

XXVIII CONFERENCIAS ARANGUREN DE FILOSOFÍA

ARTÍCULOS

La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno* Terrestrial humanity. A philosophy of the Anthropocene

ANTONIO CAMPILLO

Universidad de Murcia (colaborador honorario)

campillo@um.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3526-5338>

RESUMEN: En este texto trato de combinar la reflexión y la narración, mediante un relato a un tiempo biográfico, histórico y geológico en el que expongo cuál es mi Filosofía de la Historia, tal y como la he ido elaborando a lo largo de cuatro décadas. Parto de la tríada *kósmos/pólis/êthos* para analizar el acontecimiento crucial de nuestro tiempo: la Gran Aceleración del Antropoceno. El relato se despliega en tres tiempos, que son también los tres estratos de mi trabajo teórico: el debate de los 80 sobre la pareja «moderno/posmoderno» y el paso del concepto de «progreso» al de «variación»; el debate de los 90 sobre la «globalización» y la necesidad de repensar lo «político» para comprender los procesos históricos de «despolitización» y «repolitización» de las distintas esferas sociales y escalas territoriales de interacción social; y el debate de las dos últimas décadas sobre el Antropoceno como una nueva época geológica en la que los seres humanos —o, más bien, los países ricos del Norte global— nos hemos convertido en una «fuerza geológica» capaz de alterar todos los ciclos naturales de la biosfera y poner en riesgo la supervivencia de la propia la humanidad.

Palabras clave: Filosofía; historia; política; capitalismo; Antropoceno; humanidad terrestre.

Cómo citar este artículo / Citation: Campillo, Antonio (2023) “La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno”. *Isegoría*, 69: e25. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.25>

ABSTRACT: In this text I try to combine reflection and narration, by means of a biographical, historical and geological account, in which I explain my Philosophy of History, as I have been developing it over four decades. I start from the triad *kósmos/pólis/êthos* to analyze the crucial event of our time: the Great Acceleration of Anthropocene. The story unfolds in three times, which are also the three strata of my theoretical work: the 1980s debate on the «modern/postmodern» couple and the shift from the concept of «progress» to that of «variation»; the 1990s debate on «globalization» and the need to rethink the «political» in order to understand the historical processes of «depoliticization» and «repoliticization» of the different social spheres and territorial scales of social interaction; and the debate of the last two decades on the Anthropocene as a new geological epoch in which human beings — or rather, the rich countries of the global North — have become a «geological force» capable of altering all the natural cycles of the biosphere and endangering the survival of humanity itself.

Keywords: Philosophy; History; Politics; Capitalism; Anthropocene; Terrestrial humanity.

Recibido: 26 octubre 2023. *Aceptado:* 31 octubre 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Segunda de las XXVIII Conferencias Aranguren de Filosofía, organizadas por el IFS del CSIC y celebradas en la Residencia de Estudiantes de Madrid los días 25 y 26 de octubre de 2023. En esta versión final, he tenido en cuenta los comentarios de Agustina Varela y las cuestiones planteadas en el coloquio por la propia Agustina y por varios miembros del IFS: Txetxu Ausín, Astrid Wagner, Roberto R. Aramayo y Agustín Serrano de Haro.

INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar con unas palabras de agradecimiento. Gracias, en primer lugar, a todas las personas que se encuentran en esta sala y a las que están asistiendo a distancia. En particular, a María Teresa López de la Vieja, catedrática emérita de la Universidad de Salamanca, que dio ayer la primera de las XXVIII Conferencias Aranguren y a la que no pude escuchar porque precisamente ayer tuve que participar en el X Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía que se celebra estos mismos días en la Universidad de Granada.

Gracias a Txetxu Ausín, director del Instituto de Filosofía (IFS) del CSIC, por la preparación de este acto y por sus amables palabras de presentación. Gracias también a mi querida amiga Agustina Varela, por haber aceptado acompañarme en esta mesa para hacer el comentario de mi intervención. Y, ante todo, de manera muy especial, gracias al claustro de investigadoras e investigadores del IFS, por haberme invitado a dar esta conferencia.

Para mí esta invitación es un gran honor y una gran responsabilidad, y lo es por tres motivos. Primero, porque el IFS ha sido mi segunda casa académica. La primera fue la Universidad de Murcia, de la que he sido profesor durante cuarenta y dos años. En el IFS he encontrado siempre una hospitalidad extraordinaria. He tenido la suerte de conocer personalmente a sus seis directores. En él he realizado dos estancias anuales. He participado en varios proyectos dirigidos por investigadores del Instituto, como Concha Roldán, Francisco Colom y Juan Carlos Velasco. Colaboro desde hace años con la revista *Isegoría*. He participado en una comisión de selección del personal investigador. En resumen, en el IFS me he sentido acogido como uno más de esta casa. Mil gracias, pues, por haberme invitado.

Esta invitación es para mí un honor y una responsabilidad por un segundo motivo: porque las Conferencias del IFS llevan el nombre de José Luis López Aranguren (1909-1996), uno de los filósofos españoles más destacados de la segunda mitad del siglo XX. Ejerció el papel de intelectual crítico en la transición del franquismo a la democracia, presidió el Patronato del IFS en sus primeros años e inauguró estas Conferencias en 1992. En 1965 fue desposeído de su cátedra de Ética y Sociología y expulsado de la Universidad Complutense de Madrid por haber participado en una manifestación estudiantil. Se exilió a Estados Unidos y ejerció como profesor en la Universidad de California en Berkeley. Tras la muerte del dictador Franco, Aranguren recuperó su cátedra, cuando le faltaban solo tres años para su jubilación.

Yo estaba estudiando entonces la licenciatura de Filosofía en la Complutense, así que recuerdo muy bien su regreso. Fue un acontecimiento del que se hicieron eco los medios de comunicación de la época. Dio su primera lección el 18 de octubre de 1976 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, con el aforo completo. Durante los dos últimos cursos de mi licenciatura (1977-78 y 1978-79), fui alumno suyo en las asignaturas de Sociología (4º) y de Ética (5º). Estaba cursando también la licenciatura de Sociología, y en concreto la especialidad de Antropología Social, así que enseguida sintonicé con Aranguren. Fue un soplo de aire fresco en una Facultad dominada todavía por los filósofos del franquismo. Aceptó dirigir y presidir el tribunal de mi Memoria de Licenciatura (lo que entonces se llamaba «tesina»), titulada *La ética después de Nietzsche*. La defendí el 10 de octubre de 1979, así que creo que ese fue su último acto académico como profesor de la Complutense.

Para mí, lo más admirable de Aranguren no fue solo su promoción de la ética filosófica y sus reflexiones sobre ética y política, sino también, y, sobre todo, su compromiso cívico con la democracia, la libertad y la justicia. Ese compromiso le llevó a un proceso de conversión intelectual y moral, desde su juventud católica y falangista hasta sus tempranas críticas a la dictadura y sus últimas posiciones socialistas y libertarias. Como dijo Javier Muguerza (1999), Aranguren fue «alguien que, excesivamente sumiso en sus comienzos, se inició luego en el aprendizaje de la insumisión y acabó transformado en maestro de insumisos».

La invitación a dar esta conferencia me honra y me interpela por un tercer motivo: porque las Conferencias Aranguren, promovidas por Muguerza como primer director del IFS, han acogido a destacados pensadores y pensadoras de la cultura española. Algunos de ellos fueron para mí maestros y maestras a los que leía desde joven y a los que tuve la suerte de conocer personalmente. Además de los ya citados Aranguren y Muguerza, quiero mencionar aquí mi deuda intelectual con Agustín García Calvo, Jorge Semprún, José Gómez Caffarena, Pedro Cerezo, Eugenio Trias, Fernando Savater, Victoria Camps, Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Adela Cortina, Reyes Mate, Manuel Cruz, Javier Echeverría y Carlos Thiebaut.

Cuando mi buena amiga Concha Roldán, anterior directora del IFS, me comunicó la invitación, me hizo un par de recomendaciones: podía hablar del tema que quisiera, pero convenía que hiciera también un balance de lo que ha sido mi trabajo filosófico. He procurado atenerme a ambas recomendaciones,

aunque eso me ha obligado a afrontar una paradoja que forma parte del pensamiento filosófico occidental desde la Grecia antigua.

En efecto, la filosofía es un *lógos* con nombre propio. Como dijo Nietzsche (1972, pp. 26-27; Derrida, 1984), toda obra filosófica es «la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas». La filosofía, a diferencia de la ciencia, no puede dejar de apelar a la persona que pone en juego su propia vida como garante de la veracidad de lo dicho, como en el caso paradigmático de Sócrates; pero, al mismo tiempo, el *lógos xynós* (la «razón común» de Heráclito de Éfeso) trata de borrar su nombre y su lugar de origen, para alcanzar una validez universal, como pretendió también Kant en su *Crítica de la razón pura* (1787) al citar la frase de la *Instauratio magna* (1620) de Bacon: «*de nobis ipsis silemus*».¹

Espero que el tema de esta conferencia me permita compatibilizar de algún modo lo universal y lo singular, lo filosófico y lo autobiográfico. A fin de cuentas, el hilo conductor de mi trabajo ha sido lo que Voltaire llamó *Filosofía de la Historia* y Kant prefirió denominar *Historia filosófica* para diferenciarla de la *Historia empírica* (Campillo, 2023, pp. 101-134).

MUNDO, NOSOTROS, YO

Desde hace más de cuarenta años, he procurado elaborar una «filosofía narrativa» en la que el hilo de la argumentación conceptual, que utiliza categorías universales y eternas, se fuera entretejiendo metódicamente con el hilo de la narración histórica, que se ocupa de lugares, sucesos y personajes singulares y cambiantes.

Esta «filosofía narrativa» se fundamenta en dos premisas (Campillo, 2018, pp. 17-51). La primera es que la existencia humana se basa en tres dones naturales que son a un tiempo sus límites irrebables y sus condiciones de posibilidad: nuestro cuerpo vivido, singular y mortal, a partir del cual hemos de modelar nuestra propia subjetividad ética; la compañía de nuestros semejantes, que nos han engendrado y acogido, y con quienes compartimos un determinado régimen de convivencia política; y, por último, la morada terrestre que compartimos todos los humanos y las demás especies vivientes. En resumen, el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*. Por eso, la tarea de la filosofía consiste en construir mapas

simbólicos que nos permitan orientarnos en nuestra relación con el mundo biofísico, con nuestros semejantes y con nuestro cuerpo vivido. En este sentido, la filosofía es una actividad *cosmopolítica*, pues trata de articular entre sí lo que los antiguos griegos llamaron el *kósmos*, la *pólis* y el *êthos*.

La segunda premisa es que las relaciones entre el *mundo*, el *nosotros* y el *yo* no están predeterminadas por ninguna ley eterna y necesaria, sino que son contingentes y cambiantes. Se rigen por el *principio ontológico de la variación espacio-temporal*. Así se explica la diversidad de las sociedades humanas y las mutaciones que han experimentado en el curso del tiempo. Por eso, el análisis ontológico del triángulo *kósmos/pólis/êthos* no puede hacerse de manera abstracta e intemporal, sino que debe articularse con el análisis histórico de cada coyuntura espacio-temporal concreta. Por decirlo de nuevo en términos kantianos, no podemos separar y jerarquizar en dos niveles de lo real las condiciones «trascendentales» o universales y las condiciones «empíricas» o contingentes que singularizan a cada ser humano, a cada comunidad política, a cada periodo histórico e incluso a cada época geológica. Esto exige que la filosofía mantenga un diálogo constante con las ciencias naturales, las ciencias sociales y las creaciones artísticas y literarias, para poder configurar de manera simbólica —y reconfigurar siempre de nuevo— mapas suficientemente fiables del mundo en que vivimos.

Estas dos premisas son las que me han llevado a practicar la Filosofía de la Historia como una reflexión crítica sobre las condiciones epocales de nuestra propia experiencia vivida y, de manera más general, sobre las grandes transformaciones de la historia humana. En cierto modo, es lo que Karl Marx llamó «materialismo histórico», lo que la Escuela de Frankfurt rebautizó como «teoría crítica de la sociedad», lo que Hannah Arendt practicó como tarea de «comprensión» de nuestra época y lo que Michel Foucault definió como «ontología de la actualidad». Supongo que fue mi doble formación en filosofía y en ciencias sociales la que me llevó a seguir esta línea de pensamiento. De hecho, el nombre de la cátedra que obtuve en 1997 fue el de Filosofía de la Historia, porque ese era el perfil más adecuado a lo que había venido realizando desde que terminé mis estudios en 1979.

Precisamente porque me he dedicado a reflexionar narrativamente sobre nuestra propia época, no puedo disociar mi trayectoria biográfica de las grandes mutaciones históricas y geológicas que han tenido lugar en las siete últimas décadas. Volviendo la vista atrás, creo que en mi recorrido

¹ En la década de 1990 di un curso de doctorado sobre «Filosofía y autobiografía» y publiqué algunos textos sobre el nombre propio, la verdad y la ficción, recogidos luego en *La invención del sujeto* (Campillo, 2001b).

vital e intelectual no he hecho sino responder a esas mutaciones, tratando de comprenderlas teóricamente y de afrontarlas prácticamente en mi vida personal, profesional y cívica. Porque «interpretar» el mundo y tratar de «transformarlo», pese a lo que dice Marx en la última de sus *Tesis sobre Feuerbach*, no son dos tareas excluyentes sino complementarias.

El acontecimiento crucial de nuestra época (o, por decirlo con Ortega y Gasset, «el tema de nuestro tiempo») es la Gran Aceleración geohistórica que se inició a mediados del siglo XX y está chocando cada vez más con los límites biofísicos de nuestro planeta. Esa es la trama en la que se han ido entrecruzando las alteraciones antropogénicas de la Tierra, las interdependencias e injusticias de la sociedad global y mi propia experiencia vivida como un varón de clase media nacido en 1956 bajo una dictadura que en ese momento estaba saliendo de su aislamiento e integrándose en el bloque geopolítico del Occidente euro-atlántico.

En el relato de ese recorrido —a un tiempo biográfico, histórico y geológico—, voy a distinguir tres momentos que en cierto modo se solapan entre sí, plegándose unos sobre otros como estratos superpuestos, en un bucle que retoma y reelabora los momentos precedentes. Es como si cada paso en el tiempo hubiera sido también un descenso en el espacio: comencé con la historia de las formas de pensamiento, luego bajé al estudio de los regímenes sociopolíticos y he terminado descubriendo el lugar que habito y el aire que respiro. Esas tres etapas giran, pues, en torno a tres conceptos clave: la historia, la política y la humanidad terrestre.

REPENSAR LA HISTORIA: MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

En un primer momento, poco después de terminar mis estudios universitarios y coincidiendo con el debate de los años 80 sobre la crisis de la modernidad y la pareja moderno/posmoderno, me propuse repensar el tiempo histórico, que durante toda la época moderna había estado dominado por la idea de «progreso».

En 1979, Lyotard publica *La condición post-moderna* (Lyotard, 1984) y la describe como la crisis de los «grandes relatos» emancipatorios de la modernidad. Habermas le responde en 1980 con la conferencia «La modernidad: un proyecto inacabado», desarrollada en 1985 en el libro *El discurso filosófico de la modernidad* (Habermas, 2008a). Según Habermas, la crítica de la modernidad se inicia con Nietzsche y Heidegger, y sus herederos son unos cuantos filósofos franceses (Bataille, Foucault, Derrida y Castoriadis) a los que descalifica

como «jóvenes neoconservadores». Frente a ellos, defiende la concepción progresista de la historia como un «proyecto inacabado» e irrenunciable. Foucault le responde con unos seminarios sobre el último Kant, en los que defiende la «actitud ilustrada» no como una repetición de las ideas del siglo XVIII sino como una reflexión crítica sobre la propia época, como una «ontología crítica del presente o de nosotros mismos». Foucault propuso a Habermas mantener un debate público sobre el tema, pero murió en 1984 y ese debate no se produjo.

Habermas pasó por alto que el debate sobre la crisis de la modernidad recorre todo el siglo XX y no tiene su origen en Nietzsche y Heidegger. Es un debate que trasciende a tal o cual filósofo y cuyo trasfondo es una crisis civilizatoria provocada por lo que los historiadores han llamado la Guerra Civil Europea (1914-1945) (Traverso, 2009; Campillo, 2014), una nueva Guerra de los Treinta Años en la que se sucedieron guerras, revoluciones, regímenes de terror, campos de concentración y de exterminio, deportaciones, genocidios y bombardeos masivos, que en total causaron entre 80 y 140 millones de muertos. Este ciclo de violencia concluyó con Hiroshima y Nagasaki, es decir, con el inicio de la era nuclear. La primera mitad del siglo XX puso en evidencia que la racionalidad moderna, en su doble cara sociopolítica y tecnocientífica, no solo no había conducido a la emancipación y la pacificación de la humanidad, como esperaban los filósofos ilustrados, sino que había engendrado nuevas y mucho más aterradoras formas de violencia, dominación y exterminio entre los humanos.

Por eso, en los años 40 y 50 del siglo XX emerge en Europa una conciencia trágica sobre la crisis de la civilización occidental, sobre los límites de la modernidad y sobre el terror causado por las utopías comunistas y fascistas. Basta pensar en Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Jaspers, Arendt, Anders, Canetti, etc. Por primera vez en la historia, la humanidad disponía de los medios sociopolíticos y tecnocientíficos para destruirse a sí misma, no solo como comunidad moral sino también como especie viviente. Pero los «treinta años gloriosos» (1945-1975), con la mayor tasa de crecimiento económico de toda la historia y el mayor nivel de bienestar de las clases medias del Norte global, parecieron dejar definitivamente atrás esa etapa oscura. La fe en el progreso regresó, pero ahora se presentaba como «crecimiento», «desarrollo», «bienestar», «innovación tecnológica», etc.

El debate de los años 80 sobre la crisis de la modernidad tuvo, por tanto, sus propias peculiaridades epocales: la descolonización de las últimas colonias

europas, la crisis del marxismo, la sociedad de consumo de masas, el creciente poder de los medios de comunicación audiovisuales, las críticas a los impactos sociales y ambientales de los saberes tecnocientíficos, los nuevos movimientos sociales: pacifismo, ecologismo, anticolonialismo, feminismo, movimiento LGTB+, etc. Es este nuevo contexto epocal el que Lyotard nombra como «condición postmoderna».

¿Cuál fue mi contribución a ese debate? En la primera mitad de los años 80, escribí en paralelo dos obras muy diferentes. Por un lado, una tesis de doctorado (Campillo, 1984) sobre el nacimiento del Occidente moderno y en particular sobre las estrechas relaciones entre la guerra, el Estado y la ciencia, es decir, entre la «revolución militar» de los siglos XV a XVIII (Parker, 2002), que hizo posible el auge de la Europa atlántica y su hegemonía sobre el resto del mundo, y la «revolución científica» de los siglos XVI y XVII, que condujo a la moderna concepción matematizada y mecanizada del universo, lo que Carolyn Merchant (2020a) había llamado en 1980 «la muerte de la Naturaleza». Esa investigación me permitió descubrir que el vínculo entre la guerra y la ciencia no es un fenómeno tardío, surgido con las armas de destrucción masiva y el complejo militar-industrial, sino que se encuentra en los orígenes de la física galileana (Campillo, 1987a). Paralelamente, fui escribiendo un ensayo filosófico sobre el debate moderno/posmoderno, titulado *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, que quedó finalista del Premio Anagrama de Ensayo 1985 y se publicó ese mismo año (Campillo, 1985). Así que estas dos obras, la narración histórica sobre los orígenes de la modernidad y la reflexión filosófica sobre su crisis, de algún modo se complementaban entre sí.

En mi opinión, la modernidad es una época histórica delimitada por dos fechas emblemáticas: el comienzo de la expansión mundial de la Europa atlántica (1492) y el fin de su hegemonía tras la Segunda Guerra Mundial (1945). Esa época estuvo caracterizada por una concepción de la historia fundada en la idea de «progreso», es decir, una concepción evolutiva y eurocéntrica. *Evolutiva* porque suponía que las historias de todas las sociedades, por muy diversas que fueran entre sí, debían remitirse a una sola historia teleológica e irreversible: la Historia Universal de la Humanidad; y *eurocéntrica* porque la Europa blanca, greco-romana, judeo-cristiana, capitalista y liberal, se definía a sí misma como la vanguardia de esa Historia Universal y por tanto se consideraba legitimada para conquistar, dominar y guiar a todos los pueblos por el recto camino

de la modernización. Esta idea de «progreso» se aplicaba también a las relaciones entre la Historia humana y la Naturaleza biofísica, pues los modernos se consideraban destinados a emanciparse de su condición natural, a servirse de los otros seres vivos como de meras cosas inertes y a extender su dominio por todo el mundo terrestre y celeste gracias al poder ilimitado de los saberes tecnocientíficos (Campillo, 1987b).

Por eso, en el debate de los años 80 sobre la pareja moderno/posmoderno, yo interpreté la crisis de la modernidad como la crisis de la idea de progreso. Para mí, lo más relevante de la época posmoderna —que se inició en 1945, no en 1979— es que ponía en juego una nueva concepción de la historia no evolutiva y no eurocéntrica, no basada en la idea de «progreso» sino en la idea de «variación». Desde entonces, en mis trabajos de Filosofía de la Historia he adoptado siempre como clave interpretativa el principio ontológico de «variación», que fue formulado en 1978 por Eugenio Trías (1978) y que sin duda guarda una estrecha relación con el concepto de «diferencia» desarrollado por Deleuze, Foucault, Derrida y Lyotard.

Me gustaría recordar que Hegel (1980, pp. 43-57 y 127-133), el gran teórico del progreso, distingue tres conceptos de tiempo: *repetición*, *progresión* y *variación*. Siguiendo el dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*, Hegel piensa que la «repetición» es el principio material que rige en los procesos de la Naturaleza biofísica, mientras que la «progresión» es el principio espiritual que mueve la Historia humana, guiada por la Providencia divina. En cuanto a la «variación», la considera inaceptable porque supondría reconocer lo azaroso, lo imprevisible, lo carente de finalidad, tanto en la Naturaleza como en la Historia. Pues bien, ese principio desechado por Hegel es el que ha acabado siendo adoptado por una amplia corriente del pensamiento filosófico y científico en las últimas décadas, y el que ha permitido cuestionar el dualismo ontológico entre la Naturaleza repetitiva y la Historia progresiva.

REPENSAR LA POLÍTICA: GLOBAL, LOCAL E INTERSECCIONAL

El segundo momento histórico, que da origen al segundo estrato de mi trabajo teórico, se inicia en la década de los 90, tras la caída del muro de Berlín (1989), el fin de la Guerra Fría (1991) y el aparente triunfo del bloque capitalista liderado por Estados Unidos. Es entonces cuando el debate «moderno/posmoderno» comienza a ser sustituido o, más bien, reformulado por el debate sobre la «globalización».

No puedo reconstruir aquí la enorme complejidad de ese debate. Me limitaré a mencionar algunos nombres: politólogos estadounidenses como Francis Fukuyama (1992) y su tesis sobre el «fin de la Historia», o Samuel P. Huntington (1997) y su teoría sobre el «choque de civilizaciones»; sociólogos como Zygmunt Bauman (2002), Ulrich Beck (1998), Anthony Giddens (1993), Roland Robertson (2005), Manuel Castells (1996, 1997 y 1998), Arjun Appadurai (2001), Saskia Sassen (2007) y muchos otros, que cartografiaron los cambios de la sociedad global; filósofos y politólogos europeos como Jürgen Habermas (2008b), Jacques Derrida (1996), David Held (1997) y Daniele Archibugi (2008), que propusieron avanzar hacia una democracia cosmopolita; y, por último, los movimientos «altermundialistas», que acuñaron el lema «Otro mundo es posible» y promovieron el Foro Social Mundial como alternativa al Foro Económico Mundial (Díaz-Salazar, 2002).

En el tránsito del debate moderno/posmoderno al debate global/local se acentuó el «giro espacial» iniciado en los años 70 y 80. Se produjo una cierta reordenación de las relaciones entre el tiempo y el espacio, la historia y la geografía. Como sugerí en *Adiós al progreso*, los movimientos sociales de la época posmoderna han sustituido el «calendario de la revolución» por el «mapa de las resistencias». Me ocupé de este «giro espacial» en *Un lugar en el mundo* (Campillo, 2019), escrito mientras realizaba mi segunda estancia en el IFS y participaba en el proyecto «Filosofía política de la ciudad» coordinado por Francisco Colom, investigador del IFS.

En los debates sobre la «globalización» comienza a hablarse del «globo» terrestre como el espacio biofísico y sociopolítico en el que tienen lugar las más diversas interacciones, alianzas y conflictos entre los distintos grupos humanos. Se ponen en evidencia las complejas relaciones entre lo global y lo local, lo nacional y lo transnacional, el Occidente euro-atlántico y el Oriente asiático-pacífico. Se denuncian las grandes desigualdades entre el Norte y el Sur globales, o entre el 1 % y el 99 % de la población, acentuadas por el capitalismo neoliberal o, más bien, neofeudal. Se discute sobre la crisis del moderno Estado-nación soberano, sobre el poder creciente de las grandes corporaciones transnacionales, sobre el impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, y, consecuentemente, sobre la necesidad de repensar todas las categorías e instituciones políticas heredadas de la modernidad.

En ese nuevo contexto histórico, me planteé la necesidad de repensar el concepto de lo «político», que durante toda la época moderna, más aún,

durante toda la tradición del pensamiento político occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Carl Schmitt y John Rawls, pasando por Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel, había sido identificado con el Estado (sea el Estado-ciudad, el Estado-imperio o el Estado-nación) como gobierno coactivo de una élite sobre una población y un territorio más o menos circunscritos. Por eso, en 1996 comencé a trabajar en una extensa obra que sería publicada cinco años después con el título *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia* (Campillo, 2001a), en la que efectivamente traté de elaborar una teoría histórica de la sociedad (o una teoría social de la historia).

Mi propuesta principal era la tesis del «equilibrio antropológico»: el ser humano es un animal constitutivamente social, pero en la inmensa variedad de relaciones sociales inventadas por los humanos hay solo unas pocas que están presentes en todas las sociedades y que además se encuentran fuertemente institucionalizadas. ¿Por qué? Porque regulan culturalmente las bases biofísicas que hacen posible la supervivencia y la convivencia de una determinada comunidad. En mi opinión, hay cuatro relaciones sociales básicas: las relaciones de parentesco, que regulan la reproducción sexual entre hombres y mujeres, y el cuidado intergeneracional entre padres e hijos; las económicas, que regulan la obtención y distribución del sustento orgánico; las territoriales, que regulan la violencia física y la toma de acuerdos colectivos entre quienes habitan en un mismo territorio; y, por último, las relaciones simbólicas, que regulan la transmisión cultural de la experiencia colectiva mediante diversos códigos de comunicación. Si falta una sola de estas cuatro relaciones, ninguna sociedad puede mantener su cohesión colectiva y su perduración en el tiempo. Sin embargo, un error muy frecuente en las ciencias sociales y en las filosofías políticas que las han inspirado o se han inspirado en ellas, es que han privilegiado una sola de estas relaciones y la han convertido en el factor decisivo de la constitución y preservación de las comunidades humanas.

En efecto, esta propuesta antropológica tenía como reverso una crítica epistemológica y política de las teorías sociales unidimensionales. Con ello no pretendía descubrir el Mediterráneo. Simplemente, traté de sumarme a la revolución teórica y práctica promovida por los nuevos movimientos sociales: el pacifismo, el feminismo, el anticolonialismo y el ecologismo. Lo que en los años 90 comenzó a conocerse como «interseccionalidad» (Andersen y Hill Collins, 1992), un concepto gestado por el feminismo afroamericano, es lo que yo traté de

elaborar de manera sistemática con la tesis del «equilibrio antropológico». Las principales formas de dominación social (de género, de clase social, de nacionalidad y de cultura) no hacen sino regular de manera jerárquica o asimétrica las cuatro relaciones sociales básicas que he mencionado: parentales, económicas, territoriales y simbólicas.

Por eso, la tesis del «equilibrio antropológico» está en sintonía con otras teorías sociales pluralistas, como la de Michel Foucault (1977) sobre la «inmanencia» de las relaciones de poder a todas las relaciones sociales, la de Michael Mann (1986-2012) sobre las «fuentes del poder social», la de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004; Laclau, 2005; Mouffe, 1999) sobre la «hegemonía» como una conjunción contingente de diversas luchas sociales, o la de Nancy Fraser (2008 y 2020) sobre las diferentes «escalas de justicia» (redistribución, reconocimiento y representación) y sobre los «talleres ocultos» sin los cuales no funcionaría el capitalismo: cuidados reproductivos, instituciones sociopolíticas y ecosistemas terrestres.

Para mí, la tesis del «equilibrio antropológico» fue un marco conceptual muy útil, porque me permitió llevar a cabo una doble operación teórica. En primer lugar, me sirvió para construir una tipología histórica no evolucionista y no eurocéntrica de las sociedades humanas, tomando como criterio el modo en que cada sociedad regula y articula entre sí las cuatro relaciones sociales básicas. La aplicación de ese criterio me llevó a distinguir cuatro tipos de sociedad: tribal, estamental, capitalista y global. Estos cuatro tipos no se han ido sucediendo y reemplazando de manera teleológica, sino que más bien han ido confrontándose y solapándose unos con otros. Basta recordar que las sociedades tribales o «indígenas» cuentan todavía hoy con 476 millones de personas en todo el mundo, ocupan la cuarta parte de la superficie terrestre y protegen el 80% de la biodiversidad del planeta (Dhir *et al.*, 2019).

El despliegue de esta tipología, cuidadosamente documentada, me permitió elaborar una nueva Filosofía de la Historia, un nuevo «gran relato» de la humanidad cuyo eje narrativo no era ya la idea de «progreso» sino la de «variación». De ahí el título de la obra. Este trabajo de amplio alcance puede inscribirse en lo que hoy se conoce como Historia Global, una disciplina que ha adquirido una creciente relevancia en las ciencias sociales (Conrad, 2017; Stearns, 2012; Therborn, 2012; Wallerstein, 2006; McNeill y McNeill, 2004; Mann, 1986-2012). Algunos de sus divulgadores han tenido un notable éxito, no exento de polémica, como Jared Diamond (2006), Yuval Noah Harari (2014)

o David Graeber y David Wengrow (2021). En mi caso, el relato histórico se encuentra articulado con la reflexión filosófica, por lo que sintoniza también con las obras de algunos filósofos que han analizado la globalización capitalista desde una perspectiva histórico-filosófica, como Kojin Karatani (2023), Peter Sloterdijk (2007), Giacomo Marramao (2007) o Toni Negri y Michael Hardt (2002).

En segundo lugar, la tesis del «equilibrio antropológico» y la tipología histórica de las sociedades me permitió afrontar otro trabajo teórico: repensar el concepto de lo «político» y, a partir de ahí, identificar los procesos históricos de «despolitización» y «repolitización» de las diferentes esferas sociales y las diferentes escalas territoriales de interacción social. En las dos últimas décadas he tratado de esbozar, de manera fragmentaria, esa nueva filosofía histórico-política (Campillo, 2008, 2015, 2018, 2019 y 2023, pp. 135-163 y 165-194).

Si la tradición política de Occidente, desde la Grecia antigua, ha sido clasista, androcéntrica y eurocéntrica, es porque «despolitizó» las relaciones entre las clases sociales, los sexos y las etnias, «restringiendo» lo político al ejercicio de la ciudadanía —como derecho a participar en el gobierno de la *pólis*— por parte de una élite de propietarios, padres y patriotas. Por eso, los grandes movimientos emancipatorios de los dos últimos siglos han sido, ante todo, movimientos de «repolitización» o de «generalización» de lo político a todas esas relaciones sociales previamente despolitizadas: el movimiento obrero y socialista, el movimiento sufragista y feminista, y los movimientos anticolonialistas y antirracistas. Junto a esta «generalización horizontal» de lo político hacia todas las esferas sociales tradicionalmente «despolitizadas» (económicas, parentales, étnicas, etc.), en las últimas décadas se ha dado también una «generalización vertical» hacia todas las escalas territoriales situadas por debajo y por encima del Estado-nación soberano, de la más local a la más global.

Los movimientos altermundialistas fueron los que trataron de articular este doble proceso de repolitización o generalización horizontal y vertical de lo político. En ese marco se inscriben también las propuestas cosmopolitas que pretenden avanzar de una globalización *de facto* a una *de iure*, en la que todos los seres humanos (hombres y mujeres, ricos y pobres, blancos y negros, del Norte y del Sur) gocen de los mismos derechos, mediante la constitucionalización de una democracia cosmopolita o «cosmopolítica» con múltiples escalas territoriales federadas entre sí: local, regional, estatal, continental y mundial.

*REPENSAR LA HUMANIDAD
TERRESTRE: EL ANTROPOCENO*

Llegamos así al tercer momento histórico, en el que nos encontramos actualmente, y al tercer estrato de mi trabajo teórico, en el que ando ocupado estos últimos años. En este nuevo contexto, los debates sobre la crisis de la modernidad y sobre el nacimiento de la sociedad global han sido retomados y reformulados a partir del concepto de Antropoceno.

Ahora bien, este nuevo concepto no ha surgido de la nada, sino que en él confluyen dos procesos históricos diferentes que se iniciaron hace más de cincuenta años y que están estrechamente relacionados entre sí: por un lado, la teoría Gaia y el desarrollo combinado de las ciencias de la vida y del sistema Tierra; por otro lado, la crisis ecológica global y la amenaza de un colapso de la civilización industrial.

No puedo contar aquí la historia de esos dos procesos. En cuanto a la teoría Gaia y al nuevo paradigma cosmológico que concibe a la Tierra como un sistema viviente único, complejo y autorregulado, en un texto reciente (Campillo, 2023, pp. 195-233) he tratado de mostrar el vínculo que une a Edmund Husserl, Hannah Arendt, James E. Lovelock, Lynn Margulis y Bruno Latour. Ese vínculo se basa en dos ideas: 1) la Tierra no es un planeta como cualquier otro, como se había creído desde la revolución copernicana y el correspondiente paso «del mundo cerrado al universo infinito» (Koyré, 1979), porque es la «morada originaria» de la humanidad y de las demás especies vivientes; 2) la condición humana es constitutivamente «terrestre» y la pretensión de trascenderla por medio de la tecnociencia moderna es el gran problema ético y político de nuestro tiempo, porque puede conducir a la humanidad a su propia aniquilación. En cuanto a la crisis ecológica global, tampoco puedo reconstruir aquí la historia del movimiento ecologista, la creación de todo tipo de organismos para el estudio y protección del medio ambiente, la serie de informes y estudios científicos cada vez más alarmantes, y, como reacción a todo ello, la exitosa estrategia política y empresarial del negacionismo y el retardismo, que ha conseguido impedir un cambio de rumbo durante los últimos cincuenta años (Rich, 2020; Conway y Oreskes, 2018; Klein, 2015).

Me limitaré a señalar que la confluencia de esos dos procesos ha dado origen al concepto de Antropoceno, es decir, a la tesis de que los seres humanos nos hemos convertido en una «fuerza geológica» —expresión acuñada en 1926 por el geoquímico ruso-ucraniano Vernadski (1997)— que está alterando de manera acelerada, en el lapso

de una sola generación (a la que yo pertenezco), todos los ciclos naturales del planeta, poniendo en riesgo la supervivencia de la propia humanidad y la de otras muchas especies vivientes.

En el año 2000, el químico Paul J. Crutzen y el biólogo Eugene F. Stoermer publican un artículo de poco más de una página titulado «El “Antropoceno”» (Crutzen y Stoermer, 2000). Tras evocar a algunos precursores (George P. Marsh, Antonio Stoppani, Vladímir I. Vernadski, Pierre Teilhard de Chardin y Édouard Le Roy) y tras enumerar las profundas alteraciones de la biosfera causadas por la acción humana, formulan tres propuestas:

1. El Holoceno (segunda época geológica del período Cuaternario y última de la era del Cenozoico) se inició tras la última glaciación, hace 11.700 millones de años. Desde entonces, y sobre todo desde hace 5.500 años, el clima de la Tierra se ha mantenido en unos márgenes óptimos para la vida humana (en torno a 15 °C). Esto hizo posible la domesticación de plantas y animales, y más tarde la formación de las grandes civilizaciones agrarias. Pues bien, Crutzen y Stoermer consideran que hemos entrado en una nueva época geológica a la que proponen llamar Antropoceno, porque la especie humana se ha convertido en una «fuerza geológica» (Vernadski) o «telúrica» (Stoppani) que está alterando todos los ciclos biofísicos de nuestro planeta: la atmósfera, los océanos, los polos, los glaciares, las masas de agua dulce, la corteza terrestre y la diversidad biológica. A este listado podemos añadir hoy otros dos fenómenos: por un lado, la proliferación de nuevas enfermedades contagiosas de origen animal causadas por la alteración de los ecosistemas silvestres, como la covid-19 (Jones *et al.*, 2008); por otro lado, la inclinación del eje de la Tierra causada por el deshielo de los glaciares y los polos, y por la extracción masiva del agua subterránea (Deng *et al.*, 2021; Zhong, 2023).

2. Según estos autores, el comienzo del Antropoceno podría situarse a finales del siglo XVIII, porque fue entonces cuando James Watts inventó la máquina de vapor, que acabaría convirtiéndose en el motor de la revolución industrial. A partir de esa fecha, las fuerzas orgánicas (la humana y la de otros animales) y las fuerzas físicas renovables (el sol, el aire y el agua) son sustituidas por máquinas movidas por combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas). Estos combustibles son la base energética del crecimiento económico, tecnológico, demográfico y cultural de los dos últimos siglos. Pero tienen dos grandes inconvenientes. En primer lugar, no son renovables: se han almacenado en el subsuelo terrestre durante cientos de millones de años, me-

dianate la fosilización de grandes masas de materia vegetal, pero sus reservas más importantes (al menos, las que son rentables, las que tienen una tasa de retorno energético positiva) están agotándose, porque su consumo se ha acelerado vertiginosamente en los últimos setenta años. En segundo lugar, al desenterrar y quemar esos combustibles, los humanos hemos invertido el ciclo natural de la biosfera: los vegetales absorben dióxido de carbono de la atmósfera y emiten oxígeno, y ese proceso de fotosíntesis es fundamental para el mantenimiento de la vida terrestre; nosotros hemos devuelto a la atmósfera el CO² que había sido enterrado en el subsuelo durante millones de años, y con ello hemos provocado un nuevo régimen climático cada vez más caliente e imprevisible. Basta pensar que este último verano ha sido el más caluroso desde que comenzaron los registros en 1850, y posiblemente desde hace 125.000 años. En septiembre se ha alcanzado una subida récord de 1,75 °C por encima de la media de la época preindustrial, cuando el límite que no debíamos superar en modo alguno era 1,5 °C, según el Acuerdo de París sobre el Cambio Climático (2015).

3. Finalmente, ante todas estas alteraciones antropogénicas de la biosfera y ante las amenazas que conllevan para los propios seres humanos y para los demás seres vivientes, Crutzen y Stoermer proponen una respuesta claramente tecnocrática. Consideran que es la «noosfera» humana (Vernadski y Teilhard de Chardin), es decir, la «sociedad del conocimiento o de la información», y en particular la «comunidad mundial de investigadores e ingenieros» la que debe asumir la tarea de «guiar a la humanidad hacia una gestión ambiental global y sostenible». De hecho, el propio Crutzen fue uno de los defensores de la geoingeniería como la gran promesa tecnológica que permitiría poner freno al cambio climático antropogénico.

Cada una de estas tres propuestas de Crutzen y Stoermer desencadenó numerosas críticas y debates, que trataré de enumerar muy brevemente.

1. Los geólogos todavía no han tomado una decisión oficial sobre la propuesta de reconocer el Antropoceno como una nueva época geológica, aunque llevan ya quince años investigando sobre el tema (Zalasiewicz *et al.*, 2019). El proceso es largo y complejo. Desde 2009, el Grupo de Trabajo del Antropoceno está acumulando evidencias. En 2016, declaró que el Antropoceno es ya una realidad geológica constatada. El 11 de julio de este año, Colin Neil Waters, coordinador del grupo, anunció que la prueba más reciente y la mejor candidata para colocar en ella el «clavo dorado» que marcaría el

inicio de la nueva época, se encuentra en los sedimentos del lago Crawford, cerca de Toronto. Es el plutonio-239, un isótopo radioactivo que procede de las primeras pruebas nucleares, deja una huella persistente en la corteza terrestre y se encuentra repartido por todo el planeta desde 1950. No obstante, el Grupo de Trabajo del Antropoceno todavía tiene que presentar su propuesta a la Subcomisión de Estratigrafía del Cuaternario, que si la aprueba deberá trasladarla a la Comisión Internacional de Estratigrafía, y si el 60 % de sus miembros la apoya, la remitirá al pleno de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas para su ratificación (Ansedo y Navarro, 2023).

En todo caso, la propuesta trascendió enseguida el campo de la geología y comenzó a ser adoptada por otras disciplinas científicas, incluidas las ciencias sociales, y por muchos filósofos y filósofas, pues planteaba la necesidad de reconocer el estrecho vínculo entre la historia humana y la historia natural, como ya había postulado el «materialismo histórico» de Marx. Sin embargo, los historiadores ecomarxistas han cuestionado el nombre elegido por Crutzen y Stoermer, porque la «fuerza geológica» que ha alterado los ciclos naturales de la Tierra no es el *homo sapiens* como especie viviente, ni la humanidad como comunidad moral, sino un determinado régimen histórico de dominación social y de explotación de la biosfera: el capitalismo moderno. Adoptar el término Antropoceno significa ignorar la especificidad de este régimen, ocultar las desigualdades sociales y los desequilibrios ecológicos que ha generado, y por tanto eludir la responsabilidad política de los países ricos del hemisferio Norte y de sus élites dominantes. Por eso, prefieren llamar Capitaloceno a la nueva época, que no es solo geológica sino más bien «geohistórica» (Hickel, 2023; Moore, 2020; Malm, 2020a; Fernández Durán y González Reyes, 2018; Campagne, 2017; Bonneuil y Fressoz, 2016).

Esto ha generado un importante debate epistemológico y político, incluso entre los propios historiadores. Es muy revelador el caso del historiador indio Dipes Chakarabarty (2008 y 2022), que desde los años 80 del siglo pasado formó parte del Grupo de Estudios Subalternos y contribuyó a la crítica poscolonial del eurocentrismo moderno (representado, según él, por Hegel). Desde su polémico artículo «El clima de la historia» (Chakarabarty, 2009), se ha dedicado a cuestionar los límites «humanocéntricos» de la llamada «historia global», centrada exclusivamente en las relaciones entre los humanos, y ha adoptado más bien el punto de vista de la «historia planetaria», que inscribe a los humanos en

los procesos biofísicos del planeta Tierra (aunque eso no signifique ignorar las muchas diferencias y desigualdades entre unos humanos y otros). De hecho, en los últimos años se ha desarrollado la Gran Historia (*Big History*), que entreteje en un único «gran relato» cósmico la historia del universo, la del planeta Tierra, la de las especies vivientes y la de las sociedades humanas. Esto es lo que David Christian ha llamado «el mito de creación moderno» (Spier, 2011; Christian, 2007).

2. La segunda tesis de Crutzen y Stoermer, que fija el comienzo del Antropoceno en los inicios de la revolución industrial, también ha sido objeto de grandes debates. Incluso entre los historiadores ecomarxistas que adoptan el término Capitaloceno, no hay acuerdo sobre su fecha de nacimiento. Jason W. Moore, basándose en la gran obra de Wallerstein (1998) sobre el «moderno sistema mundial», considera que el capitalismo moderno es la primera «ecología-mundo» de la historia, y por tanto el Capitaloceno comienza en el siglo XVI, cuando la Europa atlántica inicia su expansión al resto del mundo. Es lo que Alfred Crosby (1988) llamó el «imperialismo ecológico» europeo. En cambio, para Andreas Malm, que parece haber sido el primero en proponer el nombre de Capitaloceno, este comienza con el «capitalismo fósil» en la Inglaterra del siglo XIX, en torno a 1830; no cuando Watts inventa la máquina de vapor, como sugieren Crutzen y Stoermer con un claro determinismo tecnológico, sino cuando los empresarios de la industria textil inglesa responden a la primera gran huelga del movimiento obrero sustituyendo las baratas pero rebeldes manos de los trabajadores cualificados, y la también barata pero no transportable fuerza de las norias hidráulicas, por las más caras pero dóciles y transportables máquinas alimentadas con carbón. Finalmente, historiadores como John R. McNeill (McNeill y Engelke, 2016) y científicos del sistema Tierra como Will Steffen y su equipo (Steffen *et al.*, 2015) fechan el inicio del Antropoceno en 1945, coincidiendo con lo que ellos llaman la Gran Aceleración de todos los procesos económicos, tecnológicos y demográficos que han alterado de manera vertiginosa el conjunto de la biosfera. Esta «aceleración» también ha sido estudiada por las ciencias sociales como el nuevo «régimen de historicidad» del capitalismo digital (Wajcman, 2017; Rosa, 2016; Cruz, 2016; Hartog, 2007).

La tesis de la Gran Aceleración se ha visto reforzada por las investigaciones que desde hace quince años realizan Johan Rockström y su equipo del Stockholm Resilience Centre. Estos científicos han identificado «nueve límites planetarios» que son las condiciones biofísicas de habitabilidad

de la Tierra y que por tanto no deben ser sobrepasados si queremos garantizar la supervivencia de la especie humana. Esos nueve límites son: el cambio climático, la biodiversidad, las sustancias químicas artificiales, la capa de ozono, los aerosoles atmosféricos, la acidificación de los océanos, los ciclos del nitrógeno y el fósforo, los cambios de uso del suelo y el agua dulce disponible. Tres de ellos (biodiversidad, uso del suelo y agua dulce) tienen que ver con lo que extraemos de nuestro entorno, mientras que los otros seis tienen que ver con los desechos que arrojamos a la tierra, al agua y al aire. En las últimas décadas, esos límites están siendo sobrepasados de manera vertiginosa. En 2009 se habían sobrepasado tres, en 2015 se añadió uno más y en 2023 son ya seis (Richardson *et al.*, 2023). Esto refuerza la tesis de la Gran Aceleración como desencadenante del Antropoceno.

Como ya he dicho antes, los geólogos también se inclinan por fechar en 1950 el comienzo del Antropoceno, porque es entonces cuando pueden identificarse las primeras huellas persistentes de la acción humana en la corteza terrestre: los isótopos radioactivos dejados por las pruebas nucleares en distintos lugares del planeta. Esta coincidencia no es causal, pues las armas nucleares y la crisis ecológica son las dos grandes amenazas existenciales para la especie humana. Además, ambas son el resultado del enorme desarrollo y de la estrecha conjunción entre los poderes sociopolíticos y los saberes tecnocientíficos, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Es entonces cuando la humanidad o, más bien, las grandes potencias del Norte se convierten en una «fuerza geológica» y dan comienzo a una nueva época que primero se llamó «era nuclear», luego «condición postmoderna», más tarde «sociedad global» y hoy «la Gran Aceleración del Antropoceno».

3. La tercera propuesta de Crutzen y Stoermer se refería al modo en que los humanos hemos de afrontar colectivamente las amenazas de esta nueva época. Ellos lo fiaban todo a un gobierno tecnocrático global, es decir, a una gestión despoltizada que debería ser «guiada» por la élite de los científicos y los técnicos. Su misión consistiría en buscar las soluciones tecnológicas que en un futuro más o menos próximo podría aportar la geoingeniería. Las grandes desigualdades sociales y los grandes conflictos geopolíticos son ignorados. No se deja lugar alguno para la política, o, más exactamente, para la política democrática.

Esta tercera propuesta ha sido objeto de críticas muy duras (Hickel, 2023, pp. 141-180; Hamilton,

2013; Bonneuil y Jouvancourt, 2014). Las promesas de la geoingeniería están en sintonía con otras corrientes de la religión tecnológica que son plenamente funcionales con el capitalismo ecocida y humanicida, como el «trishumanismo» (Diéguez, 2017) y el «ecomodernismo» (*Un manifiesto ecomodernista*, 2015). Como ya había señalado Arendt en *La condición humana* (1993, p. 15), una vez que hemos adquirido el poder de destruir las condiciones biofísicas que han hecho habitable la Tierra, «la única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales».

En efecto, las mutaciones geológicas e históricas del Antropoceno son tan profundas y tan rápidas que nos obligan a repensar todas nuestras categorías éticas, estéticas, jurídicas, políticas, económicas, tecnológicas, epistemológicas y ontológicas, puesto que hemos de hacer frente a unos riesgos sin precedentes en la historia de la humanidad.

Afortunadamente, son ya muchos los pensadores, pensadoras y activistas que están trazando mapas y abriendo rutas para orientarse en esta nueva época geohistórica (Merchant, 2020b; Luyckx, 2020; Haraway, 2019; Danowski y Viveiros de Castro, 2019; Beau y Larrère, 2018; Hamilton, 2017; Latour, 2015; Hache, 2014). En España también hay ya muchas personas y colectivos que trabajan en esa dirección (Herrero, 2023; Vindel, 2023; González Reyes y Almazán, 2023; Riechmann, 2022; Tafalla, 2022; Puleo, 2019; Santiago Muíño y Tejero, 2019). El pasado mes de mayo se celebró en la Universidad Autónoma de Madrid el I Congreso Internacional de Humanidades Ecológicas, se constituyó la Red de Humanidades Ecológicas (RHECO) y se presentó un libro colectivo titulado precisamente así: *Humanidades ecológicas: hacia un humanismo biosférico* (Albelda, Arribas y Madorrán, 2023).

Por mi parte, además de colaborar en ese libro y en la Red de Humanidades Ecológicas, he trabajado en dos aspectos del Antropoceno. En 2020 promoví la creación del Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno, ligado a la Red española de Filosofía (REF), y lo coordiné hasta el pasado mes de mayo.² En estos tres años

hemos organizado veintiocho debates mensuales interdisciplinarios a partir de un supuesto básico: la pandemia de covid-19 ha sido «un episodio del Antropoceno» (Campillo, 2021), como otras muchas enfermedades contagiosas que han proliferado en los últimos años debido a las «zoonosis» provocadas por la destrucción de los ecosistemas silvestres (Wallace, 2020; Malm, 2020b; Jones *et al.*, 2008). Una selección de todos esos debates la hemos publicado en un libro digital de libre acceso, titulado *El desconfinamiento del pensamiento* (Campillo *et al.*, 2023).

Paralelamente, he participado en un par de proyectos sobre migraciones, fronteras y justicia global, coordinados por Juan Carlos Velasco, investigador del IFS. Me he centrado, sobre todo, en las migraciones climáticas, porque ponen en evidencia la estrecha relación entre el nuevo régimen climático del Antropoceno y las grandes desigualdades entre el Norte y el Sur globales. El cambio climático es causado por el consumo masivo de combustibles fósiles de los países ricos, responsables del 92% de las emisiones entre 1850 y 2015 (Hickel, 2023), pero los mayores impactos ecológicos y sociales los sufren los países pobres. Sin embargo, cuando las víctimas de esos impactos migran al Norte, se les cierran las fronteras, se las criminaliza, se las maltrata e incluso se las expone a la muerte en las peligrosas travesías migratorias. Los países «democráticos» del Norte actúan así para preservar su «modo de vida imperial» (Brand y Wissen, 2021) y eso explica que hayan proliferado los movimientos y gobiernos neofascistas al grito de «Nosotros, primero» (Campillo, 2022a y 2022b).

CONCLUSIONES

Terminaré esbozando algunas ideas para una filosofía del Antropoceno, en las que se resumen las tres etapas de mi trayectoria y los tres estratos de mi trabajo teórico.

1. Es preciso cuestionar radicalmente el mito moderno del progreso, y en especial la gran promesa de la religión tecnológica, la ilusión de que el microcosmos humano puede dominar al macrocosmos natural, en otras palabras, que es posible superar o trascender nuestra condición terrestre y vulnerable, y alcanzar una vida extraterrestre e inmortal por medio del ilimitado poder de la tecnología.

2. Es igualmente importante señalar que este mito del progresivo dominio tecnológico sobre la Naturaleza ha estado estrechamente ligado a la creencia en la superioridad antropológica de los varones sobre las mujeres, de los propietarios sobre los desposeídos, de la raza blanca sobre las demás

² Desde mayo de 2023, el Laboratorio cuenta con un nuevo equipo interdisciplinar e internacional coordinado por Alberto Coronel Tarancón; y, tras el final de la pandemia, ha pasado a denominarse Laboratorio Filosófico del Antropoceno y del Decrecimiento. Su sitio web: <https://www.redfilosofia.es/laboratorio>.

razas «de color» y de la civilización occidental greco-cristiana sobre las demás culturas de la Tierra.

3. El «sobrepasamiento» de los límites planetarios es el resultado histórico de la «ecología-mundo» capitalista que desde el siglo XVI hasta la Gran Aceleración de las últimas décadas ha creado unas profundas desigualdades sociales entre el Norte y el Sur globales. El «modo de vida imperial» de los países ricos solo puede sostenerse mediante un sistemático proceso de «externalización» de los costes sociales y ambientales a los países pobres.

4. Los tres puntos precedentes tienen su reverso positivo. Para empezar, los humanos hemos de reconocer nuestra condición de criaturas terrestres, emparentadas con todos los otros seres vivos con los que compartimos la Tierra. La historia de la humanidad es inseparable de la historia de las demás especies y del conjunto de la biosfera. Somos seres constitutivamente «ecodependientes».

5. Además, la globalización de todas las interacciones sociales, tecnológicas y ecológicas no solo nos ha revelado nuestra «ecodependencia» con respecto a la biosfera sino también nuestra mutua «interdependencia»: todos los seres humanos estamos entrelazados unos con otros en una sola sociedad global, más aún, en un solo destino planetario. La pandemia de covid-19 nos lo ha revelado de manera tangible y dramática.

6. Para hacer frente a los retos existenciales del Antropoceno, hemos de combinar el principio de la ecodependencia y el de la interdependencia. No lograremos una transición ecológica efectiva hacia una sociedad compatible con los ciclos de la biosfera si no promovemos también una transición política hacia una sociedad basada en la convivencia pacífica, la justicia social y la participación democrática.

7. Hemos de transitar hacia una nueva civilización planetaria que exigirá cambios muy profundos en todas las esferas sociales y en todas las escalas territoriales. No hay una única vía posible, sino muchos caminos que hemos de trazar en paralelo, de manera tentativa y colaborativa: en nuestra vida personal, en el cuidado de las personas que nos rodean, en la educación ecosocial y emocional de las nuevas generaciones, en la organización cooperativa y sostenible de nuestros medios de vida, en las relaciones de solidaridad entre los pueblos, en nuestro vínculo con las plantas, los animales, la tierra, el agua y el aire que nos dan la vida.

8. Necesitamos una Constitución de la Tierra (Ferrajoli, 2022), un pacto social mundial que regule no solo las relaciones políticas entre los pueblos sino también las relaciones ecológicas entre los humanos y el conjunto de la biosfera. Pero ese pacto planetario

no será posible si no comenzamos a construir poco a poco una «nueva cultura de la Tierra» (Comisión de Educación Ecológica, 2019), una nueva «Ilustración ecológica» (Peluchon, 2022) que retome y transforme los ideales de la Ilustración europea del siglo XVIII a la altura de los retos globales del siglo XXI. En una palabra, tenemos que «regresar a la Tierra» (Latour, 2015 y 2019), tenemos que aprender a cuidarla y habitarla gozosamente en compañía de los demás seres vivientes, como una «humanidad terrestre» (Campillo, 2020; 2023, pp. 235-251).

BIBLIOGRAFÍA

- Albelda, José, Fernando Arribas y Carmen Madorrán (eds.) (2023): *Humanidades ecológicas: hacia un humanismo biosférico*. Valencia: Tirant lo Blanc.
- Andersen, Margaret L. y Patricia Hill Collins (eds.) (1992): *Race, Class and Gender: Intersections and Inequalities*. Belmont (California): Wadsworth Cengage Learning. [11ª ed. 2023].
- Ansele, Manuel y Laura Navarro (2023): “Un insólito lago respalda que la humanidad provocó una nueva época geológica a partir de 1950: el Antropoceno”. *El País*, 11/07/2023. https://elpais.com/ciencia/2023-07-11/un-insolito-lago-respalda-que-la-humanidad-provoco-una-nueva-epoca-geologica-a-partir-de-1950-el-antropoceno.html?event_log=oklogin
- Appadurai, Arjun (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce / FCE.
- Archibugi, Daniele (2008): *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, intr. de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2002): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- Beau, Rémi y Catherine Larrère (eds.) (2018): *Penser l'Anthropocène*. Paris: SciencesPo.
- Beck, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bonneuil, Christophe y Jean-Baptiste Fressoz (2016): *L'événement Anthropocène. La terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil.
- Bonneuil, Christophe y Pierre de Jouvancourt (2014): “En finir avec l'Épopée. Récit, géopouvoir et sujets de la Anthropocène”. En: Émilie Hache (ed.), *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Dehors, pp. 57-105.
- Brand, Ulrich y Markus Wissen (2021): *El modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta limón.

- Campagne, Armel (2017): *Le capitalocène. Aux racines historiques du dérèglement climatique*. Paris: Divergences.
- Campillo, Antonio (1984): *De la guerra a la ciencia: un estudio de los tratados militares medievales y renacentistas*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Murcia el 5 de octubre de 1984. <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/29376>
- Campillo, Antonio (1985): *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Barcelona: Anagrama. [2ª ed. 1995].
- Campillo, Antonio (1987a): *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo a Galileo*. Murcia: Universidad de Murcia. [2ª ed. revisada y ampliada (2008): *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*. Murcia: Editum, Murcia].
- Campillo, Antonio (1987b): “Historia y naturaleza. De la idea de progreso a la idea de variación”. *La(s) otra(s) historia(s)*, 1, pp. 93-124. [Reeditado en: Antonio Campillo (2001c): *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 15-41].
- Campillo, Antonio (2001a): *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Barcelona: Akal.
- Campillo, Antonio (2001b): *La invención del sujeto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Campillo, Antonio (2001c): *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Campillo, Antonio (2008): *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Campillo, Antonio (2014): “Enzo Traverso, *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*”. *Sociología Histórica*, 4, pp. 561-569.
- Campillo, Antonio (2015): *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Campillo, Antonio (2018): *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*. Barcelona: Herder.
- Campillo, Antonio (2019): *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Campillo, Antonio (2020): “¿Cómo habitar la Tierra? De la posesión exclusiva al uso compartido”. *Bajo Palabra*, 23, pp. 213-238.
- Campillo, Antonio (2021): “La pandemia, un episodio del Antropoceno”. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 154, pp. 23-32.
- Campillo, Antonio (2022a): “Las fronteras del aire: cambio climático, migraciones y justicia global”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, pp. 65-81. <https://doi.org/10.6018/daimon.524321>
- Campillo, Antonio (2022b): “«Nosotros, primero»: la fabricación de los migrantes como seres superfluos”. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n.º 1, pp. 32-66.
- Campillo, Antonio (2023): *Grecia y nosotros. La herencia griega en la era global*. Madrid: Abada.
- Campillo, Antonio, Agustina Varela, Victoria D’hers y Alberto Coronel (eds.) (2023): *El desconfinamiento del pensamiento. Los debates del Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno (2020-2022)*. Madrid: Red española de Filosofía / Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno.
- Castells, Manuel (1996, 1997 y 1998): *La era de información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols. Madrid: Alianza.
- Comisión de Educación Ecológica (2019): “Una nueva cultura de la Tierra”. *Ecologista*, 101. <https://www.ecologistasenaccion.org/128498/una-nueva-cultura-de-la-tierra/>
- Chakrabarty, Dipesh (2008): *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): “The climate of history: Four theses”. *Critical inquiry*, vol. 35, n.º 2, pp. 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Chakrabarty, Dipesh (2022): *El clima de la historia en una época planetaria*. Madrid: Alianza.
- Christian, David (2007): *Mapas del tiempo. Introducción a la “Gran Historia”*, prefacio de William H. McNeill. Barcelona: Crítica.
- Conrad, Sebastian (2017): *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Crítica.
- Conway, Erik M. y Naomi Oreskes (2018): *Mercaderes de la duda. Cómo un puñado de científicos ocultaron la verdad sobre el calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing.
- Crosby, Alfred W. (1988): *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona: Crítica.
- Crutzen, Paul J. y Eugene F. Stoermer (2000): “The «Anthropocene»”. *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17-18.
- Cruz, Manuel (2016): *Ser sin tiempo*. Barcelona: Herder.
- Danowski, Deborah y Eduardo Viveiros de Castro (2019): *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Deng, Shanshan, S. Liu, X. Mo, L. Jiang y P. Bauer-Gottwein (2021): “Polar drift in the 1990s explained by terrestrial water storage changes”. *Geophysical Research Letters*, 48, e2020GL092114. <https://doi.org/10.1029/2020GL092114>
- Derrida, Jacques (1984): *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du*

- nom propre. Paris: Galilée. [Trad. castellana parcial de Ana Azurmendi en Jacques Derrida (1984): *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, pp. 59-91].
- Derrida, Jacques (1996): *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Valladolid: Cuatro Ediciones.
- Dhir, Rishabh Kumar, Umberto Cattaneo, María Victoria Cabrera Ormazá, Hernán Coronado y Martín Oelz (2019): *Aplicación del convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT. Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- Diamond, Jared (2006): *Armas, gérmenes y acero: el destino de las sociedades humanas*. Barcelona: Debate.
- Díaz-Salazar, Rafael (ed.) (2002): *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*. Barcelona: Icaria / Intermón Oxfam.
- Diéguez, Antonio (2017): *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Fernández Durán, Ramón y Luis González Reyes (2018): *En la espiral de la energía*, 2 vols. Madrid: Libros en Acción.
- Ferrajoli, Luigi (2022): *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*. Madrid: Trotta.
- Foucault, Michel (1977): *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- Fraser, Nancy (2008): *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, Nancy (2020): *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fukuyama, Francis (1992): *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- González Reyes, Luis y Adrián Almazán (2023): *Decrecimiento: del qué al cómo. Propuestas para el Estado español*. Barcelona: Icaria.
- Giddens, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Graeber, David y David Wengrow (2021): *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Barcelona: Planeta.
- Habermas, Jürgen (2008a): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.
- Habermas, Jürgen (2008b): *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional. Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*. Barcelona: Katz / CCCB.
- Hache, Émilie (ed.) (2014): *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Dehors.
- Hamilton, Clive (2013): *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*. New Haven: Yale University Press.
- Hamilton, Clive (2017): *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Sidney: Allen & Unwin.
- Harari, Yuval Noah (2014): *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Haraway, Donna J. (2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Hartog, François (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Hegel, Georg W. F. (1980): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, trad. de José Gaos. Madrid: Alianza.
- Held, David (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Herrero, Yayo (2023): *Toma de tierra. Apuntes para situar la vida en el centro*. Bilbao: Caniche.
- Hickel, Jason (2023): *Menos es más. Cómo el decrecimiento salvará al mundo*. Madrid: Capitán Swing.
- Huntington, Samuel P. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- Jones, Kate E., Nikkita G. Patel, Marc A. Levy, Adam Storeygard, Deborah Balk, John L. Gittleman y Peter Daszak (2008): "Global trends in emerging infectious diseases". *Nature*, 451, pp. 990-993. <https://doi.org/10.1038/nature06536>
- Karatani, Kojin (2023): *Estructura de la historia del mundo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Klein, Naomi (2015): *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona: Paidós.
- Koyré, Alexandre (1979): *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2005): *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Latour, Bruno (2015): *Face à Gaïa. Huis conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (2019): *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus.
- Luyckx, Charlotte (2020): *Écophilosophie. Racines et enjeux philosophiques de la crise écologique*. Paris: L'Harmattan.
- Lytard, Jean-François (1984): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

- Malm, Andreas (2020a): *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing.
- Malm, Andreas (2020b): *El murciélago y el capital. Coronavirus, cambio climático y guerra social*. Madrid: Errata Naturae.
- Mann, Michael (1986-2012): *The Sources of Social Power*, 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press. [Trad. castellana de los vols. I y II (1991 y 1997): *Las fuentes del poder social*. Madrid: Alianza].
- Marramao, Giacomo (2007): *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.
- McNeill, John R. y Peter Engelke (2016): *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge MA (USA): Harvard University Press.
- McNeill, John R. y William H. McNeill (2004): *Las redes humanas. Una historia global del mundo*. Barcelona: Crítica.
- Merchant, Carolyn (2020a): *La muerte de la Naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Granada: Comares.
- Merchant, Carolyn (2020b): *The Anthropocene and the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*. New Haven: Yale University Press.
- Moore, Jason W. (2020): *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mouffe, Chantal (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Muguerza, Javier (1999): “Con desaliento respondo”, en *El País*, 31/07/1999. https://elpais.com/diario/1999/07/31/opinion/933372010_850215.html.
- Negri, Toni y Michael Hardt (2002): *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, Friedrich (1972): *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- Parker, Geoffrey (2002): *La revolución militar: innovación militar y apogeo de Occidente, 1500-1800*. Madrid: Alianza.
- Peluchon, Corine (2022): *Ecología como nueva Ilustración*. Barcelona: Herder.
- Puleo, Alicia (2019): *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Rich, Nathaniel (2020): *Perdiendo la Tierra. La década en que podríamos haber detenido el cambio climático*. Madrid: Capitán Swing.
- Richardson, Katherine, Will Steffen, Wolfgang Lucht, Jørgen Bendtsen, Sarah E. Cornell, Jonathan F. Donges, Markus Drüke, Ingo Fetzer, Govindasamy Bala, Werner von Bloh, Georg Feulner, Stephanie Fiedler, Dieter Gerten, Tom Gleeson, Matthias Hofmann, Willem Huiskamp, Matti Kummu, Chinchu Mohan, David Nogués-Bravo, Stefan Petri, Miina Porkka, Stefan Rahmstorf, Sibyll Schaphoff, Kirsten Thonicke, Arne Tobian, Vili Virkki, Lan Wang-Erlandsson, Lisa Weber y Johan Rockström (2023): “Earth beyond six of nine planetary boundaries”. *Science Advances*, 9 (37), eadh2458. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>
- Riechmann, Jorge (2022): *Simbioética. Homo sapiens en el entramado de la vida (elementos para una ética ecologista y animalista en el seno de una Nueva Cultura de la Tierra gaiana)*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Robertson, Roland (2005): *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global*. Madrid: Alianza.
- Rosa, Hartmut (2016): *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.
- Santiago Muíño, Emilio y Héctor Tejero (2019): *¿Qué hacer en caso de incendio? Manifiesto por el Green New Deal*. Madrid: Capitán Swing.
- Sassen, Saskia (2007): *Una sociología de la globalización*. Madrid: Katz.
- Sloterdijk, Peter (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- Spier, Fred (2011): *El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Crítica.
- Stearns, Peter N. (2012): *Una nueva historia para un mundo global. Introducción a la “World History”*. Barcelona: Crítica.
- Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney y Cornelia Ludwig (2015): “The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration”. *The Anthropocene Review*, 2:1, pp. 81-98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Tafalla, Marta (2022): *Filosofía ante la crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con las demás especies: decrecimiento, veganismo y rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Therborn, Goran (2012): *El mundo. Una guía para principiantes*. Madrid: Alianza.
- Traverso, Enzo (2009): *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. Valencia: PUV.
- Trías, Eugenio (1978): *La memoria perdida de las cosas*. Madrid: Taurus.
- Un manifiesto ecomodernista* (2015). <http://www.ecomodernism.org/espanol/>
- Vernadski, Vladimir I. (1997): *La biosfera*, intr. de Ramón Margalef. Madrid: Fundación Argentaria y Visor.
- Vindel, Jaime (2023): *Cultura fósil. Arte, cultura y política entre la Revolución industrial y el calentamiento global*. Madrid: Akal.

- Wajcman, Judy (2017): *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*. Barcelona: Paidós.
- Wallace, Rob (2020): *Grandes granjas, grandes gripes. Agroindustria y enfermedades infecciosas*. Madrid: Capitán Swing.
- Wallerstein, Immanuel (1998): *El moderno sistema mundial*, 3 vols. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2006): *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Zalasiewicz, Jan, Colin Neil Waters, Mark Williams y Colin Summerhayes (eds.) (2019): *The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zhong, Raymond (2023): “Algo estaba alterando el eje de la Tierra. La respuesta tiene que ver con nosotros”. *The New York Times*, 04/07/2023. <https://www.nytimes.com/es/2023/07/04/espanol/eje-tierra-desplazamiento-agua.html>