

## Antropocalipsis. Sobre el fin de la Historia como fin del hombre

### *Anthropocalypsis. The End of History as The End of Man*

Guillermo R. Alonso

Universidad de Santiago de Compostela  
<http://orcid.org/0000-0002-1849-0672>  
guillermo.r.alonso.usc@gmail.com

Nicola Zengiaro

Universidad de Santiago de Compostela  
<http://orcid.org/0000-0003-3268-7567>  
zengiaronicola@gmail.com

Recibido: 31-01-2017; Revisado: 03-07-2017; Aceptado: 05-07-2017

#### Resumen

El presente artículo aborda la cuestión del Apocalipsis entendido como fin de la idea de «Hombre». En la filosofía del siglo xx se ha dado un interés especial por abordar la disolución de las categorías humanistas que sostenían nuestra visión del mundo, véase: la idea de hombre, sujeto, historia, etc. A partir de un análisis etimológico y conceptual sobre la construcción de la idea de *anthropos* en el desarrollo humanista occidental, veremos cómo en la tradición filosófica el hombre ha sido concebido como un ser escindido en dos dimensiones contrapuestas que, en el decurso histórico, tratará de reunir. En el tercer capítulo trataremos de ir más allá de lo que denominamos como «antropocalipsis» reelaborando algunas teorías de lo posthumano que nos permitan seguir viviendo más allá del fin.

**Palabras clave:** Antropología Apocalipsis, Humanismo, Posthumanismo, Filosofía de la historia.

#### Abstract

This article explores the notion of “apocalypse” understood as the end of the idea of “man”. Throughout the twentieth century, many philosophers have focused on the diminishing importance of the humanistic categories that have framed our view of the world: “man”, “subject”, “history”, etc. We propose a conceptual and etymological analysis of how the idea of *anthropos* was constructed during the development of Western humanism. Our aim is to elucidate how the philosophical tradition has portrayed man as a divided being, with two opposing dimensions requiring reconciliation. We then delve into the implications of what we term the “anthropocalypse”, offering a reinterpretation of several posthumanist theories that might allow us to live on beyond the “end”.

**Keywords:** Anthropology, Apocalypse, Humanism, Posthumanism, Philosophy of History.

## 1. INTRODUCCIÓN

Tanto el fin del hombre como el fin de la historia han sido dos de las grandes proclamas de la filosofía occidental del siglo xx. Nombres tan sonados como Foucault y Kojève son algunos de los estandartes de estas aseveraciones, las cuales revelan la fragilidad y contingencia de las nociones fuertes del humanismo que impregnaban la cultura europea desde el Renacimiento. En este sentido, caemos en la cuenta de que la concepción filosófica de la historia depende irreductiblemente de la noción de su sujeto: la *humanitas*. Este sujeto se revela (en sentido apocalíptico) como protagonista de la historia, que es siempre historia del hombre. Por tanto, debemos considerar si la historia misma no habría de ser reformulada, toda vez que la categoría «hombre» se ha sometido a la profunda sospecha filosófica de finales del siglo xx. De ser así, estaríamos asistiendo a un *antropocalipsis*,<sup>1</sup> esto es, a la disolución del binomio sujeto-objeto que sostiene al *anthropos* como sujeto de (una) historia.

La pretensión de este artículo es hacer notar que ambas nociones se interpelan tan íntimamente que debemos abordarlas de forma conjunta, tanto en su desarrollo como en su ocaso. Siendo así, y habida cuenta de los problemas de fundar hoy una antropología basada en los rasgos diferenciales de la *humanitas* como tensión no resuelta entre *logos* y cuerpo, nos inclinamos a avanzar una hipótesis: la disolución de la historia en la superación de esta dicotomía. El Apocalipsis es *antropocalipsis*, porque el fin de la historia, en ambos sentidos (*eschaton* y *telos*) no es sino el fin de una narrativa humana, demasiado humana. En este sentido, el Apocalipsis al que haremos referencia se presenta como una profunda *revelación* en el seno mismo de lo humano. Según la noción de «apocalíptico» que nos interesa, el *eschaton* no es la descripción del fin de los tiempos, sino una modalidad particular de *hacer experiencia* del tiempo: *eschaton* es vivir el tiempo *bajo el signo del fin* (BARCELLONA y CIAMARELLI, 2007: 131-132); es, en consecuencia, preguntarnos sobre cómo vivir en las postrimerías de lo humano.

## 2. HOMO DUPLEX

(...) Si la deconstrucción del «logocentrismo» ha tenido necesariamente que desplegarse a través de los años en deconstrucción del «falologocentrismo» y luego del «carnofalogocentrismo», la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas (Derrida, 2006: 125).

La palabra «humano» deriva del latín *humanus*, *-a*, *-um*, cuyo origen a su vez proviene de *humus* (tierra) tal y como sostiene Marco Fabio Quintiliano en su *Institutio Oratoria I*. Ya desde este origen del *homo* como *humus* se nos remite a la dicotomía reino celestial/reino terreno. En la comedia griega encontramos autores

---

1 «Antropocalipsis» es un término que fue acuñado por los autores a partir de la reunión entre los términos *anthropos* y *Apocalipsis*. Sin embargo, en el curso de la investigación se han encontrado algunos trabajos que, desde otros enfoques muy distintos, emplean este neologismo. Para un uso interesante del término, desde la perspectiva del Antropoceno, véase RAMETTA (2016).

como Plauto, Cecilio Estacio y Terencio que ofrecen definiciones tempranas del término «humano» (FERRANDO, 2016: 77-78). El ser humano, tal y como lo describe Terencio, se puede interpretar como un ser que se caracteriza por su capacidad de autodefinirse como tal. Esta capacidad de autodefinición implica, entonces, que no hay necesidad de un mecanismo de exclusión de la alteridad para determinar lo propiamente humano. Podemos encontrar esta misma noción también en autores como Cicerón, quien sitúa el desarrollo del concepto de *humanitas* en relación con el ser moral, instruido y activo en la vida pública. Esto, que nos remite a la *paideia* griega, sería después fundamental en el desarrollo del humanismo renacentista. Ahora bien, es importante entender que desde esta evolución del concepto de *humanitas*, entendida como una inclusión sin exclusiones —como diría Terencio (2001) «Homo sum: humani nihil a me alienum puto»—, se ha llegado hasta una definición contemplada a través de los límites externos (frente a lo divino, las bestias, los bárbaros) e internos (las mujeres, los niños, los esclavos) del propio concepto. En otras palabras, construida en contra de todos lo que no participaban en la discusión entre hombres libres (FERRANDO, 2016: 78-79).

Las ideas principales que hoy tenemos acerca de la categoría «hombre» se forjan en el Renacimiento. El hombre se constituye como arquetipo, como un modelo antropológico que define de forma cerrada y excluyente qué es humano y qué no. Se instaaura pues una cosmovisión antropocéntrica en virtud de un modelo de hombre que corresponde únicamente al hombre de Vitrubio de Leonardo da Vinci, en el cual las características esenciales para la definición de ser humano son: ser varón, blanco, funcional y estéticamente bello. En tanto en cuanto alejado de este ideal, no se duda en definir como rostro bestial o «bruto» a aquel que no cumpla tales prerrogativas estéticas. Así, se plantea una relación directa entre hombre y ser humano. Entre *homo* —«hombre» en el sentido del género humano— y *humanitas* —como «humanidad»— (BRAIDOTTI, 2014).

Además de determinar una división entre sí mismo y la alteridad, el ser humano construye una jerarquía entre los seres en función de grados de semejanza. Un claro ejemplo es el del conocido sistema taxonómico propuesto por el botánico sueco Carl Linneo (1707-1778). Así, el hombre no es solamente el centro de todo (cristianismo y humanismo) sino que, además, es el grado más alto. Linneo acuña el término *Homo sapiens* en referencia al único género *Homo*. Del mismo modo que Dios había dado la tarea a Adán de nominar lo viviente, Linneo en su *Systema Naturae* (1758) se adjudica esta tarea científica diciendo «*Deus creavit, Linnaeus disposuit*». En este sentido, por primera vez en la historia occidental, el hombre es clasificado según criterios biológicos al igual que el resto de seres animales y vegetales. Los hombres son divididos por continentes, color de la piel y características comportamentales. Se incluye también la categoría *Homo monstrosus*, que comprendía personas enanas, gigantes y malformadas. Esta taxonomía supone uno de los puntos de partida de la teoría de la evolución de Charles Darwin (1809-1882). Pero para diferenciar a los humanos de los primates, se destacaba el hecho de que el *Homo sapiens* tenía funciones cognitivas superiores, revelando el especismo ínsito en la noción. La definición de «sapiente» revela que el ser humano es la especie que postula este saber específico (*sapere*) en un sentido autorreferencial: el conocimiento del *Homo sapiens* es creado a partir de sí mismo. El auto-reconocimiento deja intacta la discriminación etimológica latina, como ideología del poder en historia que es solamente la historia del hombre (Ferrando, 2016: 80-85).

Dos filósofos naturalistas, G. L. Leclerc Buffon (1707- 1788) y Maine de Biran (1766- 1824), se acercaron al concepto de *Homo duplex* en sus reflexiones al respecto de un debate que anticipaba, ya en aquellos años, la problemática a la que nos enfrentamos hoy en día. En el *Discours sur la nature des Animaux* de Buffon encontramos el término, acuñado en la época, que inspiraría los escritos críticos de Maine de Biran en los que el autor trataba de distinguir el estado de sueño y su demencia de aquel estado en el que el *yo* es considerado *presente* y dotado de voluntad consciente. Podríamos, pues, decir, que Brian establece en el ser humano una distinción entre una parte animal y sensitiva, y otra que albergaría la conciencia y la voluntad.

Destaca entonces el *yo* consciente y voluntario como elemento específico que determina lo que es humano. Se trata de un dualismo de carácter antropológico que establece una escisión, según la cual existirían una dimensión animal y otra psicológico/moral en el ser humano (PAOLETTI, 2004: 22-23). Para Buffon, sin embargo, el concepto tiene por objeto esclarecer la distinción entre el hombre y el animal en un sentido racional: el *anima* es, para él, el pensamiento, el intelecto, el conocimiento, la razón. Los animales, sin embargo, «engañarían» a los seres humanos porque son capaces de imitarlos y podría, a veces, parecer que son inteligentes (PAOLETTI, 2004: 24) –se trasluce aquí la idea cartesiana de los animales entendidos como máquinas. Además, y de suma importancia para el tema que nos ocupa, Buffon diferenciará a los animales de los seres humanos en función de su incapacidad para distinguir el pasado y el futuro, negando la posibilidad de que tengan memoria. Los hombres, por contra, son beneficiarios de una suerte de luz divina que les permite juzgar el pasado y prever el futuro (PAOLETTI, 2004: 26). Parece claro cómo esta concepción del *anthropos* instaura una teleología que corrobora su existencia como un proceso de alejamiento de la naturaleza impersonal de los animales. Sin esta potencia divina el hombre es solamente un animal, un cuerpo.

La cuestión es que, para el naturalista, estas dos dimensiones viven en el interior del ser humano. El contraste entre reflexión e imitación –en otras palabras, entre el hombre y el animal– constituye el *Homo duplex* compuesto de un principio intelectual y de un principio material (el alma y el cuerpo). Emerge así el conflicto que, para Buffon, debe resolverse en la felicidad del hombre como principio original de un estado perdido. En el niño, por ejemplo, únicamente domina uno de los dos principios, y esta es la solución feliz: que gane una de las dos partes sobre la otra. Con la madurez, empero, los contrastes entre las dos partes se acentúan y el hombre pasa a componerse por dos principios opuestos. Por esta razón el *Homo duplex* ansía reconciliarse con su naturaleza, lo que se explica en los contrastes, arrepentimientos, remordimientos, esperanzas y temores. Buffon distingue entonces entre animalidad y humanidad, entre imitación maquinal y reflexión; entre cuerpo y razón, cuerpo y *anima* (BUFFON, 1753).

La dialéctica que surge de esta división interna del hombre no solamente nos enfrenta al problema interno, sino que nos plantea la cuestión de la duplicidad como experiencia de la alteridad, del otro como encuentro. El sentido de este ámbito más teórico, que se verá en este camino del hombre que es su historia, es alcanzar el final práctico de reconquista de sí mismo, la conciencia de que en nosotros vive el otro; el *sí* es siempre también otro. Además, como veremos más adelante, esta experiencia de la duplicidad está relacionada con un *telos* que dirige la vida del *Homo duplex*, entendido como ser destinado a recuperar su

unidad perdida. Su destino es tener fe en que puede alcanzar dicha unidad en el transcurso de su vida terrena. Esta tensión activa y vital de búsqueda constituye la fuerza y la importancia de la duplidad.

Ya Nietzsche nos hablaba del fin del hombre como fin de su historia, en la cual este sujeto es solo un puente intermedio, un pasaje que se abre para dejar y dejarse cruzar (NIETZSCHE, 1965: 70; 2011). Somos, en este sentido, un puente que conecta las diferentes existencias. Zygmunt Bauman observa que en el mundo premoderno existían dos conceptos cruciales para entender las demarcaciones políticas y sociales: «próximo» y «forastero» (BAUMAN, 1993). En el mundo romano, las categorías *hostis* y *hospes*; en el mundo griego, *xénos*. En la Antigüedad, el extranjero era alguien «nacido en otra parte», pero que estaba ligado a la comunidad y a la concepción de hospitalidad. Los bárbaros, en cambio, eran «extranjeros dos veces» porque formaban parte de una alteridad cultural y política (POSSENTI, 2004: 170). Desde esta perspectiva, el *Homo duplex* contiene en sí mismo a un extranjero. Entre los siglos XVI y XVIII el hombre puso un gran empeño en dominar la naturaleza por medio de la técnica, en una línea progresista-tecnológica siempre destinada a intentar controlar todo aquello que está fuera de él. El hombre trata de construir su historia a través de la manipulación de su entorno, en la que fija puntos clave de significación para no perderse. Sin embargo, hoy en día, la imposibilidad de ser protagonistas de la historia del mundo, más allá de la historia del hombre, derriba el «mito del hombre» como medida de todas las cosas. El hombre es ahora un sujeto en devenir que busca refugio y protección fuera debido a la imposibilidad de eliminar aquello «extranjero» que alberga en su interior. Y ¿cuál es la alteridad absoluta, el extranjero más ajeno de todos, el ente que más aterroriza al hombre? La bestia y Dios (DERRIDA, 2006). En efecto, en el primero no hay alteridad, y en el segundo la alteridad se encuentra contenida y unificada en lo absoluto. No es este el lugar para indagar que si no se vive como un hombre o se es una bestia o un dios (DERRIDA, 2009: 427). La reconciliación, entonces, pasa por las alteridades absolutas, el camino hacia el cuerpo, por un lado, y por otro, hacia Dios y lo espiritual. Efectivamente la animalidad se comprende en primera instancia en contra de la espiritualidad. El animal es el ser humilde, cercano a la tierra (*humilis*), lo puramente vivo, diferente de lo espiritual que vuela alto; el humanismo y la apelación al espíritu es siempre una condena de lo animal (FERRARIS, 2010: 69-70). Como diría Derrida, quien durante muchos años situó esta problemática como uno de los ejes de su filosofía, *observando el animal podemos recomenzar a ser humanos*.

### 3. HOMO TELEOLOGICUS

Como hemos visto, la historia del concepto *humanitas*, de la especificidad de lo humano como tal, se ha fundado en torno a esa dialéctica interior/exterior, logos/cuerpo, sí mismo /otro. La tesis que queremos defender en este capítulo consiste en afirmar que esta subjetividad alberga un conflicto irresoluble en el *homo duplex* y que esta condición es el desencadenante de una teleología y una escatología que se inscriben en el núcleo mismo del *anthropos* como categoría del humanismo occidental. Según Agamben:

«El hombre sólo existe históricamente en esta tensión: humano sólo puede serlo en la medida en que trasciende y transforma al animal antropóforo que le sostiene, sólo porque, mediante la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, de destruir su animalidad misma» (AGAMBEN, 2005: 23).

La imposibilidad de reunir, desde cualquier pretensión antropológica, el conflicto que supone un ser humano concebido como tensión entre lo animal y lo divino, entre la tierra y el cielo, es el desencadenante de la concepción escatológica y apocalíptica de nuestra propia historia. Como expresaba Dilthey: «somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo (...). El hombre se conoce sólo

en la historia. La primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace» (DILTHEY, 1944: 304-305).

El constructo «hombre», como expresa Agamben, no es sino «un campo de tensiones dialécticas cortado desde siempre por cesuras que separan en todo momento en su seno – por lo menos virtualmente – la animalidad “antropófora” y la humanidad que en ella se encarna» (AGAMBEN, 2005:23). Nuestra tesis es que esta tensión dialéctica que pervive en la constitución de nuestra «humanidad» como tal, se manifiesta análoga a la concepción dialéctica que sostiene el aparato histórico ideado por el hegelomarxismo, anclado en cierta escatología cristiana.<sup>2</sup>

Giorgio Agamben, en el libro que nos servirá de guía para esta reflexión, *Lo abierto. El hombre y el animal* (2004), parte de una hipótesis crucial para entender nuestra relación apocalíptica con lo animal. En un análisis iconográfico de una de las iluminaciones de la biblia judía del siglo XIII de la biblioteca Ambrosiana de Milán, Agamben descubre una imagen de interpretación oscura. En la cena de los justos que se describe en la imagen que acompaña al texto –cena que, según esta tradición, precede al fin del mundo– aquellos que gozan de la última carne del leviatán servida por el mismo Dios son representados con cabezas animales y cuerpos humanos. Estos «hombres justos» del fin de los tiempos representan la humanidad consumada según los designios históricos. ¿En qué consiste su representación como *teratomorfos*, esto es, dotados de cabezas de distintos animales? Agamben nos señala, a partir de algunos textos del Talmud y la Biblia que el final de los tiempos supone una reestructuración entre lo humano, lo divino y lo animal:

Una economía diferente de las relaciones entre lo animal y lo humano. (...) Que también la naturaleza sea transfigurada en el reino mesiánico es algo que ya estaba implícito en Isaías 11 (...) en la que se lee que «serán vecinos el lobo y el cordero / y el leopardo se echará con el cabrito / el novillo y el cachorro pacerán juntos / y un niño pequeño los conducirá (AGAMBEN, 2005: 13).

No es imposible, por lo tanto, que, al atribuir una cabeza animal a los supervivientes de Israel, el artista del manuscrito de la biblioteca Ambrosiana haya pretendido significar que, en el último día, las relaciones entre los animales y los hombres se ordenarán en una forma nueva y que «el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal» (AGAMBEN, 2005: 13). El Apocalipsis nos obliga a reencontrarnos con lo animal. Esta relación entre Apocalipsis y subjetividad humanista puede parecer un tanto fantástica. Sin embargo, somos de la opinión de que es precisamente la cesura entre las distintas regiones que constituyen la *humanitas* –en esa tensión entre la tierra y el cielo (*Homo duplex*)–, la que otorga

<sup>2</sup> Son bien conocidas las filiaciones entre la filosofía hegeliana de la Historia Universal y las concepciones escatológicas del cristianismo (BULTMANN, 1974).

el *pathos* dramático a la concepción escatológica del tiempo y, en consecuencia, el fundamento mismo de lo mesiánico como *reintegratio* o reconciliación entre aquello que se halla escindido. Esto es, la vuelta al Edén tal y como se describe en Isaías 11. El drama de nuestras máscaras, nuestra caída o resurrección, es la misma historia. La antropología humanista que hunde sus orígenes en el Renacimiento nos determina como seres históricos. Somos, en consecuencia, *homo teleologicus*.

La construcción del humanismo, que por siglos se ha perfilado por negación y nominación de lo viviente y de oposición de lo corporal frente a lo espiritual, es un edificio articulado en una continua dialéctica inclusión/exclusión. Se dice: somos humanos porque somos racionales, facultad de la que carece el animal. Somos humanos, también, porque tenemos alma, y en eso nos acercamos a Dios. Este intento vano de acercarse a lo divino, cual Torre de Babel que trata de alzarse hacia el cielo, parece recordarnos que, en la cooperación instituida por la comunidad humana, toda empresa en pos de lo divino resulta en una escisión aún más profunda, en un castigo, que en el ejemplo babilónico sería la condena a la pluralidad de lenguas. El lenguaje único, adánico, es patrimonio exclusivo de la divinidad o del Edén.

La concepción nietzscheana de lo humano como continuo puente, como estructura suspendida en el vacío, como ser proteico en el limbo entre lo concupiscible y lo espiritual, se halla presente ya en Pico della Mirandola, uno de los padres del humanismo:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas (Pico, 2004: 4).

Este hombre, artífice de sí mismo, se ha denegado el propio cuerpo en la consecución de las más altas cimas del espíritu y la mente. Todas las facultades propias de la desechable carne, mutable y por tanto inferior a lo inmutable y supra-terreno; esa antigua concepción cosmológica de origen platónico y aristotélico, han servido como «antropología negativa» en la fundación moderna de lo humano. Y es precisamente esta carencia, esta proteica posibilidad de serlo todo, de pecar o beatificarse, la que permite al ser humano la indeterminación que posibilita su propia libertad, y, por ende, el Juicio. La responsabilidad, propia de un acto moral, se deniega en lo animal, que no cumple un papel histórico-escatológico de redención.

Desde un punto de vista ontológico, es el hombre siempre menos y siempre más que sí mismo, fruto de esta tensión entre lo más supremo y lo más bajo. Somos, pues, un puente entre una carencia de ser (nostalgia del Edén) y una plusvalía de ser, la cual nos catapulta hacia lo todavía-no-sido, hacia la reintegración; en definitiva: hacia la utopía o la salvación. Esta es precisamente la manera en la

que el humano se ha ido constituyendo de forma ontológica, fundando así una base metafísica para la concepción histórica. Agamben llamará a esto la «máquina antropológica»:

«La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico, que verifica la ausencia en el Homo de una naturaleza propia, y le mantiene suspendido entre una naturaleza celestial y una terrena, entre lo animal y lo humano, y, en consecuencia, su ser siempre menos y siempre más que el mismo» (AGAMBEN, 2005: 43).

He aquí pues la noción fundamental de toda antropología desde el mito prometeico: el hombre es excéntrico a sí mismo y contiene un defecto y una plusvalía de ser. Es precisamente esta simultánea falta y exceso lo que desencadena el proceso histórico pensado ya como dimensión temporal. Como indica NIETZSCHE (2003: 40-41) inspirado en Leopardi, la tranquila oveja que pace en el campo (análoga a un Adán en el paraíso) vive presa de un presente sin tiempo, en la inmanencia de un instante eterno que la libra de los males de la historia y el devenir, lo cual suscita la envidia del poeta. El animal que pace con calma sin pasado ni futuro no tiene pues la carencia del hombre, y por tanto no posee memoria ni necesidad de articular una historia. El exceso o plusvalía de ser nos proyecta, como definió hermosamente Ernst Bloch, hacia el futuro en que nos inscribimos, hacia el «todavía-no-consciente», fundamento de toda esperanza, y, por ende, de toda concepción del futuro (BLOCH, 2007). Un desgarrar constitutivo, una carencia que permite la *espera*.

La historia moderna occidental, ahora concebida como escatología judeo-cristiana secularizada, se desarrolla siempre en la consecución de una tarea, de una promesa o de la labor de un pueblo elegido. Esto presupone una premisa antropológica fundamental, Y es que la carencia ontológica constitutiva del *homo* desencadena dos maquinarias íntimamente ligadas. La primera es la máquina antropológica, ya definida por Agamben, que delimita en cada caso las fronteras constitutivas de lo propiamente humano. La segunda es la gran máquina de la historia, propia de la visión hegeliana, como decurso de una Razón necesaria, esto es, como un gran mecanismo de relojería; una mecanología de los *aeones*. ¿Y si considerásemos que ambas máquinas se alimentan recíprocamente? Esto significaría que lo que el humano sea en cada caso se define en base a su papel como sujeto de la historia, papel que le otorga ya la apocalíptica paulina (BULTMANN, 1974). Esta inter-penetración del orden histórico y el antropológico se dirige siempre hacia un *telos* que da sentido, simultáneamente, a ambas instancias. El hombre se dirige hacia su consumación, hacia su restitución con la armonía natural del paraíso; la reconciliación entre los términos de su naturaleza *dúplex*, que constituyen su (in)esencia al final de la historia. La historia ha sido, en última instancia, *el proceso de despliegue de lo humano mismo*. Como afirma Dilthey, «el hombre se conoce sólo en la historia (...) en ella buscamos lo humano» (DILTHEY, 1944: 304). El «antropocalipsis», toda vez que tanto la historia como el humanismo se hallan en tela de juicio, nos invita a reflexionar acerca de una disolución de las fronteras y escisiones entre lo humano, lo animal y lo divino. De nuevo, Agamben afirma que:

El final mesiánico de la Historia o el cumplimiento de la *oikonomía* divina de la salvación definen un umbral crítico, en que la diferencia entre lo animal y lo humano,



tan decisiva para nuestra cultura, está amenazada de desaparición. Es decir, la relación entre el hombre y el animal delimita un ámbito esencial, en el que la investigación histórica tiene que confrontarse necesariamente con esa franja ultrahistórica a la que no se puede acceder sin apelar a la filosofía primera. Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera una cuestión más entre las que debaten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, en la que sólo puede decidirse y producirse algo como un «Hombre». Si la vida animal y la vida humana se superpusieran perfectamente, ni el hombre ni el animal –ni quizá tampoco lo divino– serían ya pensables. *Por eso la llegada a la post-historia implica de modo necesario la reactualización del umbral prehistórico en que aquella frontera quedó definida. El Paraíso siembra la duda sobre el Edén* (AGAMBEN, 2005: 35).<sup>3</sup>

No cabe duda de que, de algún modo, nos encontramos desde hace tiempo en una suerte de ultra-historia. Ya sea este el reino de los mil años tras la venida del mesías (quiliasmo) o el fin de la historia –que proponían Alexander Kojève y tantos otros a mediados de siglo, y más recientemente Francis Fukuyama– no cabe duda de que la conciencia apocalíptica lleva instaurada en nuestra época desde el final de la Gran Guerra.<sup>4</sup> Lo que parece más inesperado es que este Apocalipsis no tenga ya la pompa triunfal de una revolución, una nueva era, o de la catástrofe absoluta, sino más bien el aspecto de una deconstrucción profunda del humanismo. Ambas maquinarias descritas, la antropológica y la histórica, se hallan girando en el vacío, una vez la gran metafísica occidental que las sustentaba se ha visto desmantelada. El tiempo, la historia, así como lo humano, están *out of joint*.<sup>5</sup> Y, sin embargo:

El que la humanidad sobreviva a su drama histórico parece insinuar sobre todo entre la historia y su final, una franja de ultrahistoria que recuerda al reino mesiánico de los mil años que tanto en la tradición judía como en la cristiana, se instaurará sobre la tierra entre el último acontecimiento mesiánico y la vida eterna. (...) pero es decisivo que, en esa franja ultrahistórica, el mantenerse humano del hombre supone la supervivencia de los animales de la especie Homo Sapiens que deben servirle de soporte (AGAMBEN, 2005: 23).

La superación de la categoría humana como dialéctica de exclusión/inclusión de las diversas instancias que la componen nos conduce hacia lo posthumano. Como se decía al principio, al final de la historia el constructo anteriormente conocido como «hombre», cuya validez difícilmente puede seguir defendiéndose sin caer de nuevo en la «ilusión» del Proyecto Moderno y la metafísica,<sup>6</sup> no puede asignarse ya una «tarea histórica» (habida cuenta de la desafección posmoderna, el descalabro moral de una Razón que termina por racionalizar

<sup>3</sup> Cursiva de los autores.

<sup>4</sup> Conciencia apocalíptica estudiada desde los años 50 hasta por autores como ANDERS (2011) o SCHERPE (1986).

<sup>5</sup> «Lo que aquí se dice del tiempo vale también, por

consiguiente, o por lo mismo, para la historia, incluso aunque ésta pueda consistir en reparar, en los efectos de coyuntura, y el mundo es eso, la disyunción temporal: “The time is out of joint”, el tiempo está desarticulado, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, desquiliado, a la vez desarreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado» (DERRIDA, 2013: 31).

<sup>6</sup> Entendiendo aquí «metafísica» en el sentido heideggeriano, relativo a la filosofía moderna occidental.

el asesinato). En la explosión del sentido unitario de la historia y la muerte del sujeto –acontecimientos teóricos imposibles de desligar tras la devastadora crítica posmoderna– encontramos, pues, la idea de Apocalipsis. Este antropocalipsis sucedió ya, desde el momento en que fuimos incapaces de pensarnos a nosotros mismos, reconocernos en el espejo de una subjetividad construida sobre la exclusión del otro: la mujer, el animal, el extranjero. Ahora bien, como indica Agamben, quizá nos encontremos en el Reino de los mil años. Mil años para re-localizar nuestra subjetividad más allá de una concepción unívoca de la misma. Si ya no hay historia, comienza a dirimirse la vida en una concepción antro-po-excéntrica, lo que Agamben denomina «*oikonomía* de la salvación», en el sentido económico y de revelación. En este punto, donde las relaciones entre lo (post)humano, la vida y el tiempo histórico habrán de cambiar definitivamente, es donde situamos una ultra-historia en la cual la máquina antropológica (que, recordemos, gira en el vacío junto a la historia) ya no se puede sostener.

#### 4. POSTHUMANO DESPUÉS DEL APOCALIPSIS

En el primer apartado hemos tratado de esclarecer la definición ontológica, metafísica y política del hombre realizando un análisis etimológico del término «humano». Pero, realmente ¿de qué humano estamos hablando? Foucault, en una lectura de Nietzsche, nos explica que la relación entre la muerte del hombre y la posibilidad de que emerja un nuevo rostro de lo humano deja un espacio en el que «por fin es posible pensar de nuevo».

Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. *Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido*. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (FOUCAULT, 1968: 332-333).<sup>7</sup>

Será precisamente este umbral, este vacío que deja la muerte del hombre, que abre el antropocalipsis como revelación, el espacio para una nueva filosofía. La perspectiva posthumanista que aquí proponemos se inserta en un contexto teórico frecuentemente lleno de equívocos, por lo cual conviene detenerse en una pequeña genealogía de las ideas que han terminado por formar lo que hoy conocemos como «posthumanismo filosófico». La acuñación del término proviene de la crítica cultural y literaria, en torno a las publicaciones seminales de Ihab Hassan *Prometheus as Performer: Toward a Post-humanist Culture?* (1977) y más adelante la obra de Katherine Hayles: *How We Became Post-human: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (1999). Sin embargo, concibiendo el posthumanismo filosófico como un proyecto de deconstrucción del humanismo moderno ideado

---

<sup>7</sup> Cursivas de los autores.

por las metafísicas de la subjetividad y la antropología filosófica, debemos situar sus orígenes ya en la *Carta sobre el Humanismo* (1947) de Heidegger, continuando por el estructuralismo, el post-estructuralismo, las filosofías de la diferencia, los estudios de género, post-coloniales, los *Animal studies* y, especialmente, la teoría *cyborg* de Donna Haraway. Como indica Francesca Ferrando, una de las actuales teóricas del posthumanismo, esta corriente «se inicia con una motivación política en los años sesenta, se ve transformada en un proyecto académico en los años setenta para volver desde una aproximación epistemológica en los años noventa» (FERRANDO, 2016: 16).<sup>8</sup> Será esta última corriente onto-epistemológica la que nos interese explorar a la hora de establecer un correlato entre la muerte y revelación del *Homo* (antropocalipsis) como categoría central del humanismo, su condición de ser-histórico y la actual situación post-histórica.

El posthumano es imagen de transición y de contaminación. Podemos definir, en este sentido, el siglo xx como una interrupción de la linealidad del tiempo en una especie de largo ocaso de lo humano y de su historia. Tras el evento apocalíptico (muerte del sujeto, del *homo*) surge la necesidad de seguir viviendo más allá del fin. Como dice Agamben, nos situamos en «una franja de ultrahistoria que recuerda al reino mesiánico de los mil años». Interpretamos, a través del posthumanismo filosófico, que este interregno quiliástico supone la disolución de las dicotomías explicadas en los anteriores apartados: alma/cuerpo, hombre/animal. La escala de valores del posthumano debe cambiar para ajustarse a la situación antropocalíptica. Después de haber esclarecido esto tenemos, nosotros los supervivientes, la responsabilidad de construir otra humanidad que no esté basada en dicotomías; un híbrido que no se constituya por discriminación, sino por «contaminación» (CAFFO y MARCHESINI, 2014). Esto significa que la nueva condición posthumana no se constituye por la dialéctica entre identidad y alteridad, hombre/animal, mente/cuerpo, sino que se hace cargo de toda suerte de hibridaciones, contaminaciones y fluctuaciones entre lo animal, lo humano, lo tecnológico etc. De este modo, frente al sujeto unitario del humanismo, de lo que se trata es de pensar...

(...) la idea de una humanidad no encerrada en sí misma, sino “abierta”. El humano está en continuidad ontológica con los animales y la naturaleza y no tiene una posición especial en el mundo. Tiende a hibridarse y modificarse con sus mismos productos tecnológicos, modificando radicalmente sus predicados y parcialmente su esencia. El posthumano es una *opera aperta* y se contrapone, por principios y parámetros, al humano como obra cerrada del humanismo (CAFFO, 2016:18).<sup>9</sup>

La noción de continuidad, frente al abismo ontológico humanista, nos permite realizar una transvaloración necesaria para el horizonte posthumano. Según Rosi Braidotti, para concebir la posibilidad de lo posthumano debemos modificar la noción misma de vida. La condición vital que el hombre comparte con todos los seres vivientes es lo que podemos llamar *zoé*, en oposición a la *bios* (Ferrando, 2016: 90). Para entender la visión posthumana de inclusión del no humano en la dimensión humana, en primer lugar, se debe incidir en la dialéctica identidad-alteridad. Mientras hasta la primera mitad del siglo xix construir la propia identidad significaba divergir, alejarse, purificarse del otro; a partir de los

<sup>8</sup> Traducción de los autores.

<sup>9</sup> Traducción de los autores.

años setenta emerge una visión inclusiva de la alteridad en la formación de la identidad. El nuevo inicio (delineado en el *post*) después del fin de la humanidad, revela una perspectiva de regeneración (híbrida) en un nuevo modo de vivir.

Nosotros, seres humanos, como entidades individuales, vivimos una vida cerrada en nuestras experiencias personales y nuestra visión del mundo que determina todas las cosas según nuestra subjetividad. El intento de abrirnos a una experiencia del cuerpo en comunión con el mundo externo difumina los umbrales, en un proceso de hibridación con la vida eterna de lo que existe. La *zoé*, precisamente detenta dos cuestiones fundamentales: por una parte, nos hace entender que nuestra identidad, nuestra posición en la historia como sujetos, se da sólo en relación con la alteridad o, en otras palabras, nuestra identidad es la relación que tenemos con el mundo y los seres vivientes; alcanzando esta concepción y aplicándola en la praxis, regresamos a un estadio original donde no hay espacio para el vacío (el *Homo duplex*). Por otro lado, si vivimos como parte de lo existente, como constituyentes de la multiplicidad de la vida entendida como *zoé*, los seres (post)humanos se instauran más allá de la concepción lineal de historia; se construye una posthistoria donde el único concepto de tiempo es el tiempo de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte en un ciclo continuo y perpetuo.

*Zoé* tiene la misma raíz que el verbo *zao*, «vivir», de la que deriva *zoon* «animal». Así, la vida entendida como *zoé* no conoce la muerte ya que indica la *regeneración continua* de las formas vivientes, donde el nacimiento y la muerte no son más que el *transformarse* de la vida en sí misma. La traducción correcta de *zoé* sería la *vida eterna*. (...) ¿Sobre bios? Nada más que un singularizarse de *zoé* en su *identificación* (Natoli, 2015: 4-6).<sup>10</sup>

Este zoe-centrismo, interpretado en términos salvíficos y de redención, puede ser esa posible reconciliación con la alteridad que nos propone Agamben a partir del versículo de Isaías. Recordemos ahora aquella reflexión de Nietzsche por la cual el animal pertenece a la inmanencia y no trasciende su cuerpo, no deviene histórico, no percibe la temporalidad, la escatología ni la necesidad de *reintegratio*. Sin esta trascendencia no podemos entender el valor del tiempo, pasado o futuro, sino sólo el aquí y el ahora. En estos términos, el posthumano plantea la posibilidad del devenir-cuerpo. En este sentido el posthumano es irremisiblemente posthistórico. El devenir-animal es precisamente romper con la visión lineal del tiempo humanista. En un mundo donde la *zoé* es el valor central que apela a la unidad de todos los seres en una universalidad del cuerpo (frente al *logos*) no ha lugar para un proceso histórico que tenga un sujeto privilegiado como pudiera ser el hombre. Así, ¿podemos apelar a un fin de la historia —o a una historia sin sujeto humano—, un quiliasma donde reconciliarnos con lo animal? ¿Se puede seguir haciendo historia tras el profundo descentramiento de lo humano que proponemos, después del antropocalipsis? ¿A partir de ahora... qué historia, con qué sujeto?

---

10 Traducción de los autores.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, G. (2011): *La obsolescencia del hombre. Vol. I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Editorial Pre-textos, Valencia.
- BARCELONA, P. CIARAMELLI, F. FAI, R., coords. (2007): *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo, Bari.
- BLOCH, E. (2007): *El Principio Esperanza*, vol. I, Trotta, Madrid.
- BAUMAN, Z. (1993): *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.
- BULTMANN, R. (1974): *Historia y Escatología*, Studium, Madrid.
- CAFFO, L. (2016): *Del destino umano. Nietzsche e i quattro errori dell'umanità*, Piano B, Prato.
- CAFFO, L.; MARCHESINI, R. (2014): *Così parlò il postumano*, Novalogos, Aprilia.
- CIMATTI, F. (2013): *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari.
- DEITCH, J. (1992) *Post Human*, Idea Books, Amsterdam.
- DERRIDA, J. (2006): *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano.
- DERRIDA, J. (2012): *Espectros de Marx: el Estado de la Deuda, el trabajo del duelo, y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid.
- FERRANDO, F. (2013): «Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations», *Existenz* 8 (2): 26-32.
- FERRANDO, F. (2016): *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa.
- FERRARIS, M. (2010): *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano.
- FOUCAULT, M. (1968): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humana*, Siglo XXI, México.
- LECLERC, G.; BUFFON, L. (1753): «Homo duplex, en Discours sur la nature des animaux», en *Histoire naturelle, générale et particulière*, Tome IV, Sanson & Compaigne, Deux-Ponts.
- NATOLI, S. (2015): *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Laterza, Roma-Bari.
- NIETZSCHE, F. (1965): *La Gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE, F. (2003): *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. de German Cano, Biblioteca Nueva, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2011): *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano.
- PAOLETTI, G., coord. (2004): *Homo Duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pisa.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (2004): *Discurso sobre la dignidad del hombre*, traducción de Adolfo Ruiz Díaz, UNAM, México.
- ROYO HERNÁNDEZ, S. (2012): *Pasajes al posthumanismo: Historia y Escritura*, Dykinson, Madrid.
- RAMETTA, V. (2016): *Icone della dissolvenza. Una teoria delle apocalissi culturali nell'era del capitalismo digitale*, Tesis doctoral, Università degli studi di Palermo, Palermo.
- SCHERPE, K. (1986): «Dramatization and De-Dramatization of "The End": The Apocalyptic Consciousness of Modernity and Post-Modernity», *Cultural Critique* 5: 95-129.
- SLOTERDIJK, P. (2008): *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid.
- TERENZIO, P. A. (2001): *Punitore di se stesso*, tr. de G. Gazzola, Bur, Milano.

## **AGRADECIMIENTOS**

A Cristina Rueda Lesmes por su inestimable ayuda con la corrección y las traducciones.