

Otra carta de despedida al humanismo

Sloterdijk y la pregunta por la antropotécnica

MANUEL BARRIOS CASARES



© MERY SALES

En 1947, en el mismo año en que Martin Heidegger publicaba la *Carta sobre el humanismo* como apéndice a su libro sobre la doctrina platónica de la verdad, nacía Peter Sloterdijk, el pensador que ha reavivado en fecha reciente el debate en torno a la vigencia de la cultura humanista con la réplica a dicha carta ofrecida en su conferencia *Normas para el parque humano*¹; y que además lo ha hecho de forma irreverente y escandalosa, suscitando airadas reacciones, como es habitual en él. ¿Una manera hartamente peculiar de interpretar la admiración que, al menos desde Aristóteles, se supone que ha de inspirar el ejercicio filosófico? Puede ser. Lo cierto es que ya desde la aparición de su exitosa *Crítica de la razón crítica* en 1983, este atípico catedrático de Filosofía de la Universidad de Karlsruhe había dado muestras de un innegable gusto por la provocación, concebida en su caso como elemento indispensable de todo quehacer intelectual que se quiera genuinamente crítico. Bajo un registro similar interpretaba tres años más tarde, dentro de su ensayo *El pensador en escena*, el papel desempeñado por Nietzsche en la controversia suscitada a raíz de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*: no como resultado imprevisto del equívoco de un filósofo *sans le savoir* que, en su ingenuidad, creía haber

NOTAS

1. Peter Sloterdijk, *Regeln für Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999. Traducción de Teresa Rocha, *Normas para el parque humano*, Barcelona, Siruela, 2000.

redactado un estudio filológico, sino como efecto de una deliberada voluntad de escandalizar y romper barreras académicas por parte de quien, a conciencia, había decidido hacer su entrada en el mundillo cultural “pariendo un centauro” en el que se aunaran arte, ciencia y filosofía.

Sea como sea, pues, que se valore el último salto a la palestra filosófica de Sloterdijk, lo que no hay es que dejarse engatusar demasiado con el papel de víctima ofendida que él ha querido representar y explotar en esta ocasión. Ciertamente, la vergonzosa campaña de descrédito ideológico orquestada por Jürgen Habermas en su contra —principal acicate de una polémica que pronto trascendió a los medios de comunicación²— dice muy poco en favor de la capacidad dialogante de este teórico del diálogo, que ha pretendido monopolizar no sólo la herencia de la Teoría Crítica frankfurtiana, sino incluso “la producción de discurso racional en Alemania”³. Pero a la hora de juzgar, tanto para lo bueno como para lo malo, la auténtica aportación del texto de Sloterdijk, es aconsejable no perder de vista la consentida veleidad de un intelectual que gusta de irrumpir en escena como un extraño cruce de filósofo y animador cultural, a fin de agitar de ese modo el fosilizado panorama de la academia filosófica alemana y hacer que los frutos más maduros, por no decir podridos, del árbol de esta ciencia se desprendan de una vez y caigan, dando paso a productos más del tiempo, más frescos y sabrosos. En ese sentido, no sólo era provocativa su apelación a un vocabulario salpicado de expresiones tales como “cría de hombres”, “zoopolítica”, “rebaño” o “domesticación”, que en Alemania evocan de inmediato los fantasmas del nazismo, para plantear el problema de la futura educación del ser humano, sino también su tesis de que el modelo educativo del humanismo burgués —ese que, inspirado en el ideario ilustrado de las sociedades literarias, formaba a la juventud en la validez universal de la lectura de “clásicos” nacionales y extranjeros— había llegado a su fin, por cuanto dicha tesis implicaba una crítica directa a las aspiraciones universalistas del ideal regulativo de consenso habermasiano. Si tenemos en cuenta, además, que la conferencia pronunciada en el castillo bávaro de Elmau, en julio del 99, había sido impartida anteriormente por Sloterdijk, con mínimas variantes, el 15 de junio de 1997 en Basilea, se comprende que esos “hijos hipermoralistas de padres nazis”⁴, a los que luego él se ha referido con redoblado enojo, estuvieran avisados de antemano y dispuestos a contraatacar.

Puede afirmarse, por tanto, que, antes incluso de pisar las tablas para la escenificación de una conferencia de controvertido título, ya la polémica estaba servida y el filósofo de Karlsruhe, condenado como “joven neoconservador”. Ahora bien: ¿de veras resulta tan reaccionario y deleznable su discurso? Veamos, en síntesis apretada, qué es lo que dice ese texto, por lo demás de bella factura literaria, exposición brillante y habilidosa composición.

Para empezar, jugando con la anécdota de la carta de Heidegger a Jean Beaufret, evocando ciertos ecos de la *tarjeta postal* derridiana y recreán-

“¿No podría pensarse que el humanismo, en lugar de perecer, pervive transformado en su configuración tecnológica?”

dolos junto al motivo nietzscheano de la escritura como “un caso de amor a lo más lejano”, Sloterdijk define el humanismo como un proyecto cultural animado por la ficción de una comunidad de elegidos, la de los alfabetizados que saben leer, que perdura en el tiempo mediante la fijación de un canon de lecturas que funciona como si de cartas enviadas a amigos que están por venir (la humanidad futura) se tratase. Merced al puente telecommunicativo tendido por esa serie de lecturas canónicas, la formación humanista acuña el sentimiento de pertenencia a una tradición y acota así el lugar donde mora lo humano, intentando extender su ámbito cada vez más. Sólo donde el humanismo exagera su carácter selectivo, fomenta una mística literaria. Pero en su versión pragmática y moderna, se habría distinguido más bien por intensificar su programa expansionista y universalizador, ampliándolo al conjunto de la sociedad civil. Lo cual no implica que no haya tenido siempre un adversario a quien procurar excluir del amable recinto de su bibliofilia: el bárbaro, el salvaje e incivilizado, en definitiva, la bestia humana.

Sobre la base del precepto de que una lectura adecuada amansa, la verdadera tarea del humanismo habría sido siempre la de domesticar la *animalitas* del hombre y cultivar su *humanitas*. No obstante, ya Heidegger vino a cuestionar su eficacia en el cumplimiento de dicha tarea, cuando se preguntó si, al tratar de determinar metafísicamente una esencia definida del ser humano como *animal rationale*, el humanismo no habría rebajado la auténtica dignidad del hombre, su “diferencia específica”, al género de la animalidad, y lo habría encerrado en una concepción ontificante de lo real, incapaz de asumir que la existencia humana es algo libre, abierto siempre a nuevas posibilidades y, por consiguiente, indefinido. Puesto que, pensado así, el hombre no se realizaría plenamente sino en la paradoja de un despliegue máximo de su *animalitas*, de su originaria voluntad ciega de poder —y esto sería justamente lo logrado por la técnica moderna, al conformar el mundo como trama de objetos a disposición de un sujeto incondicionado. Con ello Heidegger sugirió de paso que quizá ese humanismo, archirreclamado como panacea tras la segunda gran catástrofe bélica del siglo XX, no era el mejor remedio para aliviar una situación que su propia imagen metafísica de un mundo hecho a medida del hombre había contribuido a generar. El humanismo, por supuesto, podía seguir dispensando cobijo a viejas esencias inalteradas, pero poco podía aportar al esclarecimiento de la experiencia, históricamente agudizada entonces, de que, en un sentido aún más esencial, el hombre contemporáneo había vuelto a habitar a la intemperie.

Con independencia de la mayor o menor justicia de estas tesis de la *Humanismusbrief*, y de su olvido de otros motivos mucho más directamente responsables de aquella devastación, tal es, en cualquier caso, el aspecto de la crítica heideggeriana retomado por Sloterdijk para sancionar el fracaso del humanismo en su intento de domesticar a la bestia hombre. A partir de aquí, Sloterdijk objeta a Heidegger el que haya dejado sin aclarar la cuestión de cómo podría constituirse una sociedad de

NOTAS

2. La polémica se desarrolló sobre todo a partir de la difusión de copias no autorizadas del texto de la conferencia y la publicación del duro ataque de Thomas Assheuer, “Proyecto Zaratustra”, en el nº 36 de *Die Zeit*, de 2 de septiembre de 1999, a quien replicó Sloterdijk una semana después. Algunos de los principales textos de la polémica pueden consultarse en <http://www.archiv.zeit.de>.

3. P. Sloterdijk, “Die kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas”, en *Die Zeit*, nº 37, 9-9-1999.

4. *Ibidem*.

meditabundos vecinos del ser situada más allá de la asociación literaria humanística, y, tras proponerse una caracterización histórica y antropológica más precisa de la condición de apertura ontológica del hombre (inducida por factores biológicos tales como nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica), describe ante todo ese fracaso en términos de obsolescencia de la cultura literaria en una época dominada por los nuevos medios de telecomunicación, en la cual la escuela pierde a diario la batalla frente a poderes deseducativos indirectos tales como el cine, la televisión o la videoludopatía generalizada. Es en este contexto, en el que hoy, como siempre, se sigue librando un combate entre impulsos domesticadores y desinhibidores, en el que Sloterdijk plantea la necesidad de pensar si dentro de un futuro no muy lejano no se echará mano de los medios proporcionados por la biotecnología para orientar una política educativa de cría y selección de hombres que complete su amansamiento, y, en consecuencia, si no será preciso establecer criterios al respecto.

¿Es tan descabellado este planteamiento? Hoy día, cuando la ingeniería genética abre la puerta a la esperanza de curación de enfermedades hereditarias, cuando los científicos se plantean cómo prolongar la duración de la vida humana, ya sea a través de procesos de hibernación y criogénesis o de regeneración celular y retardo del envejecimiento, no parece que esté de más el que los filósofos reflexionen sobre el tipo futuro de organización social y política que pueden propiciar estas nuevas modalidades de cuidado y cultivo del hombre. A eso es a lo que Sloterdijk se ha referido en primera instancia con el término de “antropotécnica”, que tantas voces alarmistas se han apresurado en denunciar como reedición fascistoide del viejo sueño nietzscheano del superhombre, sin advertir que en esto ha consistido, desde siempre, la cultura: en la habilitación de artificios susceptibles de emanciparnos del puro determinismo biológico y permitirnos recrear nuestros modos de habitar el mundo. Otra cuestión es la de quién haya de regir los destinos de esa antropotécnica, qué alcance pretenda dársele a tal modificación de la “naturaleza humana” y cómo se establezca el trato entre criados y criadores, o, por decirlo de modo políticamente menos incorrecto, entre el pueblo y sus gobernantes. Sin duda, es en este punto donde el discurso de Sloterdijk se torna más problemático, no tanto porque él mismo se decida a hacer una propuesta explícita de cría aristocrática, cosa que al menos en el texto publicado de la conferencia no aparece como tal, cuanto porque acuda de forma ambigua al amparo de textos de Nietzsche (*Zarathustra*) y Platón (*Político*) para mostrar cómo ese “código antropotécnico” que andamos buscando tiene un claro antecedente en la concepción de la política como arte del “cuidado voluntario de rebaños... de seres voluntarios” (*Político*, 276e). Por más que Sloterdijk se esmere en advertirnos, y con sobrados motivos, de que algunos descuidados intérpretes de Platón, como Popper, suelen pasar por alto ese doble “voluntarios”, ello no basta, sin embargo, para que la inquietud que arroja semejante plantea-

*“Se diría
que Sloterdijk
aspira a superar
el humanismo
con medios
que su propio
despliegue histórico
ha contribuido
a generar”*

miento, como la de todo pensamiento que se atreve a pensar con radicalidad el suelo que pisamos, se torne especialmente oscura ahí donde, privado de horizonte de legitimación (en el caso del sabio griego: su recuerdo, más vivo que el del resto de los mortales, de las celestes visiones de lo mejor), deja irresuelto el problema de con qué criterio se decide quiénes guían la selección, cómo y por qué.

En honor a la verdad, no está tan claro que Sloterdijk haya pretendido en ningún momento de su conferencia ofrecer una respuesta terminante a tales problemas, cuanto más bien destacar la urgencia de la pregunta, así como el reto que su formulación supone para un humanismo caduco; y, al fin y al cabo, la insuficiencia de su planteamiento tiene el valor de poner de manifiesto asimismo la del de quienes, de un modo u otro, se refugian en el recurso a los expertos, a los incuestionables valores de nuestra democracia real y al piadoso sentido común de una moral que sigue apelando a la inalterable sustancialidad de un consenso apriorístico para obtener ese interrogante. Resulta sintomático que intelectuales de ideología tan dispar como el estricto conservador Robert Spaemann y el descafeinado socialdemócrata Jürgen Habermas coincidan al respecto, el primero argumentando que Sloterdijk carece de conocimientos suficientes de genética para debatir cuestiones de bioética, el segundo, descalificando una vez más su discurso como peligroso irracionalismo. De Lukács a Benjamin, el marxismo contemporáneo fue bastante más sutil a la hora de plantear el problema del poder de decisión sobre las modificaciones de la *segunda naturaleza* humana.

No es, sin embargo, como afirman sus detractores, en las presuntas conclusiones que extrae —en realidad, como él ha protestado con razón, descripciones de las que otros han hecho prescripciones— donde más discutible me parece el planteamiento de Sloterdijk, sino en el terreno de las premisas a partir de las cuales llega a sugerir la posibilidad de una nueva antropotécnica como respuesta a la crisis del programa formativo humanista. En primer lugar, resulta sumamente impreciso su empleo del vocablo “humanismo” como una categoría que sirve por igual para referirse a distintos períodos históricos (por no decir a toda la historia de la cultura occidental, de Platón a nuestros días), a una concepción metafísica del ser del hombre y a un modelo educativo basado en la lectura de los clásicos. En este último sentido, definir el humanismo como una cultura epistolar o de la escritura es tomar la parte, por esencial que ésta pueda ser, por el todo. ¿Un signo más de grafocentrismo, que habría hecho caer al propio Sloterdijk en aquello que le reprocha a Heidegger, esto es, el haber seguido pensando dentro de un horizonte nostálgicamente humanista? En todo caso, una visión poco matizada, que apenas contempla las grandes variaciones existentes entre el acceso moderno de un gran público a la literatura y la difusión del alfabetismo en épocas precedentes. La cultura escrita no supone un fenómeno homogéneo a lo largo de la historia, ni una fuerza autónoma susceptible de provocar por sí sola modificaciones del tejido humano al margen de factores económicos y

NOTAS

5. P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op. cit., p. 72.

6. *Idem*. La cursiva es mía.

7. Sobre este asunto, pocos textos hay más lúcidos y esclarecedores que el de Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986. También a prudente distancia tanto de integrados festejadores de la eugenesia cibernética cuanto de apocalípticos profetas de una “bomba genética” como Paul Virilio (*La bomba informática*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 146) procura situarse, aunque con menor calado teórico, el librito de Lee M. Silver, *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Madrid, Taurus, 1998.

sociales que no derivan directamente de ella. Sloterdijk, en cambio, opera como si se pudiese aislar ese núcleo humanista del sosiego literario y reemplazarlo por un procedimiento de cría más eficaz para los bárbaros tiempos que corren. Mas, ¿hubo alguna vez un mundo y un tiempo plenamente sosegados por la lectura? ¿No ha sido siempre lo humano una tendencia a realizar antes que una propiedad ya conquistada? El mito de una edad dorada del humanismo refuerza la idea de su declive contemporáneo en medio de una “ola de desenfreno sin igual”⁵, pero no deja de ser una ficción literaria más, al servicio de la constante redescipción de las metas y afanes de la cultura. ¿No podría pensarse más bien que el humanismo, en lugar de perecer, pervive transformado en su configuración tecnológica?

Cuando Sloterdijk habla de la lucha contemporánea “entre los impulsos domesticadores y los embrutecedores *y sus medios respectivos*”⁶, da la impresión de retornar a un esquema rígidamente dualista, que deslinda con excesiva alegría medios inhibitorios, como los libros, y desinhibitorios, como la televisión o el cine. ¿Hasta qué punto queda, pues, la nueva antropotécnica fuera de la metafísica? Se diría que Sloterdijk aspira a superar el humanismo con medios que su propio despliegue histórico ha contribuido a generar. ¿Acaso no ha estado siempre presente la técnica en la forja de lo humano?⁷ Quizá aquí está la raíz del problema: en que para el cultivo de la futura condición humana no basta con el recurso a una técnica que, pensada aún bajo el signo del olvido de su originario parentesco con el arte (como *téchne*), por fuerza ha de acabar reproduciendo la escisión que pretendía resolver.

Sloterdijk, en efecto, oscila entre una y otra dimensión de esta falsa disyuntiva: por una parte, cuando reduce a términos ónticos el motivo heideggeriano del claro del bosque, equipara en exceso hominización, que es el proceso de configuración de los caracteres genéticos del ser humano (donde cabe hablar de una posible manipulación biotécnica de los mismos), y humanización, que es el proceso nunca cerrado e inconcluso que viene después; por otra, cuando apela al ideal de un parque zoológico normativizado para una humanidad bien criada y temperada, viene a recobrar el viejo anhelo metafísico de purificar al *animal rationale*, haciendo que el viviente (*zôon*) que posee *lógos* anule su lado animal, aórgico. Una vez más alienta aquí el sueño de plena confortabilidad de la existencia, que tiene su reverso de pesadilla en ciertas realizaciones históricas del principio, auspiciado por el humanismo metafísico, de una subjetividad absoluta, dominadora y planificadora de su entorno. En ningún caso se da cuenta así, en su plena extensión, de la inasible y esencial complejidad de esa *humana conditio*, que Ortega —y no hace mucho lo recordaba oportunamente Eugenio Trías a propósito del tema de nuestro tiempo— acertó a definir con la expresión “centauro ontológico”. ¿Es posible o siquiera deseable suprimir ese lado salvaje de la existencia humana? Ya nos domestica bastante la red tecnológica y nos selecciona como clientes todo el *marketing* asociado a los flujos de información

**“¿Es posible
o siquiera deseable
suprimir ese lado
salvaje de la
existencia humana?”**

como para querer que, además de buenos compradores y fieles usuarios del —curioso nombre— servidor de turno, tengamos regulados nuestros inconformismos y desinhibiciones. ¿Se recuerda al delincuente, amante de la novena de Beethoven, convertido en apenas un orangután domesticado del final de *A clockwork Orange*?

Por lo demás, también nuestra barbarie es en buena medida fruto de esa mercadotecnia global: rabia de consumidores frustrados. Y la biotecnología, como la esfera de los medios de telecomunicación, sigue formando parte de aquella historia, que es igualmente la del humanismo. Hoy, como ayer, continúa siendo quimérico separar por completo la paja del grano en las estancias donde mora el centauro ontológico. Quizá en las cartas escritas en el pasado fuera más fácil detectar los borrones y manchas que delatan la imperfección de nuestro quehacer en el mundo. En los mensajes de correo electrónico de hoy día parecen borrarse tales huellas con mayor eficacia. Pero en las palabras que los hombres se dicen a través de toda esa comunicación en la distancia resuena la cercanía que brota de saberse destinados a compartir, más tarde o temprano, una común ausencia. También ahí nos ejercitamos una y otra vez, a menudo sin reparar en ello, en el difícil arte de la despedida. Y no hay técnica que nos evite el trance de sentirnos mortales.

* De Manuel Barrios Casares el lector interesado encontrará *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal, 1990; *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*, Sevilla, Reflexión, 1992, y, como editor y en colaboración con José M^a Sevilla Fernández, *Metáfora y discurso filosófico*, Madrid, Tecnos, 2000.