

# LA POLÍTICA DEL ANTROPOCENO. HACIA UN FUNDAMENTO COMÚN DE LAS RESPONSABILIDADES PLANETARIAS

## THE POLITICS OF THE ANTHROPOCENE. TOWARDS A COMMON FOUNDATION OF PLANETARY RESPONSIBILITIES

ASIER MARTÍNEZ DE BRINGAS

Universidad de Deusto

<http://orcid.org/0000-0002-6867-8403>

Fecha de recepción: 20-5-22

Fecha de aceptación: 3-11-22

“Reparar el mundo no consiste en soñar con la gran noche, sino en prepararse para el futuro”

Corine Pelluchon

**Resumen:** *Vamos a estructurar este trabajo en cuatro momentos fundamentales. Un primer momento, donde expondremos diferentes narrativas del Antropoceno. Todas ellas parten de presupuestos epistemológicos diferentes y se acercan a propuestas políticas distintas para pensar las alternativas. Propondremos, también, cómo entendemos el Antropoceno y qué potencialidades encierra para pensar las transiciones. En un segundo momento, hablaremos de la ambivalencia del Antropoceno, esa nueva condición que otorga al ser humano la capacidad de ser fuerza geológica; lo que implica un poder inaudito, pero ambivalente, en la medida que pueda implicar su propia destrucción. La captación consciente del estatuto de esta ambivalencia es condición de posibilidad para empezar a pensar las responsabilidades de otra manera. En un tercer momento, propondremos la figura del anthropos descentrado como expresión simbólica para apercebir, tanto la importancia del ser humano para pensar otras maneras de vivir y transitar, como para hacer aprehensión de la radical vulnerabilidad que nos caracteriza, condición necesaria para pensar cualquier forma de responsabilidad. Pondremos, para ello, especial énfasis en el paradigma biocéntrico, como lugar desde donde enunciar la crítica al paradigma antropocéntrico,*

*sus exigencias y propuestas. Finalmente, y de manera más propositiva, trataremos de formular los fundamentos normativos de la(s) responsabilidad(es) en el Antropoceno, a partir del universo moral al que nos asoma la fractura ecosistémica con la que convivimos.*

**Abstract:** *We will structure this work in four fundamental moments. A first moment, where we will expose different narratives of the Anthropocene. All of them start from different epistemological assumptions and approach different political proposals to think about the alternatives. We will also propose how we understand the Anthropocene and what potential it holds for thinking about transitions. In a second moment, we will talk about the ambivalence of the Anthropocene, that new condition that gives the human being the ability to be a geological force which implies an unprecedented power, but ambivalent, to the extent that it may imply its own destruction. The conscious understanding of the status of this ambivalence is a condition for the possibility of beginning to think about responsibilities in a different way. In a third moment, we will propose the figure of the decentered anthropos as a symbolic expression to perceive, both the importance of the human being to think about other ways of living and transiting, as well as to apprehend the radical vulnerability that characterizes us, a necessary condition to think about any form of responsibility. We will lay special emphasis on “biocentric paradigm”, as a place from which to enunciate the criticism of “anthropocentric paradigm”, its demands and proposals. Finally, and in a more proactive way, we will try to formulate the normative foundations of the responsibility(es) in the Anthropocene, starting from the moral universe that the ecosystemic fracture with which we live shows us.*

**Palabras clave:** Antropoceno, política, común, ecosistema, responsabilidad(es)  
**Keywords:** Anthropocene, politics, common, ecosystem, responsibility(s)

## 1. INTRODUCCIÓN

El Antropoceno es una manera de definir el nuevo régimen climático. Ideológicamente, tiene el riesgo de funcionar como un no-concepto<sup>1</sup>, un concepto fetiche, centrado más en describir síntomas, sesgos que den medida de algunas de las dimensiones de la crisis climática, obviando las causas profundas y estructurales que caracterizan el colapso ecológico en que vivimos.

---

<sup>1</sup> En el sentido de NAREDO para quien los no-conceptos “vienen poblando el discurso político, económico y ecológico, contribuyendo a mantener indiscutidas ideas, relaciones sociales e instituciones clave que sostienen el statu quo”. *La crítica agotada. Claves para un cambio de civilización*, Siglo XXI, Madrid, 2022, p. 13. Los no-conceptos consiguen entretener y emocionar a la gente, desviando la atención de la crítica de los principales problemas.

El objetivo de este ensayo es realizar una crítica política de concepciones ingenuas sobre el “buen Antropoceno”<sup>2</sup>, poniendo el énfasis en las posibilidades normativas que el Antropoceno presenta para generar responsabilidades *comunes* y funcionar como un momento geo-histórico que permita aportar soluciones políticas eficaces para una transición que garantice la existencia de ecosistemas y vivientes. Se trata de proponer nuevas formas de producción y gestión de lo común-planetario en pleno fractura ecosistémica que responda a exigencias de justicia ecológica-social. El giro antropocénico constituye un gran reto ético y político para pensar las nuevas relaciones de poder que se abren entre las sociedades humanas y todo tipo de fuerzas geofísicas del sistema-tierra<sup>3</sup>.

Utilizaremos el concepto de Antropoceno en tres sentidos interdependientes y no segregados: como comprensión *descriptiva* del planeta en el que ahora vivimos, conscientes de que, en alguna medida, lo descriptivo es prescriptivo; que el hecho empírico compele a la prescripción; que toda descripción fáctica es un reclamo necesario a la acción (política)<sup>4</sup>. Como idea *normativa* más allá de los hechos; y como idea *prescriptiva* orientada a redefinir un nuevo marco de responsabilidades.

Vamos a estructurar este trabajo en cuatro momentos fundamentales. Un primer momento, donde expondremos diferentes narrativas del Antropoceno. Todas ellas parten de presupuestos epistemológicos diferentes y se acercan a propuestas políticas distintas para pensar las alternativas. Propondremos, también, cómo entendemos el Antropoceno y qué potencialidades encierra para pensar las transiciones. En un segundo momento, hablaremos de la ambivalencia del Antropoceno, esa nueva condición que otorga al ser humano la capacidad de ser fuerza geológica; lo que implica un poder inaudito, pero ambivalente, en la medida que pueda implicar su propia destrucción. La captación consciente del estatuto de esta ambivalencia es condición de posibilidad para

---

<sup>2</sup> C. HAMILTON, “The Theodicy of the “Good Anthropocene”, *Environmental Humanities*, vol. 7, 2015, pp. 233-238; ARIAS-MALDONADO, “¿Towards a good Anthropocene?”, in ARIAS-MADONADO and Z. TRACHTENBERG, *Rethinking the Environment for the Anthropocene. Political Theory and Socionatural Relations in the New Geological Epoch*, Trachtenberg, Routledge, NY, 2019, pp. 137-150.

<sup>3</sup> T. LENTON, *Earth system science: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 40 y ss.; J. DAVIES, *The Birth of Anthropocene*, UCP, California, p. 42.

<sup>4</sup> B. LATOUR, *Cara a cara con el Planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alegada de posiciones apocalípticas*, Siglo XXI, Argentina, 2017, p. 65; ARIAS-MALDONADO, “¿Bedrock or social construction? What Anthropocene science means for political theory”, *The Anthropocene Review* 2020, vol. 7 núm. 2, p. 105.

empezar a pensar las responsabilidades de otra manera. En un tercer momento, propondremos la figura del *anthropos* descentrado como expresión simbólica para aperebrir, tanto la importancia del ser humano para pensar otras maneras de vivir y transitar, como para hacer aperebrisión de la radical vulnerabilidad que nos caracteriza, condición necesaria para pensar cualquier forma de responsabilidad. Pondremos especial énfasis en el paradigma biocéntrico, como lugar desde donde enunciar la crítica al paradigma antropocéntrico, aclarando el contenido de las propuestas biocéntricas y la crítica de complementariedad que éstas implican frente a la propuesta de las éticas ambientalistas. Finalmente, y de manera más propositiva, trataremos de formular los fundamentos normativos de la(s) responsabilidad(es) en el Antropoceno, a partir del universo moral al que nos asoma la fractura ecosistémica con la que convivimos.

## 2. VERSIONES DEL ANTROPOCENO

El Antropoceno da nombre a una nueva escala de tiempo geológico (geocronología) cuya principal característica es la influencia antropogénica sobre el planeta, lo que implica una transformación drástica de los ecosistemas terrestres, transformación que tiene una proyección sistémica y no coyuntural sobre los mismos<sup>5</sup>. El Antropoceno es un concepto poco convencional, mixtura de cognición y disposiciones emocionales, que proporciona un marco para entender el actual colapso ecológico –más que recetas o prescripciones para resolverlo<sup>6</sup>–, cuyo potencial reside, desde un punto de vista político, en señalar y demarcar el carácter finito del planeta, de sus recursos, y de la propia idea moderna de crecimiento. Nos orienta metodológicamente a entender que las sociedades humanas<sup>7</sup> ya no disponen de la capacidad téc-

---

<sup>5</sup> El punto de partida no puede ser otro sino el sentido basal que el creador del término –CRUTZEN– le otorga cuando establece que el clima global puede apartarse significativamente del curso y proceso natural que ha llevado durante milenios. Se trata de una nueva era geológica dominada por el ser humano, complementaria del Holoceno (10-12 últimos milenios). Esta nueva etapa podría iniciarse en el siglo XVIII, a partir del análisis del aire atrapado en el hielo polar, con cuyo estudio se constataba el inicio de importantes concentraciones globales de dióxido de carbono y metano. Coincide también con la creación de la máquina de vapor de James Watt en 1784, momento inaugural de la gran aceleración. P.J. CRUTZEN, “Geology of Mankind”, *Nature*, 3 de enero de 2002, p. 23. Compartimos la cualidad y el fondo de la afirmación más allá del positivismo histórico de una fecha fundacional del Antropoceno.

<sup>6</sup> J. DAVIES, *The birth of Anthropocene*, cit. p. 193.

<sup>7</sup> Hablamos de sociedades humanas, mejor que de humanidad, para enfatizar el carácter asimétrico y desigual con el que las diferentes sociedades han contribuido a fomentar

nica y existencial necesarias para mantenerse, por mucho más tiempo, como fuerza geológica en el planeta<sup>8</sup>.

Podemos hablar de cuatro grandes narrativas en la manera de definir y comprender el Antropoceno. No nos vamos a decantar específicamente por ninguna de ellas, sino arrastrados desde la lógica de la interdisciplinariedad, seleccionaremos de manera complementaria lo mejor de cada tradición narrativa, expurgando los puntos que nos parecen más endeables.

En primer lugar, está la narrativa eco-naturalista que considera la especie humana –el *anthropos*– como una fuerza telúrica que co-determina las condiciones de vida en el sistema-tierra. Esta línea de pensamiento pone el acento en la especie humana por su determinación e influencia en el destino del sistema-tierra, una especie que por primera vez en la historia es consciente de su capacidad de impacto y daño. La mirada en la especie supone una dilución del excepcionalismo humano como sujeto (de derechos). Chakrabarty propone asumir la incertidumbre radical que nos da sustento asumiendo radicalmente la complejidad que nos constituye, huyendo, así, de narrativas simplistas. Propone diferenciar entre la lógica del tiempo profundo, en el que se instalan los colapsos ecológicos; y el tiempo humano, centrado en estrategias de gestión de riesgos a corto plazo. Existe, por tanto, un desacople complejo y conflictivo entre estas dos temporalidades y las necesarias soluciones que se podrían avistar desde cualquiera de ellas. Partiendo de esta fractura de temporalidades, propone diferenciar distintos planos de justicia: el social, el intergeneracional, el que se da entre Norte y Sur global. Para Chakrabarty, el colapso ecológico tiene que ver con algo que trasciende el mero marco lógico de análisis del capitalismo. Desde ahí cree que el orden de las alternativas y las transiciones se han pensado hasta ahora desde comprensiones emancipatorias antropocentradas, desde paradigmas desarrollistas de la modernidad. Propone, como alternativas, transiciones centradas en un antropocentrismo ilustrado<sup>9</sup>, pero no dice nada respecto a la *diferencia colonial*, conscientes, como somos, que la propuesta de la ilustración como

---

y promover el colapso ecológico. De la misma manera, y en reverso, habrá que ver la manera diferenciada y desigual que la vulnerabilidad afecta también a diferentes sociedades, del Sur y del Norte global. J. DAVIES, *The birth of Anthropocene*, cit., p. 109.

<sup>8</sup> L. SEMAL, “Anthropocene, Catastrophism and Green Political Theory” in C. HAMILTON et. al. (ed), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a new Epoch*, Routledge, New York, 2015, pp. 87-99.

<sup>9</sup> D. CHAKRABARTY, “Quelques failles dans la pensée du changement climatique”, en E. HACHE (comp), *De l’univers clos au monde infini*, Editions Dehors, Paris, 2014, p. 146.

transición es de difícil universalización si no se acopla complementariamente con otras maneras de entender las modernidades, como es el caso de la diferencia colonial, de las modernidades coloniales generadas en la periferia de la Modernidad, con sus cosmovisiones y epistemes, entre ellas las indígenas. Esta es también una narrativa con una gran fe puesta en la gestión administrativa de la crisis ecológica a través de las geotecnologías verdes<sup>10</sup>.

Una segunda narrativa, la ecomodernista, establece su eje de fundamentación en el carácter post-natural con el que el Antropoceno se presenta, carácter *post* que en gran medida implica el fin de la dimensión sustantiva de algo que hasta ahora hemos llamado Naturaleza, pero que con el Antropoceno parece ya impensable, dado el maridaje de correlación que se producen entre lo social y la Naturaleza, en donde la acción humana determina la manera de ser y de vivir de la Naturaleza, y viceversa. La actual crisis ecológica, por tanto, sólo puede ser pensada desde el potencial que ofrece el vínculo inescindible de procesos sociales y naturales, ensambladas ya en una manera relacional de entender e interpretar la vida, en donde los vivientes no humanos adquieren un potencial político de gran magnitud para definir las subjetividades y las agencias. Se trata de una comprensión híbrida de lo socio-ecológico, una ontología relacional y no sustantiva<sup>11</sup>. Quizá su falla más expresa es una comprensión celebratoria y triunfante de la tecnología; propone dar solución al colapso ecológico, producido por un desarrollo

---

<sup>10</sup> P. J. CRUTZEN, "Geology of Mandkind", *Nature*, vol. 415, núm. 23, 2002; STEFFEN et al., "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, núm. 369, 2011, pp. 842-867; STEFFEN et al. "The Anthropocene: Are Humans now Overwhelming the great forces of Nature?", *Ambio* núm. 36 vol. 8, 2011, pp. 614-621; D. CHAKRABARTY, "The Climate of History: Four Theses", *Critical Inquiry* núm. 35, 2009, pp. 197-222; "The Anthropocene and the Convergence of Histories", in *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, cit., pp. 44-56; A. HORNBORG, *Global Ecology and Unequal Exchange*, Routledge, London, 2013, pp. 40 y ss.; M. WISENBURG, "Geo-engineering: A Curse or a Blessing" in *Rethinking the Environment for the Anthropocene*, cit., pp. 153-165.

<sup>11</sup> B. LATOUR, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into the Democracy*, HUP, Cambridge, 2004; *Cara a cara con el planeta*, cit.; D. HARAWAY, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Cosonni, Bilbao, 2020, pp. 59-99; B. MORIZOT, *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*, Errata Naturae, Madrid, 2021, pp. 13-44; M. ARIAS MALDONADO, *Antropoceno. La política en la era humana*, Taurus, Madrid, 2018, 2020, 2021. Una crítica bien fundamentada y muy certera a esta corriente, A FREMAUX, "Return of Nature in the Capitalocene. A critique of the ecomodernist version of Good Anthropocene" in ARIAS-MADONADO and Z. TRACHTENBERG, *Rethinking the Environment for the Anthropocene*, cit., pp. 19-36.

desaforado de las tecnologías, sin romper, con ello, el círculo vicioso de un desarrollismo tecnocrático.

Una tercera narrativa, eco-catastrofista, centrada en la crítica de una modernidad desarrollista proyecta al crecimiento depredatorio y extractivo de la naturaleza, situando como centralidad del debate político los límites del planeta, condición de posibilidad para la existencia común. Creen que un modelo centrado en la producción y el consumo ilimitado, donde el bienestar humano sólo puede ser definido desde la mayor productividad de este, genera el colapso del sistema. Se trata de una perspectiva centrada en la importancia del desarrollo cíclico de los ecosistemas, cosmovisiones muy cercanas a perspectivas como el buen vivir indígena, el decrecimiento, alternativas al desarrollo, todo ello de la mano de nuevas formas de transición centradas en lo local y específico<sup>12</sup>.

Una cuarta narrativa, la eco-marxista, entiende el Antropoceno y su *geological turn* como un maridaje incompatible e insostenible con el sistema-mundo capitalista, confrontando que sistema mundo capitalista y sistema-tierra son dos lógicas incompatibles que se neutralizan destructivamente hasta la extinción<sup>13</sup>. Se habla en este sentido de Capitaloceno<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> A. D. BARNOSKY et. al., "Approaching a State Shift in Earth's Biosphere", *Nature*, núm. 486, 2012, pp. 52-58; J. DIAMOND, *Collapse: How Species Choose to Fail or Succeed*, Viking Penguin, NY, 2005; R. HOPKINS, *The Transition Handbook*, Greenbooks, Foxhole, 2008; C. TAIBO, *Decrecimiento Una propuesta razonada*, Alianza, Madrid, 2021.

<sup>13</sup> Mientras escribíamos este trabajo se publicó el sexto informe del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC). Esta gran revisión científica sobre el calentamiento del planeta de la organización de expertos de Naciones Unidas se compone de tres bloques de documentos y de un informe final de síntesis. En agosto de 2021 se lanzó el informe del grupo I. Este primer informe dio medida del cambio de paradigma que devenía con el Antropoceno, enfatizando la responsabilidad inequívoca que tiene el ser humano en la generación de un proceso irreversible de calentamiento global, remarcando, con ello, la idea que venimos apuntalando en este trabajo, en la que el ser humano se ha convertido en agente geológico. En febrero de 2022 se publicó el informe del grupo II, orientado a dar medida de los impactos globales de la acción humana, así como de las medidas necesarias para adaptarse a estos cambios. En abril de 2022 se difundió el informe del grupo III orientado a *pensar políticamente las alternativas* a esta situación de colapso ecológico. Allí se habla de la necesidad de reducir de manera drástica e inmediata las emisiones de gas de efecto invernadero a escala planetaria, reducciones muy profundas en el uso del carbón, el petróleo y el gas para 2050. Para lograr que el calentamiento global no sobrepase los 2 grados, las emisiones en 2030 deberán reducirse un 27%, y un 63% en 2050. El informe enfatiza que el calentamiento provoca aumentos claramente perceptibles en la intensidad y frecuencia de cataclismos ecológicos, como olas de calor, fuertes precipitaciones, sequías agrícolas y ecológicas. Establece también que entre el 3% y el 14% de las especies de ecosistemas terrestres estarán en un nivel muy alto

El Antropoceno va a funcionar, en nuestra mirada y propuesta, como una herramienta epistémica que posibilite nuevos marcos políticos para la comprensión de la estrecha e inextricable relación entre los fenómenos naturales y sociales, evitando un análisis atomizado y fragmentado de los mismos<sup>15</sup>. Nos movemos ya en el mundo de la Política: el sentido e intención de la acción humana, su evaluación crítica, sus alternativas y propuestas, residiendo, todavía en todas ellas, semillas para una nueva transición política.

En este sentido, las preguntas pertinentes, científica y políticamente, son: ¿qué imaginario de lo socio-ecológico vamos a manejar científicamente? ¿Qué formas de subjetivación vamos a promover y qué comprensión de *anthropos* vamos a sugerir? Desde esas premisas nos interrogaremos sobre: ¿qué rol va a jugar la ciencia, la tecnología y el propio mercado en la implementación de medidas para vivir en el Antropoceno? ¿Qué especies deberían ser preservadas? ¿Cuál es el balance correcto entre el control de emisiones y crecimiento económico? La pregunta por lo político, es, por tanto, la pregunta por una comprensión performativa de la narrativa sobre el Antropoceno.

Si este va a ser el lugar de ubicación epistemológica, resulta pertinente hacerse con la mirada profunda que oferta el paradigma científico del sistema-tierra para poder dar cuenta, en su medida, de la ruptura sistémica que se ha producido en el mundo socio-ecológico, así como en el físico. Asistimos a cambios sistémicos que afectan al funcionamiento de la totalidad, no de la parcialidad, de los síntomas. Este cambio en la totalidad exige pensar, desde el enfoque del sistema-tierra, nuevas categorías y conceptos para poder entender, interpretar y dar respuestas políticas a esta realidad. También exige pensar la fisonomía de nuevos sujetos en el marco del paradigma científico del sistema-tierra; nuevos recodos desde donde pensar las responsabilidades, los derechos y los deberes. Se trata de trascender los meros ecosistemas, paradigma de un medio ambientalismo reductivo, para pensar en y desde la totalidad de la problemática. Esta mirada desde la ciencia del sistema-tierra no nos permite discernir, separar y analizar la realidad de forma binaria: no es posible hablar ya de mundo geográfico y mundo socio-histórico; de naturaleza y cultura; de Norte y Sur, como cuestiones separadas y no interde-

---

de riesgo de extinción si el calentamiento llega a los 1,5 grados. Si se alcanzan los 3 grados, el riesgo se multiplicará por dos. Y por 3,5 si el calentamiento sube hasta los 5 grados.

<sup>14</sup> J. MOORE, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London, 2015.

<sup>15</sup> B. LATOUR, *Cara a cara con el planeta*, cit. p. 29; R. GARCÍA, *Sistemas complejos: Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 82 y ss.

pendientes. Seguir pensando en clave binaria, desde los síntomas y no desde la totalidad, despolitiza la realidad y nos distrae para pensar el verdadero calado de las fracturas y riesgos que se están produciendo. El análisis del Antropoceno, desde el enfoque del sistema-tierra, nos ayuda a auscultar nuevos diagnósticos y ensayar nuevas soluciones, pero desde una concepción y desde una escala diferente en la manera de entender el daño, el riesgo y la responsabilidad.

En nuestro acercamiento vamos a tener muy presente el hecho de que han sido los pueblos indígenas los primeros en anticipar y desarrollar simbólicamente la idea de Antropoceno, sus riesgos y dificultades, pero desde otros sentidos y epistemes. Los pueblos indígenas han sido proféticos en la interpretación y crítica de estos nuevos riesgos sistémicos, así como en la propuesta de alternativas. Desde el principio han interpretado la relación interdependiente de los procesos socio-ecológicos como una simbiosis de convivencia que tienen que formar parte de las alternativas políticas. Los derechos colectivos indígenas funcionan, en este sentido, como catalizadores para una nueva propuesta que supere las barreras epistémicas de un dualismo articulado entre una sociedad antropocéntrica, por un lado, y una naturaleza biocéntrica, por otro. Se trata de procesos, paradigmas y dinámicas interdependientes y entrelazados en la lógica de los derechos colectivos indígenas. El Antropoceno sólo puede abordarse teniendo en cuenta la compleja interacción que existe –y viene conviviendo así ancestralmente– entre sociedad y naturaleza. Estas cuestiones no se pueden abordar de manera separada y autónoma. Para el movimiento indígena lo ecológico es primordialmente social. Resulta fundamental descolonizar maneras de entender la “conservación” que no pasan por una comprensión simbiótica de los procesos socio-ecológicos. Para los pueblos indígenas el concepto de Amazonía salvaje, virgen, es una creación colonial contradictoria que no se corresponde con el maridaje vital con el que han venido habitando los pueblos indígenas su territorio, en simbiosis creativa y conflictiva con la ecología de vivientes que allí habitan.

Los pueblos indígenas dieron centralidad política al territorio conscientes que era el arraigo territorial el principal conflicto que debían de afrontar, debido a la salvaje desposesión a la que venían siendo sometidos desde los orígenes del colonialismo. Para ello, ubican la territorialidad como el eje central de la discusión en el Antropoceno. La territorialidad indígena, como derecho colectivo, establece la dimensión colectiva de la

vida arqueada desde la territorialidad, eje hermenéutico de todos los derechos y del sentido profundo de la Vida. El sujeto de derechos no son los indígenas-pueblos, sino ese maridaje trabado e inescindible de pueblos-territorialidad-vivientes comunitarios. Lo socio-ecológico se plantea, de esta manera, como una ontología política inescindible, sólo separable desde una concepción reductiva de la relación ecológica con los vivientes-sujetos, allí donde las sociedades humanas modernas siguen conservando su ontología autónoma, su identidad inmarcesible más allá de su relación ecológica. Sin embargo, para los pueblos indígenas se produce con los territorios una dinámica relacional, una fusión, que no permite una construcción autónoma del sujeto indígena sin su ecosistema. El territorio no es marco para la acción humana, sino el lugar donde la vida humana acontece y se determina. No se trata de pensar lo relacional desde la interrelación de individuos; sino de la imposibilidad de ser sólo un individuo. Esa es la esencia de lo común. De ahí la propuesta indígena de cuerpos-territorios, la propuesta relacional en donde los cuerpos biológicos-territoriales resultan interdependientes; son una continuidad sin dualismo.

El principal reclamo político indígena era, por tanto, que las nuevas dinámicas expropiatorias del capitalismo estaban desposeyéndoles del arraigo, de sus formas de vida y existencia, del suelo, de la territorialidad. Hoy, esta desposesión es un drama común a todas las sociedades humanas. La desposesión con la que se opera en esta nueva era geológica. Por ello el colapso ecológico define a día de hoy el orden político de principio a fin. Esta es la clave de sentido desde la que interpretar los derechos colectivos indígenas. Ello nos obliga a redefinir las cuestiones ya añejas de justicia social, junto con las de identidad, subsistencia y apego al territorio, siendo estas cuestiones las que han llenado de sentido y desafíos lo que venimos entendiendo por Antropoceno. Ya no se puede elegir entre cuestiones sociales y cuestiones ecológicas, este es un capricho disyuntivo y un error de comprensión del viejo ecologismo<sup>16</sup>. Se desdibuja la territorialidad-arraigo, siendo esta la base de los derechos, de la vida comunitaria y de la supervivencia. Por ello, la criminalización de líderes campesinos e indígenas en defensa de los territorios tiene que ver con esta desposesión, con este desarraigo de la vida colectiva, en un momento en el que el territorio deviene núcleo esencial de la lucha por la existencia.

---

<sup>16</sup> B. LATOUR, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Taurus, Barcelona, 2019, pp. 72 y ss.

### 3. AMBIVALENCIAS DEL ANTROPOCENO

En este epígrafe queremos abordar el carácter ambivalente que encierra el Antropoceno. Esta ambivalencia tiene que ver con la pérdida de poder sobre el destino de las sociedades humanas. Por un lado, el ser humano es sujeto, agente geológico y reflexivo que determina radicalmente la Vida en un sentido sistémico; por otro lado, es un sujeto que también pierde capacidad de crear su propia historia. Visto en clave de poder, somos sujetos poderosos, incluso para producir y reproducir nuestra propia extinción. Esta ambivalencia es clave para poder desarrollar la función crítica que queremos otorgar a la vulnerabilidad, fundamental para reorientar un nuevo sentido político para pensar las alternativas. Asumir este principio de vulnerabilidad es clave para fundamentar el sentido de la responsabilidad (de los derechos y deberes), así como la orientación política de las alternativas.

El reclamo indígena en el Antropoceno también ha asumido en su total radicalidad esta dimensión paradójica del Antropoceno. Estos pueblos han expresado con fuerza –pese a su comprensión relacional del territorio– que, de alguna manera, la Madre Tierra (que no es Gaya, tal y como es entendida por Lovelock<sup>17</sup>, sino la territorialidad que habitan) ha perdido su autonomía, su carácter salvaje, montaraz e inmarcesible<sup>18</sup>. Los procesos naturales ya no pueden definirse al margen de la influencia antropogénica; la Naturaleza y sus dinámicas están totalmente determinadas y deformadas por la acción humana.

Esta ambigüedad también adquiere una dimensión descentrada si atendemos, por un lado, a la dimensión ecológica del sistema-tierra (lo socio-ecológico); y, por otro lado, a su dimensión geológica o profunda, en donde el ser humano se hace inespecífico, disuelto en la vasta comunidad causal, sin rostro, atributos ni competencias en el *tiempo profundo*<sup>19</sup> de las Vidas, ya que, como especie, devenimos miembros de ese tiempo abisal y el Antropoceno es una ventana de oportunidad política para pensar desde ahí.

---

<sup>17</sup> J. LOVELOCK, *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Hermann Blue, Barcelona, 1983, pp. 51 y ss.

<sup>18</sup> Como dice E. ELLIS, ya no hay naturaleza salvaje en ninguna parte, tan sólo ecosistemas domesticados con diferentes estados y grados de interacción humana. “Anthropogenic Transformation of the Terrestrial Biosphere”, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, núm. 369, 2011, p. 1027.

<sup>19</sup> R. G. IRVINE, “Deep time. An anthropological Problem”, *Social Anthropology*, núm. 22 vol. 2, 2014, pp. 157-172; J. DAVIES, *The birth of Anthropocene*, cit., pp. 15-40; ARIAS-MALDONADO, *Antropoceno. La política en la era humana*, Taurus, Madrid, 2018, p. 115.

Las sociedades humanas repercuten e impactan de manera determinante sobre el sistema-tierra, lo que impele a pensar y reformular de manera cualitativa las cuestiones de responsabilidad; pero, paradójicamente, estas sociedades son tan sólo una nota más del vasto sistema evolutivo incapaces de determinar el destino del sistema-tierra como totalidad. Es en este hiato paradójico desde donde resulta pertinente pensar políticamente la responsabilidad por el colapso ecológico. Por tanto, nos proponemos pensar el estatuto y ubicación de lo humano en la nueva era geológica, así como el papel y la función de la *política*, desde el enfoque de las responsabilidades y los derechos.

Pensar la dimensión política del Antropoceno exige aclarar su nicho de existencia y las condiciones de posibilidad de su lugar de enunciación. El enfoque científico del sistema-tierra no es, en ninguna manera, externo y exógeno a lo humano y a sus proceso de sociabilidad<sup>20</sup>; más bien está afectado transversalmente por esas sociedades humanas. Se confirma, además, el desplazamiento hacia un nuevo paradigma que anticipa el colapso ecológico y determina la muerte del medio ambiente tal y como lo hemos conocido. Rasgos característicos que explican esta transición paradigmática serían: el calentamiento global producto de las emisiones de dióxido de carbono y otros gases de efecto invernadero<sup>21</sup>; la pérdida de biodiversidad, la destrucción de ecosistemas, junto con el imparable proceso de acidificación de los océanos, poniendo en peligro la vida de los ecosistemas marinos, lo que algunos autores han denominado

---

<sup>20</sup> Recuperando la hipótesis GAIA de LOVELOCK, y partiendo de la consideración de GAIA como un organismo vivo, sostenemos, en nuestro enfoque, que los seres vivos son participantes activos en el conjunto de fenómenos bio-químicos, siendo el ser humano uno más para construir, o destruir, co-interviniendo en las cadenas de causalidad. Creemos que no se puede considerar esta co-intervención desde un protagonismo primordial de lo humano, desde una comprensión del antropocentrismo como determinante en última instancia. Abandonamos, también, la ingenuidad despolitizadora que se enuncia desde la posición y estatuto intrascendente de lo humano en la totalidad del cosmos. Más bien sostenemos un tercer espacio de enunciación, que participa de estos sentidos, pero no los agota ni consume en forma de determinación en última instancia. Todo ello exige e implica una reorientación política que permita una consideración diferente de los procesos socio ecológicos, de las nociones de daño, responsabilidad y acción, en donde todas las prácticas vitales (las de vivos, humanos y no humanos) resultan relevantes para mantener y orientar la existencia. Ahora bien, tampoco se puede ser ingenuo, y, por ello y para ello, compartimos la propuesta de Latour de zonas críticas en donde la Vida ya ha modificado radicalmente la atmósfera y la geología. B. LATOUR, *Dónde aterrizar*, cit. pp. 116 y ss.

<sup>21</sup> *The Carbons Majors*, 2017. Disponible en <https://georka.es/georka-sistemas-de-gestion/carbon-majors-informe-2017>.

sexta extinción<sup>22</sup>; el cambio en los ciclos biogeoquímicos claves para la sostenibilidad de los ecosistemas, como el ciclo del carbono, del agua, del oxígeno, del nitrógeno, del fósforo, todos ellos alterados drásticamente y radicalmente por la acción del ser humano; el crecimiento imparable de la población humana; o cambios en los modelos de consumo fundados en el esquema de obsolescencia precoz y programada, esto es, planificar desde el momento productivo la vida útil de esos mismos productos<sup>23</sup>.

Por eso, hablar de “cambios o transformaciones en el medio ambiente” tiene una naturaleza sintomática, residual, que no expresa la profundidad estructural de los cambios que acontecen<sup>24</sup>. La acción humana tiene fuerza biofísica sobrevenida que está alterando los valores preexistentes de manera significativa e impredecible. Somos actores biofísicos, agentes ecológicos y fuerzas geológicas en la determinación de cambios que afectan al clima, a la degradación de la biosfera, a la transformación de los ciclos biogeoquímicos y a los propios sistemas antropogénicos<sup>25</sup>. Somos ya agentes geológicos con fuerza suficiente para la extinción de la especie pese a que el Antropoceno, en su esencia, sea una consecuencia no deseada, no intencional, de las elecciones humanas<sup>26</sup>. No nos comprendemos reductiva y pasivamente como prisioneros del clima, sino que, trascendiendo esa pasividad, nos construimos existencialmente como fabricantes del mismo, con su juego de co-determinaciones intencionales y no intencionales.

Frente a estas ambivalencias, algunos autores proponen el tránsito hacia una concepción postnatural de la Naturaleza y sus procesos –igual debería ser

---

<sup>22</sup> E. KOLBERT, *La sexta extinción. Una historia nada natural*, Crítica, Barcelona, 2014.

<sup>23</sup> M. SVAMPA, “El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 84, 2019, pp. 35-36.

<sup>24</sup> CRUTZEN y STOERMER establecían una lista de consecuencias alarmantes debidas a la acción humana, apuntando un sentido estructural de la crisis en su análisis. Hablaban de precipitación ácida sobre los océanos, de humo fotoquímico y de calentamiento climático. Llamaban la atención sobre el hecho de que pensar alternativas sostenibles para el ecosistema reclama ingentes esfuerzos de investigación y de acción política. “The Anthropocene”, *IGBP Global Change Newsletter*, núm. 41, 2000, 17-18.

<sup>25</sup> M. ARIAS-MALDONADO, *Antropoceno*, cit. p. 36.

<sup>26</sup> D. CHAKRABARTY, “The Climate of History”, cit., p. 57. La inquietud del autor es “¿cómo apela esta crisis del cambio climático a nuestro sentido de los universales humanos, a la vez que desafía nuestra capacidad de comprensión histórica?” (p. 53). Ello implica un replanteamiento político del sentido de la responsabilidad, del daño, de los sujetos de derechos, así como del núcleo esencial de lo que hemos venido entendiendo por derechos y deberes, que quedan trasversalmente trastocados por este interrogante.

también postsocial y postpolítica-, para poder abordar con efectividad los retos del Antropoceno, conscientes de que éste implica el fin de la naturaleza tal y como la conocemos. Ya no hay algo como una exterioridad metafísica, algo sustantivamente diferente llamado Naturaleza; ésta está afectada, interseccionada constitutivamente, por la acción social humana<sup>27</sup>. Sin embargo, esta concepción postnatural puede ser debatida epistémica y políticamente si se tiene en cuenta el retorno reprimido de la naturaleza confrontando el contexto humano de existencia. Esta hibridez socio-natural –en cuanto enfoque epistemológico propuesta por el ecoconstructivismo– puede derivar justo en lo contrario de lo que se quería proponer y construir: una suerte de monismo cultural, donde lo híbrido puede funcionar como un continuo tecno-natural que es resultado y mixtura de entidades vivientes y ciborgs<sup>28</sup>. En este sentido, la naturaleza no puede ser reducida ni a pura naturaleza material en forma de recurso, ni a mero producto social. Más allá de esta forma limitada de hibridez, el sistema-tierra es un complejo constructo sistémico que puede despertar más allá de la rígida concepción híbrida propuesta por el ecomodernismo. La muerte de los ecosistemas viene acompañada siempre de su salvaje resurrección en forma de colapsos con consecuencias no controlables. La naturaleza es, también, una bestia presta a levantarse contra la sociedad humana, con la profundidad plástica que implica y transporta la metáfora. Existe siempre una dimensión de este sistema-tierra no configurable ni subsumible bajo la comprensión de la ciencia humana; menos a merced de sus acciones. Por ello, la impredecibilidad es el sustrato ético-político en el que reposa la nueva condición del Antropoceno para pensar las responsabilidades, condición que nos aboca a la irrupción de lo incierto e inesperado. Ello es un material ético de fundamental importancia. Por ello, se hace necesario construir una nueva visión de la gestión como “agencia” para el Antropoceno<sup>29</sup>, una gestión que implique todo tipo de cambios, incluso el inevitable.

Sin embargo, sí resulta interesante rescatar la profundidad política de algunos elementos epistémicos de esta propuesta, como la de trascender la dualidad escindida, antagónica y confrontada de la modernidad entre procesos sociales y procesos naturales, entre naturaleza y cultura, entre ser humano, vivientes y sistema-tierra, como si fueran elementos autónomos

---

<sup>27</sup> M. ARIAS-MALDONADO, *Antropoceno*, cit., pp. 70-78.

<sup>28</sup> A. FREMAUX, “The Return of Nature in the Capitalocene: a Critique of the Ecomodernist Version of the Good Anthropocene”, in *Rethinking de Environment*, cit., pp. 28 y ss.

<sup>29</sup> B. LATOUR, J. LLOYD y L. VOLOKHONSKY, “Agency at the time of the anthropocene”, *New Literary History*, núm. 45 vol. 1, 2014, pp. 1-18.

y autómatas que forman parte de estructuras diferenciadas, de totalidades distintas en su maneras de producción, reproducción y desarrollo. La realidad antropogénica impone una comprensión relacional e imbricada de lo socio-ecológico que permita transitar a una comprensión orgánica e inescindible de sociedad-ecología para poder entender cuestiones tan claves como la subjetividad, las agencias, los derechos, las formas y maneras de daño y deterioro, o el fundamento de las responsabilidades y sus proyecciones.

#### 4. HACIA UN NUEVO ESTATUTO PARA UN ANTHROPOS DESCENTRADO

Todo lo dicho nos impele a definir y resignificar el paradigma antropocéntrico en el seno del contencioso del Antropoceno. Lo que nos interpela políticamente no es ya si el ser humano es el centro del mundo (en un sentido ontológico), sino qué tipo de ser humano vive tácticamente en el mundo, diferenciando entre un antropocentrismo empírico, que relate la sociología de nuestra condición crítica, y un antropocentrismo normativo, obsesionado ciegamente en la necesidad de tener que ser el centro del sistema-tierra. La exigencia de un anthropos descentrado es una reclamación neta y densamente política que exige un alto nivel de autoconciencia para asumir una nueva lógica que permita entender la pregunta por la responsabilidad en escalas cualitativamente nuevas: las del sistema-tierra. Esta autoconciencia se impone a partir de hechos que evidencian el carácter irreversible de colapso ecológico que se han venido produciendo las últimas décadas, condiciones de degradación que relatan y evidencian las condiciones materiales de nuestra propia extinción, el colapso de nuestra civilización como forma de vida. Ello ha producido un cambio cualitativo en las funciones del sistema-tierra a partir de la acción determinante del ser humano (antropocentrismo empírico). La actividad humana participa y modifica una mirada de procesos que constituyen el sistema-tierra, así como los ecosistemas dentro de él, despertando fuerzas insospechadas, ignotas hasta ahora, que nos proyectan indefectiblemente hacia una nueva era geológica. Ni dominamos el sistema-tierra, ni podemos volver al Holoceno dado el carácter irreversible del daño causado. Vamos a proceder estableciendo, en un primer momento, cómo entendemos el paradigma biocéntrico como propuesta crítica respecto a los posicionamientos antropocentrados que caracterizan la mayoría de los enfoques ambientales; para, en un segundo momento, establecer qué enten-

demos por un *anthropos* descentrado y cuál serían los presupuestos que sostienen esta propuesta.

#### 4.1. Antropocentrismo *versus* biocentrismo. Anales de una polémica doctrinal y política

El sentido de este párrafo es ubicar la importancia del paradigma biocéntrico para poder descentrar el paradigma antropocéntrico, llamando la atención sobre la relevancia de lo humano para el sostenimiento global de la Vida, así como para la implementación del enfoque biocéntrico.

Las éticas ambientalistas –centradas normativamente en una consideración sólida de antropocentrismo– han resultado contrastadas en los últimos años por la irrupción de otros paradigmas, como los de la biología conservacionista, pero, sobre todo, por la irrupción del paradigma biocéntrico, de la mano del discurso de los Derechos de la Naturaleza, cuyas expresiones normativas más claras han sido la Constitución de Ecuador (2008)<sup>30</sup> o la Ley de la Madre Tierra y desarrollo integral para el Buen Vivir en Bolivia (Ley 300, 2012)<sup>31</sup>. El paradigma biocéntrico pretende romper con la lógica antropocéntrica en la manera de entender los ecosistemas, defendiendo la existencia de valores propios en los seres vivos y en el ambiente. Estos valores son independientes de los intereses y utilidades humanas. Esta es una diferencia radical, como punto de partida y de llegada, con las éticas ambientalistas. Éstas parten de una valorización antropocentrada de la Naturaleza, dando centralidad a los valores económicos que ésta produce y ofrece. A este tipo de valoración las éticas ambientales le han adjudicado atributos de objetividad, necesidad económica o usos prácticos, traducido todo ello a

---

<sup>30</sup> La Constitución ecuatoriana presenta una gran cantidad de artículos referidos a temas ambientales con sentido biocéntrico. El marco básico lo constituirían “Los derechos de la Naturaleza” (Capítulo 7 del Título II), junto a los “Derechos del Buen Vivir” (Capítulo 2, Título II). Ello se complementa con una descripción del régimen de desarrollo (Título VI) y una elaboración más detallada del régimen del Buen Vivir (Título VII).

<sup>31</sup> Esta Ley no ha resultado eficaz para resolver los problemas de fondo que plantea el paradigma biocéntrico. Mantiene una peculiar definición de los derechos de la Madre Tierra, asignando su gestión y coordinación al interés público, quedando la gestión ambiental ubicada dentro de una consideración generalista de desarrollo, denominada desarrollo integral. Transitamos, con ello, a lógicas ambientalistas profundamente antropocéntricas. La Ley, pese a la pomposidad de su rúbrica, acaba enfocándose hacia la gestión del cambio climático, abandonando el gran reto normativo que pasaba por reconocer valores propios a la Naturaleza, como sí hace la Constitución de Ecuador. La creación de una Autoridad Plurinacional de la Madre tierra ha estado más orientada a subsanar conflictos sintomáticos que el cambio climático pone en escena, que a profundizar en la radicalidad que presenta e implica el paradigma biocéntrico.

una escala numérica de indicadores. En definitiva, se utiliza el valor económico como criterio último para determinar si un ecosistema debe ser protegido o no. La ética ambiental pone el foco en las personas y sus necesidades; por ello, se habla de un derecho a un ambiente sano, en cuanto derecho *humano*. Se cuida y se proyecta interés en la Naturaleza en la medida que ésta pueda afectar, condicionar o coadyuvar a las personas (humanas), dejando fuera el debate sobre el valor intrínseco de la misma<sup>32</sup>.

Para el paradigma biocéntrico –de la mano de los derechos *de la Naturaleza*– la Naturaleza tiene valor intrínseco por sí misma, con independencia de la funcionalidad del mismo para la vida humana<sup>33</sup>. El concepto de valor intrínseco se puede entender en tres sentidos. En primer lugar, como sinónimo de valor no-instrumental, como fin en sí mismo. Este es un pilar básico de la ecología profunda, corriente para la cual el sostenimiento de la Vida no humana en la tierra tiene valor intrínseco, con independencia de la utilidad que éste presente para los propósitos y fines humanos<sup>34</sup>. En segundo lugar, puede entenderse en el sentido de los atributos que pueda poseer un objeto, con independencia de las *relaciones* que ese objeto tenga con su entorno. En tercer lugar, puede hacer referencia al objetivo o finalidad que algo tiene (no humano) con independencia de las evaluaciones que hagan sus evaluadores (humanos). Estos tres sentidos, diferentes y que muchas veces se confunden, anidan en la profundidad de la cosmovisión biocéntrica, para quien la Vida es un valor en sí misma, refutando la máxima de la ética ambiental que no reconoce valores más allá de la existencia humana. Desde el biocentrismo nos abrimos al reconocimiento de otros seres vivos, en cuanto agentes morales y políticos análogos a los seres humanos. El paradigma biocéntrico, siendo antropogénico (esto es, se origina en el ser humano), no es antropocentrado, al trascender el valor de la Naturaleza como algo funcional e instrumental a los intereses y necesidades humanas<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> E. GUDYNAS, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015, pp. 41 y ss.

<sup>33</sup> J. O'NEILL, *Ecology, Policy and Politics. Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, London, pp. 20 y ss.; N. AGAR, *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics and Nature*, CUP, New York, pp. 57 y ss.; B. BRADLEY, "Intrinsic Value" in H. LAFOLLETTE (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*, Blackwell, Oxford, 2013, pp. 2770-2779.

<sup>34</sup> A. NAESS y G. SESSIONS, "Basic principles of Deep Ecology", in B. DEVALL et al., *Deep Ecology: living as if Nature Mattered*, Smith, Salt Lake City, 1985, pp. 69-73.

<sup>35</sup> En este sentido, hay dimensiones de la ética ambiental, como la de CALLICOTT, que se acercan a la comprensión biocéntrica, al diferenciar entre "locus de valor" que reposa en un objeto, y "fuente de valoración", que sólo reside en el ser humano. Pese a la proximidad y la

El conservacionismo ambiental, centrado en comprensiones antropocentradas, ha canalizado sus criterios de valoración, de lo que es protegible y conservable, a través de criterios utilitaristas de interés económico o, incluso, a través de la belleza estética de los ecosistemas a proteger, más allá de un enfoque que reconozca valor intrínseco a los que se protege.

La crítica al antropocentrismo también ha venido siendo ejercida por posturas enmarcadas en el ecocentrismo –un prisma diferente, quizá más radicalizado que el biocentrismo en algunos parámetros–, de la mano de la figura señera de NAESS. El ecocentrismo no sólo defiende el valor intrínseco de los ecosistemas a proteger; lo hace, además, desde una ética ampliada, desde un sesgo holístico arraigado en las cosmovisiones indígenas. Para Naess la vida en la tierra tiene valor en sí misma con radical independencia de su utilidad para los propósitos humanos. Especies, elementos inanimados y lo inorgánico forman parte de esa constelación de valores. Se trataba con ello de romper la radical separación entre persona y ambiente, desde una consideración ampliada del sí-mismo<sup>36</sup>, de la ontología ecológica. Callicott complementa estas ideas al establecer un punto de partida ecológico arraigado en torno al concepto de comunidad biótica, donde los valores ecológicos deben situarse en todas las especies<sup>37</sup>. Desde abordajes ecosistémicos se transita a una comprensión amplia de valores que reconozcan y recojan los diferentes aspectos ecológicos (especies amenazadas, condiciones endémicas, dimensión única de los ecosistemas). La limitación de esta propuesta, respecto a la propuesta biocéntrica, es que se reconoce valor propio a los ecosistemas, pero éste es dependiente, o resulta ser una simple proyección de atributos y valores humanos sobre los ecosistemas.

La fusión de la ecología profunda con ideas procedentes de la ética de la tierra de Leopold permitirían, posteriormente, la irrupción de la biología conservacionista. Esta parte de ciertas constataciones empíricas para poder transitar a postulados normativos. De esta manera, Soulé reconocía que las

---

conexión existente entre ambas perspectivas, la radicalidad biocéntrica está ausente de estas dimensiones ambientalistas. El biocentrismo exige e implica abrirse a la existencia de valores intrínsecos en otras agencias no humanas. Cf. J. B. CALLICOTT, “En busca de una ética ambiental” en T. KWIAKOWSKA et. al., *Los caminos de la ética ambiental*, Plaza y Valdés, Conacyt, 1998, pp. 85-159; “Non Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics, *American Philosophical Quarterly*, núm. 21 vol. 4, 1984, pp. 299-309.

<sup>36</sup> A. NAESS y G. SESSIONS, “Basic Principles of Deep Ecology”, in *Deep Ecology*, cit.

<sup>37</sup> J. B. CALLICOTT, “En busca de una ética ambiental”, cit.; J. B. CALLICOTT, *In Defense of the Land Ethic: essays in environmental Philosophy*, Suny Press, Albany, 1989.

especies co-evolucionan, unas con otras, no de manera aislada; que los procesos ecológicos tienen umbrales, por dejado de los cuales nos abocamos a situaciones caóticas. Lo mismo puede predicarse de los procesos demográficos y genéticos. Las reservas naturales resultan limitadas y escasas para poder asegurar la vida de especies de gran tamaño. En este marco contextual de análisis se proponían una serie de postulados normativos: i) la diversidad de organismos es buena; ii) lo mismo puede decirse de la complejidad y de la evolución; iii) la diversidad biótica es un valor intrínseco que no depende de valores instrumentales o utilitarios<sup>38</sup>.

El paradigma biocéntrico (en el que nos posicionamos) establece, sin embargo, el punto focal y el fundamento de los valores en la Vida –de individuos, especies o ecosistemas–, pero reconociendo, de entrada, una multiplicidad de valores en juego y en conflicto para el desarrollo de políticas de protección y reparación de ecosistemas. Reconocen valores intrínsecos propios de la vida humana y no humana. Pero el biocentrismo escapa a una comprensión de la Naturaleza como algo intangible, inmarchitable, esencial y sustantivo. Incorpora, desde el principio, la importancia que tiene la incidencia e interferencia humana en el valor de los ecosistemas, a lo que habría que añadir, para construir una compensada, sostenible y real política ambiental, la importancia de los valores intrínsecos humanos para modular estas políticas<sup>39</sup>. Autores con posiciones cercanas a las de este trabajo –como Rolston y Escobar– proponen una consideración relacional, de interdependencia y complementariedad entre los ecosistemas y las sociedades humanas, entre Naturaleza y Cultura<sup>40</sup>. La Naturaleza tiene y expresa valores, pero también los humanos en conjunción con otras especies. Para ambos autores, uno de los valores que caracteriza a las diferentes ontologías en juego (humanas y no humanas) es la relacionalidad, que desempeña una función sistémica y transversal entre especies, humanos y ecosistemas: no somos sin los otros, no

---

<sup>38</sup> M. E. SOULÉ, “What is Conservation Biology?”, *BioScience*, núm. 35 vol. 11, 1985, pp. 727-734; *Conservation Biology. The Science of Scarcity and Diversity*, Sinauer, Sunderland, 1986; E. GUDYNAS, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015, pp. 266 y ss.

<sup>39</sup> La figura de Aldo Leopold es fundamental para enmarcar y fundamentar las posturas biocéntricas y ecocéntricas en la moderna biología de la conservación, a partir de su propuesta de una “ética de la tierra” de 1949. Cf. KNIGHT y S. RIEDEL, *Aldo Leopold and the Ecological Conscience*, OUP, New York, 2002, pp. 82 y ss.

<sup>40</sup> H. ROLSTON, *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, Prometheus, Buffalo, 1986; A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Unaula, Medellín, 2016, pp. 145-148.

hay exterioridad y autonomía propia de una especie que no se construya ontológicamente desde los otros y con los otros (contextos, especies, nichos ecológicos...). Todas estas cuestiones serían posteriormente retomadas y revisadas por el ecofeminismo, que critica al antropocentrismo desde su relación de continuidad con el androcentrismo: la dominación del hombre sobre el cuerpo de la naturaleza es análoga a la dominación que se produce sobre el cuerpo de las mujeres. Esta es la propuesta de corpo-política que propone el ecofeminismo en clave biocéntrica<sup>41</sup>.

#### 4.2. Descentrar el *Anthropos* desde el biocentrismo

La problemática desde el paradigma biocéntrico no es sólo el antropocentrismo como un nuevo ejercicio de soberbia humana; sino la de no estar suficientemente antropocentrados para visibilizar los modos y maneras en cómo la acción humana se ejerce sobre el planeta; de poder entender la lógica del funcionamiento del modo de vida humana, para desde ahí, pensar la relacionalidad y asumir responsabilidades<sup>42</sup>. Es importante ser conscientes del poder que tiene el ser humano para hacerse también responsable de los daños que ese poder produce. No hacerlo conecta con la lógica política del negacionismo a través de la exaltación ontológica del ser humano como viviente supremo. Por tanto, la reivindicación de *anthropos* descentrado que aquí se enuncia es la contracara de la supremacía del ser humano como viviente. Vivimos fácticamente insertos en un nuevo momento donde el ser humano rivaliza con las fuerzas de la naturaleza, siendo, la humana, una más en este entramado inescindible e interdependiente. Lo viviente como totalidad depende también de decisiones conscientes de los humanos debido a nuestro especial estatuto y lugar en el planeta. Este es el sentido político del *anthropos descentrado*: cómo conjugar y determinarse políticamente entre los diferentes valores en conflicto (humanos y no humanos).

Para el biocentrismo, la agencia humana es importante debido a nuestra inserción y encarnación telúrica en los procesos y dinámicas del sistema-tierra. Este estatuto de encarnación en los fondos abisales de la problemática evidencia de nuevo la ambivalencia referida: la de disponer de un poder fabuloso para determinar los procesos del sistema-tierra, pero a su vez resul-

---

<sup>41</sup> G. GAARD, "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-placing Species in a Material Feminist Environmentalism", *Feminist Formations*, núm. 23 vol. 2, 2011, pp. 26-53.

<sup>42</sup> C. HAMILTON, *Defiant Earth*, cit., pp. 43 y ss.

tar intrínsecamente afectado por las consecuencias de ese poder. Es una propiedad inherente del biocentrismo reconocer y defender la multiplicidad de valores en conflicto que se confrontan en el Antropoceno, entre ellas las desmesuras del antropocentrismo. Por ello, la responsabilidad debe dar cuenta de esta conjunción confrontada. No hay, por tanto, destinos separados o diferenciados. Lo socio-ecológico coagula orgánicamente al ser humano con el sistema-tierra.

Este nuevo estatuto *anthropos descentrado* arraiga en nuevas premisas que permiten pensar la responsabilidad. Algunas de ellas serían:

- i) la dimensión relacional del ser humano con el sistema-tierra, siendo la potencia del vínculo el centro neurálgico desde donde pensar la(s) responsabilidad(es);
- ii) la consciencia de que el poder humano tiene una potencialidad dual, con doble rostro: para profundizar el deterioro, o para revertir la orientación de la vida humana y, por tanto, del sistema-tierra;
- iii) el *anthropos descentrado* se define desde la lógica del vínculo, lugar desde donde asumir las propuestas y sentidos de *otros vivientes* para poder vivir de otra manera, para decrecer, considerando como parte estructural del vínculo, la dimensión moral de *otros vivientes*, lo que permitirá repensar la lógica de los derechos y deberes en el Antropoceno. Resulta fundamental, por tanto, reconocer valores propios a la Naturaleza que se intersectan y conectan con los valores humanos. Constituye un reto político y normativo que se entiende por Naturaleza y por derechos en la comprensión biocéntrica de los Derechos de la Naturaleza y cómo se produce la coordinación y articulación entre esas dos instancias hasta ahora fuertemente separadas y demarcadas;
- iv) la responsabilidad tiene como punta de partida, como accionante básico, el daño producido, como condición para poder arribar a otros puntos de llegada. Ello implica incorporar una comprensión intercultural de los ecosistemas, así como reconocer la importancia de la ciencia para pensar alternativas y transiciones biocéntricas;
- v) El sistema-tierra desde su complejidad y pluralidad nos permite pensar políticamente la existencia de otros universos –el pluriverso–<sup>43</sup>; de concebir la pluralidad de cosmovisiones que se vinculan e

---

<sup>43</sup> El pluriverso propone desplazar la centralidad de la ontología dualista (Naturaleza vs. Cultura), generando otros espacios y posibilidades para otras ontologías (las relaciona-

intersectan con el sistema-tierra para poder pensar las responsabilidades: todos habitamos ya mundos dentro de otros mundos.

Desde lo anterior, entendiendo la dependencia física, existencial y espiritual con el sistema-tierra, es necesario reconocer el valor intrínseco de este sistema como pauta desde donde entender la lógica del vínculo. Las ontologías relacionales cobran su sentido desde una totalidad comunicada, vinculada<sup>44</sup>. El sistema-tierra propone un cambio ontológico en la autocomprensión de las relaciones y en la lógica del vínculo humano-sistema-tierra<sup>45</sup>. El Antropoceno nos encarna en nuevas condiciones materiales para la producción de la vida; ello cambia, también, el contexto material en el que todos los

les), lo que exige pensar los modos y maneras de las transiciones. El pluriverso está constituido por una multiplicidad de mundos mutuamente interconectados y constituidos, aunque siempre diversos (Cf. A. ESCOBAR, "Sentipensar con la tierra: luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur", en B. DE SOUSA SANTOS y P. MENESES *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del Sur*, Akal, México, 2020, p. 176.; J. ESTERMANN, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*, Iseat, La Paz, 2009). Se trata de una política de la relacionalidad anclada en la primacía de lo comunitario como eje interpretativo de la vida, así como en la interdependencia de todos los vivientes, humanos y no humanos. En este sentido, son prácticas políticas simbióticas y convergentes con el decrecimiento (Cf. C. TAIBO, *Decrecimiento*, cit.), los bienes comunes (Cf. D. BOLLIER, *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Madrid, Traficantes de sueños, Madrid, 2016), el buen vivir indígena (Cf. A. ACOSTA, *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Abya Yala, Quito, 2012), las transiciones al post-extractivismo (Cf. M. SVAMPA, *Las fronteras del neo-extractivismo en América Latina. Conflictos socio ambientales, giro eco territorial y nuevas dependencias*, Universidad de Guadalajara, México, 2018; E. GUDYNAS, *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Cedib, Bolivia, 2015) y las epistemologías del Sur (Cf. B. SANTOS, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, Trotta, Madrid, 2019).

<sup>44</sup> La Corte Constitucional colombiana, en la Sentencia T-622 de 2016, introduce categorías jurídicas como los de "bioculturalidad" y "derechos bioculturales" para remarcar la relación de profunda unidad entre naturaleza y especie humana. Son muy importantes las referencias de la sentencia a la idea de que los *múltiples modos de vida* expresados como diversidad cultural están íntimamente vinculados con la diversidad de ecosistemas y territorios; que la riqueza expresada en la *diversidad de culturas, prácticas, creencias y lenguajes* es el producto de la interrelación co-evolutiva de las comunidades humanas con sus ambientes y constituye una respuesta adaptativa a cambios ambientales; que las relaciones de las diferentes culturas ancestrales con plantas, animales, microorganismos y el ambiente contribuyen activamente a la biodiversidad; que *los significados espirituales y culturales* de los pueblos indígenas y de las comunidades locales sobre la naturaleza forman parte integral de la diversidad biocultural; y que la conservación de la diversidad cultural conduce a la conservación de la diversidad biológica. De alguna manera la biodiversidad se plantea en el marco de esta sentencia como elemento de la seguridad ambiental planetaria.

<sup>45</sup> C. HAMILTON, *Defiant Earth*, cit., pp. 62 y ss.

mundos tienen que ser pensados. Esa es precisamente la lógica y la potencia del vínculo desde el que adquiere sentido un nuevo *anthropos descentrado*.

El *anthropos descentrado*, en cuanto ontología relacional, se funda en la distintividad humana, pero dentro de una lógica constituida por amplias redes de relación y valores, cuyo sentido de imposición es heterárquico y no jerárquico. Demarcar cualitativamente el *anthropos descentrado* tiene que ver con el necesario giro puesto en la responsabilidad humana, pero en el marco de esta red de redes. Hay que tener en cuenta que, si la existencia humana es inconsecuente, nuestra desaparición como especie carecería de sentido desde el punto de vista de la(s) responsabilidad(es). Por tanto, es importante asumir también la cualidad de la agencia humana para entender la dimensión relacional del vínculo, más allá del dualismo petrificante *anthropos-sistema-tierra*<sup>46</sup>. No somos simplemente una fuerza que interactúa, sino más bien parte integral de la geofísica del planeta.

El sentido del *anthropos descentrado* así formulado nos da una visión de lo que los humanos somos como agencia; implica “recordar la totalidad de lo humano como un fenómeno en la tierra”<sup>47</sup>. Nos otorga consciencia de las capacidades humanas para transformar el sistema-tierra, tanto en el sentido de re-direccionar una vía legítima de acciones para las transiciones que permitan vivir; como para abocar este proyecto a la muerte y a la extinción. De hecho, el colapso ecológico, como elemento fundante de la crisis, nos otorga las pautas para vivir en y con el sistema-tierra una vez que hemos desarrollado el poder y la capacidad para destruirlo. Desde este *anthropos descentrado*, consciente, se torna prioritario reconducir cuestiones como libertad y bienestar humanos para equilibrarlos con la manera de entender el bienestar y la Vida en una escala planetaria, pautado, todo ello, desde la lógica del sistema-tierra, las expectativas, competencias y necesidades que aportan otros vivientes. Eso es asumir el biocentrismo en toda su radicalidad.

## 5. PENSAR LA(S) RESPONSABILIDAD(ES) EN EL ANTROPOCENO

Una vez ubicadas las bases materiales de cómo entendemos el Antropoceno; habiendo delimitado los perfiles descriptivos de algunas de sus brechas, dificultades y ambivalencias; habiendo virado el enfoque de la responsabilidad hacia la necesidad de pensar un *anthropos descentrado* des-

<sup>46</sup> C. HAMILTON, *Defiant Earth*, cit., pp. 99 y ss.

<sup>47</sup> C. HAMILTON, *Defiant Earth*, cit., p. 121.

de abajo del sistema-tierra, centrado, fundamentalmente, en la búsqueda de responsabilidad(es) proyectadas hacia la totalidad planetaria, donde la especie humana es un momento más de la Vida, es tiempo de plantear un pequeño esquema de cómo entender la fundamentación de la(s) responsabilidad(es)<sup>48</sup> como vehículo para la transición en el Antropoceno.

Resulta promisoría la perspectiva de Chakrabarty para enmarcar las responsabilidades. Este autor considera reductivo reconducir el colapso ecológico a mero efecto del capitalismo. Así, mientras los procesos de la historia humana son procesos a corto plazo (*short term*), los procesos del sistema-tierra, los que tienen una consistencia planetaria, son procesos a largo tiempo (*long term Earth system processes*), siendo la escala tempo-espacial de estos últimos cualitativamente diferente, mucho más profundos y sistémicos que los procesos generados por el capitalismo. Ello implica un cambio cualitativo en la relación entre las historias humanas y las del sistema tierra, desde una perspectiva ética<sup>49</sup>. Como establece Spivak, el Planeta es una especie de alteridad que pertenece a otro sistema, y nosotros, los humanos, habitamos en él<sup>50</sup>.

De hecho, han sido los combustibles fósiles, el uso de fertilizantes, las grandes innovaciones médicas, la mejora cualitativa y sistematizada de los riegos y un largo etc., los que han permitido un incremento exponencial de la población, de ciertas formas de desarrollo, un acceso más universal a bienes básicos y a su consumo. Sin embargo, ello ha tenido su reverso al precipitar la especie humana a una desenfundada actividad extractiva. Han sido los combustibles fósiles los que han permitido a la humanidad, incluso más vulnerable, vivir más de lo que era posible en el pasado. Ello ha implicado un aumento del bienestar y un proceso evolutivo en las formas de disfrutar la libertad y emancipación por parte de las diferentes sociedades humanas. Es incuestionable que los combustibles fósiles han tenido una responsabilidad

---

<sup>48</sup> Hablamos de responsabilidad(es) debido a las diferentes escalas, las dimensiones cruzadas e interseccionadas desde donde pensar el contenido de la responsabilidad que reclama el Antropoceno. También, para separarnos de la manera monolítica, unidireccional, antropocéntrica con la que es pensada la responsabilidad en las “teorías de la justicia” con dimensión igualitaria y comunitaria, como las rawlsianas o las comunitaristas. Se hace necesario, por tanto, una mirada plural y polifónica de las responsabilidades. En este sentido, sistema-tierra, fractura ecosistémica y vivientes humanos y no humanos, nos confrontan con otra manera de entender la justicia y las responsabilidades.

<sup>49</sup> J. SCHMIDT, P. BROWN and CH. ORR, “Ethics in the Anthropocene: a Research Agenda”, *The Anthropocene Review*, 2016, vol. 3 núm.3, p. 190.

<sup>50</sup> G. SPIVAK, *An Aesthetic Education in the Era of Globalisation*, HUP, Cambridge, 2012, p. 338.

importante en la producción del actual colapso ecológico; a la vez, y en paralelo, que su uso masivo, ha permitido mayores cotas de bienestar, igualdad y justicia social<sup>51</sup>. Sin embargo, no hay que olvidar, como se anticipó, que Chakrabarti invisibiliza el efecto que producen las prácticas coloniales de ciertas sociedades humanas sobre otras, en clave de desposesión y exclusión.

Estos juegos de confrontaciones dialécticas y de dependencias coloniales entre diferentes sociedades humanas deben ser tenidos muy en cuenta para poder enmarcar las espinosas cuestiones de responsabilidad política que nos jugamos en el Antropoceno. Es el consumo extractivo de las sociedades humanas, indiferente al estatus y mirada de otros vivientes, lo que está produciendo un impacto catastrófico sobre el planeta. Ello conecta indefectiblemente con un replanteamiento necesario del principio de libertad humana y de los deseos de emancipación concomitantemente asociados a la misma, ejes desde donde articular y pensar los fundamentos normativos de las responsabilidades que permitan conservar la Vida en el planeta. Todo ello pasa, necesariamente, por el decrecimiento y la autolimitación en las maneras de entender el desarrollo humano en un sentido planetario.

### **5.1. La constricción de lo político como estrategia para que nada cambie**

De cara a pensar una práctica política ecológica orientada a sistematizar las principales brechas que deberían abordarse y confrontarse como responsabilidad(es) en el Antropoceno es importante hacerse cargo de un fenómeno emergente, como es la neutralización de lo político como estrategia para evitar o limitar una praxis política transformadora en el ámbito de los sistemas ecológicos. Cuando hablamos de lo político en el Antropoceno –en el sentido de que lo geológico es político– nos referimos al conjunto de prácticas, acciones o dispositivos que dan medida y son expresión de justicia, de eficacia para el sostenimiento de la vida, la seguridad planetaria, la atención a las condiciones ecológicas. A ello habría que sumar la regulación de la urgencia, la imprevisibilidad, la incertidumbre, la complejidad, en el marco de los nuevos conflictos ecológicos. Las formas particulares del poder evidencian y dan medida de las marcas distintivas de la política ecológica<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> D. CHAKRABARTY, "The anthropocene and The convergence of Histories", in *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, cit., pp. 44-56.

<sup>52</sup> W. BROWN, *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2021, pp. 88 y ss.

Por tanto, la vertiente política de la ecología requiere transformaciones en términos de gubernamentalidad<sup>53</sup>. El actual momento neoliberal hace más difícil pensar el estatuto de lo político en el Antropoceno por efecto de la despoltización de las políticas ecológicas. Esta despoltización se expresa en varios sentidos:

- i) invisibilizando los espacios locales, los territorios concretos, como lugares específicos donde se produce el impacto y la devastación ecológica. Es ahí, en esas fracturas topográficas, desde donde se decide y hace política. Hablar de globalización y de exigencias transnacionales es un instrumento para desdibujar las causas profundas de los conflictos locales<sup>54</sup>. La escala global puede ser el vehículo para proceder a la desconexión respecto a la acción política. De ahí el interés por la construcción de una institucionalidad supranacional vaciada de poder y sin capacidad decisoria, como ocurre con ese receptáculo vacío que denominamos política ambiental global;
- ii) aniquilando la forma democrática de la política, entendida como el lugar desde donde formular alternativas al desarrollo que permitan pensar políticas eficaces y profundas para la transición. Vivimos tiempos de desdemocratización de la política, siendo el negacionismo una expresión concreta de ello. De ahí la necesidad de aniquilar el territorio como espacio de vida y existencia<sup>55</sup>;
- iii) Asumiendo de manera simplista que el colapso ecológico no sólo es el resultado de acciones individuales, atomizadas; sino el resultado final de la interdependencia de pequeñas acciones particulares que sedimentan un proceso común de devastación ecológica. Ratificamos el valor de la especie humana como agente geológico en su tiempo histórico. Chakrabarty describe el Antropoceno como el resultado de efectos no intencionados de decisiones humanas<sup>56</sup>. Es en el plano global de la especie, en su sentido colectivo y procesual a lo largo de la historia, donde es necesario plantear las formas que adquieren la(s) responsabilidad(es) en el Antropoceno. La esca-

---

<sup>53</sup> C. PELLUCHON, *Reparemos el mundo. Humanos, animales, naturaleza*, Ned, Madrid, 2022, p. 128.

<sup>54</sup> S. MARKS, "Human rights and root causes", *The Modern Law Review*, 74 vol. 1, 2011, pp. 57-78.

<sup>55</sup> SVAMPA, *Las fronteras del neo-extractivismo en América Latina. Conflictos socio ambientales, giro eco territorial y nuevas dependencias*, Universidad de Guadalajara, México, 2018.

<sup>56</sup> CHAKRABARTY, "The Climate of History: Four Theses", cit., p. 210.

- la tempo-espacial ha variado, así como el contenido de lo que hasta ahora hemos entendido como daño y responsabilidad intergeneracional e intrageneracional. Se trata, por tanto, de otra mirada y otros sentidos para fundamentar la(s) responsabilidad(es).
- iv) Reduciendo las alternativas para afrontar el colapso ecológico a soluciones meramente tecno-científicas, haciendo que las políticas pasen exclusivamente por el filtro del debate público de científicos y especialistas, obviando la dimensión social, comunitaria y política de este conflicto, y transformando lo que es una cuestión política en mera cuestión epistemológica<sup>57</sup>. Sin embargo, pensar las transformaciones sociales que reclaman las nuevas transiciones no tiene que ver con un debate tecnocrático, sino político. Asirse con una consideración diferente de entender la emancipación, el bienestar y el desarrollo humano<sup>58</sup>.
  - v) Proponiendo soluciones y alternativas que han acabado siendo parte del problema, más que alternativas a la transición –como ha sido el caso del ambientalismo–, inhabilitando cualquier forma de acción política. En nombre de la política se asumen prácticas y propuestas que realizan lo contrario de lo que se prometía. Despolitizan, con ello, la mediación misma de la política. Se establece, con ello, un vínculo imperecedero y anudado entre políticas verdes y racionalidad económica que ampara la lógica productivista en la necesidad de proteger la Naturaleza. Transitamos con ello a una tasación del valor de la conservación y la biodiversidad que exige ser descolonizada. La protección de la biodiversidad se piensa desde un paradigma conservacionista orientado exclusivamente a la gestión del capital natural y a la necesaria optimización de los servicios ecosistémicos. La conservación y la sostenibilidad mutan en meras oportunidades políticas de mercado amparados en el mantra de que la conservación puede y debe pagarse por sí misma<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> BONNEUIL, “The geological Turn. Narratives of the Anthropocene” in *The Anthropocene and the Global Environmental*, cit., p. 23; A. FREMAUX, “Return of Nature in the Capitalocene. A critique of the ecomodernist versión of Good Anthropocene” in *Rethinking the Environment for the Anthropocene*, cit., pp. 19-36.

<sup>58</sup> ARIAS-MALDONADO, “Reformulating emancipation in the Anthropocene: From didactic apocalypse to planetary subjectivities”, *European Journal of Social Theory*, 2022, vol. 25 núm. 1, pp. 136-154.

<sup>59</sup> G.C. DAILY, *Nature's Services: societal Dependence on Natural Ecosystems*, Island Press, Washington, 2007, pp. 55 y ss. Ese fue también el sentido del informe *The Economics of Ecosystems and Biodiversity* de 2010 de mano del Programa de Naciones Unidas para el Medio

El control limitante de lo político irrumpe como una necesidad para garantizar la reproducción de unas políticas consumo y de desarrollo arraigas en mera racionalidad económica. Todo ello es expresión de un antropocentrismo desbocado y desmedido –el reverso de la propuesta que veníamos proponiendo– empeñado en gestionar el capital natural como un recurso y una mercancía más, y obviando el colapso ecológico como problema central del planeta.

Por ello y para ello, será necesario recuperar una concepción amplia de lo político en el Antropoceno asentada en una consideración *común* del planeta que asume que la Vida es un problema *comunitario*; sin olvidar que este planeta común se ubica en una época que ha modificado simultáneamente los marcos temporales y espaciales en los que la acción *común* es situada. Esto no implica una recaída en añejos utopismos, sino la certera afirmación política de que cualquier propuesta de alternativas de transición que se proponga no puede ser el proyecto particular de nadie. En este sentido, recuperar la dimensión universal de la política reclama el poder de contrastar y contestar las interpretaciones que se hacen de la realidad del Antropoceno, así como las mismas propuestas normativas que se vienen diseñando como alternativas.

## 5.2. Hacia una fundamentación normativa de las responsabilidades en el Antropoceno

Una de las principales tareas políticas hoy es rastrear un posible fundamento para las responsabilidades en la nueva época geológica que habitamos. Constatamos, como punto de partida, que el crecimiento extractivista y depredador que caracteriza nuestro modo de vida ha desfundado algunos de los principios normativos que la Modernidad prometía para alcanzar el anhelado grado de emancipación y bienestar social, como son la libertad y la igualdad. Aunque todavía con una consciencia tambaleada y ciegos a la realidad del colapso ecológico que hemos co-producido, el bienestar y la igual

---

Ambiente. En el portal de dicho programa se expone de la siguiente manera sus ejes estratégicos de trabajo: “La Economía de los Ecosistemas y la Biodiversidad (TEEB) es una iniciativa global enfocada en “hacer visibles los valores de la naturaleza”. Su principal objetivo es incorporar los valores de la biodiversidad y los servicios ecosistémicos en la toma de decisiones a todos los niveles. Su objetivo es lograr este objetivo siguiendo un enfoque estructurado de valoración que ayude a los tomadores de decisiones a reconocer la amplia gama de beneficios que brindan los ecosistemas y la biodiversidad, demostrar sus valores en términos económicos y, cuando corresponda, capturar esos valores en la toma de decisiones. Cf. [www. http://teebweb.org/](http://teebweb.org/).

libertad de las generaciones futuras de vivientes humanos y no humanos ya no está garantizada como primicia socio-histórica. Por ello, la contención política respecto al exceso es necesaria para garantizar la existencia de la comunidad política en el Antropoceno junto con otras formas de vivientes; ello justifica la limitación o cancelación de ciertas prácticas de ilimitada libertad en las formas de vivir<sup>60</sup>. Democracia y sostenibilidad ecológica son exigencias interdependientes, sincrónicas, para garantizar la existencia posible de humanos y no humanos. Lo que es necesario pensar es bajo qué principios normativos.

Para poder pensar políticamente las responsabilidades, el pasado humano tiene que revalorizarse, seleccionando toda una colección colectiva de experiencias y aprendizajes que han permitido la vida en común, y de nuestras interacciones con el todo, a lo que contribuye de manera fabulosa el conocimiento de las interdependencias entre seres y ecosistemas<sup>61</sup>. La historia humana es un repertorio rico y fértil de prácticas, ideas, propuestas y narrativas de experiencia colectiva que, si se escuchan en el escenario de los nuevos riesgos y peligros, pueden dar respuestas para construir transiciones transitables y vitales para todos los vivientes. En el Antropoceno nos estamos quedando sin futuro porque nos hemos ido quedando sin pasado común; porque lo hemos disuelto en una fervorosa lucha por producir, consumir y agotar los recursos naturales; por destruirnos en nuestros nichos de sociabilidad y vida, en la totalidad de nuestro ecosistema. En este pasado de experiencias comunes compartidas existen, como decía Benjamin, las posibilidades no cumplidas del futuro. Existió un nicho común vital que es necesario despertar y revitalizar para responsabilizarnos. En este sentido y desde la experiencia de ese pasado –aunque ahora seamos ya, de otra manera, un agente geológico– es posible pensar políticamente prácticas de responsabilidad dirigidas a la remoción de las fuentes de degradación ecológica existentes para no quedarnos sin un futuro planetario. Para ello es necesario integrar el cuidado de la naturaleza y de los seres vivos como parte y una prolongación del cuidado de nosotros mismos. Como proponía Guattari, el desafío del Antropoceno implica articular las tres dimensiones de la ecología: la de los ecosistemas y recursos; la social, que hace referencia a la necesidad de incorporar planteamientos de justicia social que pasen por la organización del trabajo y la distribución equitativa; y la mental, que remite a la

---

<sup>60</sup> M. ARIAS-MALDONADO, *Antropoceno*, cit., p. 187.

<sup>61</sup> C. PELLUCHON, *Reparemos el Mundo*, cit., p. 140.

experiencia que tenemos de nosotros mismos, del sentido que otorgamos a la vida y de la valoración del colapso que nos acontece<sup>62</sup>.

Si proponíamos una manera diferente de entender el Antropoceno es porque somos conscientes de la importancia de equilibrar la responsabilidad y hacerla sostenible, tanto desde el punto de vista de los sistemas ecológicos, como desde el bienestar humano logrado a través de prácticas comunes en el pasado, prácticas desplegadas desde el eje de la igual-libertad. Equilibrar la existencia para humanos y no humanos, en un sentido holístico y colectivo constituye el punto de partida para fundamentar cualquier forma de responsabilidad. Ahora bien, ¿esto se puede hacer sin crecimiento económico? ¿Se puede lograr sin abandonar las clásicas nociones de desarrollo, bienestar y progreso? ¿El vínculo entre crecimiento y progreso puede seguir funcionando como una alternativa para la vida sostenible?<sup>63</sup> Ello exigirá replantear, para el futuro, las ideas de bienestar obtenido en el desarrollo de la historia humana a partir de la maduración y asentamiento progresivo de la idea de igual-libertad.

Los nuevos desafíos de la política en el Antropoceno se abren desde esta nueva dimensión geológica del planeta que establece nuevos marcos categoriales para la interpretación de todo lo que acontece, entre ellos: el de la temporalidad profunda, el de la escala ecológica y el de la causalidad compleja<sup>64</sup>.

Estos tres elementos nos obligan a una reconfiguración y replanteamiento de las categorías que hasta ahora veníamos utilizando para pensar la responsabilidad, el daño, los derechos y los deberes. Obliga a replantear el sentido de la democracia y de los contenidos materiales del valor de lo democrático, reubicando el orden de las prioridades a partir de la idea de que lo ecológico hoy es fundamental y prioritariamente político; trastocando el valor de la democracia desde las urgencias de acción política que reclama el colapso ecológico<sup>65</sup>.

La nueva escala temporal y espacial que el Antropoceno inaugura, junto con una metodología de causalidad compleja, nos lleva a buscar principios

---

<sup>62</sup> F. GUATTARI, *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

<sup>63</sup> P. G. BROWN and G. GARVER, *Right Relationship: Building a Whole Earth Economy*, Berrett-Koehlers Publishers, San Francisco, 2009.

<sup>64</sup> M. ARIAS-MALDONADO, *Antropoceno*, cit., p. 188.

<sup>65</sup> MITCHELL profundiza en estas ideas al establecer que posicionar el rol fundamental que el paradigma del carbono ha jugado en la formación de las modernas democracias resulta fundamental para poder entender y analizar las relaciones de poder en la geopolítica global. T. MITCHELL, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Verso, London, 2011.

normativos aptos para poder abordar las urgencias planetarias que nos constituyen: esto es, rastrear las circunstancias ecológicas de las circunstancias de lo político<sup>66</sup>. En este sentido, el Antropoceno nos confronta con horizontes temporales y espaciales ignotos, hasta ahora, para la acción ética. Nos obliga a combinar transformaciones y retos ecológicos de largo alcance y profundidad en tiempo y espacio, con enfoques simplificados, como los del cambio climático, manejando criterios como la inmediatez temporal y la escala espacial corta. En definitiva, el horizonte moral del Antropoceno está afectado por dos variables importantes: las múltiples escalas tempo-espaciales que se ven afectadas por la acción humana; los múltiples horizontes tempo-espaciales desde los que es necesario pensar las obligaciones y las responsabilidades<sup>67</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta, algunos de los fundamentos normativos para repensar las responsabilidades en el Antropoceno podrían ser:

- I. El tipo de subjetividades y agencias de las que hay que hacerse cargo en una escala planetaria. Ello demanda explicitar normativamente qué se entiende por sujetos, por derechos, por deberes y por responsabilidades en el nuevo régimen del Antropoceno, teniendo en cuenta la irrupción de subjetividades y agencias cualitativamente diferentes y novedosas para la Teoría general de los derechos, como la sociedad humana en cuanto especie, los derechos de la naturaleza, los ecosistemas, los vivientes no humanos, así como otras fuerzas geo-físicas. Se trata, en definitiva, de teorizar políticamente la agentividad de los seres vivientes, su proyección, influencia y afectación sobre una escala tempo-espacial diferente a las del Estado-nación, abriendo la posibilidad de otro tipo de soberanías. No se trata, sólo, de normativizar la subjetividad de nuevos titulares de derechos como la Naturaleza, en el sentido biocéntrico<sup>68</sup>;

---

<sup>66</sup> Z. TRACHTENBERG, "The Ecological circumstances of politics" in *Rethinking the Environment for the Anthropocene. Political Theory and Socionatural Relations in the New Geological Epoch*, MALDONADO and Z. TRACHTENBERG, Routledge, NY, 2019, pp. 85 y ss.

<sup>67</sup> J. SCHMIDT, et. al., "Ethics in the Anthropocene: a Research Agenda", *The Anthropocene Review*, 2016, vol. 3 núm. 3, p. 191.

<sup>68</sup> Además de la Constitución ecuatoriana de 2008 o la Ley boliviana de 2012 (como ya se ha dicho), también puede verse esta tendencia en otros marcos normativos como el caso de ciertos Estados mexicanos, como los de Guerrero, Ciudad de México (2017) o Colima (2019); o de ciertos reconocimientos legales como los de Pensylvania (2006), Colorado (Council of the City of Lafayette 2017), Ohio (Derechos del Lago Erie 2019), Nueva Zelanda (Parques Naturales "Te Urewera" "Te Awa Tupua", 2014 y 2017), Australia (Declaración del Río Yarra, 2017), Pernanbuco en Brasil (2017 y 2018), Uganda (2019). A ello habría que añadir, primor-

sino de *plantear políticamente la existencia de nuevas agentividades para poder pensar con efectividad las transiciones*. En definitiva, una redefinición amplia de “las ciudadanías” en sus contextos ecológicos<sup>69</sup>. El universalismo abstracto desde donde se han venido definiendo “sujetos de derecho” ya no es útil en el Antropoceno, puesto que ya no hay agencia o subjetividad que se pueda enunciar liberada del maridaje socio-ecológico, ni desvinculada de la dimensión comunitaria que caracteriza este momento epocal, que trasciende planteamientos individualistas en la interpretación de los derechos y la moral. Todo ello debería estar integrado y ser parte necesaria de una Teoría planetaria de la Justicia.

- II. El significado que adquiere el sentido de *demos* en una escala como la del Antropoceno. Nos interrogamos, para ello, sobre quién queda adscrito a este *demos* y en función de qué condiciones o exigencias; cómo se articula la representación del mismo en sus maneras de re-

---

dialmente, en Ecuador y Colombia, la existencia de una jurisprudencia muy rica sobre el reconocimiento de la Naturaleza como sujetos de derechos, de los Ríos, los vivientes osos, o incluso la propia Amazonía. Un análisis riguroso de gran parte de esta jurisprudencia –que no es objeto de análisis y desarrollo en este escrito– arroja como resultado la inexistencia de un reconocimiento unívoco y consensuado en América Latina sobre qué se entiende por Naturaleza como sujeto de derechos. En muchos casos este reconocimiento está orientado a frenar vulneraciones específicas sobre comunidades y ecosistemas, poniendo límites a estas vulneraciones (en forma de freno a la minería, a los vertidos, impactos, a las actividades económicas, a las obras hidroeléctricas, etc.), pero no hay un posicionamiento claro sobre cuál sería el contenido material de un reconocimiento de derechos a la Naturaleza, desde la mirada de los ecosistemas. Se trata, en muchos casos, de acciones restaurativas a partir de vulneraciones concretas, en donde el papel del Estado sigue siendo muy importante. De alguna manera se da una subrogación de la tutela en la representación de esta titularidad de derechos de la Naturaleza por parte del Estado, sin ningún cambio estructural en la manera de entender el modelo productivo. En estas declaraciones de derechos de la Naturaleza no se tiene en cuenta el valor intrínseco propio de los ecosistemas que se protege, sino el valor que estos ecosistemas tienen por el servicio que otorgan a los humanos, volviendo, así, a una comprensión antropocentrada de los derechos y los deberes. ¿Cuál sería la axiología propia de los Derechos de la Naturaleza más allá de los Derechos Humanos? Esto es algo que no aclaran las sentencias. Cf. Corte Constitucional de Colombia, Río Atrato (T-622, noviembre 2016); Corte Suprema de Justicia, caso Oso Chucho (agosto 2017); Corte Suprema de Justicia, Río Amazonas (abril 2018); Tribunal Administrativo de Boyacá, Páramo de Pisba (agosto 2018); Tribunal Administrativo de Tolima, Ríos Combeima, Cocora y Coello (mayo de 2019 00611); Tribunal Superior de Medellín, Río Cauca (junio de 2019 00071); Juzgado Tercero de Ejecución de Penas y Medidas de Seguridad, Río Pance (julio 2019 00043).

<sup>69</sup> E. GUDYNAS, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015, p. 295.

lación y coordinación con los ecosistemas y otros vivientes, en un momento en que debemos pensar y proyectar responsabilidades en clave de especie. Nos encontramos ante el reto político y normativo de pensar los lazos y vínculos de responsabilidad inter-especies e intra-vivientes. Si esto es así, el *demos*, que ha estado tradicionalmente vinculado a la idea de soberanía, articulada en torno a la tríada territorio-pueblo-poder, queda desbaratado por una escala de afectaciones diferenciada. Hoy, los poderes se desterritorializan de sus propios pueblos y formas de enunciación, se hacen más difusos, menos territorializados, a la vez que dependen del territorio para poder existir y tener contenido material. Ello implica que, en el orden de las alternativas y las transiciones, la capacidad para poder actuar se tiene que desterritorializar, trascendiendo el orden de los soberanismos egoístas y selectivos, el orden de la escala de los estados-nación, para poder resultar efectivos; pero con una comprensión diferente de las responsabilidades, las afectaciones y los daños. Por ello, la ecología del Antropoceno es un reto para el liberalismo político y la democracia;

- III. La necesidad de interrogarse sobre la naturaleza del contexto en el que vivimos. En este sentido, la inestabilidad e impredecibilidad funcionan como sustrato normativo en el que arraigarse, frente a la seguridad y certidumbre de la universalidad normativa que nos ha caracterizado. Quedan desbaratadas, también, las nociones liberales que hasta ahora servían para dar medida de la responsabilidad humana, distinguiendo entre acciones privadas y responsabilidad pública, entre esfera pública y privada<sup>70</sup>. Nada es ya tan privado que no produzca responsabilidad pública; nada pertenece a la esfera de lo público que no interpele éticamente las formas privadas de vida y consumo. La interdependencia de estas dos esferas (pública-privada) son inexcusables para poder abordar las transiciones.
- IV. Las formas y las maneras con las que la responsabilidad se expresa en esta nueva era, dada la ambivalencia constitutiva de ser agentes geológicos con un potencial desorbitante para la transformación, pero también para la destrucción del planeta. Ello abre un mapa de

---

<sup>70</sup> P. G. BROWN, *Ethics for Economics in the Anthropocene*, American Teilhard Association, New York, 2012, pp. 40 y ss; M. SMITH, *Against Ecological Sovereignty: Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2011.

- posibilidades para entender las responsabilidades y para pensar normativamente la autocontención;
- V. La importancia de ubicar la *vulnerabilidad* humana como fundamento último de cualquier forma de responsabilidad en el futuro; la vulnerabilidad, como guía hermenéutica y directiva de cualquier posibilidad entre vivientes a escala planetaria, ya que sólo auto comprendiéndonos vulnerables como especie, podemos ser responsables con proyección planetaria. Todo ejercicio de responsabilidad se inicia bajo la consciencia de la precariedad ontológica que nos habita; asumiendo que la ontología ya no es un espacio de poder sino de vulnerabilidad<sup>71</sup>. La vulnerabilidad adquiere sentido ético-político desde la complejidad relacional a la que nos hemos asomado con el colapso ecológico, pero también desde la impredecibilidad de los procesos a los que nos acercamos como consecuencia de ecosistemas no controlables ya en sus formas de acción y reacción<sup>72</sup>. Por eso, la impredecibilidad compleja, en cuanto contenido material de la vulnerabilidad, debe ser el motivante político para la responsabilidad. Ello implica estar activados políticamente por la vulnerabilidad<sup>73</sup>. La vulnerabilidad no como condición de separación, sino de continuación. Hasta ahora el sujeto propietario que hemos construido se afirma desde la negación de su dependencia. Somos vidas precarias, insuficientes, deficientes, puesto que la Vida no se basta así misma, necesita de las otros vivientes para ser: “el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy”<sup>74</sup>. Se trata de reivindicar la función crítica de la vulnerabilidad. La vulnerabilidad como condición para tener derechos y generar responsabilidades.
- VI. La idea de emancipación, tal y como ha sido formulada en la Modernidad, deviene problemática. Produce desigualdad y vulnerabilidad global si la seguimos proyectando como complemento necesario de unas prácticas desorbitadas de crecimiento y consumo. Por ello, es necesario replantear las condiciones materiales de las que bebe y puede beber hoy la emancipación. Interrogarse en qué medi-

---

<sup>71</sup> M. GARCÉS, *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 15.

<sup>72</sup> J. RIECHMANN, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Catarata, Madrid, 2000, pp. 60 y ss.

<sup>73</sup> J. TRONTO, *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, CUP, Ithaca&London, 2015.

<sup>74</sup> J. BUTLER, *Marcos de guerra. Vidas lloradas*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 71.

da los indicadores de bienestar humano, adosados a un desarrollismo voraz y a una colonización irredenta de los ecosistemas, resultan insostenibles para poder garantizar la Vida. Resulta necesario, para ello, establecer los fundamentos biofísicos de la responsabilidad social y de la precariedad. Si seguimos implementando el sentido de emancipación humana como se ha venido entendiendo hasta ahora, cualquier propuesta de decrecimiento se traduce en una necesaria inversión de la noción de emancipación<sup>75</sup>. Por tanto, la emancipación –si todavía tiene algún sentido– sólo puede significar la capacidad de co-implicarse en un mundo en común de vivientes. El lugar de enunciación desde donde formular hoy transiciones emancipadoras pasa por responder a la pregunta sobre el sentido común de lo que nos une a todos los vivientes; o de lo que nos separa. Por tanto, resulta fundamental reformular el concepto de autodeterminación personal, de expectativas de la libertad, de sobriedad, para poder dar un mínimo de contenido y sentido material al decrecimiento y a cualquier formato de transición; separarse de consideraciones de autonomía moral y emancipación que nos han transmitido y con la que nos hemos constituido. Para ello nos interrogamos: ¿Cómo hacer atractiva la vida, o posible la idea misma de bienestar y desarrollo humano, asumiendo que vivimos en un mundo común que trasciende la autonomía moral? Nos interrogamos hasta qué punto los indicadores y estándares de crecimiento, desarrollo y bienestar, que nos han servido para hablar de justicia social, pero sin transformar el modelo productivo en el que vivimos, pueden resultar democráticamente aceptables para garantizar la Vida común en el planeta. Estamos sin duda ante el reto de pensar las relaciones entre democracia y decrecimiento, desde el contexto interpretativo al que nos asoma el nuevo colapso ecológico. Ahora bien, todo ello se tiene que hacer necesariamente desde un enfoque centrado en las motivaciones de las personas que permita pensar las estrategias defensivas, las reacciones y las confrontaciones a una transición de esta manera<sup>76</sup>. Sin ello ninguna política de transición sería factible;

VII. Finalmente, no se puede olvidar la necesidad de pensar la *diferencia colonial* del Antropoceno, para evitar caer en una consideración

---

<sup>75</sup> ARIAS-MALDONADO, "Reformulating Emancipation...", cit., pp. 144-150.

<sup>76</sup> C. PELLUCHON, *Reparemos el mundo*, cit., pp. 159, 164.

indiferenciada de la humanidad a la hora de pensar las responsabilidades. Se trata, con ello, de superar una comprensión abstracta de las responsabilidades derivada del concepto de universalidad. La *diferencia colonial* nos impele a establecer un análisis diferenciado de las responsabilidades y los deberes en el Antropoceno, resaltando la importancia de ésta diferencia en la manera en cómo se ha producido el colapso ecológico. Ello obliga a establecer diferentes responsabilidades y reclamos entre sociedades humanas, en función del estatuto mantenido en la estructura colonial del poder. La *diferencia colonial* resulta fundamental para poder pensar diferenciadamente las alternativas políticas en el Antropoceno. El desarrollo productivo de ciertas sociedades humanas ha implicado la dependencia de otras, con un impacto agravado sobre sus niveles de vida, sobre su bienestar global, pero también y, sobre todo, sobre sus territorios, lo que exige ser valorado para establecer formas de responsabilidad asimétricas. La *diferencia colonial* resulta fundamental para evitar construir una Teoría de la Historia del Antropoceno ciega a las fracturas del colonialismo, invisibilizando el impacto que ciertas sociedades humanas han causado sobre otras; lo que se traduce en una responsabilidad mayor, de algunas de ellas, en la producción y reproducción del colapso ecológico planetario. El *anthropos des- centrado* que reclamábamos no puede construirse desde un principio de simetría que invisibiliza las condiciones de producción del colapso ecológico planetario, diluyendo, con ello, responsabilidades más protagónicas. En definitiva, ha sido la *diferencia colonial* la que ha propiciado una diferente responsabilidad inter-sociedades en la comprensión de la fractura ecosistémica que vivimos; es, también, ella la que ha hecho sostenible un paradigma productivo des- aforado como condición para entender la emancipación humana. Descolonizar la conservación, el ambientalismo y las transiciones implica tener en cuenta todo esto.

## 6. CONCLUSIONES

Uno de los objetivos de este trabajo era llamar la atención sobre el sentido político y epistemológico que el concepto de Antropoceno tiene. Por un lado, entender el momento que vivimos como colapso ecológico; por otro,

sugerir vías de acción política necesarias para una transición desde el enfoque de las responsabilidades.

Para ello partíamos de la existencia de diferentes versiones en las maneras de entender y conceptualizar el Antropoceno. Estos diferentes marcos teóricos nos permiten diseñar distintas formas de entender las alternativas. No hay una manera unívoca de interpretar el Antropoceno; son múltiples las miradas que, desde la geología, la ciencia del sistema-tierra o las propias ciencias sociales, se nos ofrecen para interpretar este momento. Desde ahí, también, son plurales las maneras de buscar alternativas, que van desde transiciones amables, entendiendo el momento como una oportunidad política para la tecnociencia; a miradas catastrofistas centradas en la idea de que los fundamentos de este colapso residen en la existencia de un sistema capitalista orientado a la explotación extractiva de recursos y ecosistemas; mediando con perspectivas negacionistas que se desentienden de cualquier apreciación o sobresalto por lo que está ocurriendo, predicando, más bien, una total normalidad ambiental y climática.

La especie humana se ha convertido en una fuerza geológica con una ambivalente capacidad: bien para el exterminio de la propia especie, bien para caminar hacia formas de transición que garanticen formas de vida buena planetaria. Es, precisamente, esta tensión ambivalente, el gozne desde donde es necesario pensar la(s) responsabilidad(es) con escala planetaria, haciéndonos conscientes de esta tensión destructiva para poder transitarla.

Finalmente, el texto pretendía hacer una enunciación propositiva que permitiera pensar políticamente las alternativas y fundamentar normativamente las formas de las responsabilidades en el Antropoceno. Para ello se ha hecho una contextualización de cuál es el nicho de realidad que habitamos, cuáles son sus características, y cómo se define su naturaleza desde la incertidumbre e inseguridad que caracteriza el momento actual. Habilitados desde este contexto empírico, hemos intentando levantar algunos fundamentos normativos para poder pensar las grandes responsabilidades que se nos acercan como el tipo de subjetividades que se constituyen en el Antropoceno; qué entendemos por *demos* en tiempos de colapsos ecológicos, a partir de la relación de interdependencia que existe entre democracia, colapso y decrecimiento; la necesidad de rescatar la función crítica de la vulnerabilidad humana para interpretar el contexto actual y hacerse cargo, responsablemente, de las alternativas y posibilidades; la necesidad de pensar la emancipación humana para evidenciar que, cierto modelo humano de autodeterminación

y libertad, nos ha abocado al colapso y destrucción; o la importancia de la *diferencia colonial* para pensar el estatuto, escala, rango y perspectiva de responsabilidades diferenciadas.

En este sentido, resulta difícil pensar políticamente cualquier forma de transición ecológica si no se reduce estructuralmente el consumo de productos animales, lo que va de la mano de la reorganización de la agroindustria global y una reconversión de la economía que internalice los costos ecológicos en la producción y en la vida de manera enérgica.

ASIER MARTÍNEZ DE BRINGAS  
Universidad de Deusto  
Avenida de las Universidades, 24  
48007 Bilbao  
e-mail: [asier.martinezb@deusto.es](mailto:asier.martinezb@deusto.es)