

El posthumanismo es un humanismo: una lectura de la concepción sloterdijkiana de las antropotécnicas

Juan Horacio de Freitas
Universidad Complutense de Madrid
jdefreit@ucm.es

Resumen

en 1997 Peter Sloterdijk tiene la iniciativa de reacuar en su libro *Normas para el parque humano*¹ un término que, en el seno de la Revolución rusa a principios del siglo pasado², designaba la posibilidad de la manipulación biotecnológica de los seres humanos. Al volver a poner en circulación el concepto de antropotécnica -el “atrevido”³ término al que nos referimos-, se agitaron las pesadillas post-Weimar, y los medios de comunicación junto con las esferas intelectuales no tardaron en diseminar el escándalo. Disipado el grueso de la tormenta comunicacional, ahora es posible dilucidar el sentido de esta antropotécnica, comprender su relación con otros fenómenos como lo son las esferas⁴, la antropogénesis⁵, la domesticación⁶ o las acciones in distans⁷; y, sobre todo, examinar si su despliegue teórico logra invitarnos a pensar fuera de los márgenes de la tradición humanista, es decir, en el marco del así llamado posthumanismo. Son justo estos los objetivos del presente ensayo.

Palabras clave: Antropotécnica, humanismo, posthumanismo, aletécnica, homeotécnica, domesticación, antropogénesis

Post-humanism is a humanism: a reading of the Sloterdijkian conception of anthropoechnics

Abstract

In 1997 Peter Sloterdijk had the daring initiative of coining again in his book *Rules for the Human Park* an already polemical term that within the Russian Revolution in the beginning of the past century appointed the possibility of the biotechnological manipulation of human beings. By spreading back the concept of “Anthropotechnics” among the shrewd academic and journalistic Germanic, the not-so-aged post-Weimar nightmares stirred, and the media along with the intellectual spheres didn’t take too long to spread the scandal. Yet, the extent of the communicational storm has dispelled, thus it is now possible to elucidate about the sense of this anthropotechnic and also to comprehend its relation with other phenomena such as the *spheres*, the *anthropogenesis*, the *domestication* or the *acciones in distans*, and above all, to examine whether its theoretical deployment has us think -as the german thinker likes to avouch- beyond the verges of the humanistic tradition, that is to say, within the framework of posthumanism. Those are, precisely, the objectives of the following essay.

Key Words: Anthropotechnic, humanism, posthumanism, alotechnic, homeotechnic, domestication, anthropogenesis

¹ Cfr. Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger.*, trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

² El término aparece en la sección de “Psicología de la ingeniería”, y estaría asociado a las formas en las que, especialmente en Alemania, se estarían organizando racionalmente las actividades de las personas en los sistemas *hombre y máquina*. Para más detalles: (http://modernlib.net/books/bse/bolshaya_sovetskaya_enciklopediya_in/read_32/). Consultado el 24/07/19.

³ “(...) la atrevida expresión de «antropotécnica»” (Peter Sloterdijk: *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica.*, trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos, 2010., p. 16).

⁴ Cfr., Peter Sloterdijk. *Esferas I. Burbujas. Microserología.*, trad. Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2003.

⁵ Cfr., Peter Sloterdijk. “Pensar el claro”, subcapítulo del ensayo: “La domesticación del Ser”, en: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger.*, trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Ediciones Akal, 2019.

⁶ Cfr., Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger. Op. cit.*; y: Peter Sloterdijk. “Pensar el claro”. *Op. cit.*

⁷ Cfr., Peter Sloterdijk: “Actio in distans. Sobre los modos de formación telerracional del mundo”, trad. Marta Kovacsics M., en *Nómadas*. N° 28. abril 2008. Universidad Central – Colombia.

Sloterdijk en escena

Termina el sueño orientalista; el juvenil entusiasmo que causó el coletazo del mayo francés sobre su alma no podía durar demasiado tiempo, así como tampoco podía ser para siempre el turismo espiritual con Osho y su “revolucionario coctel de sexo más iluminación”⁸. Sloterdijk regresa de la India, y una vez en Alemania, quizás con una inteligencia no más lúcida, pero sí más desinhibida, escribe la obra con la que se abre paso en la escena mediático-intelectual. El libro lo tenía todo para convertirse en un *best-seller* y así fue: primero, contaba con un “solemne título”⁹, *Kritik der zynischen Vernunft* (*Crítica de la razón cínica*)¹⁰, que lo ancló, no sin alguna ironía, en una tradición filosófica alemana de gran prestigio académico; luego -y aquí advertimos la ironía-, se hacía allí un encomio del personaje que representa la desvergüenza y el desparpajo filosóficos, Diógenes de Sinope, ícono del cinismo que le permitió a Sloterdijk enlazar sus experiencias *liberadoras* en Oriente con una insolente *forma-de-vida*¹¹ occidental la cual, por lo demás, estaba muy de moda para aquel entonces¹²; en tercer lugar, el texto ofrecía a la sociedad alemana, a través de una anatomía de la República de Weimar, una respuesta a la tortuosa y siempre actual

⁸ Peter Sloterdijk: “Como animales hemos fracasado”, entrevista de Víctor-M. Amela., en el espacio “La Contra” del diario *La Vanguardia*. 22 de noviembre de 2007., p. 2.

⁹ Expresión que usa Foucault para referirse al texto del filósofo alemán: “[el] cuarto libro, pero que no conozco -me lo señalaron hace poco-, aparecido el año pasado en Alemania, en Suhrkarnp, es de alguien que se llama Sloterdijk y lleva el solemne título de *Kritik der zynischen Vernunft* (*Crítica de la razón cínica*). No se nos ahorrará ninguna de las críticas de la razón, ni la pura, ni la dialéctica, ni la política, y ahora, por lo tanto, “crítica de la razón cínica” (Michel Foucault: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010., p. 191).

¹⁰ Cfr., Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Fráncfort, *Subkamp*. 1983 (trad. esp. *Crítica de la razón cínica.*, trad. Miguel Ángel Vega. Madrid: Ediciones Siruela, 2003).

¹¹ *Forma-de-vida* es, en palabras de Agamben, esa “vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida” (Giorgio Agamben: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2010., p. 13). Una indagación exhaustiva de este concepto la encontramos en: Giorgio Agamben. *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Valencia: Pre-Textos, 2017.

¹² En el 2000 escribía Carlos García Gual: “El hecho de que en un período reciente, es decir, en los últimos veinticinco años, se hayan renovado con nuevos acentos y gran impulso los estudios sobre el cinismo y su legado literario debe verse como un dato muy significativo. Podemos detectar, en estos años, una importante revalorización del cinismo antiguo y su influencia filosófica y literaria, un aprecio por el cinismo como un movimiento filosófico y social de sorprendente y muy larga impronta cultural. Esta atención renovada hacia él está justificada, pienso, no sólo por la publicación de algunos estudios importantes de sus textos (...), como (...) el extenso e influyente ensayo filosófico de Peter Sloterdijk (1983) (...) sino que responde, además, creo, a una nueva comprensión, a cierta simpatía de nuestro tiempo favorable a una reinterpretación actualizada de su legado filosófico. La simpatía hacia esos vagabundos anárquicos y humoristas de la temprana época helenística, y hacia la larga estela de sus ecos en una discontinua, pero vivaz y abigarrada tradición filosófica literaria, es un síntoma de una cierta mentalidad y complicidad postmoderna” (Carlos García Gual: “La actualidad de los cínicos (a modo de prólogo)”, en *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. (Eds.). R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. Barcelona, Editorial Seix Barral, 2000., p. 1).

JUAN HORACIO DE FREITAS

pregunta ¿cómo fuimos capaces de dar lugar al nacionalsocialismo?, lo que convirtió a la *Crítica* sloterdijkiana en algo más que un diagnóstico cultural de inspiración nietzscheana, a saber, en una advertencia general ante un determinado tipo de clima psico-social que sería el territorio más fértil para el brote del totalitarismo; por último, todos estos puntos fueron desarrollados con un estilo que combinaba el rigor y la erudición propios de un trabajo académico -sobre todo si éste gira en torno al delicado asunto del nazismo- con una retórica ligera y pintoresca -o sea, arlequinesca- que, regodeándose en el análisis (seriocómico) de las pudendas y sus excreciones¹³ o en el comentario sobre fenómenos *subculturales* de la sociedad contemporánea¹⁴, lograba, por simpatía o disgusto, no dejar a nadie indiferente, así como difícilmente alguien podría quedar indiferente ante un despliegue pirotécnico que en una noche oscura alumbraba entre coloridos fogonazos las ruinas de la posguerra.

Para hablar del nazismo y su relación con la *transhistoricidad*¹⁵ del movimiento cínico, Sloterdijk se tendió sobre dos pilares bibliográficos no carentes de prestigio. Por un lado, una canónica tradición filológica que insistió -e insiste- en distinguir un cinismo verdadero, en tanto que primigenio, rudimentario, individual, combativo y plebeyo; de uno presuntamente falso, y cuya inautenticidad radicaría en razones de todo tipo: que el cínico narrado es producto de una tendenciosa idealización estoica¹⁶, que ha devenido gremial¹⁷, que se ha introducido en el seno de la institucionalidad política¹⁸, que se ha difuminado en círculos aristocráticos que serían ajenos a su esencia¹⁹, etc. Habría que advertir, aunque no podamos extendernos ahora en ello por no tratarse del tema nuclear de nuestro ensayo, que esta distinción es, más que un descubrimiento metodológico de los filólogos clásicos, la continuación de

¹³ *Cfr.*, “Segunda parte. Cinismo en el proceso cósmico”, específicamente “I. Parte fisonómica. A. La psicósomática del espíritu de época”, y los subapartados: “7. Senos”, “8. Culos”, “9. El pedo”, “10. Mierda, desperdicios” y “11. Genitales”, en: Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica. Op. cit.*

¹⁴ “Hoy día no seríamos capaces de representármolo (a Diógenes de Sinope) en su aspecto exterior y mucho menos su efecto en el entorno ateniense, si no dispusiéramos en la actualidad de la enseñanza intuitiva que nos aportan *hippies, freaks, globetrotters* y pieles rojas urbanos” (Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica. Op. cit.*, pp. 249-250).

¹⁵ Término que usa Foucault para hacer referencia a las influencias históricas, ni lineales ni unívocas, del cinismo en otros tipos de fenómenos culturales no exclusivamente filosóficos ni intelectuales (Michel Foucault: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 187).

¹⁶ El amigo cínico de Séneca, Demetrio (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio I. VI, 62 3*. Madrid: Gredos, 1986., p. 348); así como Demonacte, posible maestro de Luciano de Samosata (Luciano. “Vida de Demonacte”, en: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1981., pp. 130-145); o el cínico idealizado de Epicteto (Epicteto. *Disertaciones por Arriano. III, XXII*. Madrid: Gredos, 1993. pp. 319-336).

¹⁷ La crítica que hace Juliano (Juliano. “Contra los cínicos incultos”, en: *Discursos VI-XII*. Madrid: Gredos, 1982., pp. 119-146) y, también, Luciano de Samosata del cinismo vulgar (Luciano: “Subasta de vidas”, en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1988., pp. 30-53).

¹⁸ El caso de Favonio, que era patricio y parte del Senado Romano (*Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. (Ed.). José A. Martín García, Madrid, Akal, 2008., pp. 681-700).

¹⁹ El mismo Demetrio, el cual era amigo íntimo del influyente senador Trásea Peto (Tácito. *Anales. XVI, 34-35*. Madrid, Gredos, 1980., pp. 297-298).

JUAN HORACIO DE FREITAS

un rasgo representativo de la historia de las narraciones sobre los filósofos perrunos –esto es, la historia misma del cinismo–, en la cual no se dejó de diferenciar a un cínico real, *estoicizado*²⁰ o pasado²¹, de uno que es solo aparente, y que, curiosamente, le sería contemporáneo al narrador de turno. El otro pilar bibliográfico estaría constituido por una serie de autores alemanes²² –y alguna excepción francesa²³– que vincularían, de una manera u otra, al totalitarismo en general y al nazismo en particular con el cinismo en tanto fenómeno psicosocial, y a éste con la filosofía cínica de la Antigüedad. Sloterdijk engrosa esta tradición: el nacionalsocialismo sería, para él, el fruto del difuso cinismo weimariano caracterizado por una ilustrada desconfianza nihilista ante todos los valores de la Ilustración, por una vacunación racionalista e irónica contra cualquier reproche ético, por una proactividad sin entusiasmo y sostenida sobre los que yacen bajo tierra –que ya no son– y contra los enemigos –que son la negación de la mismidad–, y, finalmente, por una fría e impúdica certeza de que ante la caída de los ideales no es posible autoafirmarse salvo *haciendo algo*, siguiendo adelante *a pesar de* y materializando sobre la nada y contra la nada.

El lector advertirá de inmediato que tal actitud, al menos así expresada, apenas tiene algo que ver con el cinismo diogénico, y el mismo Sloterdijk no se esforzó en evitar tal impresión, al contrario. El *zynismus*, ese cinismo moderno que en *Crítica de la razón cínica* se define como “falsa consciencia ilustrada”²⁴, no es el *kynismus*, el desfachatado movimiento filosófico del periodo helenístico que tanto entusiasmó al pensador de Karlsruhe. Que la lengua alemana haya puesto a disposición de sus usuarios estos dos vocablos, *zynismus* y *kynismus*, para diferenciar el impropio vinculado al descaro, de la filosofía de Antístenes, Diógenes, Crates y compañía, no impidió que esa tradición de pensadores germanos que escribieron sobre el cinismo, en un sentido y otro, se esforzara en evidenciar el estrecho vínculo entre ambos fenómenos. En este punto en particular Sloterdijk no sumó mucho más a lo que ya habían hecho sus predecesores, poniendo como único punto de contacto entre las dos formas de ser cínico a la desvergüenza (*anaideia*). Creemos que la infertilidad respecto a esto pudo haberse debido a dos factores: por una parte, a la influencia del canon filológico del que hemos hablado, que separa tajantemente un cinismo real de otro falso, y que en la *Crítica sloterdijkiana* toma la forma de una oposición entre un cinismo deseable y uno peligroso,

²⁰ Esto es, idealizado según pautas estoicas.

²¹ Diógenes, Crates y, en menor medida, Antístenes.

²² Cfr., Paul Tillich: *El coraje de existir.*, trad: José Luis Lana. Barcelona, Editorial Estela, 1969; Klaus Heinrich: *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Santiago de Chile, Escritos breves. Departamento de filosofía de la Universidad de Chile, 1972; Arnold Gehlen: *Moral e hipermoral. Una ética pluralista*, trad. Margit Martincic. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1984; Heinrich Niehues-Pröbsting: “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. *Op. cit.*, pp. 430-474.

²³ André Glucksmann: *Cinismo y pasión.*, trad. Joaquín Jorda. Barcelona, Anagrama, 1982.

²⁴ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*. *Op. cit.*, p. 40.

JUAN HORACIO DE FREITAS

uno liberador y el otro dominador, uno antipotente y el otro prepotente²⁵; por otra parte, y pensamos que este es el factor más importante, Sloterdijk, al querer surgir en el escenario intelectual como un examinador *alternativo* de las coagulaciones institucionales del poder y los pactos desilusionados con éstas que dieron lugar al totalitarismo, le era necesario mostrar un ejercicio crítico que no tuviera ya nada que ver con el objeto analizado, que no hubiera participado nunca de ningún modo del espíritu cínico (*zynismus*) nacionalsocialista, que recuperara la ingenuidad enterrada tras la sospecha hiperbólica de la Modernidad, que desde abajo volviera a creer en una sabiduría del cuerpo, en una “gnosis de la *physis*”²⁶, que entre ladridos y mordiscos al aire no pactara con las voluntades tiránicas ni permitiera su materialización -¡*Cave canem!*-, y para ello articuló un nuevo ideal de la canalla filosófica del período alejandrino, se embarcó en él, y opuso este (su) cinismo (*kynismus*) a aquél otro, como si fueran opuestos casi perfectos, como si se tratara de una nueva forma de narrar el encuentro del mendigo sinopense con el rey macedonio. Fue esta puesta en escena insolente, rebelde, bivalente, empática con las resistencias y desenmascaradora con las prepotencias, la que Habermas hopeó considerándola difícilmente superable en lo descriptivo y brillante en lo literario.

Domando al animal humano

Pasaron cerca de dos décadas y la loa habermarsiana se convirtió en una fervorosa invectiva²⁷. De virtuoso anatomista de la sociedad alemana de entreguerras y aliado de los revolucionarios contrapoderes, Sloterdijk pasó a ser, para los herederos de la Escuela de Fráncfort en general, un peligroso propagandista conservador del añejo interés fascistoide²⁸ de selección y crianza de hombres, pero esta vez ornamentado con un jovial entusiasmo respecto a las

²⁵ “(...) el cinismo de la prepotencia se opone al impulso quínico de la antipotencia” (*Ib.*, p. 353).

²⁶ “El discurso antiguo acerca de la *physis* no era ningún culto tiránico a un fisicalismo objetivante, sino, antes bien, un medio en el que se podía expresar la consciencia de una gnosis hermética del cuerpo (Peter Sloterdijk. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, trad. Germán Cano. Valencia, Pre-Textos, 2000., p. 123).

²⁷ Habermas le habría escrito una carta a Assheuer, al parecer publicada en la edición berlinesa del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y leída en el noticiero nocturno del canal 1 de Televisión alemana (ARD), en donde se afirmaba que *Normas para el parque humano* era un texto “genuinamente fascista”. No obstante, más allá de la corroboración de la existencia de dicha carta por parte de Sloterdijk, de una fracción de la intelectualidad alemana contemporánea y de los medios de comunicación -nada escrupulosos cuando se trata del espectáculo de la discordia-, no encontramos un documento oficial que certifique la existencia de la epístola o que muestre todo su presunto contenido. En cualquier caso, lo que sí se conserva es una publicación de Habermas en *Die Zeit*, en donde tacha a Sloterdijk, entre otras cosas, de embaucador (“Er streut dem Publikum Sand in die Augen, wenn er sich nun als harmlosen Bioethiker darstellt. / Arroja arena a los ojos del público presentándose como un bioético inofensivo”) (Juergen Habermas: “Post vom bösen Geist”, en *Die Zeit*. 16 de septiembre de 1999. 38/1999).

²⁸ Se trata de la así llamada “disputa Sloterdijk (Sloterdijk-Streit)” (Walther Ch. Zimmerli: “Die Evolution in eigener Regie”, en: *Die Zeit*. 30 de octubre 1999. N° 40/1999), que se originó a través de la publicación de *Regeln für den*

JUAN HORACIO DE FREITAS

nuevas biotecnologías impulsadas por fuerzas neoliberales. La razón de este radical cambio de opinión fue la publicación del texto *Regeln für den Menschenpark (Normas para el parque humano)*, que es la versión escrita de una conferencia impartida por Sloterdijk en 1997 como contribución a un ciclo sobre la actualidad del humanismo²⁹. Con este libro, el quínico diacrítico, el impúdico y ladrador perro recién llegado de la India, se metamorfoseaba, al menos a los ojos de un buen número de intelectuales, en un domesticado lobo del castillo bávaro de Elmau³⁰, en un cínico señorial con delirios antidemocráticos de pastoreo. Ya solo el título del texto disparaba las alarmas de la corrección política: ¿qué implica la solicitud de *normas* para un *parque humano*?, ¿la necesidad de establecer reglas de dirección del hombre considerándolo a éste de antemano como una bestia encerrada dentro de una estructura zoológica? Por si esto no fuera suficiente, el can de Karlsruhe desenterró una nomenclatura predilecta del fascismo eugenésico -por ejemplo, los términos *züchtung* (crianza, cultivo) y *selektion* (selección)-, y a esto sumó el uso del vocablo *antropotécnica*, que se asoció de forma inmediata, y no sin alguna razón, a polémicas intervenciones prenatales de mejoramiento genético de los seres humanos. Pero mejor que hacernos eco de todo este conflicto mediático, es adentrarnos por nuestros propios *medios* en el satanizado opúsculo sloterdijkiano.

En realidad, *Normas para el parque humano* se presenta, en primera instancia, como todo lo contrario a lo que imaginamos cuando nos hablan de un manifiesto fascista y tecnocrático. El texto comienza con una teoría *filológica* (quizás, incluso, erotológica) del humanismo, pero entendiendo por *filología* algo muy distinto a lo que hoy día se practica bajo su nombre: sería *filo-lógico* en tanto que se despliega como creación de amistades (*philia*) a través de libros que no serían sino epístolas voluminosas, estimulantes y seductores discursos (*lógos*) arrojados a la lejanía, que invitan a sus remitentes a ser partícipes de una gran esfera³¹ afectiva de alfabetizados³². En este sentido, el humanismo

Menschenpark (*Normas para el parque humano*), y que en verdad no incomodó tan solo, ni en primer lugar, ni sobre todo, a Habermas. Thomas Assheuer escribió una nota en *Die Zeit* titulada “Das Zarathustra-Projekt (El proyecto Zarathustra)” en el que presentó la empresa sloterdijkiana como un eugenismo amoral afiliado a los avances biotecnológicos y sostenido sobre fantasías de selección y reproducción de humanos (Thomas Assheuer: “Das Zarathustra-Projekt”, en *Die Zeit*. 2 de septiembre de 1999. N° 36/1999); Reinhard Mohr, por su parte, en un artículo publicado en *Der Spiegel* advierte en las palabras de Sloterdijk una “agresión revestida filosóficamente” y “una visión de terror fascista” (Reinhard Mohr: “Züchter des Übermenschen”, en *Der Spiegel*. 6 de septiembre de 1999. N° 36/1999). A las críticas, se unieron Manfred Frank (“Gescheweife und Geschwafel”, en *Die Zeit*. 39/99), Ernst Tugendhat (“Es gibt keine Gene für die Moral”, en *Die Zeit*. 39/99), Roger de Weck (“Der Kulturkampf”, en *Die Zeit*. 7 de octubre de 1999. N° 41/1999), entre muchos otros.

²⁹ Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Op. cit., p. 89.

³⁰ Lugar en donde se celebró dicha conferencia (Teresa Rocha Barco. “Prólogo” en *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Op. cit., p. 10).

³¹ Toda la meditación esferológica que desarrolla Sloterdijk en su célebre trilogías *Esféras*, se encuentra funcionando subterráneamente a lo largo de su meditación en torno al humanismo, por lo que conviene tener siempre encuentra su principio antropológico “de la morada recíproca, del habitarse mutuo” (Peter Sloterdijk, *Esféras I. Burbujas*,

JUAN HORACIO DE FREITAS

sería comprendido como un momento en la larga historia de las *acciones in distans*³³, o sea, de los medios a través de los cuales se transfieren pensamientos. Sobre este punto conviene detenernos un momento. Según la tesis paleoantropológica sobre la que se sostiene Sloterdijk, el hombre habría pasado de un estado primitivo de casi plena mutualidad en lo referente a lo sentido y pensado³⁴, a uno en el que a los sujetos se les ocurre que sus pensamientos se producen en un espacio privado e inaccesible para los otros, momento que estaría relacionado a la formación de habitáculos de exclusión (habitaciones, celdas, etc.) y publicitado por los sabios y filósofos, antecesores del intelectual moderno, que “dieron una nitidez revolucionaria a la idea de que el pensamiento verdadero solo es posible como un pensar propio y distinto-al-tonto-pensar-de-las-multitudes”³⁵. Pero este plegamiento de la *inteligencia distinguida* no devino solipsismo, sino que la voluntad de distinguirse llevó siempre consigo la nostalgia comunitaria de la horda siempre comunicada de antemano, procuró hacer funcionar su diferencia en el afuera, y para ello le fue necesaria la elaboración de medios expresivos que superaran la distancia que el “*apartheid* psicológico”³⁶ produjo. De estos medios, el más importante, al menos hasta el siglo XIX, fue sin duda alguna el libro, la gran herramienta que materializó el sueño humanista de la “sociedad literaria”³⁷.

Desde esta perspectiva estrictamente *mediática*, el humanismo parece identificarse con su propio medio de manifestación y difusión, no siendo otra cosa que *cultura escritural*, como si cualquier lazo afectivo establecido a través de un texto concentrara la esencia misma del humanismo, o, en todo caso, como si la realización y el uso del libro como medio expresivo ya determinara su contenido ineludiblemente humanista. Esta última opción sería la que explicaría que en *Normas para el parque humano* se pase repentinamente de una teoría *erótico-filológica* del humanismo -que respondería a su aspecto formal-, a una político-ideológica -que tendría que ver con su contenido y sus intenciones de normalización-. Si la dinámica de crear y compartir libros -esos artefactos de la nostalgia comunitaria del sujeto individualizado- no ha portado siempre en su interior toda la historia política que le rodea, si no es ella misma la responsable de constituir un canon paradójicamente autoexcluyente de la mayor parte de su

Microserología. *Op. cit.*, p. 271), esto es, que el hombre es un ser cohabitacional, que se constituye como un ser que *habita en otros y es habitado por otros*.

³² “*humanitas* es, tanto en su sentido más estricto como más amplio, una de las consecuencias de la alfabetización” (Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. *Op. cit.*, p. 19).

³³ Más allá de lo evidente de esto, el mismo Sloterdijk explicita en *Normas para el parque humano* que el humanismo, en tanto que tradición sostenida con misivas, es, “dicho en el lenguaje de la antigua magia europea: una *actio in distans*” (Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, *Op. cit.*, p. 23).

³⁴ Peter Sloterdijk. “Actio in distans. Sobre los modos de formación teluracional del mundo”. *Op. cit.*, p. 26.

³⁵ *Ib.*

³⁶ *Ib.*

³⁷ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, *Op. cit.*, p. 23.

JUAN HORACIO DE FREITAS

actividad en provecho de unos presuntos objetivos identitarios, entonces no se entendería que el humanismo, que en principio solo es “telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en medio del lenguaje escrito”³⁸, sea el responsable de las programáticas liceístas para la formación de los Estados nacionales burgueses³⁹ y de otras subjetivaciones ideológicas, tal como sí lo cree Sloterdijk. No obstante, en dado caso de que fuera posible (lo que parece improbable) demostrar que en el núcleo del quehacer epistolar occidental ya se concentra este impulso a formar una ortodoxia literaria que excluye otras cartas que no serían parte de la tradición humanista a pesar de cumplir con su aspecto formal, todavía habría que resolver el estatus que tendría en el humanismo la literatura heterodoxa (propia humanística en tanto epístola voluminosa, impropia en tanto excluida del canon), y dilucidar qué tienen en común los textos bautizados como canónicos y en qué sentido estos llevan a cabo la misión humanista que yacería ya en el seno del intercambio afectuoso de misivas.

Sloterdijk solo se aventura a brindar una respuesta a la última de estas cuestiones, a la del parámetro del canon humanista en relación a los objetivos mismos del libro en tanto antropotécnica, esto es, en tanto “procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte”⁴⁰. El humanismo procuraría sacar provecho de una característica que es inherente al libro, y establecería una ortodoxia literaria basada sobre este rasgo fundamental. Ya no sería su poder de crear lazos afectivos a distancia, sino su capacidad de *amansar*: “El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa”⁴¹. En este sentido, pareciera que el humanismo y su difusión de libros es entendido como un extenso *adversus* dirigido contra todo lo bestial e indómito, contra todo aquello que se encuentra fuera de los márgenes de la civilización, de las refinadas instituciones sociales que permiten una convivencia social ordenada, pero lo cierto es que Sloterdijk lo opone a otros medios, también de pacificación, propiamente civilizatorios (que curiosamente entiende, quizás pretendiendo hablar desde su humanismo, como deshumanizadoras difusiones de barbarie) de intercomunicación humana tales como los espectáculos del anfiteatro, tan importantes en la cultura popular⁴². Por un lado, el humanismo *inhibidor*, y, por el otro, el espectáculo *desinhibidor*. No obstante, lo cierto es que es mucho más claro que el anfiteatro haya sido un mecanismo civilizatorio de domesticación (introducción sistemática en el

³⁸ *Ib.*, p. 19.

³⁹ *Ib.*, p. 25.

⁴⁰ Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida. Op. cit.*, p. 24.

⁴¹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger, Op. cit.*, p. 32.

⁴² “(...) el deshumanizador, efervescente y exaltado magnetismo de sensaciones y embriaguez que ejercían los estadios” (*Ib.*, p. 34).

JUAN HORACIO DE FREITAS

domo) y amansamiento (catártica de los impulsos bestiales) que los libro, incluso de los tradicionalmente considerados humanísticos, que, más allá de ocasionar un indiscutible refinamiento de los quehaceres, no solo han servido en muchos momentos como agitadores y desinhibidores de fuerzas salvajemente violentas, sino además, como eyectores del sujeto fuera del territorio doméstico -sea en su forma de hogar, patria, religión o costumbres-, es decir, como generadores de extravío, como *nihilizadores*. En consonancia con esto, el humanismo, el proyecto de *humanizar*, no sería tanto la nostálgica búsqueda de volver a ser parte de las redes comunicativas primitivas, tampoco el de crear un nuevo *oikos* compartido literariamente, sino el de desenraizar -como en efecto suele suceder con los vínculos eróticos-, el de convertir al sujeto en un errante cuestionador de lo propio por una supuesta propiedad de sí, anhelo que despierta la afectuosa misiva que llega desde la distancia y la absoluta diferencia. Y si esto fuera de este modo, ¿no serían otras fuerzas, otras instituciones, otros proyectos, otros fenómenos sociopolíticos, los que, aprovechando las consecuencias del humanismo, entendido éste como seducción y sucesivo desarraigo⁴³, procuran concentrar a los desechados, a los sujetos nostálgicos, en una nueva casa, con unas nuevas leyes y un nuevo padre?

Antropogénesis

A Sloterdijk no se le escapa que el humanismo no haya logrado apaciguar al hombre en lo absoluto⁴⁴, y, de hecho, sobre esa evidencia sostiene parte de su crítica, pero no pone en cuestión su premisa de que la pretensión humanística sea en efecto el amansamiento, o, en todo caso, que toda domesticación suponga un apaciguamiento -así como tampoco cuestionó su propia teoría *filo-lógica* para poder saltar a la de la *doma*-. Es curioso que no lo hiciera considerando que el texto se presenta como una respuesta a la *Carta sobre el humanismo*⁴⁵ de Heidegger, y que el propio Sloterdijk da cuenta de que en este texto el humanismo no es presentado como una empresa amansadora, sino como todo lo contrario: es “el terreno en el que la subjetividad humana lleva poco a poco hasta el final, siguiendo con consecuencia su destino, la toma del poder sobre todo lo existente”⁴⁶. Heidegger respondería a este humanismo perfilando al hombre como un morador de las proximidades del Ser, dado “al silencio, más que a la

⁴³ Quizás un personaje paradigmático del humanismo sea más bien Don Juan, ese errabundo seductor que introduce a *Eros* en cada institución tradicional para poner en crisis sus dinámicas, escindir unas de sus piezas humanas, y ya escindida, arrojarla a la intemperie de sí misma.

⁴⁴ “¿qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente?” (*Ib.*, p. 52).

⁴⁵ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo.*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

⁴⁶ Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, *Op. cit.*, p. 50.

retórica; a la escucha y a la espera, más que al activismo⁴⁷. Con su vecindad del Ser, su idilio ontológico de pastoreo en el claro del bosque, Heidegger se presenta él mismo como un radical amansador frente a la sedienta voluntad dominadora del humanismo, estando éste siempre “orientado al modelo ideal -según afirma el mismo Sloterdijk- del hombre fuerte⁴⁸”.

Sloterdijk celebra de su maestro filosófico -no Osho, sino Heidegger- el proponer un paradigma que se enfrenta a la perspectiva humanista, pero le reprocha anclarse en un provincianismo ontológico que, además de no adecuarse a las exigencias de los nuevos tiempos, es indiferente a las dinámicas *tecnogénicas*⁴⁹ que dieron lugar a lo que él denomina el *claro* (*Lichtung*), el hombre en tanto lugar de apertura en la que es posible la revelación del Ser a través de los *entes*. El filósofo de Karlsruhe, usando el mismo método desplegado en *Actio in distans* y en *Esferas I*, ensaya una especie de historia paleoantropológica (dejemos de lado lo legítimo que pueda ser aplicar tal procedimiento a la filosofía heideggeriana) en la que pretende explicar con herramientas biologicistas y, según él, con mayor precisión histórica, la forma en la que se constituye el hombre como *ser-en-el-mundo*. El elemento nuclear del planteamiento sloterdijkiano sobre la constitución de dicho hombre es la antropotécnica que, como ya se habrá advertido, no se limita a hacer referencia a las fantasías, ya realizables en gran medida, de optimización biogénica, tal como pensaron algunos escandalizados lectores de *Reglas para el parque humano*, sino que engloba al mismo humanismo -esa empresa productora de *humanidad*- y a las diversas formas de autosubjetivación, las que Foucault denominó en los años ochenta como *técnicas de sí*. No obstante, esta mirada antropotécnica obliga al que la adopta a sobrepasar sus propios límites si desea comprender el momento inaugural en el que se produce el *despejamiento*, es decir, en el que aparece el hombre en tanto apertura, el hombre en cuanto tal, ya que si éste es un resultado técnico, y así lo cree Sloterdijk, no pudo ser él mismo el artífice de sí, y sería necesario que existiera una técnica creadora del *claro* que sea preantropológica. Las antropotécnicas “suponen un ser educable, pero no lo producen⁵⁰”, es necesario que haya existido una serie de técnicas *antropogénicas*, “más primitivas, que pusieran en marcha la autodomesticación”, que produjeran al hombre “al abrir el espacio en el que el *sapiens* pudo seguir la deriva genética hacia sus formas anatómicas y neurológico-cerebralmente lujosas junto con sus extensiones simbólicas⁵¹”.

⁴⁷ Josep. M. Esquirol: *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona, Gedisa, 2011., p. 183.

⁴⁸ Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, *Op. cit.*, p. 50.

⁴⁹ “(...) es posible interpretar el «puesto del hombre en el mundo», heideggerianamente caracterizado de extático, como una situación tecnógena” (Peter Sloterdijk: “La domesticación del ser”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011., pp. 100-101).

⁵⁰ *Ib.*, p. 132.

⁵¹ *Ib.*

Para el estudio de estas técnicas *antropogénicas*, Sloterdijk empieza por hacer un análisis de la relación del homínido con la piedra, o, para decirlo de forma más general, con cualquier objeto contundente arrojable. La mano, o la pata devenida mano por el uso técnico, que toma una piedra para lanzarla, está siendo autora espontánea de una prototécnica a distancia, de una *actio in distans* material, que permite prescindir del contacto corporal con el ente a ser alcanzado, da la sensación de un dominio (instrumentalización) del entorno, genera la planificación y, por lo tanto, la proyección a futuro. El *arroyo* vuelve expansivo y sensible a la lejanía al animal prehumano, y finalmente, abre entre el objeto arrojado y él un espacio de libertad, un *topos* seguro, una esfera, un *mundo*, una protección, lo que los helenísticos llamaron *paraskeue* y Heidegger denominó “armazón (*Ge-Stell*)”⁵². Este momento inicial de la esfera humana en donde el *claro* es posible, es lo que permitió que se articularan técnicas para el cuidado de sí, para la *cura sui*, de las que habló Foucault en sus dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, y que no se distinguían en un principio de las técnicas para el cuidado del recinto, del criadero de cultura que las possibilitó, ya que difícilmente se podía distinguir al sujeto de su esfera; dichas técnicas son, según explica Sloterdijk, lo que en la nomenclatura heideggeriana se denominó la *cura*⁵³.

Este cuidado del recinto, que era también un cuidado del hombre, se expresó muy pronto en forma nómica, como leyes, reglas y convenciones, destinadas a reducir los riesgos, no solo los provenientes del exterior de la esfera protectora, sino además los que son inherentes a ella, es decir, los que supone la cohabitación. El mito, ese sistema de signos que normativizan el mundo, que con su lenguaje permite domesticar lo no-doméstico y aproximar lo extraño, sería, según Sloterdijk, el sistema más eficaz para aclimatar y proteger con permeabilidad estratégica este espacio. Por lo tanto, establecer unas *Normas para el parque humano* no se trata de otra cosa más que de instituir un nuevo mito, lo que no hemos dejado de hacer desde que se dio el *claro*. Ahora bien, ¿bajo qué principio se establecería en nuestros tiempos un renovado discurso de autoconservación?, ¿quién podría hoy cantar el mito si el ideal expuesto en *El político* de Platón⁵⁴, el del sabio pastor de bípedos implumes que desean ser pastoreados, ha perdido toda su fuerza? Si el profeta mediaba entre lo divino y lo humano, y el sabio entre la *physis* y el hombre, ¿de quién sería mediador el ángel de la novísima buena nueva?

⁵² *Ib.*, p. 123.

⁵³ *Ib.*, p. 125.

⁵⁴ Platón: “Político” en *Diálogos V.*, trad. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 1988.

Para Sloterdijk, el humanismo no sería sino uno de estos mitos nómicos de autoconservación, uno de esos discursos normativos para el cuidado del *domo* humano, y en ese sentido se comprende que se le vea como una pretensión de domesticación universal -a pesar de sus efectos desenraizadores-, en tanto que permite, a través del discurso de la tolerancia, de la diferencia, de la fraternidad, de la razón común, etc., apropiarse de todo lo extraño sin que esto suponga una amenaza a su estabilidad interna. Pero aunque así fuera, no podemos dejar de insistir que esto no implica de ningún modo un apaciguamiento, sino más bien un refinamiento de la violencia ejercida sobre todo lo ajeno, tal como alcanzó a observar Heidegger. A pesar de haber logrado advertir que el humanismo tiene entre sus proyectos la formación de un hombre fuerte, Sloterdijk recurre al *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, específicamente al discurso “De la virtud empequeñecedora”⁵⁵ -que no creemos que haga referencia al humanismo, o al menos a éste tal como lo entiende Sloterdijk-, para insistir en que la aspiración humanista es causar un debilitamiento del hombre. La contradicción se agudiza cuando, inmediatamente después de la alusión al texto nietzscheano, se sostiene que con él se explicita “la disputa entre los criadores del hombre en dirección a lo pequeño y los criadores hacia lo grande; podría decirse también: entre los humanistas y los superhumanistas”⁵⁶. Se pasa del humanismo en tanto promotor del ideal del hombre fuerte, al humanismo como ingeniería del empequeñecimiento, para luego trazar una contraposición entre el humanismo y un presunto superhumanismo formador de hombres superiores que, para colmo, Nietzsche llega a ejemplificar aludiendo a figuras canónicas del humanismo renacentista.

¿El humanismo ha muerto!?

Pero la crítica sloterdijkiana del humanismo -la de que es una empresa de amansamiento o la de que es un proyecto de fortificación y dominio- no sería sino hacer leña del árbol caído. El humanismo habría sido desplazado desde el surgimiento de la radio (1918) y de la televisión (1945), ya que estos medios de cultura de masas instaurarían fundamentos de convivencia social que ya no son los del intercambio epistolar-literario y, por lo tanto, serían “post-humanísticos”⁵⁷. No obstante, el humanismo, tal como lo plantea Sloterdijk, parece haber nacido derrotado, es más, parece subsistir a lo largo de toda su historia como *antipotencia* mediática, siempre agónica, minoritaria, incómoda, desenmascaradora y perenemente perdedora (*¿quínica?*). Lo asoma el propio Sloterdijk sin

⁵⁵ Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra.*, trad., Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2011.

⁵⁶ Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, *Op. cit.*, p. 64.

⁵⁷ *Ib.*, p. 28.

JUAN HORACIO DE FREITAS

desplegar las consecuencias de su intuición: “en la Antigüedad el libro perdió la batalla contra el teatro”⁵⁸. En este sentido, el posthumanismo ha estado allí desde antes del surgimiento del humanismo, como el medio triunfante de domesticación en cada época a través del espectáculo masivo. El antagonismo entre “los impulsos domesticadores y los embrutecedores”, poniendo de un lado al humanismo y del otro al anfiteatro, de un lado la academia y del otro “las películas violentas y otros medios de desinhibición”⁵⁹, ignora que estos últimos han sido los más efectivos en lo que respecta a de doma y el amansamiento social -lo que la Roma imperial comprendió a la perfección con su *panem et circenses*-, y justamente porque el objetivo de estos no son desinhibidores, sino catárticos. Por otra parte, estos medios espectaculares se fundaron y se siguen fundando sobre creaciones literarias y sobre lógicas que se han estructurado en el intercambio de cartas voluminosas, lo que nos invita a pensar un par de posibilidades que no pueden ser despachadas sin más: primero, la de que el humanismo no se encuentre limitado por fronteras literarias, ni ortodoxas ni heterodoxas, lo que significaría que no puede identificarse con su medio inaugural y predilecto, el libro; y, segundo, que los textos mismos contenga todas las potencias desinhibidoras (o más bien catárticas) que Sloterdijk advierte en el *Amphitheatrum* y la televisión. Decir que la aparición de la radio y la televisión genera nuevos fundamentos es, quizás, ir demasiado lejos en la identificación mcluhaniana entre medios y mensajes, a no ser que el medio no sea en este caso realmente tan distinto a los previos; el mundo, incluso el audiovisual, incluso el virtual y cibernético, sigue presentándose ante nosotros como algo por leer.

Sloterdijk, el causante de tanto escándalo en el núcleo de la intelectualidad alemana, frente a ese vulgar anfiteatro que ahora abre sus puertas dentro de cada casa por medio de los aparatos telecomunicativos que presuntamente embrutecen a sus participantes, aparece él mismo como un escandalizado *humanista* estoico del II d.C., que reclama con urgencia un *nómos* que detenga la “ola de desenfreno sin igual”⁶⁰ que está generando tal expansión del espectáculo. Los libros no logran contener hoy día -ni ayer, ni antes de ayer- estos medios espectaculares, y Sloterdijk se pregunta si, a lo mejor, el desarrollo de las recientes biotecnologías y tecnologías informáticas podrían brindar una pauta, un nuevo mito domesticador, que sustituya al humanismo epistolar y que de lugar a un posthumanismo que no tenga que nacer y vivir en la derrota como su predecesor. Para que esto fuera posible, los apóstoles posthumanistas tendrían que proponer una ontología que integrara lo pasado y lo presente para generar un espacio que no hiciera de la nueva normativa algo demasiado ajeno y agresivo; así como el humanismo funcionó como mediador entre el animismo antiguo y el personalismo cristiano, de ese mismo modo su sucesor deberá conciliar los

⁵⁸ *Ib.*, p. 72.

⁵⁹ *Ib.*, p. 72.

⁶⁰ *Ib.*

nuevos tiempos -sean estos los del maquinismo, la cibernética o el nihilismo- con los dos estadios previos que el humanismo integró en su núcleo⁶¹.

Todavía sería necesario explicar, sin embargo, por qué este posthumanismo de mundos virtuales, inteligencias artificiales y códigos genéticos trabajables, sería más efectivo en tanto campaña domesticadora que el humanismo libresco tradicional, y, aún más importante, por qué tendríamos que creer que los avances de las nuevas tecnologías no concentran una potencia desinhibidora, salvaje y embrutecedora, como sí la tendrían, según Sloterdijk, el anfiteatro, la radio, la televisión o los videojuegos.

La buena nueva homeotécnica

Así como el humanismo, según la fórmula sloterdijkiana, se establece en la lucha contra un enemigo, que sería el salvajismo de los espectáculos (lo que ya hemos puesto en duda), el posthumanismo, por su parte, también se fundaría enfrentándose a un oponente que, además, funciona en el seno de su predecesor, a saber, la “lógica bivalente” que separa “espíritu y materia, sujeto y objeto”⁶². Desde la perspectiva de esta nueva empresa domesticadora (que en este punto es también la perspectiva postmaterialista) esta lógica bivalente sería el motivo fundamental de que se dé en el humanismo aquello que le critica Heidegger, esto es, la empresa de “dominar la totalidad de lo existente”⁶³. Para decirlo de otro modo, el gran pecado humanista, que el posthumanismo vendría a redimir, sería el de haber dividido lo ente en subjetivo y objetivo, poniendo lo anímico, lo propiamente humano, de un lado, y lo cósmico, lo artificial, lo no humano, del otro. Y sería su gran pecado porque “la aplicación práctica de esta distinción es el dominio”⁶⁴, lo que salta a la vista cuando en dicha distinción el alma se presenta a sí misma con soberbia hegemonía sobre la totalidad de lo cósmico, superioridad que le daría un derecho natural sobre el resto de los entes. Pero la solución posthumanista que Sloterdijk pone sobre la mesa se resiste a partir del discurso idílico de Heidegger, ya que no puede aceptar de éste que presente al hombre “en el claro con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño”⁶⁵ (dejemos nuevamente de lado si tal interpretación de Heidegger es

⁶¹ Peter Sloterdijk, “La humillación de las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época”, en: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, pp. 238-239.

⁶² Peter Sloterdijk. “La domesticación del ser”, en: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 141.

⁶³ *Ib.*, p. 142.

⁶⁴ *Ib.*, p. 143.

⁶⁵ *Ib.*, p. 146.

JUAN HORACIO DE FREITAS

plausible). El hombre dispone de herramientas y armas, y se ha constituido a sí mismo a partir de lo que tiene al alcance de la mano, ya que es la técnica la que permite el despejamiento en el que es posible lo más propio de la humanidad, la posibilidad de revelar el Ser; “*Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*”⁶⁶, escribe Sloterdijk modificando juguetonamente la máxima heideggeriana⁶⁷. El posthumanismo parte de esta certeza de la autoproducción técnica del sujeto y, en vez de acometer contra ella, la despliega al punto de no percibir nada de extraño ni negativo en que éste se someta voluntariamente “a ulteriores innovaciones y manipulaciones”⁶⁸, que sería lo que viene haciendo el hombre desde su progresiva formación, solo que esta vez de forma consciente y planificada. Este es el polémico “hombre auto-operable” del posthumanismo sloterdijkiano.

Así pues, no sería la técnica por sí misma, que es la posibilitadora de la antropogénesis, la enemiga del hombre, pero sí lo serían las diferentes técnicas que se realizan a partir de una base ontológica bivalente. A éstas Sloterdijk las denomina *alotécnicas*. Con ese prefijo, *állos* (otro), parece que se indica que éstas actúan en un ente desde la ajenidad, o, en todo caso, que su actuar es extraño al funcionamiento al del ente sobre el que se actúa, por lo que sería *alienante*. Según Sloterdijk, los medios alotécnicos, que son, por cierto, los medios mismos que nos constituyeron como seres humanos, “sirven para efectuar incisiones violentas (...) en los objetos (...) y emplear material para fines a ellas indiferentes o extraños”, llevando al “mundo de las cosas a un estado de esclavitud”⁶⁹. Por su parte, las técnicas posthumanísticas, las no-bivalentes, que harían caer, de una vez por todas, las dinámicas de esclavización de materias y personas que han efectuado y promovido las tecnologías tradicionales se alzarían sobre un oscuro enunciado que Sloterdijk sostiene con -un igual de oscuro- optimismo: “hay información”⁷⁰. Este principio aparece como un elemento mediador “entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia, entre las ideas y las cosas”⁷¹, pero es, a su vez, una mediación disolvente, que hace que elementos considerados culturales o naturales ya no puedan distinguirse entre sí en lo más fundamental. Dice Sloterdijk al respecto:

⁶⁶ *Ib.*

⁶⁷ “*Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*” (Martin Heidegger: *Lettre sur l'Humanisme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1983., p. 87).

⁶⁸ Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. *Op. cit.*, p. 145.

⁶⁹ *Ib.*, p. 147.

⁷⁰ *Ib.*, p. 142.

⁷¹ *Ib.*

Del enunciado «hay información» dependen otros como: «hay sistemas, hay memorias, hay culturas, hay inteligencia artificial». También el enunciado «hay genes» sólo puede entenderse como una excrecencia de la nueva situación: muestra el salto del principio de la información a la esfera de la naturaleza.⁷²

Con la idea de las materias *in-formadas*, esto es, de los entes que contienen su propia memoria, sus particulares sistemas de organización, sus complejas articulaciones comunicativas y dialógicas (Sloterdijk las denomina “parasubjetivas”⁷³), el sujeto no puede sino dar cuenta de su situación horizontal respecto a los entes que le rodean, y caer, por ello, en un estado de humildad ontológica, no solo por descubrir lo inocua que sería la diferencia entre naturaleza y cultura, tampoco apenas por descubrir elementos que consideramos (inter)subjetivos en la materia, sino además, y para colmo, porque “se hace evidente que muchas manifestaciones de las instancias tradicionalmente concebidas de la subjetividad y el alma sólo son mecanismos sobreinterpretados”⁷⁴. No obstante, a pesar de ese “reparto de la subjetividad entre hombres y cosas”, en donde “lo anímico es desplazado a la esfera de las cosas, y lo hasta ahora subjetivo, al ámbito objetivo”⁷⁵, Sloterdijk advierte que no hay que hiperbolizar las consecuencias existenciales de este nuevo paradigma, que no se trata de que el hombre pierda su condición de *topos* del *claro*, que no es una invitación, como podrían pensar ciertos humanistas históricos, a autoextinciones neobudistas, ni a diluir el yo en el tentador devenir de la informada naturaleza frente al angustioso y siempre contradictorio mensaje del libro, tal como le sucede al San Antonio de Flaubert. Pero esta advertencia, por lo demás necesaria para evitar que el planteamiento sloterdijkiano se confunda caricaturescamente con una especie de materialismo franciscano, pone en evidencia un problema fundamental: al no negar la situación privilegiada del hombre en tanto ente capaz de dar cuenta del Ser, en tanto centro en el que se reúnen verdad y poder⁷⁶, ¿no hace impotente al enunciado «hay información», en lo que respecta a domesticar y proveer humildad? Como es obvio la información es también un texto, es algo que se lee e interpreta (por lo que el posthumanismo, al menos en este sentido, seguiría inmerso en una lógica humanista), y es el mismo humanismo el que nos ha mostrado que el aprendizaje de la lectura lleva consigo el deseo de escribir, y de distinguirse a través de esta escritura. Es justo por esto que Félix Duque cuestiona el optimismo sloterdijkiano, y al respecto se hace las siguientes preguntas:

⁷² *Ib.*, pp. 142-143.

⁷³ *Ib.*, p. 143.

⁷⁴ *Ib.*

⁷⁵ Peter Sloterdijk, “La época (criminal) de lo monstruoso (Acerca de la justificación filosófica de lo artificial), en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 252.

⁷⁶ Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser” en: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 145.

¿Y para qué se quiere inteligir esas condiciones internas (las memorias y sistemas)? ¿Por el mero afán de conocer, o para poder modificarlas, llegado el caso? Y si esto fuera así, ¿quién y cómo se garantiza que esa transformación se haría en beneficio y con el beneplácito consciente y voluntario, del ser modificado?⁷⁷

Más que dar una respuesta a alguna de estas preguntas, Sloterdijk parece solo apostar, un poco a ciegas, en que el principio de las informaciones existentes dará como resultado el surgimiento de lo que él denomina *homeotécnicas*, esto es, un tipo de técnicas que “por su naturaleza (...) no puede querer sino lo que las «cosas mismas» son o pueden llegar a ser por sí mismas”⁷⁸. Ya el filósofo de Karlsruhe había sostenido, tal como vimos previamente, que para establecer normas (para el parque humano) de domesticación era necesario que se crearan mitos que fueran capaces de mediar las viejas concepciones con las nuevas, y parece ser que él mismo se ha dado a esta tarea, presentándose como el profeta, o el mitólogo, o, en el peor de los casos, el publicista, de una nueva campaña domesticadora que pone el acento en un presunto nuevo funcionamiento técnico como si éste ya se avistara no solo en los nuevos avances tecnológicos, sino también y sobre todo en el plano ontológico que, más temprano que tarde, tendría que servir como paradigma nómico para el plano ético y político. En la utopía homeotécnica, nos dice el *profétes* posthumanista, las interacciones con la materialidad de la existencia ya no serán violentas, como hasta ahora ha sucedido con las amenazadoras alotécnicas, sino que tan solo se atenderá, se abrirán los oídos (¿qué difícil para el discípulo escindir del idílico maestro!), a la información ofrecida por los entes, y se actuará co-inteligentemente con ellos, con una actitud de cooperación y no ya de dominio⁷⁹. Si en el mundo alotécnico los individuos se convierten en tiranos de las materias primas, en la utopía homeotécnica se llegará a un momento en que, ya sin necesidad de entusiastas aedos protecnológicos, los sujetos comprenderán su lazo intersubjetivo (¿fraternal?) con todas las cosas (al final no se pudo escapar de la caricaturesca relación con el franciscanismo), será posible la coproducción “entre inteligencias prehumanas, humanas y posthumanas”⁸⁰, y el hombre trabará “amistad -ese fenómeno crucial del humanismo- con sus compañeros robots”⁸¹ (claro que habrá que idear homeotécnicas de ensamblaje).

⁷⁷ Félix Duque. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2006., p. 174.

⁷⁸ Peter Sloterdijk. “La domesticación del ser”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 148.

⁷⁹ *Ib.*

⁸⁰ Peter Sloterdijk, “*Aletheia* o la mecha de la verdad (Sobre el concepto de una historia del desocultamiento), en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, pp. 192.

⁸¹ Peter Sloterdijk, “La humillación por las máquinas (Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 239.

JUAN HORACIO DE FREITAS

Así Sloterdijk promete su “humanismo después del humanismo”⁸², su *nómos antropotécnico* basado en el manejo *alquímico*⁸³ de las informaciones, y cualquier argumento es válido, incluso si debe contradecirse a sí mismo, considerando el valor del proyecto que se emprende. ¿Que se llega a proponer algo más que una simple lectura inteligente de las inteligencias cuando se habla de realizaciones en la nada, donde “no hay nada que conocer”⁸⁴? Una quisquillosidad sin importancia. ¿Que el posthumanismo homeotecnológico necesita él mismo de una lógica bivalente en la cual habría técnicas alienantes, por una parte, y técnicas *physiológicas*, por la otra; artefactos “contranaturales”, como los llega denominar nuestro autor, y otros que no lo son necesariamente; mecanismos que funcionan de modo artificial y otros de forma natural? ¡Pues qué más da! Lo realmente importante es que Sloterdijk, con la ornamenta del filósofo, ha logrado articular un mito -con todas las imperfecciones que se quiera-, una buena nueva sin dioses ni sabios gobernantes, que las grandes potencias tecnológicas y sus usuarios podrían tomar para autohumanizarse y para autoregularse; ha tramado una realidad alternativa (próxima e ineludible, según dice) en la que los avances biotécnicos y cibernéticos desplazan milagrosamente las primitivas relaciones de poder alotecnológicas que establecen los hombres con los objetos y con los otros hombres. Se trata, sin lugar a duda, de un mito más inverosímil (aunque deseable, podría decirse) que el platónico del *Político* que se cita al final de *Normas para el parque humano*, el del *sophós* guía del rebaño bípedo e implume (y de uñas anchas⁸⁵), y más cándido que cualquiera de las *domesticadoras* utopías humanistas contras las que Sloterdijk no dejó de arremeter. El posthumano homeotecnológico de éste termina por ser el remendado práctico de su interpretación crítica del pastor heideggeriano, uno que no se ha conformado con sentarse a los pies del Ser para escuchar y contemplar atenta y serenamente la verdad, sino que, al mismo tiempo, quiere servirle con entusiasta humildad. Quizás, si hubiera tenido la oportunidad, le habría dicho el maestro: “Peter, Peter, estás inquieto y preocupado por muchas cosas, pero solo una es necesaria...”⁸⁶

⁸² Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 148.

⁸³ “(Los alquimistas) se veían a sí mismos como asistentes y ejecutores que con buena intención intervenían en las tendencias latentes en las rocas y los senos telúricos para impulsarlas mediante procedimientos sagrados y peligrosos, más rápidos que los que la vieja naturaleza era por sí sola capaz de emplear” (Peter Sloterdijk, “*Aletheia* o la mecha de la verdad (Sobre el concepto de una historia del desocultamiento)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, pp. 194).

⁸⁴ Peter Sloterdijk, “La época (criminal) de lo monstruoso (Acercas de la justificación filosófica de lo artificial)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger. Op. cit.*, p. 253.

⁸⁵ Alusión a la autocorrección que se hace Platón luego de ver *encarnado* su concepto de humano -“bípedo implume”-, cuando Diógenes soltó un gallo desplumado diciéndolo a la vez: “he ahí tu hombre”. Después del evento agregó que, además de bípedo e implume, el hombre tenía “uñas anchas”, lo que haría clara referencia al propio nombre de Platón; se trataría, por lo tanto, de uñas *platónicas* (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres* VI, 40., trad. Carlos García Gual. Madrid, Alianza, 2008., p. 297).

⁸⁶ Alusión al pasaje evangélico: Lc 10, 38-42.