

La dictadura del futuro: reflexiones
sobre la maldad de la extinción

The Dictatorship of the Future: Reflections
on the Evil of Extinction

Rubén O. Mantella

Universitat de Barcelona

RESUMEN

Este artículo analiza críticamente el debate filosófico en torno a la extinción humana, enumerando y cuestionando las razones por las que se le suele tratar como el «mal absoluto». A partir del trabajo de Émile Torres, *Human Extinction: A History of the Science and Ethics of Annihilation*, se examinan las principales líneas argumentativas avanzadas, sobre todo durante el siglo XX, para intentar dar contenido y contexto racional al terror de la aniquilación humana: los argumentos de pérdida adicional, el de los asuntos pendientes de la humanidad, el significado cósmico de nuestra especie y el sufrimiento de las últimas generaciones. También se revisan posturas pro-extincionistas –desde Schopenhauer hasta Benatar– que, desde diferentes tradiciones pesimistas, conciben la desaparición de la humanidad como un bien o, al menos, como una salida moralmente aceptable frente al sufrimiento inherente a la existencia. El autor sostiene una posición crítica hacia los enfoques utilitaristas impersonales y hacia el «largoplacismo», que supedita el presente a narrativas futuristas y cósmicas, lo que puede derivar en una «dictadura del futuro». La reflexión concluye que el verdadero valor de este debate radica en desmitificar la idea de la extinción, liberándola de su carácter incuestionable y permitiendo repensar nuestras prioridades éticas y políticas desde una perspectiva más situada en el presente del dolor y de la condición humana.

Palabras clave: Extinción humana; Utilitarismo; Transhumanismo; Pro-extincionismo; Sufrimiento; Ética; Antinatalismo.

ABSTRACT

This article critically examines the philosophical debate surrounding human extinction, analyzing and questioning the reasons why it is often treated as the “ultimate evil.” Drawing on Émile Torres’ *Human Extinction: A History of the Science and Ethics of Annihilation*, it reviews the main argumentative lines developed –especially throughout the twentieth century– to provide rational content and context to the terror of human annihilation: the arguments of additional loss, humanity’s unfinished business, the cosmic significance of our species, and the suffering of the last generations. It also revisits pro-extinctionist positions –from Schopenhauer to Benatar– which, within different pessimistic traditions, regard the disappearance of humanity as a good, or at least as a morally acceptable way out in the face of existence’s inherent suffering. The author adopts a critical stance toward impersonal

utilitarian approaches and “longtermism”, which subordinates the present to futuristic and cosmic narratives, potentially resulting in a “dictatorship of the future.” The reflection concludes that the true value of this debate lies in demystifying the idea of extinction, stripping it of its unquestionable status, and enabling us to rethink our ethical and political priorities from a perspective more rooted in the present realities of suffering and the human condition.

Keywords: Human extinction; Utilitarianism; Transhumanism; Pro-extinctionism; Suffering; Ethics; Antinatalism.

I. Introducción

Puede parecer evidente que la extinción de la especie humana sea, eufemística y resumidamente hablando, algo *mal*. Pues lo será por la misma razón que matar a cualquier persona es malo: matar está mal, matar a muchos está *muy* mal, matar a todos es lo *peor*. Sin embargo, evidente no lo es y hasta cabe preguntarnos, por razones filosóficas, pero también me atrevería a decir políticas, si y porqué la extinción humana aparece tan a menudo en nuestra imaginación colectiva como el desastre por excelencia. El *pessimum inter pessima*.

Puede parecer una pregunta absurda, inútil incluso, pero parafraseando a Mark Fisher, note el lector que en tiempos recientes *se nos dice* que es más fácil imaginarnos colonizando Marte que, por ejemplo, disminuir las injusticias económicas. En la segunda década del siglo son numerosísimas las referencias a la posibilidad de la extinción humana, sobre todo desde que el filósofo sueco Nick Bostrom popularizó (gracias a *YouTube*, cabe decirlo) el concepto de «riesgo existencial», junto con un grupo de millonarios que desde Silicon Valley se han sumado al carro del «largoplacismo» (*Longtermism*). Por una vez que hombres influyentes hacen caso de la filosofía académica resulta que la usan para justificar su ostentosa hipermasculinidad a la hora de esparcir la semilla humana por el cosmos¹. Larry Niven, el famoso escritor de ciencia ficción, solía bromear que los dinosaurios se extinguieron porque no tenían un programa espacial, y, añadido yo, los programas espaciales requieren mucho dinero e inversión pública.

El problema de los riesgos existenciales es que lo que es «absolutamente malo» tiende a influir *absolutamente* en nuestros juicios morales y políticos (o así se puede usar): se puede usar para acallar el disenso, para trivializar lo importante e inmediato en nombre de lo gigantesco y lejano, se puede usar para decir que se actúa más allá de lo político. Como en las mejores escenas de *Independence Day* donde el enemigo común hace de enemigos políticos aliados meta-políticos. Por la mismas razones, por ejemplo, se argumenta que la expansión espacial necesita de nuevos cuerpos, lo que le permite a un Elon Musk sumarse al sentimiento pronatalista de moda e invitarnos a hacer más hijos y, a ser posible, que estudien ingeniería².

¹ Torres (2023) describe de manera muy detallada y crítica la manera en la que un consorcio de pensadores, emprendedores y transhumanistas diversos se han cohesionado alrededor de la obsesión por los problemas de largo alcance cronológico de la humanidad, incluida su posible extinción.

² La ciencia ficción tiene un interesante contacto, desde al menos Jules Verne, con las aspiraciones ingenieriles y emprendedoras de *self-made men* y otros machotes de la tecnología y las finanzas. Para un panorama breve

Resistir a estos discursos es una razón práctica, si el lector la necesita, para emprender una tarea teórica extraña e interesante: investigar qué es *exactamente* la extinción humana y de qué manera sería, si lo es, algo malo, terrible, lo absolutamente peor. Averiguarlo nos permitirá no sólo contextualizar tan magno evento, sino también despojarlo de su aura mística y poder juzgarlo así con perspectiva.

Para ello utilizaré como referencia al principal estudio sobre el tema de los últimos años: el detallado y bien escrito *Human extinction: A history of the science and ethics of annihilation*, de Emile Torres (2023).

2. ¿Qué es la extinción humana?

Que significa extinguirnos no es sencillo. La extinción de otras especies es casi un concepto teórico, mientras que la *nuestra* nos aparece concreta y terrible, nos suena a *omnicidio*: al asesinato masivo a todos los humanos³. Torres nota que la idea misma de que los humanos puedan extinguirse de forma total y definitiva es relativamente reciente, digamos del siglo XIX. El apocalipsis divino era un final *provisional* que daba lugar a una segunda realidad, la humanidad se acaba aquí, pero continúa allá. El Armagedón era un evento, además, *necesario*. Cuando pensamos en la «extinción» estamos usando un término naturalista, darwiniano, materialista: estamos pensando en la completa, total, definitiva y *contingente* aniquilación de lo humano.

Pero bien ¿qué es lo humano? O, mejor dicho, ¿qué se debe perder para que se pierda lo humano? Hemos hablado de «especie» pero sospecho que a cualquier habitante del mundo occidental le importaría bien poco dejar atrás su pertenencia filética a la especie *homo sapiens* si con ello salvara lo que sí nos importa: nuestra capacidad de sentir y pensar, hablar y juzgar. Y más si a cambio obtuviera más tiempo o calidad de vida, como esperan los transhumanistas. Torres hace una categorización muy compleja de la que aquí solo nos importa notar la diferencia entre pensar la extinción como el fin de una cierta especie (extinción *filética*) o como el fin de una o varias propiedades que consideremos normativamente relevantes (extinción *normativa*). Varios escenarios, si bien por ahora de

pero muy entretenido de este contacto aconsejo al lector el delicioso ensayo de Nieva, M. (2024). *Ciencia ficción capitalista: Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo*. Anagrama.

³ Torres cita un artículo de 1959 de Kenneth Tynan para el New Yorker: «Siempre hemos tenido la capacidad de suicidarnos y la destreza para cometer homicidio; después de muchos milenios, dominamos el arte del genocidio; y ahora estamos equipados para un nuevo crimen, aún sin nombre, aunque uno adecuado sería *omnicidio*: el asesinato de todos» [Traducción propia]. Véase Torres, 2023, p.89.

ciencia ficción, podrían hacer posible la primera sin la segunda y hasta la segunda sin la primera.

Ejemplos del primer escenario no lo imaginan solo los *biohackers* sino los que sueñan con convertir las conciencias humanas en *software* conservable en servidores. Más realístico, me parece, es que tras nuestra muerte colectiva dejemos atrás alguna forma de inteligencia artificial que nos haga, para los que así lo consideren, de «heredera espiritual». Un ejemplo del segundo escenario lo imaginó *Planet of the Apes* en 1968: el *homo sapiens* sobrevive, pero muere (o se pierde) «la humanidad». Si las consecuencias del cambio climático siguen empeorando, quizás los humanos de un futuro mucho más cercano vivirán una vida que no reconoceríamos como del todo humana, por mucho que un antropólogo reconociera los esqueletos.

Que estas posibilidades sean del futuro (quizás) lejano no disminuye la confusión: ¿Qué es lo que debemos conservar? ¿Qué es lo que no debe perderse de aquella cosa que llamamos «la humanidad»? Personalmente pienso que la herencia filética la dejaríamos morir encantados, y así varios pensadores han tendido a querer argumentar que lo que es realmente valioso de la presencia del ser humano es algo que no tiene nada que ver con la biología. Aclararlo ha sido el trabajo de algunos autores que podríamos incluir en la corriente del pesimismo filosófico, pero también es un útil ejercicio para razonar, o recordarnos, donde yacen nuestros intereses, nuestros ideales, y por qué no, qué cosas priorizar de nuestro enorme abanico de compromisos éticos y políticos.

3. Razones para el horror absoluto: porqué la extinción es algo malo

Al hacer el intento puede darse cuenta el lector que al someter a escrutinio las intuiciones que gritan horrorizadas desde el fondo de nuestras mentes ante las películas apocalípticas norteamericanas lo que es que *exactamente* hace que la extinción humana sea un mal tan terrible no queda tan claro. Torres hace algo interesante y útil al enumerar las razones principales que diferentes autores han avanzado para afirmar que la extinción humana es un mal. Seguiremos su enumeración y me concentraré en autores y argumentos relativamente recientes y universalizables, dejando a otros de mis compañeros de esta revista la tarea de evaluar con más detalle las más complejas (y *sui generis*) aportaciones de autores del pesimismo filosófico clásico, como Schopenhauer, Mainländer o Hartmann.

Finalmente, y antes de proceder, nótese que en ningún momento estoy dudando de si matar a un ser humano es algo malo o no. Sí lo és. Todos los autores que citaremos están de acuerdo en que asesinar a todos los humanos sería un crimen terrible, pues en primer lugar porqué se acortarían las vidas de muchas personas que tienen fuertísimos intereses en mantenerse con vida. Sin hablar siquiera de autonomía, consentimiento y un largo etcétera. Pero hay muchas maneras en las que la humanidad se puede acabar sin necesidad que alguien, o algo en específico, la asesine de forma repentina y brutal. De lo que estamos hablando es de porqué y de qué manera es *el fin de la existencia de la humanidad misma* algo malo.

Razón I: pérdida adicional.

Muchos de los autores que han escrito sobre los males de la extinción humana, sobre todo dentro de la tradición utilitarista anglófona, parecen sostener la que Torres llama una visión de «pérdida adicional». *In nuce* la idea es que si mañana todos los seres humanos muriesen, digamos por efecto de un meteorito devastador, un posible observador notaría que una primera cosa valiosa se ha «perdido»: la vida de miles de millones de personas; pero además notaría una segunda pérdida: la de la especie humana. Es decir, en ese supuesto habrían ocurrido *dos* tragedias distintas, no solo una (Torres, 2023, p. 231). Compárese con aquellos que, como Torres, consideran que no es así y que tanto que muera el 100% o solo el 90% de la humanidad la tragedia, o la «pérdida de valor», sería exactamente la misma o «equivalente». Los que defienden la visión de pérdida adicional están afirmando, en el fondo, que la extinción humana sería mala porqué algo adicional, *a parte de las vidas humanas*, ja que se perdería para siempre el valor total de todo el arte jamás creado, por ejemplo, del amor jamás amado, o de toda la felicidad que no se disfrutaría nunca. Lo malo de la extinción sería una especie de coste de oportunidad.

La mayoría de los autores que, según Torres, sostienen esta visión se adhieren al «impersonalismo axiológico»: una tendencia muy común entre los utilitaristas clásicos (como Henry Sidgwick) al considerar que algunas «entidades» pueden tener valor por sí mismas. Para los utilitaristas suele ser la felicidad o el «*welfare*» lo que tiene valor intrínseco. Si es así entonces cabe creer que el bienestar o la felicidad, en un sentido impersonal, debe maximizarse. Argumentan, por lo tanto, que la extinción es mala debido no tanto a las vidas perdidas, sino al *valor* de la felicidad jamás realizada. Bostrom, por ejemplo, calcula que las vidas futuras potenciales en el universo accesible son tan altas como 10^{58} . Si solo una

fracción de ellas tuviera una vida que mereciera la pena ser vivida, el fin de la humanidad supondría la ausencia de incalculables unidades de valor en forma de felicidad producida. Por eso según Sidgwick «un rechazo universal a propagar la especie humana sería el mayor de los crímenes concebibles» (Sidgwick, 1981, p. 487). Merece la pena señalar que, por esta misma razón, la extinción humana sería una catástrofe axiológica *incluso si el proceso fuese completamente voluntario* (Torres, 2023, pp. 248–253).

Razones muy diferentes han aportado otros autores como Thomas Nagel, Bertrand Russel, Günther Anders y Hans Jonas (citados por Torres) quienes han argumentado que el fin de la humanidad constituiría una pérdida no en términos de felicidad perdida sino de proyectos irrealizados o abandonados: la civilización, el arte, la filosofía, el progreso moral, la paz en el mundo.

Razón 2: asuntos pendientes y nuestra participación en la cadena del ser.

Los últimos autores que he mencionado caben mejor en otra categorización: lo que Torres llama el «argumento de los asuntos pendientes» (*unfinished business*), que en cierto sentido es una visión retrospectiva de las pérdidas adicionales. Este es el argumento de aquellos que creen que la extinción humana sería algo terrible porque acortaría alguna aventura o esfuerzo transhistórico o transgeneracional, «desperdiciando» así los esfuerzos de las generaciones pasadas. La construcción de la civilización, por ejemplo, o «el reino de la ley, la hermandad del hombre» como escribe I. F. Clarke en un artículo de 1971, en el que estas aspiraciones «constituyen el trabajo pendiente de la raza humana» (Torres, 2023, p.302).

Günther Anders, por ejemplo, afirma que la extinción sería similar a una «segunda muerte» de aquellos que, ya muertos, serían olvidados para siempre, sus esfuerzos serían en vano, como si nunca hubieran existido. La extinción rompería lo que él, como Jonas, consideraba la cadena ética que conectaba a las personas pasadas, presentes y futuras en una sola «Liga de Generaciones». El «mundo común» de Hannah Arendt (1958/1998) que Schell recoge (1982): la extinción pondría fin a un esfuerzo colectivo, la lucha por la trascendencia, las artes y la ciencia, la ética y las instituciones políticas. Bennet (1978) llega a hipotetizar que tengamos una «obligación, *prima facie*, de garantizar que los asuntos importantes [de la raza humana] no queden inconclusos». Torres nota que estos autores no dejan siempre claro si están hablando de deseos, deberes deontológicos, legales, o si se

trata simplemente de preferencias estéticas, o de consejos supererogatorios. Él mismo confiesa que, sí, *sería una pena* que nos extinguiéramos antes de que el progreso de la ciencia pudiera producir «una imagen explicativa-predictiva completa de la realidad» porque «terminar nuestro trabajo epistémico proporcionaría al menos algún tipo de cierre, y eso sería algo bueno» (Torres, 2023, pág. 434). Pero reconoce que se trata de una preferencia no moral, pues preferir que así sea o aconsejarlo no es lo mismo que poder argumentar que su ausencia sería un mal absoluto.

Razón 3: el significado cósmico y el valor de quienes crean valor

Muchos de los autores y filósofos citados también han argumentado que la extinción humana pondría fin a algo maravillosamente único: los humanos. Tan valioso de hecho que tiene *un significado, o un peso, cósmico*, es decir, que su presencia hace que el universo sea un poco mejor, un poco más especial. Parte de lo que nos hace especiales, argumentan, es que hasta donde sabemos, los humanos son la única especie inteligente en el universo, pues la paradoja de Fermi impone a algunos cierto respeto cósmico⁴. Acabar con los humanos o la humanidad, entonces, significaría acabar con un bicho extraño y exótico: un creador de valor, un portador de derechos, un poseedor de racionalidad, la única parte del universo capaz de entenderse a sí misma.

No solo somos únicos, sino que Hans Jonas por ejemplo argumenta que los humanos, en virtud de nuestro libre albedrío, somos los «únicos seres éticos», y la existencia continua de seres capaces de «orden moral» le parece importantísima. Nuestra obligación de sobrevivir no es con personas futuras particulares, sino con la «idea de Hombre», asegurando «la premisa misma de toda obligación». Jonas afirma con contundencia que «el suicidio colectivo aniquilaría el fenómeno de la justicia y la injusticia por igual, y así privaría al Ser de las dimensiones metafísicas y morales que tanto tardó en producir» (Citado por Torres, 2023, p. 243). Por eso le preocupaba que «el hombre [tome] su propia evolución en sus manos», porque lo que importa no es tanto nuestra especie filética cuanto nuestra capacidad de traer al mundo nuestra capacidad normativa

⁴ En resumen, se trata de la idea, atribuida al físico italiano Enrico Fermi y popularizada por divulgadores y escritores de ciencia-ficción norteamericanos, de que existe una aparente contradicción entre la alta probabilidad de que existan civilizaciones extraterrestres en el universo, dada la cantidad de planetas habitables que debe haber (estadísticamente hablando) y la falta de evidencia o contacto con tales civilizaciones.

Razón 4: (A) lo malo que afecta a las personas es la capacidad del futuro de crear significado.

Tanto yo como Torres no consideramos el impersonalismo axiológico una doctrina digna de ser tomada en serio. Nos adherimos, al contrario, a una axiología «que afecta a las personas» (*person-affecting*, en inglés): actos y eventos son buenos y malos sólo si «afectan» (o podrían afectar) a alguna persona, y son buenos o malos en tanto que y en la medida que la afectan. Así la existencia de la especie humana puede tener valor sólo si afecta de manera positiva a algún humano real. Una manera de defender que la extinción humana sería mala sin hacer referencia a valores impersonales es (A) argumentar que la extinción humana sería mala porque causaría inmenso sufrimiento a las personas que deben vivir bajo semejante espada de Damocles. Una segunda manera, que no excluye, sino que se suele añadir a la primera es (B) hacer referencia al sufrimiento que experimentaría la última generación de seres humanos. Consideremos (A) primero.

Una preocupación central planteada por Torres, basándose en el trabajo de Ernest Partridge y otros, es la angustia psicológica que surgiría si la gente estuviera *segura de* que la humanidad se encuentra al borde de la extinción. Partridge argumentó que los humanos tenemos una necesidad fundamental de trascendencia (Torres, 2023, p. 229). Esto implica valorar algo más allá de nosotros mismos: nuestras comunidades, nuestros logros culturales y la continuación de la humanidad misma que incluye su permanencia en el tiempo. Considerar la extinción inevitable no solo de nuestra especie sino de nuestros proyectos cumulativos y aspiraciones sociales nos quitaría lo que yo llamaría el «papel regulativo» que el futuro tiene, o puede tener, en la vida humana, al conectar nuestros esfuerzos individuales y colectivos hacia un punto de fuga trascendental⁵. El conocimiento de la inevitable aniquilación humana, escribe Partridge, proyectaría una «sombra existencial» sobre las vidas humanas ya que gran parte de lo que hacemos se sustenta en la creencia de que las generaciones futuras heredarán y llevarán adelante nuestros esfuerzos (Torres, 2023, p. 311). Sin esta fuente de consuelo, nuestra propia mortalidad sería más difícil de soportar y nuestros esfuerzos en vida se sentirían vacíos y vanos.

⁵ Dicha así la idea ya era de Kant, aunque Kant fue honesto en admitir que no tenemos evidencia ni razones de que la historia tenga un propósito, y que su papel regulativo es más bien una necesidad humana de sentir que nuestros esfuerzos colectivos apuntan a algo. Véase, por ejemplo, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), así como los §§ 65-67 de la *Crítica del juicio* (1790).

Razón 5: (B) lo malo que afecta a las personas es el sufrimiento de la última generación.

Aunque las generaciones anteriores a la extinción enfrentaran la desesperación existencial y la falta de sentido, aunque superen el empobrecimiento de sus vidas y dejen de confiar en la «inmortalidad vicaria» que supuestamente ofrecen las futuras generaciones, aun así debe haber una generación de humanos que sufriría daños no solo existenciales sino psicológicos y físicos concretos: la *última* generación. Benatar ya había señalado (en 2006) que las últimas personas en la Tierra no solo tendrían que lidiar con el *conocimiento* de que son los últimos humanos, sino que también sufrirían en carne propia el colapso de las estructuras sociales y prácticas que sostienen la vida. Según este argumento los últimos supervivientes de la raza humana se enfrentarán a una existencia corta, dolorosa y solitaria quizás mejor retratada por la película de Alfonso Cuarón, *Los hijos de los hombres* (inspirada en la novela de P.D. James del mismo nombre). Benatar se toma esta posibilidad tan en serio que, aunque sea de los que argumentan que toda procreación sea inmoral, aun así propone que un enfoque «por fases» podría ser moralmente *preferible*: crear nuevas personas, poco a poco, con el único propósito de aliviar el sufrimiento de las últimas generaciones y traer la humanidad a una extinción voluntaria menos dolorosa. Si bien esta sugerencia es controvertida, subraya el nivel de consenso que hay acerca del enorme sufrimiento que padecería la «última generación».

Anti-razón 1. Variedades de Pro-Extincionismo

Otros autores, la mayoría de los cuales podríamos incluir con matices en la larga tradición de pesimismo filosófico, han argumentado que la extinción humana no debe porqué pensarse como algo malo o como lo peor que nos pueda pasar. Algunos hasta han sugerido que sería algo preferible a su continuación. Con sus debidas diferencias podemos clasificar todos los argumentos de estos autores bajo la rúbrica del «pro-extincionismo». Torres afirma, aunque no da cifras, que la mayoría de los filósofos que han escrito sobre el tema de la extinción humana pertenecen a este grupo (Torres, 2023, p. 426).

La versión más *mainstream* de esta posición la encontramos en los que abogan por la extinción humana como algo deseable desde el punto de vista de la salud del planeta tierra y sus habitantes no humanos. El ambientalismo moderno ha desarrollado esta veta

de pro-extincionismo misantrópico que caracteriza al *homo sapiens* como una enfermedad, un cáncer, un virus. Una especie de «viruela humana». Un *homo shiticus* (Torres, 2023, pp. 292–330). Algunos grupos de activistas ambientales (como la *Church of Euthanasia* o el *Voluntary Human Extinction Movement*) abogan públicamente (aunque quizá de manera más provocadora que sincera) por nuestra desaparición voluntaria, ya sea cometiendo suicidio colectivo o simplemente evitando tener hijos.

Esta posición nos parece menos interesante y más difícil de argumentar, sobre todo si el lector comparte conmigo la confusión ante la idea que un planeta sin humanos pueda ser algo bueno o deseable. Como decíamos, si no afecta a alguna persona, debe argumentarse por qué y de qué manera debe importarnos la existencia de un hermoso y floreciente planeta Tierra sin nadie que lo disfrute, lo use, lo contemple o lo aprecie.

Por ello me concentraré en la más polémica, pero aun así más razonable posición de quienes creen, filantrópicamente, que la extinción sería algo bueno para los propios humanos: se trata de una postura *person-affecting* y, si hay algo en común entre los que la defienden, es la consideración general de que el dolor, el sufrimiento, la frustración, el aburrimiento y la muerte humanos son razones suficientes para que prefiramos nuestra extinción antes de seguir continuando esta alargada tortura.

Torres argumenta que esta parece ser la posición de Philipp Mainländer y de Eduard von Hartmann. El primero recomendaba el suicidio de la humanidad, aunque a nivel individual lo recomendaba «solo a quienes ya no pudieran tolerar la existencia» (Torres, 2023, p. 242), mientras que el segundo parece sostener una posición más compleja, enmarcada en una metafísica muy *sui generis* que, mezclando Schopenhauer con Hegel, desea no solo la desaparición de la humanidad sino de toda la vida en el universo, aunque Hartmann no ofrezca indicaciones de como esto podría suceder. Hartmann, dice Torres, «rechazó tanto el antinatalismo como el promortalismo», entendiendo este último como la defensa del suicidio individual, lo que vuelve su argumento aún más «desconcertante» (Torres, 2023, p. 244.). Su filosofía es demasiado compleja y específica para nuestros propósitos, y opto por clasificarlos a ambos como promortalistas en el sentido amplio de sostener que deberíamos hacer algo de manera activa y voluntaria, para acortar la existencia de la especie humana.

La mayoría de los autores pro-extincionistas prefieren, sin embargo, no hacer nada al respecto o, como mucho, abogan como los ambientalistas por dejar de reproducirse y así acabar con la especie de forma, si se quiere, negativa. El Marqués de Sade, dice Torres,

parece haber sido el primero en sugerir la idea de que si la vida humana llegase a su fin no sería una gran tragedia, aunque no avanzó explícitamente si debía hacerse algo al respecto. Schopenhauer podría ser incluido aquí: Torres recuerda al lector que el filósofo de Danzig no defendió el suicidio individual ni fue, como Mérida señaló en esta misma revista (2024), un anti-procreacionista: es decir, Schopenhauer nunca defendió explícitamente la idea prescriptiva de que las personas debían, por razones éticas o morales, dejar de reproducirse, menos que menos con el fin de alcanzar la extinción humana. La posición de Schopenhauer, coincido con Torres, quizás sea coherente con su metafísica, pero aun así resulta extraña dada la cantidad de pasajes en los que da entender que la reproducción es el medio con la que la ciega *Wille* reproduce el teatrillo de los horrores de la existencia. Ejemplo de una *via negativa* aún más pasiva es Roger Crisp, quien estaría dispuesto a «permitir» que un asteroide aniquilara la vida humana en nuestro planeta (Crisp, 2021).

El filósofo noruego Peter Wessel Zapffe fue más explícito y activo, prescribiendo el antinatalismo como un acto de *pietas* colectiva: la inteligencia humana es un error de la naturaleza, «una paradoja biológica, una monstruosidad, una absurdidad, una hipertrofia de la clase más catastrófica», condenada al sufrimiento y a la indignidad, soportándolo porque la evolución y la cultura nos dieron los medios para aislar la verdad de nuestra condición y distraernos de ella, y nos iría mejor si camináramos voluntariamente más allá del precipicio (Zapffe, 1933).

El ya citado David Benatar es entre los autores recientes más conocidos que sí aboga por la extinción humana voluntaria a través de la negativa a procrear, apelando a una batería de argumentos que, en el fondo, vuelven siempre a la maldad de la existencia humana y a la ruleta rusa existencial que es el acto de procrear (Benatar, 2006, 2015, 2017). Finalmente quiero mencionar al filósofo argentino Julio Cabrera, aunque Torres no parezca conocerlo. Cabrera, partiendo de una forma de pesimismo filosófico que llama «ética negativa» (Cabrera, 2014), también argumenta en contra de la procreación pero, aunque piensa que no deberíamos promover activamente la extinción humana, sí que explora la posibilidad de que no debamos, bajo razones éticas, evitarla a cualquier coste. En este sentido, para Cabrera la extinción no es ni buena ni mala, sino simplemente el resultado necesario de que los humanos dejen de hacer lo que él sí considera es la verdadera conducta dañina, que es la reproducción de la vida.

La propia posición de Torres se deriva de su distinción entre el *proceso* de extinguirse y el *estado* de estar extintos, una distinción que recuerda a la de Benatar entre *comenzar* una vida y *continuar* una vida. La distinción permite a ambos reconocer que el

proceso de volverse extintos será casi inevitablemente malo: psicológica, sociológica, política y físicamente doloroso y penoso. Sin embargo, el estado de estar extintos, es decir, una vez que ya no haya más seres humanos, no será malo (para Torres) y será de hecho preferible (para Benatar). Esto, junto con el fuerte compromiso de Torres con una axiología *person-affecting*, lo lleva a sostener que la extinción antropogénica voluntaria no sería ni algo preferible ni algo malo, pues ya no afectaría a nadie.

Él reconoce que es poco probable que los seres humanos alguna vez lleguen a extinguirse voluntariamente, y también señala que un exceso de atención en el futuro, como hacen transhumanistas y otros pensadores «largoplacistas», corre el peligro de someternos a una «dictadura del futuro» sobre el presente (Torres, 2023, p. 328. La expresión es de Joseph Nye). Por eso, asumiendo que sea improbable que la entera especie humana decida hacer caso de los filósofos pesimistas y buscar su propio fin, Torres acaba abogando «en la práctica» por «trabajar diligentemente no solo para asegurar la supervivencia continuada de la humanidad reduciendo la probabilidad de riesgos catastróficos globales», sino también por «hacer que el futuro sea lo mejor que pueda ser [...]» (Torres, 2023, p. 440.).

3. Análisis y discusión de las razones presentadas

Tenemos las categorías principales de argumentos que se han usado para defender que la extinción de la raza humana sería un mal absoluto que hay que evitar, y algunos que dicen lo contrario. Veamos de qué manera responden a un poco de escrutinio argumentativo.

1) *No hay pérdidas si no hay jugadores.*

El argumento de la pérdida adicional se puede despachar fácilmente si no acordamos peso a la axiología impersonalista que lo sostiene. Cualquier bien o cantidad de valor que haya en la futura existencia de millones de millones de seres humanos es un valor que o es *vacío*, porque es impersonal, o está ligado a algo y, por lo tanto, afecta a alguien. En el segundo caso lo que hace que la extinción sea un mal no sería la pérdida de valor, sino el daño futuro o el coste de oportunidad de quien creemos se verá afectado.

Pero esto es problemático también, porque una vez extintos todos los humanos nadie podría ser dañado o privado de nada. Algunos, como el propio Torres, apuntan a una

posición «neutral» para la cual, como ha señalado Narveson (Narveson, 1967), el fin de la humanidad sería una «vergüenza» por una cuestión de gusto personal, algo que es *feo* de pensar. Pero se trata de una preferencia estética, no ética⁶. J. J. Smart dijo lo mismo cuando admitió que entre un mundo poblado por 1 millón o por 2 millones de personas, no puede dejar de «sentir» una «preferencia» por el segundo «pero si alguien siente lo contrario no sé cómo discutir con él» (Smart, 1961, p.18. Citado en Heyd, 1992, p. 65). Lo mismo apuntamos en referencia al ambientalismo pro-extincionista. Es muy común pensar en un mundo sin humanos como algo horrible y vacío, pero esa imaginación y ese sentimiento hablan más de nuestro ego como individuos y como especie más que de cualquier supuesto propósito ético trascendental que nuestra presencia pueda cumplir en el cosmos. Quizás cada uno sea especial e «irrepetible» en cuanto individuo, que la especie lo sea es algo que hasta Kant pensaba ser el fruto de nuestra soberbia, pues la naturaleza, sin nuestra especie, no perdería ni ganaría nada⁷.

2) *El problema con los asuntos pendientes*

Argumentos como los asuntos pendientes o inconclusos pueden sonar muy poco atractivos: los materialistas y racionalistas podrían acusar fácilmente a quien los use de romanticismo. Se podría notar, por ejemplo, que nadie está «conectado» con sus antepasados pasados ni con sus futuros compatriotas. Que la conexión es imaginaria y, además, basada en sesgos e idealizaciones poéticas, religiosas, nacionalistas. La liga o asociación de generaciones, así como el «mundo común» de Arendt, pueden descartarse como sensiblerías sin peso, ficciones mentales. Que yo esté «compinchado» con Napoleón, o con mi abuela, es algo que está «en mi cabeza». Y se pueden aportar pruebas. Considérese lo poco que los occidentales pensamos en el pasado, si no instrumentalmente; lo poco que realmente nos importa el honor o el logro de incluso los más grandes entre nosotros, si no es para ayudarnos a brillar y vivir mejor; piénsese en lo poco que nos

⁶ Según Torres, incluso Kant (1755, *Historia Natural Universal y Teoría de los Cielos*) parece haber sostenido la posición de que «no debemos lamentar la desaparición del mundo», ya que el hombre no está «exento» de la ley de la creación que quiere que todas las criaturas «paguen su tributo a la mortalidad». (Citado en Torres, 2023, p. 236),

⁷ Torres argumenta, citando sobre todo su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755, que Kant era bien consciente de que la muerte de una especie, incluida la humana, era solo un evento más en los ciclos cósmicos. Ver Torres, 2023, pp. 235 y sig. Aunque hay que recordar que Kant sí pensaba que la existencia humana tiene valor que va más allá de su individuación. Sus palabras aquí pretenden transmitir la idea más general de que, por regla cosmológica, todo muere, y no que, en sí misma, la extinción prematura de la especie humana no sería mala.

importa, en la práctica, el futuro de las generaciones venideras incluyendo la de nuestros hijos. Sin hablar de lo poco y mal que tratamos a nuestros ancianos. Confieso que simpatizo con esas críticas, pero el argumento necesita una lectura más caritativa.

Los humanos somos criaturas que vivimos de ilusiones y sensiblerías. Si tiene sentido pensar, preocuparnos y ser responsables acerca del futuro, no hay razón por la que uno no *pueda* preocuparse por su relación con las generaciones pasadas y futuras. Personalmente, no me siento parte de la Gran Cadena del Ser que una larga y rica tradición consideran fundamental para la existencia humana. Pero otras personas sí se sienten así y por razones muy tangibles: conocen y aman a sus abuelos y bisabuelos, conocen los nombres y las historias de sus antepasados y de sus antiguos pueblos, poseen casas y herramientas del pasado, luchan por ideales y formas de vida utilizadas y honradas por gente muerta y que esperan mantener vivas en el futuro. ¿Es reduccionista quizás tildarlas de sentimentalismo? Quizás. Estas personas podrían no solo *sentir* estas cosas, sino que puede ser un aspecto *existencialmente definitorio* que decida su posición en el mundo como una parte de un todo. En términos de William James, puede ser la «religión» de una persona, su «reacción total ante la vida», la «más completa de todas nuestras respuestas a la pregunta «¿cuál es el carácter de este universo en el que habitamos?» (James, 1997, pág. 35). Creo que este es el sentido más alto o más caritativo al que se refieren las personas que se aferran al valor de un apellido, de una tradición y unos proyectos transhistórico y transgeneracionales: para los que lo sienten significa «la realidad primaria tal como el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, y no con una maldición ni una broma» (James, 1997, p. 38). La procreación podría ser un medio necesario por el cual uno se siente impulsado a apreciar, continuar, expandir su familia o su legado nacional o religioso. A él o ella importaría, y mucho, si no pudieran estar a la altura de la memoria y los ideales del pasado. Para ellos, parte de lo que da sentido a la vida humana es precisamente hacer la parte que le toca a uno en la gran cadena del ser, incluso si eso se expresa a menudo en términos menos ideales y más pragmáticos como mantener vivo un legado religioso, aumentar la fuerza de la nación o continuar con el negocio familiar.

Ahora, cabe decir que muy pocas personas realmente creen y viven estas ideas en el mundo contemporáneo, especialmente el Occidental, aunque en el resto del planeta quizás siga siendo la cosmovisión dominante. El lector puede juzgar por sí mismo si esa cosmovisión es gazmoña o no. Personalmente, aunque respeto a esas personas y esa cosmovisión, me sumo a una tendencia común al pesimismo filosófico según la cual están

más bien equivocadas y que el camino de la filosofía occidental hacia el individualismo y la atomización de los proyectos vitales es consecuencia *razonable* (no por eso bonita ni vitalista) de llevar el razonamiento hasta sus últimas consecuencias. Lo contrario requiere suponer mucho, requiere por ejemplo una metafísica de fondo y quizás un sentido teleológico de la historia que fundamente dicha cosmovisión, así como el argumento de los asuntos pendientes. Tendríamos que asumir, por ejemplo, que las generaciones futuras serán lo suficientemente parecidas a nosotros como para preocuparse por nuestros proyectos y continuar nuestro trabajo. Tendríamos que asumir que las generaciones pasadas estaban haciendo el mismo *business* que nosotros, lo cual es discutible. Hermoso o no, edificante o menos, me temo que el argumento de los asuntos pendientes se basa en sentimientos e ideales que son ilusorios.

Quizás, como señaló Nietzsche, las ilusiones son necesarias para vivir y la verdad aniquila la vida. Pero aun así sigue habiendo una diferencia entre las ilusiones y la vida. El pesimista siciliano Manlio Sgalambro sentenciaba que marcar esa diferencia era justo el trabajo del pesimismo, que hacer caso de tradición de la modernidad europea nos enseña que la estricta razón nos lleva, inevitablemente, a destruir lo que la misma razón añadió al universo para fundamentar la existencia humana (Sgalambro, 2014, p. 154).

3) *Ni significado cósmico y ni valor del valorador*

Lo que acabo de decir nos lleva al siguiente punto. Si se le dedica un momento puede uno darse cuenta rápidamente que no queda claro por qué ser únicos en el universo debería ser algo valioso. Tampoco está claro por qué la existencia de un ser capaz de valorar, y de crear cosas con valor, sea a su vez algo valioso. De hecho, resulta difícil argumentar que lo sea. Negar el impersonalismo, así como hacer caso del consenso no escrito sobre la visión vagamente materialista que compartimos en Occidente, nos lleva más bien a la conclusión de que no hay nada valioso *Sub Specie Aeternitatis*. Solo hay cosas *valiosas de Sub Specie Humanitatis*, como decía Benatar (2017).

En definitiva, al universo le importa nada si hay criaturas capaces de ética o de pintar las Meninas, y a nosotros nos importa porque nos afecta, sino tampoco lo haría. Si alguna vez encontramos otras criaturas inteligentes, podríamos ser lo suficientemente sabios como para reconocer y apreciar lo que ellos valoren. Pero incluso si fuera cierto y la vida resultara ser rara, o incluso única, en el universo, eso no significa que debemos valorar la existencia de la vida misma más de lo que ya lo hacemos, es decir, instrumentalmente,

como algo que es bueno para *los que están vivos*. Hans Jonas, por ejemplo, parece asumir que la ética es más que un instrumento, algo que nos sirve a nosotros. Otra vez, para evitar un argumento circular haría falta otra teoría que nos diga por qué deberíamos continuar el proyecto ético o la unicidad de la especie humana. Sin ella el argumento de Jonas es análogo al carpintero que justifica continuar produciendo sierras para que siga habiendo serrín.

4) *No solo el futuro produce significado.*

Es un hecho empírico innegable que *la esperanza de* que vaya a haber un futuro produce significado y dirección en nuestras vidas. Cualquiera puede imaginar fácilmente que, si todos supiéramos que la Tierra está a punto de ser destruida por un asteroide, eso cambiaría de alguna manera la forma en que las personas elegirían vivir sus vidas. Es un tema explorado en la buena ciencia ficción filosófica⁸. Ahora, *cuánto* nos cambiaría y en qué dirección no está tan claro como parecen creer los que hacen el argumento de que el futuro genera sentido. El argumento hace del significado y la trascendencia una cosa de todo o nada, sin diferenciar además *cuanto* en el futuro debe de estar nuestra extinción para causar dicho revuelo.

Tomemos el ejemplo de Partridge que Torres cita, el de saber que nuestra estrella más cercana, el Sol, fuera a apagarse en los próximos 200 años. El escenario inspira temor y vértigo, pero Partridge olvida que ese es más que tiempo suficiente para que muchas personas sigan viviendo sus vidas sin mucho cambio. ¿Quién realmente tiene deseos, planes o proyectos que lleguen tan lejos? La mayoría de las personas se contentarían con saber que su vida y la vida de sus hijos (u otros seres queridos) no se verán afectadas. *Algunos* se preocuparán sabiendo que no habrá continuidad después de eso, y esa preocupación podría cambiar *algunos* aspectos de su vida, pero no debe porqué resultar en un colapso total de nuestra creación de sentido.

No tengo otra forma de probarlo que apelar a la experiencia, la cual me dice que (1) la gran mayoría de las personas pasan muy poco tiempo pensando en el futuro, incluido el futuro de sus propias vidas, y (2) incluso cuando piensan en el futuro o en alguna conclusión filosófica al respecto, eso rara vez los *motiva*, por sí solo, a hacer cambios drásticos. Es una imprudencia creer que solo porque en 200 años la Tierra dejará de existir

⁸ Véase, por ejemplo, *The Drowned World* de J.G. Ballard (1962), *Children of Men* de P.D. James (1992), *The Road* de Cormac McCarthy (2006) o el monumental *Problema de los tres cuerpos* de Liu Cixin (2008).

la mayoría de las personas se volverán instantáneamente violentas, saqueadores de tiendas, lanzadores de Molotov, asistentes a orgías, etc. como en algunas películas donde todos pierden la cabeza al mismo tiempo después de recibir noticias de un apocalipsis inminente. La verdad es, creo, que la mayoría seguiría yendo a trabajar todas las mañanas, pagando impuestos, yendo al centro comercial, viendo fútbol.

Aquí encontramos un sesgo típico de los intelectuales: escritores, artistas, directores de cine y filósofos. Todos deseamos ser inmortales a través de nuestro trabajo, si no de nuestro cuerpo. Queremos marcar la diferencia, ser recordados o, al menos, vivir una vida iluminada y energizada por la creencia de que hemos contribuido a algo más grande que nosotros mismos, la tendencia a la «autotrascendencia» que describe Partridge. Nuestro «mundo común» arendtiano podría ser la República de las Letras, la historia de las artes, la *philosophia perennis*. Los políticos y los empresarios, personas con una fuerte voluntad de poder, pueden sentir lo mismo: piensan en grande y tienen un ego que titilar con la evocación del futuro de la nación o de una sociedad por acciones. Sin embargo, ese no es el caso de la mayoría de las personas en el mundo que solo quieren vivir sus vidas: comer, jugar, dormir, tener sexo, algo de comodidad, amistades relevantes y profundas.

Lo que dije hasta ahora también se aplica a la idea de que *saber* de nuestra extinción proyectaría una sombra existencial sobre nuestras vidas, tal vez en forma de tristeza o depresión, como la que describe Lars von Trier en la película *Melancholia* (2011), que trata precisamente este tema. Algunos se deprimirían, mientras otros, sin embargo, podrían alegrarse de no tener que volver a trabajar el lunes. El ya citado Sgalambro, por ejemplo, cree que la verdadera actitud ante la vida es precisamente la de vivir bajo la sombra de la destrucción del Sol, de la muerte térmica del universo, cosa que sabemos con la dureza de la termodinámica desde al menos ciento cincuenta años.

De hecho, podemos imaginar escenarios alternativos: si supiéramos que le queda poco a nuestra especie quizás algunas guerras empeorarían, tratando de jugar las últimas cartas antes del final. Otras, sin embargo, perderían su significado. Tal vez el Oriente Medio estaría menos interesado en adjudicar la Tierra Santa si supiéramos que en 200 años no habría Israel ni Palestina. Tal vez Putin actuaría de manera diferente si no se preocupara por el futuro de la Gran Rusia. Esto es especulación, pero solo pretende mostrar que no se trata de una pregunta cerrada y que, de hecho, podría salir algo positivo de tener un recordatorio más tangible y cercano de nuestra mortalidad como especie: un renovado sentimiento de hermandad frente al inminente final como los que han subrayado gigantes del pesimismo filosófico como Schopenhauer o Mainländer.

Ahora, si la gente creyera que la raza humana encontraría su fin durante el lapso de su vida, las cosas por supuesto serían diferentes. Las reacciones geopolíticas, políticas, económicas y psicológicas serían de lo más variado. La mayoría de las personas tienen familias y aún querrían protegerlas y cuidarlas. Además, los que defienden argumentos como este siempre y solo piensan en que la extinción humana sea externa, total y forzada por los eventos. ¿Qué pasa con la extinción voluntaria? Si decidiéramos no desviar el asteroide o simplemente dejar de reproducirnos, ¿pasaríamos el último acto de humanidad violando y matando? No lo creo, y aunque no puedo probarlo considero que argumentos como los que acabo de hacer apuntan a las alternativas.

5) *No deberíamos pensar demasiado en la última generación.*

El argumento de la última generación tiene algo de peso. Si supiéramos con certeza de la existencia de una última generación como causa directa de nuestras acciones, digamos porque todos decidiéramos seguir las invitaciones de autores antinatalistas como Peter Zapffe, David Benatar, Julio Cabrera o Castro Merino (2023), podríamos efectivamente preocuparnos por el sufrimiento de la última generación.

Sin embargo, como hemos apuntado, no debe inferirse inmediatamente que la última generación sufriría mucho más que cualquier otra generación. En la fantasía en la que, a la Zapffe, decidimos que es mejor acabar con la humanidad unidos de la mano para acabar con el sufrimiento, movidos por una compasión extrema hacia la vida, la última generación podría tener una existencia más sombría que la nuestra, sin duda, pero tal vez todavía más significativa y digna de ser vivida y celebrada. De manera más realista, la última generación sufrirá mucho por la ausencia de jóvenes capaces de cuidar de los ancianos, pero eso solo si suponemos que los ancianos necesitarán o querrán vivir vidas muy largas, y que la tecnología no será lo suficientemente avanzada como para ayudarlos a tener un final digno.

Sin embargo, especular demasiado es peligroso. Lo que importa aquí es darse cuenta de que, si la extinción fuera externa o involuntaria, entonces la última generación sería el menor de nuestros problemas, mientras que, si fuera interna o voluntaria, entonces la última generación no tiene porqué llevar una vida tan sombría como las descritas por aquellos que piensan en ella desde el estándar de vida, los deseos y aspiraciones actuales. Pensemos lo que pensemos sobre la extinción, la última generación es una posibilidad tan remota con características tan lejanas de cualquier escenario que podamos realísticamente

considerar, que no puede ni debería entrar de derecho en nuestros razonamientos, sean cuales sean, que necesiten apelar a la continuidad de la especie humana. Muchas cosas habría que decidir mucho antes, como decidir si y porqué trabajar activamente para que el planeta de pasado mañana no sea un microondas con océanos de microplásticos, cosa que, dada la realidad empírica de nuestro compromiso ambiental y sociopolítico, no parece interesarnos muchísimo.

6) *Sobre el pro-extincionismo y si nos equivocamos.*

Analizar críticamente el pro-extincionismo es mucho más complicado por la simple razón de que los que han escrito sobre ello lo han hecho con mucha más abundancia de detalle que sus contrincantes. En términos generales se podría decir que, como con el impersonalismo y el utilitarismo, si no se comparten las premisas axiológicas de los pro-extincionistas tampoco se compartirá su conclusión. Si Schopenhauer, Zappfe o Cabrera se equivocan, si la vida no es un teatro de horrores ni el ser humano un ser destinado al sufrimiento y la muerte, entonces se abren fáciles alternativas conceptuales. La posición de Torres es más fácil de aceptar ya que su «neutralismo» (el *estado* de ser extinto no puede ser ni bueno ni malo para nadie ya que no afecta a nadie) requiere menos premisas. Aun así adolece de problemas análogos que el argumento epicúreo contra la muerte. Benatar, por ejemplo, argumenta de manera muy convincente que tiene sentido, aunque parezca contraintuitivo, decir que *estar muerto es malo para la persona muerta* (Benatar, 2017) y lo mismo se podría decir de la especie humana. No podemos analizar su posición aquí, pero la subrayo para notar que hasta entre los que suscriben a la axiología que afecta a las personas hay desacuerdos sobre cómo interpretarla y sobre qué consecuencias tiene.

Prefiero aquí añadir una reflexión mía que, hasta ahora, no he encontrado en la literatura sobre el tema. Quizás sea un meta-argumento y elijo llamarlo «el argumento de las decisiones irrevocables».

Una decisión irrevocable es una decisión que, si se actúa sobre ella, no se puede corregir o revocar ya que elimina las condiciones de su revocabilidad. La pena de muerte es una decisión irrevocable, una de las razones por la que muchos (yo incluido) están en contra de ella. La extinción de la especie humana sería también irrevocable y, si consecuencia de un razonamiento filosófico pro-extincionista, sería también una decisión nuestra. El problema entonces no radica en la *solidez* de los argumentos ni en su estructura

lógica, sino en la especificidad del tema: la extinción humana es un objeto de reflexión que contempla la permanencia misma de su objeto de reflexión y de la existencia misma de agentes capaces de decisiones.

Con esto no pretendo afirmar que la filosofía debería rechazar los argumentos pro-extincionistas por razones de supervivencia de la misma filosofía como disciplina. Lo que sí quiero plantear es que una de las características que confieren a la filosofía su valor distintivo y su singularidad como empresa teórica es su apertura, entre otras cosas, a la posibilidad del error. También la ciencia comparte este rasgo, pero la filosofía sola, quizás, contiene en sí misma esta posibilidad como una suerte de mandato meta-ético. La filósofa que no admita error, que no contemple equivocarse, no comete falacia sino que comete el vicio ético antifilosófico por excelencia, al menos como la hemos pensado hasta ahora en Occidente.

¿Esto qué significa? Pues que si los filósofos pro-extincionistas lograran *abogar exitosamente* (por ejemplo, persuadiendo a la humanidad de dejar de reproducirse), su posición quedaría blindada contra toda refutación, para siempre o como mínimo hasta que el último ser humano respire. Incluso el más convencido de los pro-extincionistas debe reconocer que el pro-extincionismo *podría* estar equivocado. Supongamos que así fuera: que otros agentes –alienígenas o inteligencias artificiales– desarrollaran una filosofía más rigurosa que la nuestra y demostraran que habíamos errado, que nuestros razonamientos eran falaces, que pasamos por alto una relación fundamental entre conceptos, psicología humana y realidad empírica, la cual mostraba que la continuidad del proyecto humano (ya como especie, ya como función normativa) tenía un valor intrínseco o un peso ético positivo. En tal caso, habríamos provocado la extinción de la humanidad sobre la base de un argumento que consideramos, en su momento, a prueba de error. Y no habría vuelta atrás, no habría posibilidad de corregir el error.

Es preciso subrayar que esto no constituye una refutación del pro-extincionismo, ni un argumento en favor de ninguno de los autores que celebran el futuro glorioso de la raza humana o la esperanza en el progreso *ad infinitum*. Lo que quiero subrayar es algo no acerca de lo que es verdadero, sino a la posibilidad misma de refutar lo que se crea como verdadero.

Un pro-extincionista podría objetar que, incluso en el supuesto –altamente hipotético– de que los filósofos lograrán persuadir a la totalidad de la humanidad y de que existiera consenso en el ámbito académico a favor de esta posición, no sería razonable

proceder de forma apresurada. Ningún filósofo serio propondría de inmediato un programa antinatalista, por ejemplo, de esterilización planetaria simplemente porque se hubiera alcanzado un consenso académico alrededor de un puñado de *papers*. Más bien, se requeriría tiempo, deliberación y consideración de alternativas. Incluso cabría la espera reflexiva, doscientos, quinientos o mil años —el intervalo que se estimara adecuado, y sólo en ausencia de mejores argumentos o de evidencia histórica contraria, considerar pasos concretos hacia la extinción humana—. Pasos que, en todo caso, habrían de ser decididos de manera voluntaria por la mayoría de las personas que de esa manera se harían responsables, ellas, no la filosofía, de haber cerrado para siempre el asunto.

Sigo teniendo dudas (¿Y si doscientos años fueran insuficientes? ¿O incluso mil? Tal vez la humanidad requiere de diez mil años más para alcanzar una utopía política, tecnológica y psicológica, etc.), aunque quiero notar que no estoy apelando simplemente a la esperanza. De hecho, el pro-extincionista podría objetar que apelar a la esperanza, siempre posible (mientras hay vida hay esperanza, dice el dicho) es optimismo circular y auto-confirmatorio: si asumimos que la vida siempre puede mejorar dado el tiempo suficiente, se sigue necesariamente que debemos otorgarle ese tiempo, en especial si «tiempo suficiente» se define como el necesario para que se produzca el resultado positivo que deseamos, minimizando o desatendiendo los efectos y costes negativos. A mi juicio, esta objeción es correcta: existe circularidad. Algunos autores, como quizás John Dewey, dirían que podría ser una circularidad «virtuosa» en tanto se fundamenta en un axioma de autoconservación: los humanos deseamos (*de facto*) vivir y vivir bien; y si queremos seguir viviendo debemos seleccionar aquello que favorece la vida e ignorar lo demás (el dolor, la muerte, etc.), lo cual es una razón en sí misma para aceptar esa circularidad. Ahora bien, incluso si este último razonamiento fuera válido, no constituiría un argumento sobre lo que es éticamente correcto hacer, sino sobre el tipo de argumentos necesarios para asegurar la supervivencia de la especie. Sería, pues, un argumento de tipo prudencial, e incluso *ad hoc*. La circularidad sería «virtuosa» solo en un sentido metafórico, dado que en la mera voluntad de sobrevivir no debe porqué haber virtud, ni bondad, ni justicia.

Para concluir solo puedo decir que, personalmente, no asumiría la responsabilidad filosófica o moral de *promover activamente* la extinción de la humanidad en base a un argumento filosófico. Tal vez ello se deba al miedo, y no a la sensatez de mi argumento de las decisiones irrevocables, o de cualquier otro argumento contrario. Tal vez se trate de humildad, o de una combinación de ambas. Sospecho también que responde a la intuición de que la existencia de una entera especie no debería depender de una abstracción teórica.

Quizás el pro-extincionistas deba, por estas mismas dudas que he planteado, mantenerse en la *via negativa* individual como la más adecuada: no hagas lo necesario para evitar la extinción, no te reproduzcas, por ejemplo, pero tampoco hagas la vida de los demás más difícil de lo que ya es. Tanto si se equivoca como si no ya habrá otros para seguir argumentando, al menos hasta que causas externas no nos fuercen fuera de la existencia, lo cual seguramente no suceda por ascetismo (o pesimismo) filosófico sino, de manera más plausible, por estupidez colectiva.

4. Conclusión

Para concluir, me gustaría volver al principio. Los argumentos que hemos descrito y analizado hasta ahora son todos muy interesantes y seguramente más complejos de lo que yo he podido, o he sido capaz, de mostrar aquí. Lo que espero haber indicado, sin embargo, son dos cosas. En primer lugar, que toda discusión sobre la extinción humana está cargada de un sinfín de presupuestos, desde los puramente filosóficos hasta otros de carácter antropológico y político. Quizás hasta meta-filosóficos si se considerara, como hacen muchos, que el trabajo mismo de la filosofía es, contrariamente a lo que decía Sgalambro, favorecer, expandir y ampliar el dominio de la vida sobre el universo. Sea como fuere, hacerse consciente de estos supuestos así como de sus problemas es ya algo útil, como mínimo para liberarnos de las fáciles obviedades que se usan a diario para arrimarnos al último proyecto social y político de gran alcance.

En segundo lugar, quiero señalar, como hace Torres al criticar a los filósofos largoplacistas y sus mecenas multimillonarios, que pensar demasiado en el futuro es peligroso. Las personas que creen que todo lo que hacen está motivado por, o justificado gracias a, la apelación al futuro de la humanidad está cometiendo un error ético: pues es un error hacia el *ethos* de uno mismo habitarlo con los espectros de las posibilidades futuras en lugar que con las certezas relativas del presente. Pero también es un error moral porque significa atar el sentido de las acciones humanas, sus motivaciones, aspiraciones y objetivos, no ya a lo que está ante nuestros ojos (incluidas las personas que habitan hoy este planeta con nosotros), sino a una *narrativa* que solo es posible al abstraer personas, reglas e ideales en historias de gran alcance teleológico y cósmico. O en valores agregables, en inversiones necesarias, en muertes aceptables. El tipo de persona que vive así es el tipo de persona

dispuesta a morir por una idea, pero también a matar por una. No creo, como mínimo, que se pueda acusar a ningún pesimista filosófico de lo segundo.

Bibliografía

- ARENDT, H. (1998). *The human condition* (2ª ed.). University of Chicago.
- BENATAR, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford University.
- BENATAR, D. (2015). The Misanthropic Argument for Anti-natalism. En S. Hannan, S. Brennan, & R. Vernon (Eds.), *Permissible Progeny?* (pp. 34–64). Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199378111.003.0002>
- BENATAR, D. (2017). *The human predicament: A candid guide to life's biggest questions*. Oxford University.
- BENNET, J. (1978). On Maximizing Happiness. En R. I. Sikora & B. Barry (Eds.), *Obligations to Future Generations* (pp. 61–73). Temple University.
- CABRERA, J. (2014). *Crítica de la moral afirmativa: Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* (2ª ed.). Gedisa.
- CASTRO MERINO, M. A. (2023). *El Maldito Regalo de Nacer. Un ensayo antinatalista*. Punto Didot.
- HEYD, D. (1992). *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*. University of California.
- JAMES, W. (1997). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Penguin.
- MÉRIDA, L. (2023). ¿Por qué Schopenhauer (no) es antinatalista?. *Revista Hénadas*, 4.
- NARVESON, J. (1967). Utilitarianism and New Generations. *Mind*, LXXVI(301), 62–72.
- SHELL, J. (1982). *The Fate of the Earth*. Knopf.
- SGALAMBRO, M. (2014). *La morte del sole* (3ª ed). Adelphi.
- SIDGWICK, H. (1981). *The methods of ethics*. Hackett.
- TORRES, É. P. (2023). *Human extinction: A history of the science and ethics of annihilation*. Routledge.
- ZAPFFE, P. W. (1933). Den sidste Messias. *Janus* 9, 645-665. [Petter Reed y David Rothenberg, trads. (inglés), accesible en https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2019/06/OAP_Zapffe_Last_Messiah.pdf].

