lo político, lo social y lo existencial (Guattari, 2015). Por tanto, frente a la pregunta que interroga las posibilidades de un porvenir (Danowski y Viveiros de Castro, 2019), habría que recusar la destinación de una catástrofe y las lecturas propias de una colapsología (García, 2021), para encontrar, en cambio, formas no antropocéntricas de conocimiento y comprensión de nuestra época, al modo de coordenadas de orientación al interior de un planeta que nos ha revelado aquello que Hesíodo (2006) pensó como una fuerza (*Gea*) caótica, pero fundamentalmente creativa: “una gran potencia de comienzos” (Détienne, 2009, p. 165).

Teniendo en cuenta esta situación, un primer desafío filosófico consiste en la formulación de una concepción de ecología que no permanezca clausurada a las cesuras antropológicas que recorren la cultura occidental, específicamente, en cuanto a su reducción con “naturaleza” o “medio ambiente”, aspecto que también

aparece en un plano de indistinción en los debates filosóficos contemporáneos. Por contraste, habría que comprender lo ecológico como una tentativa por pensar la condición plural y relacional de la existencia o aquello que los griegos llamaron *kósmos*, en el sentido de un mundo en común. A esta luz es que una concepción tal encuentra resonancias en la apuesta *cosmopolita* de Isabelle Stengers (2014), no en el sentido kantiano de un estado civil mundial (2006) o de un derecho universal y público de la humanidad (2013) en tanto condición de la paz, sino como una forma de designar las posibilidades de articulación de una multiplicidad de mundos divergentes a partir de un operador de igualdad o de una medida común: “contra la tentativa de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos” (p. 21). La filósofa belga propone así una perspectiva *etho-ecológica* que piensa lo político como irrecusablemente ligado a una ética, esto es, como una relación entre el modo de ser de la pluralidad de lo vivo y su morada (*oikos*).

Un segundo desafío, consiste en advertir que al interior de estos debates filosóficos no se ha problematizado exhaustivamente el concepto de lo político ni su arqueología, disponiendo ecología y política en una relación disyuntiva que ha conducido a formular una política tradicional ocupada de la naturaleza: tecnocracia, humanismo y esencialismo naturalista, serían algunas de las formas políticas a las que esta discusión habría conducido (Latour, 1999), pero también – en nuestra perspectiva –, a una confianza axiomática en la Ciencia, que no cuestiona su dependencia ontológica de la antropología. Es lo que Quentin Meillassoux (2020) ha puesto de relieve al argumentar que es necesario repensar los presupuestos sobre los que se asienta la Ciencia moderna, teniendo en cuenta que la estabilidad de la realidad sobre la cual ha formulado sus hipótesis, teorías y principios generales, se encuentra experimentando alteraciones importantes, situación que dispone a la filosofía y a las ciencias ante el desafío de pensar sistemas físicos y sociales complejos y altamente inestables. En consecuencia, las respuestas frente a la actual situación ecológica no podrían consistir en las clásicas fórmulas modernas de lo que Michel Foucault (2004a; 2004b) describió como *gubernamentalidad*, a saber: reducir la política a la estimación de curvas de normalidad, a la identificación y administración de riesgos, o a la focalización de intervenciones sobre la base de un criterio de costos y beneficios. Todas estas

medidas apuntan a que los fenómenos se desarrollen según sus propias tendencias, haciendo de la política una actividad de gestión, similar a las políticas económicas de los sistemas empresariales. El atolladero de estas intervenciones es que no han conseguido resolver el problema, ni desarrollar estrategias de conjunto, al dejar intactas las dimensiones sociales y culturales implicadas, y no problematizar el sentido profundamente antropológico de la política. En los debates contemporáneos hay acuerdo respecto a que una política abierta al emplazamiento ecológico de la existencia terrestre, no puede sino formularse como una geopolítica de escala planetaria, pese a que ha seguido primando una perspectiva de antropología política que confía en los acuerdos y consensos internacionales, al modo de una “asunción de conciencia” moral respecto a la precariedad existencial en que habitamos. Pese a esto, ya no habría cabida para convertirnos en administradores del sistema terrestre, ni confiar soluciones a una buena administración (Stengers, 2009). Más bien, el desafío consiste en intentar pensar el pliegue entre ecología y política, precisando conceptualmente cada uno de sus términos, y abrir con ello un plano de problematizaciones donde lo político resulte indisoluble de un *ethos* o *forma de vida* que comparece a la pluralidad de la existencia terrestre.

De esta discusión, se derivan dos ejes de problematización que requieren el tratamiento de una investigación filosófica sistemática. El primero, consiste en problematizar y determinar una concepción de ecología en una clave no antropológica, esto es, irreductible a naturaleza o medio ambiente. La extensa y variada bibliografía que en filosofía contemporánea ha intentado pensar la existencia terrestre en clave ecológica, ofrece ingresos reflexivos que podrían contribuir a este propósito. Específicamente, los trabajos de Isabelle Stengers, Bruno Latour, Donna Haraway y Félix Guattari. Pese a esto, habría que exceder este corpus bibliográfico básico a fin de componer una cartografía exhaustiva que dialogue críticamente con estas filosofías y con aquellas que, en un escenario histórico distinto al nuestro, comprendían la singularidad del pensamiento filosófico como forma de acceso a un conocimiento que orienta la relación del ser humano con el *kosmós* o aquello que hoy llamaríamos, preliminarmente, una ecología. Esta decisión de lectura tiene en cuenta la interpretación de las filosofías helenísticas desarrolladas, inicialmente, por Pierre Hadot y Michel Foucault, al mostrar en dichas filosofías un pensamiento de la relación y de la coligadura

existencial de formas de vida humanas y no humanas, vale decir, un pensamiento de un espacio medial o “entre” lo humano y lo animal, lo vivo y lo no vivo.

El segundo eje, reside en problematizar y determinar una concepción de la política consistente con una lectura arqueológica de crítica a la antropología política. Seguimos a este respecto, la indicación de Félix Guattari (2015) al señalar que el reto en este punto “es ético porque compromete una relación con la alteridad y con la finitud según el conjunto de sus modalidades: humanas, animales, vegetales, cósmicas, maquínicas” (p. 396). En la perspectiva de estas problematizaciones, pensar una política descentrada de una antropología, encuentra en la ética el aspecto negado o suspendido por la *tradición de pensamiento político* (Arendt, 2015), al involucrar una interrogación acerca del modo y los sentidos en que el ser humano despliega la relación consigo mismo y el conjunto de la existencia, aportando así una clave de lectura arqueológica para la transvaloración de su tradición, específicamente, en cuanto a los arcanos descritos en la primera sección de este artículo. Con ello, se estima que la interrelación ecológica de modos de existencia plurales, concierne a una *estética de la existencia*, esto es, a una sensibilidad en la que se despliegan aspectos expresivos, activos, creativos, irreducibles a una lectura antropológico-moral. En otras palabras, una actitud jovial (Nietzsche, 1999) en la que se precipitan relaciones entre fuerzas artísticas –provenientes de la naturaleza misma y *sin mediación del artista humano* (1988)–, y en cuyas efectuaciones se escenifica una verdad acerca de la existencia, aspecto que también involucra una relectura de la filosofía como invención ética de la realidad (Gros, 2002). Cuando Foucault (2008) estudió el papel de la *parrhesía política* en la antigüedad griega, advirtió una estructura que la aproxima a la *stásis*, en el preciso sentido en que ambas pueden tener lugar en tanto experiencias de completa suspensión o declinación de los rituales y procedimientos en los que se sostiene una determinada situación u orden de cosas. A esta luz, la estética de la existencia –o la *aisthethiké* en sentido griego–, es aquella de una modulación vital que se ha vuelto sensible a la existencia en su pluralidad, ocupándose de ella y su cuidado (*therapeuein*), al reconocer que no estamos simplemente en un mundo, sino que lo hacemos de un cierto modo, y al involucrar la subjetivación de un discurso de verdad en medio de relaciones agonistas.



## Referencias

Agamben, Giorgio (2006). *Lo abierto*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Agamben, Giorgio (1995). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos, Valencia.

Arendt, Hannah (2015). La tradición de pensamiento político. En Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Trad. Eduardo Cañas. Paidós, Barcelona. 77-98.

Aristóteles (2018a). *Política*. Trad. A. Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Aristóteles (2018b). *Ética a Nicómaco*. Trad. J. Pallí Bonet. Gredos, Madrid.

Aristóteles (1995). *Física*. Trad. G. R. de Echandía. Gredos, Madrid.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez. Gredos, Madrid.

Avanessian, Armen. (eds.) (2019). *Realismo especulativo*. Trad. Mauro Reis. Materia Oscura, Segovia.

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. Sage, London.

Bennett, Jane (2022) *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Trad. Maximiliano Gonnet Caja Negra, Buenos Aires.

Braidotti, Rosi (2018). *Lo posthumano*. Trad. Juan Carlos Gentile. Gedisa, Barcelona.

Bryant, Levi (2011). *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press, Ann Arbor.

Boersema, Jan (1994). First the Jew but also the Greek: in Search of the Roots of the Environmental Problem in Western Civilization. In Zweers, Wini. and Boersema, Jan. (eds.) *Ecology, Technology and Culture*. The White Horse Press, Cambridge: 20-55.

Brantley, Susan; Goldhaber, Martin; Ragnarsdottir, Vala (2007). Crossing Disciplines and Scales to Understand the Critical Zone. *Elements*, 3(5): 307-314.

Chakrabarty, Dipesh (2019). El clima de la historia: cuatro tesis. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24 (84): 90-109.

Châtelet, François (1978). La ideología de la ciudad griega. En Châtelet, François. (dir.) *Historia de las ideologías, I. Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)*. Premia Editora, México: 130-148.

IVÁN TORRES APABLAZA.

«Antropoceno y filosofía: problematizaciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2024, pp. 59-80

Coccia, Emanuele (2016). *La vie des plantes*. Rivages, Paris.

Costa, Flavia (2021). *Tecnoceno. Algotimos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus, Madrid.

Crutzen, Paul. and Stoermer, Eugene (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41: 17-18.

Danowski, Déborah. y Viveiros de Castro, Eduardo (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y fines*. Caja Negra, Buenos Aires.

Darwin, Charles (2019). *On the Origin of Species*. Natural History Museum, London.

Derrida, Jacques (2008). *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. Éditions Galilée, Paris.

Descartes, René (2009). *Méditations métaphysiques*. Flammarion, Paris.

Détienne, Marcel (2009). *Apollon, le couteau à la main*. Gallimard, Paris.

Espósito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires.

Espósito, Roberto (2002). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires.

Ferrando, Francesca (2023). *Posthumanismo filosófico*. Materia Oscura, Madrid.

Foucault, Michel (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (2001). *L'Herméutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris

Foucault, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris.

García, Renaud (2021). *La colapsología o la ecología mutilada*. Trad. Victor Goldstein. La Cebra, Buenos Aires.

Giddens, Anthony (1991). *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge.

Glacken, Clarence (1996). *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales de siglo XVIII*. Ediciones del Serbal, Barcelona.

Gros, Frédéric (2002). Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, 2(65): 229-237.

Guattari, Felix (2016). *Las tres ecologías*. Trad. José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Pre-Textos, Valencia.

Guattari, Felix (2015). *¿Qué es la ecosofía?*. Trad. Pablo Ires. Cactus, Buenos Aires.

Hadot, Pierre (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Études Augustiniennes, Paris.

Harman, Graham (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Trad. Claudio Iglesias. Caja Negra, Buenos Aires.

Harman, Graham (2011). *The Quadruple Object*. Zero Books, Winchester

Haraway, Donna (2020). *Seguir con el problema*. Trad. Helen Torres. Consonni, Bilbao.

Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minnesota.

Heidegger, Martin (2000). Die Frage nach dem Technik. In *Gesamtausgabe, Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt: Vittorio Klostermann: 5-36.

Hesíodo (2006). Teogonía. En *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid: 3-35.

Hobbes, Thomas (2014). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Oxford University, Oxford.

Jonas, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Insel Verlag, Frankfurt.

Jonas, Hans (1966). *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. Harper and Row, New York.

Kant, Immanuel (2013). *La paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán García. Tecnos, Madrid.

Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus, Madrid.

Kant, Immanuel (2008). *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho. Tecnos, Madrid.

Kant, Immanuel (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Tecnos, Madrid.

Lacoue-Labarthe, Philippe. y Nancy, Jean-Luc (1981). Ouverture. En Balibar, Etienne; Ferry, Luc; Lacoue-Labarthe, Philippe; Lyotard, Jean-François Nancy, Jean-Luc. *Rejouer le politique*. Gallimard, Paris: 11-28.

Latour, Bruno; Schults, Nikolaj (2022). *Mémo sur la nouvelle classe écologique*. Éditions La Découverte, Paris.

Latour, Bruno (2015). *Facing Gaia*. Polity Press, Cambridge.

Latour, Bruno (1999). *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte, Paris.

Le Dévédec, Nicolas (2021). *Le mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*. Écosociété, Québec.

Lloyd, Geoffrey (1992). Greek Antiquity. The Invention of Nature. In Torrance, John. (ed.). *The Concept of Nature*. Clarendon Press, Oxford: 1- 24.

Margulis, Lynn (2018). *Symbiotic planet. A new look at evolution*. Basic Books, New York.

Martins, Hermínio (2018). *The tecnocene reflections on bodies, minds and markets*. Anthem Press, London.

Mckibben, Bill (1990). *The End of Nature*. Anchor Books, New York.

Meillassoux, Quentin (2020). *Metafísica y ficción extracientífica*. Trad. Jean-Paul Grasset. Roneo-Hueders, Santiago.

Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. Margarita Martínez. Caja Negra, Buenos Aires.

IVÁN TORRES APABLAZA.

«Antropoceno y filosofía: problematizaciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2024, pp. 59-80

Meyer, Stephen (2006). *The End of the Wild*. The MIT Press & Boston Review, Boston.

Morton, Timothy (2018). *El pensamiento ecológico*. Trad. Fernando Borrajo. Paidós, Buenos Aires.

Morton, Timothy (2017). *Humankind*. Verso, London.

Morton, Timothy (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press, New York.

Nancy, Jean-Luc (2020). Política y vida profunda. *Disenso, Revista de Pensamiento Político*, 1(2): 72-79.

Nancy, Jean-Luc (2015). The existence of the world is always unexpected. Jean-Luc Nancy in conversation with John Paul Ricco. En Davis, Heather and Turping, Etienne. (eds.) *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. Open Humanities Press, Ann Arbor: 85-92.

Nancy, Jean-Luc (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Galilée, Paris: Galilée.

Nancy, Jean-Luc (2001). *La communauté affrontée*. Galilée, Paris.

Neyrat, Frédéric (2019). Ghosts of Extinction: an Essay in Spectral Ecopolitics. *The Oxford Literary Review*, 41(1): 88–106.

Nietzsche, Friedrich (1999). Die fröhliche Wissenschaft. In *Sämtliche Werke, Band 3, KSA*. De Gruyter, Berlin: 343-652.

Nietzsche, Friedrich (1988). Die dionysische Weltanschauung. In *Sämtliche Werke, Band 1, KSA*. De Gruyter, Berlin: 551-578.

Palacio, German; Vargas, Alberto; Hennessy, Elizabeth (2017). Antropoceno o Capitaloceno en fricción. Desencuentros entre Geociencias e Historia. En Alimonda, Héctor. y otros. *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes emancipatorios en clave sur, Vol. 2*. CLACSO, México: 265-288, 2017.

Povinelli, Elizabeth (2016). *Geontologies. A requiem to late liberalism*. Duke University Press, Durham.

Serres, Michel (1995). *The Natural Contract*. Trad. Elizabeth MacArthur and William Paulson. The University of Michigan Press, Michigan.

Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Trad. Victor Goldstein. Fondo de Cultura Económica, México.

IVÁN TORRES APABLAZA.

«Antropoceno y filosofía: problematizaciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2024, pp. 59-80

Sloterdijk, Peter (2017). *¿Qué sucedió en el siglo XX?*. Trad. Isidoro Reguera. Siruela, Madrid.

Sloterdijk, Peter (2015). The Anthropocene: A process-State at the Edge of Geo-history. En Davis, Heather and Turping, Etienne. (eds.) *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Enviroments and Epistemologies*. Open Humanities Press, Ann Arbor: 327-340.

Sloterdijk, Peter (1999). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. Trad. Teresa Rocha. Siruela, Madrid.

Spinoza, Baruch (2000). *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Trotta, Madrid.

Steffen, Will. et al (2015a). The trajectory of the anthropocene: the great acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1): 81-98.

Steffen, Will. et al (2015b). Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet. *Science*, 347(6223): 736-746.

Stengers, Isabelle (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14 (julio-diciembre): 17-41.

Stengers, Isabelle (2009). *Au temps des catastrophes*. La Découverte, Paris.