

Cartas acerca de los humanismos y reglas para la dirección de los humanos: la revisión de Heidegger por Sloterdijk y sus críticas.

Juan Manuel Romero Martínez.

Universidad de Granada (UGR), departamento de Filosofía II

Resumen

La respuesta de Heidegger al existencialismo de Sartre se encuentra en una carta a Beufret, un discípulo del primero, en la que se desestima el pensamiento sartreano como un humanismo al uso más. Esta carta no es sólo el despliegue de un problema concreto entre dos autores si no que es, además, la piedra de toque de las propuestas anti-humanistas. Este mismo texto, retomado en las postrimerías del siglo XXI por Sloterdijk, reaviva el problema de lo humano en Heidegger, para dotarlo de un trasunto político en el que el humanismo termina deviniendo un dispositivo de inhibición cultural necesario para la civilización.

Palabras clave

Humanismo; transhumanismo; ser; antropotécnica; *Ereignis*

Abstract

The answer of Heidegger to Sartre's existentialism is written on a letter to Beufret, a disciple of the german thinker, in which Sartre's thought is dismissed as a vulgar humanism. This letter is not only the deployment of a specific problem between two authors, but it is also, the cornerstone of the anti-humanist basis. The same text, taken in the late twenty-first century by Sloterdijk, revives the problem of the human in Heidegger, to give it a political transcript in which humanism ends by becoming a device of cultural inhibition necessary for civilization.

Keywords

Humanism; transhumanism; being; anthropotechnic; *Ereignis*

231

ENERO
2015

Cartas acerca de los humanismos y reglas para la dirección de los humanos: la revisión de Heidegger por Sloterdijk y sus críticas.

Juan Manuel Romero Martínez.

Universidad de Granada (UGR), departamento de Filosofía II

1. Introducción.

La tesis principal en *La carta sobre el humanismo* es la siguiente: el pensar inicial que propone el autor, a distinción de la filosofía tradicional, trata de pensar la *humanitas* del *homo humanus* (el humanismo clásico que hemos heredado desde los griegos y los latinos) en la radicalidad de la verdad del ser. Eso supone poner la *humanitas* al servicio de esta verdad para superar la metafísica que atraviesa el humanismo clásico.

En primer lugar, debemos ahondar en la noción del pensar como inicial y de cómo ese pensar deviene, en tiempos de Platón y Aristóteles, en *téchne* entendida como procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y del fabricar en el marco de la *theoría*.

En segundo lugar, deberemos pensar qué es el asunto de la *humanitas* y por qué debe ésta estar relacionada con eso que Heidegger llama “el ser”; y, sobre todo, qué tiene todo eso que ver con la constitución ontológica de la técnica, la esencia de la técnica.

Para Heidegger el pensar, que consiste en llevar a cabo la relación del ser con el hombre, se deja reclamar por el ser para decir su verdad: “pensar es el compromiso por el ser y para el ser” (Heidegger, 2000a, p. 259). Pero en el inicio del pensar técnico de la Grecia clásica, el pensar ha devenido teoría como determinación del conocer. Para ello el autor pretende llevar a cabo la autonomía del pensar respecto del actuar y del hacer ya que, en el momento en el que el pensar discurre en un marco técnico, se encuentra en la necesidad de justificarse frente a las “ciencias” para, así, intentar elevarse al rango de ciencia y abandonar su asunto más propio: el ser.

Y es que Heidegger tiene muy clara una separación a ultranza entre actuar y pensar: el pensar, si quiere ser originario o inicial, no puede ser una acción para la productividad o la utilidad, sólo actúa en el sentido en el que piensa. El obrar es algo que reside en el ser, pero se orienta a lo ente; sin embargo, el pensar se deja reclamar por el ser y se orienta hacia él para decir su verdad.

¿En qué consiste lo inicial u originario del pensar la verdad del ser? El genitivo en la expresión “Pensar del ser” viene a expresar que, en primer lugar, el pensar es del ser, pensar sería un acontecimiento propio que pertenece al ser; en segundo lugar, el pensar es acerca del ser, de manera que se mantiene a la escucha del ser y lo es según su procedencia, ya que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Este “adueñarse” es un querer a la manera de un don o regalo de la esencia. Un querer que no sólo logra “esto o aquello” sino que consigue que “esto o aquello” (lo ente) se presente desde su esencia para así *mostrar su origen* de manera que haga que algo sea.

2. Humanismos, anti-humanismos y trans-humanismos.

El ser como “la callada fuerza de lo posible” que quiere, está capacitado sobre el pensar de manera que sobre éste persevere en su esencia, haciendo que aquél, el pensar, se mantenga en su elemento (el ser). Pero el ser, al no estar en el mundo entre otros entes, sino que es fundamento como retracción (como no-ente, no cosa, nada) es lo más lejano al pensar. El origen que es el ser, como acaecer, un movimiento de fundación de mundo de sentido que se substrahe al propio mundo, se hace lejano al pensar a causa de su nihilidad; y con nihilidad no venimos a significar vacuidad, sino esa “callada fuerza de lo posible” que se substrahe a todo representar¹ (Pöggeler, 1993, pp. 166-167). Esa lejanía es ocupada en el pensar por la insistencia de lo ente y el pensar, al alejarse de su elemento, es re-emplazado por el pensar técnico (*techné*), de manera que ahora el pensar se transforma en un instrumento (a causa del influjo de Platón y Aristóteles) de formación y escuela: la *paideia* griega.

Ocorre entonces que la filosofía se ve paulatinamente transformada en una técnica de explicación a partir de las causas supremas, de manera que ésta es ahora una “ocupación” y no un pensar. Esto, por supuesto, es una condición que afecta esencialmente al lenguaje que, como es bien sabido, es el lugar donde el pensar lleva a “habitar” cabe al ser a la humanidad. El lenguaje cae al servicio, en contra del paradigma de la información en el que se encuentra Sloterdijk, de las vías de comunicación por las que “se extiende la imparable objetivación” (Pöggeler, 1993, p. 262). El lenguaje ha devenido ahora en un modo de acceso uniforme de todos a todo para la opinión pública, que unifica y objetiva la apertura del todo de lo ente de manera incondicionada. Esta manera de cosificar la apertura mediante el imperio de los medios de comunicación para masas y el auge, en general, de las tecnologías de la telecomunicación, es una de las razones por las que la filosofía se hace “ocupación” en detrimento del pensar, para dar lugar a “-ismos” (Pöggeler, 1993, p.263) como el de los humanismos: el americanismo, el colectivismo del comunismo, el cristianismo o el existencialismo de Sartre. El lenguaje, así abandonado al mero querer y el hacer para la dominación del todo de lo ente, nos hurta su esencia.

234

ENERO
2015

Heidegger nos propone abandonar los nombres que ha tomado la filosofía y su tradición como el de “humanismo” para volver a encontrarse con lo más propio de lo humano, que es su cercanía constitutiva a lo más lejano: de nuevo el ser. Y sólo abandonando nombres se volvería a regalar a la palabra el valor preciso de su esencia.

Y es aquí donde se entiende bien el supuesto anti-humanismo heideggeriano: no se trata de despreciar el valor fraternal de lo humano, como si Heidegger hiciera pedazos en un ataque de cólera los versos de Schiller, que sirvieron de inspiración para la novena de Beethoven; no. El problema, para Heidegger, es que los humanismos determinan la esencia del hombre, desde ciertos principios, que imposibilitan una concepción de lo humano de carácter radical y abierto al ser, al libre acaecimiento en donde se apropian mutuamente [*zusammengehören*] ambos, el ser y lo humano (Pöggeler, 1993, p. 264).

¹ Pöggeler, 1993, pp. 166-167: “Si el ser se piensa como fundamento-fondo abismático, las determinaciones metafísicas de ser y fundamento fondo son entonces abandonadas. Al ser, entendido como fundamento-fondo abismático, le pertenece la nada; con ello, deja ser el asistir constante carente de negación que “funda” todo asistir y que vale, según su esencia, como algo explicado cuando es a su vez fundamentado en lo más constante de lo asistente”.

Para Marx la humanidad es “social” y, por lo tanto, “natural”: es el conjunto de sus necesidades naturales, por eso por la naturaleza debe asegurarse de modo regular y homogéneo; el cristianismo supone una noción de la humanidad como delimitación frente a la *deitas*: el humano es “hombre como hijo de Dios” que oye en Cristo el reclamo del padre al que sirve; y, el existencialismo, ha hecho de la esencia de lo humano su existencia (Pöggeler, 1993, pp. 267-269).

La *humanitas* sigue siendo la meta para Heidegger. Si le humanismo, prescindiendo del sentido depauperado que le otorga su condición como “-ismo” debiera significar algo, sería la meditación en la que la *humanitas* se cuida para no caer en una in-humanidad: una alienación de su propia esencia.

La radicalidad y libertad de la esencia de lo humano para Heidegger consiste en su excentricidad. Ser excéntrico supone precisamente no estar anclado ontológicamente a un principio o substancia que defina al ser proyectante de lo humano. Eso que, ya en *Ser y Tiempo* Heidegger dio en llamar, desde la tradición del idealismo alemán, el “*Da-sein*” (Heidegger, 2001, p.57).

Para desarrollar el tema de del ser-ahí y la excentricidad es necesario tener en consideración aquél existenciario del “ser-en-el-mundo” (Heidegger, 2001, p.65): estar en el mundo y ser intramundamente son términos contrapuestos en la terminología heideggeriana. El “ex -” extático y descentrado del *Da-sein* como “ex -sistencia” supone un estar fuera de sí para permanecer siempre arrojado a la intemperie en la apertura del claro, esto es: en el mundo (Heidegger, 2000a, p.293); sin embargo, ser intramundamente supone ser un ente entre otros, un ente que no tiene un carácter descentrado de sí y que se agota meramente en lo que es junto a otros entes; que está atado al mundo esencialmente, al presente y el ahora, sin posibilidad de anticipar su propia muerte (“ser-para-la-muerte”) y así abrirse a lo futurible que le destina el acaecer en el claro. Un gato se agota en todas sus determinaciones, abarca toda su “gateidad”, en el momento en que ha cubierto sus necesidades de gato y, de ninguna manera, se excede en el “ex -” descéntrico de sí mismo que supone ser humano. Vive atado al palo del presente, cada día es como el del anterior, no hay un pensar de lo futuro ni un legado de la tradición en el pasado: es sólo lo que es ahora y en busca de sus necesidades naturales. Es por eso un ser intramundano. Hay un “no” en el “ex -” de la ex -sistencia que deja ser libre (*lassen*) al acaecer; un “no” que supone la “incompletud”² del ser humano al estar históricamente destinado y arrojado al existir. Al no estar definido esencialmente, como el humanismo en todas sus variantes ha pretendido, desde la economía, biología, religión o sociología. Este “no” de la existencia, que deja ser, está respondiendo a la llamada del desistir que surge en el claro y del *desistir* [*nichten*]³ mismo, no del mero darse en

² Y esta incompletud, de carácter ontológico, será traducida a términos biológicos en la obra de Sloterdijk como “neotenia” o el mantenimiento de caracteres juveniles en individuos adultos que, en términos de evolución, supone que el homínido viene al mundo sin preparación para él, desnudo y sin atributos e incompleto por lo que, como compensación, debe desarrollar toda una forma antropológica de apertura al mundo. Aquí el claro del ser es el hombre y se construye a base de tecnología.

³ A causa del desistir (*nichten*), a la hora de interpretar a Heidegger, ha habido muchos problemas y malentendidos tal vez, por el modo ambiguo en el que el autor ha articulado su terminología: tachando el ser o, simplemente, denominándolo como *nada*, como ya comenta Deleuze en una extensa nota a pie de página en Deleuze, G. (2002) *Diferencia y Repetición*, pp. 112-114. Y es que, como anteriormente hemos visto en el epígrafe sobre la diferencia ontológica, el “no” que desiste no hace referencia a una negatividad, sino al elemento diferenciante que mantiene y reúne las instancias del ser y del ente: “Hay como una apertura, una

el claro como mundo de sentido. Este “no”, decimos, atiende a una suspensión inherente del ser mismo que, como hemos visto antes, se supone en el juego de la naturaleza como *phýsis*, la naturaleza poiética, que se dinamiza donándose y a la vez sustrayéndose. El “no” del “ex -” que hace incompleta la esencia de lo humano atiende, precisamente, a aquello que se substraer en el venir a des-velarse la verdad: al velo mismo. Eso es lo que significa, además, “dejar ser libre” al acaecer: atender a lo que “no” y lo que nunca se dará entre medio de lo ente (intramundaneamente), a lo que siempre desiste “calladamente”, de manera que lo que sí se da como ente no colapse definitivamente como fundamento de todo lo real. Esto supone dejarse apelar por la grieta, la falla, la bisagra, el pliegue, el entre que no es nunca sentido pero que, sin embargo, constituye sentido. El “ex--” inherente a la humanidad se deja arrullar por lo otro que no termina de presentarse jamás en el mundo, por lo que destinalmente se le da para que discurra la historia. Y todo esto es lo que significa “ser-en-el-mundo”, un rasgo fundamental de la *humanitas* de lo humano: “mundo” aquí no es un ente ni el ámbito de lo ente; “es la misma apertura del ser” (Heidegger, 2000a, p.286). “Mundo” es el claro o despejamiento (*Lichtung*) del ser en el que el ser humano está expuesto por causa de su esencia arrojada. La “ex –sistencia”, sita en el claro, “habitando junto a”⁴, atiende el llamado (el destinar como vocación) del acaecer (*Ereignis*) en el modo de una retro-vocación, una respuesta que articula la venida a la presencia y la ocultación en que consiste el *Ereignis* mismo.

La ex –sistencia, al desistir por su carácter excéntrico, deja ser (*lassen*) al desistir del ser como acaece, en la demanda de la mutua apropiación entre ser y hombre que Heidegger denomina *Ereignis*. Ese “no” del *Da-sein* es la afirmación del *nichten*, del desistir que supone el acaecer. Este “no” no quiere una aniquilación, sino un “nadar” inherente al ser, a lo que no es ente sino su condición de posibilidad. Es imposible encontrar el desistir del acaecer mientras se busque como algo ente (como una cualidad de lo ente). El desistir no aparece nunca como algo objetivo para un sujeto: es el desistir el que reclama el “no” a la ex –sistencia y, a la vez, se la otorga; y no al revés, no es el ex –sistente el que, como sujeto, decide y actúa en ese desistir.

En esta caracterización del ser humano como ex –sistencia comenta Heidegger que nos encontramos en un “enigma”(Heidegger, 2000a, p.281): por una parte el humano es “ex” porque está en estado de arrojamiento [*Geworfenheit*]; y sin embargo, por otro lado, es “ex” porque existe *contra* el arrojamiento del ser (existe teniendo que proyectarse en sus posibilidades, un proyectar posible gracias al arrojamiento y, a la vez, en contra del arrojamiento mismo porque tiene que ir eligiéndose y determinándose en esas elecciones. La radical indeterminación que supone el estar arrojado abre la posibilidad de ser del “ex –sistente” en un proyecto determinante. Esto hace que, aquello que caracteriza la manera de entender lo humano en la metafísica de los humanismos, el animal racional, sea sobrepasado por la originariedad de la “ex –sistencia” y su carácter de apertura en el claro o despejamiento. Heidegger entiende que, pensar en la *humanitas* de lo humano con la animalidad como su representación, es velar el carácter de “ex –sistencia” y su relación con la verdad del ser. Y es que, al definir la

dilatación, un pliegue ontológico que refiere al ser y la cuestión el uno al otro: En esta relación el no-ser es la diferencia misma. El ser es también no-ser, *pero el no-ser no es el ser de lo negativo*, es el ser de lo problemático, el ser del problema y la pregunta. La Diferencia no es lo negativo, por el contrario el no-ser es la Diferencia. ¿El no-ser debería más bien escribirse (no)-ser, o, mejor aún?-ser.”

⁴ Heidegger, 2000a, p.218: “La excentricidad del ser del hombre consiste en su morar cabe (su vecindad con el ser)”

humanidad del ser humano en la descentralización extática de la “ex –sistencia”, lo esencial no es el humano, sino el ser como “ex” de la “ex –sistencia”.

En un primera consideración, que a Heidegger podríamos situarlo en una posición anti-humana, ya que cumple el requisito de desplazar la esencia de lo humano desde sí misma a una instancia trascendente y superior; pero si tenemos en consideración todo el análisis anterior que hemos realizado acerca de la excentricidad del ser-ahí [*Da –sein*], vemos que el “ex –” que constituye al ser humano como apertura lo es, en efecto, hacia una instancia que no se encuentra “*trans-*”, más allá de la facticidad del mundo y de la historia. El ser no es un principio metafísico trascendente al mundo y, mucho menos, da cuenta de la razón de él. Se trata, como hemos discurrido anteriormente, de aquella “fuerza callada” interna a la Naturaleza que, como emergencia desde sí dona sentido, gracias a la mutua pertenencia con el pensar del ser humano y que es articulada en el habitar del lenguaje. Más allá de su estatuto no trascendente, tampoco es principio en sentido lógico. El ser es una “presuposición” en la pregunta misma por su propio sentido, nos comenta Heidegger en el epígrafe dos de *Ser y Tiempo*⁵, una “presuposición” que nace de la experiencia fáctica del hecho del “hay” de las cosas y, por lo tanto, de una comprensión media de lo que sea el ser en su sentido:

La ‘presuposición’ del ser tiene más bien, el carácter de una previa visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser. Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del *Dasein* mismo. Semejante ‘presuposición’ no tiene nada que ver con la postulación de un principio indemostrado del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones. En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo de *Da-sein*: estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser [*Seyn*]; sosteniéndose en cuanto comportamiento [*Verhältnis*]. alguno un ‘círculo en la prueba’, porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición. En la pregunta por el sentido del ser no hay un ‘círculo en la prueba’, sino una singular ‘referencia retrospectiva o anticipativa’ de aquello que está puesto en cuestión —el ser— al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente (Heidegger, 2009, p. 19.).

237

ENERO
2015

Es por eso por lo que la pregunta acerca del sentido del ser no cae en una falacia de “círculo en la prueba”. No sólo eso, sino que, el mismo concepto de acaecimiento apropiador, *Er-eignis*, guarda en sí implícita la medida en la que el ser le es propio el pensar y al pensar le es propio el ser de manera que no hay uno sin lo otro. No son ambas realidades subsistentes que existen por sí mismas más allá la una de la otra. Tanto es así que es posible pensarlos en una relación de mismidad. Así se entiende que el desistir de carácter excéntrico del *Da-sein* sea también el del ser como retracción. Al desistir [*nichten*] lo hacen ambos. Es por eso que un modo impropio del acaecer de ambos sería cargar los acentos sobre cualquiera de los dos términos (Heidegger, 2009, p. 75) de manera que, en el caso del *Da-sein*, tendríamos un humanismo de corte subjetivista; y, del lado del *seyn* tendríamos un anti-humanismo onto-teológico si cabe.

3. Reglas para el parque (de fieras) humano.

Sloterdijk comienza enunciando la esencia y función del humanismo, “una telecomunicación fundadora de amistad gracias al medio de la escritura (Sloterdijk, 2011, p. 197)”. Si Heidegger ha pensado una comunidad de pastores del ser que permanecen a la escucha su envío, de su notificación; Sloterdijk piensa el envío de notificaciones de un modo

Heidegger, 2009, p.25.

nada simbólico: La comunidad de pastores, en la medida en la que habitan en la casa junto al ser guardan, pastorean su llamado, se remiten cartas entre sí. El humanismo ha sido entonces, como tradición de las letras clásicas, un modo de corresponderse entre sí los amigos lejanos y futuros que forman parte de la comunidad de letrados y que pastorean en su remitir e interpretar al ser⁶. Aquí, como se lee, el ser (como reunión y unificación en lo mismo, en la forma *Er-eignis*, un acaecer propiciatorio que sirve de medida y legalidad a todo otro acaecer) ya no es una instancia originaria, independiente de toda otra forma histórica del acaecer de su verdad: es la tele-transmisión escrita de la tradición culta humana, una transmisión a lo lejos de la noticia. Y, si hay alguna forma que defina esta tele-transmisión no es, de ninguna manera un *Er-eignis*, sino más bien un *Gestell*. Porque la escritura es una antro-po-técnica y es mediante esta y otras antopotécnicas que se ha posibilitado la construcción del claro [*Lichtung*], la apertura en la que desisten humano y ser (tradición), para apropiarse el uno al otro no ya en el *Er-egnis*, sino en el *Gestell*. El claro o despejamiento ha pasado de ser del ser para ser la *humanitas* misma: lo que define a la *humanitas* es su capacidad técnica para ser el lugar de recepción (el claro) de los envíos de los textos de la tradición (el ser). Donde la tradición lo es, se desoculta, siempre de un modo (antro-po-) técnico (siempre desde el *Gestell*). Debemos pensar que, si la antro-po-técnica es la auto-generación o auto-construcción de lo humano -como veremos más adelante en el *hombre (auto-) operable-* y, si lo humano es el despejamiento de la tradición, entonces el despejamiento mismo (*Lichtung*) es una construcción antro-po-técnica.

Sloterdijk tiene muy claro que el humanismo, en todas sus variantes y, sobre todo el nacionalista del siglo XIX⁷, ha tenido como objetivo rescatar la humanidad de la barbarie. Ya desde el proyecto de humanización que supone la creación del humanismo en la Roma clásica, según el autor, hay una convicción de que los seres humanos son animales sometidos a influencias, y se hace perentorio administrarles el tipo adecuado métodos inhibidores y amansadores. El humanismo romano sería entonces la defensa del libro contra el teatro de la crueldad del anfiteatro. Desde esta posición la *humanitas* se hace impensable sin la exigencia del control y la abstención de la cultura de la crueldad de las masas.

La carta a Beaufret, la *Carta sobre el humanismo* escrita por Heidegger, es especial porque anuncia otro modo de humanismo, según Sloterdijk. Y anunciar otro modo de humanismo es entender otro modo de inhibición y amansamiento. Parece que Heidegger, desde esta manera de entenderlo si es un humanista ya que, en su proyecto, se encuentra implícito “el amansamiento del hombre con la palabra del otro” (Sloterdijk, 2011, p.207).

⁶ Este humanismo, el criticado por Heidegger, desde carácter más epistemológico, en el que el sujeto cartesiano de la modernidad aprehende para sí todo lo real mediante un representar a la medida del hombre. Sí que es cierto que en *La carta*, Heidegger critica la escolarización del pensamiento en una *paideia* griega, que como “*humanitas*” en el mundo romano, pondrá las bases para la metafísica de la modernidad.

⁷ Vásquez Rocca (2009), p. 7.: “Con el Renacimiento y la Modernidad, el libro se convirtió en una especie de ‘carta’ dirigida a todos y cualquiera (‘el curioso lector’), pero escrita en un determinado idioma, lo cual coincidió con el establecimiento de los Estados nacionales, dando a estos un impulso formidable a partir de la Revolución francesa y la difusión de periódicos y revistas, así como de la enseñanza obligatoria, imponiendo textos de contenido controlado y supervisado, de modo que inculcaran en los estudiantes el ‘espíritu de la patria’. Ahora bien, tras la revolución «mediática» concomitante con las dos guerras mundiales y triunfante justamente tras el fracaso de la última gran revolución: la soviética, el humanismo —el humanismo tipográfico, diríamos— ha entrado en una crisis irremediable. Ya no es válido para el adoctrinamiento ni para la cohesión social. Hasta aquí llega Sloterdijk, dejando a un lado, como oyeron ustedes, una volátil alusión a la necesidad de un Codex de técnicas antropógenas: por cierto, lo único que justificaría el llamativo título, ya que en ninguna otra parte se nos habla de las normas, el estatuto o las reglas del zoo humano.”

Incluso radicaliza esta función al trasladarlo desde el campo de la pedagogía al de la ontología (ya que, como hemos visto antes, Heidegger desprecia el paso del pensar al de la filosofía como escuela: el nacimiento de la *paideia* griega y su posterior traducción al ámbito romano como “humanismo”). El ser humano, al guardar al ser como pastor, cuida de su rebaño: guarda la apertura que es el claro del ser, el despejamiento [*Lichtung*]. El hecho de mantenerse al cuidado del ser supone ciertas cualidades como la de la meditación, el mantenerse a la escucha y el dejar ser de la *Gelassenheit*. Es por eso por lo que Sloterdijk piensa una “imposición de una contención radical” (Sloterdijk, 2011, p. 208) que destierra al pastor del ser a la cercanía y vecindad de la casa del ser (el lenguaje). El humanismo heideggeriano, como ascesis meditativa, quiere un hombre que sea más sumiso que el mero buen lector. Las cartas que constituyen este humanismo ya no son escritas por el autor nacional, como ocurre en la interpretación nacionalista del humanismo del siglo XIX, y emitidas por la tradición de un pueblo histórico; en este caso (el de Heidegger y el de Sloterdijk) el autor y el envío mismo es el ser.

Sloterdijk nos está presentando la ontología heideggeriana como un proyecto político que hace que nos preguntemos: cómo estaría constituida una sociedad de mansos vecinos del ser. Especula este autor que se trataría de hombres desplazados de su centralidad, su existencia sólo lo sería en virtud de su vecindad con el ser.

La justificación que nos ofrece Sloterdijk para, en su interpretación sobre el proyecto ontológico de Heidegger, hacer el tránsito desde la ontología a la política del ser es la consideración que de los humanismos tiene Heidegger: el humanismo es cómplice natural de todas las atrocidades posibles que puedan cometerse en el nombre del bien de la humanidad y es que, tanto el bolchevismo, como el fascismo, como el americanismo son tres variantes de la misma “violencia antropocéntrica” (Sloterdijk, 2011, p. 208).

239

Sloterdijk, como discípulo de Heidegger en la distancia, tiene la intención de seguir el proyecto de ontología política de su maestro, pero despojando el pensamiento heideggeriano de todo apriorismo de carácter propio, puro y virtual, que esté aún lastrado por una metafísica de la identidad y un exceso de originariedad⁸.

ENERO
2015

Si el ser acaece es en un modo siempre técnico: independientemente de una supuesta originariedad virtual; el darse se esclarece por el ser humano de un modo técnico. Si para Heidegger lo que definía al *Da-sein* era la pura existencia como estar abierto al claro, donde el ser se despeja (ya la vez se oculta); en Sloterdijk la definición de lo humano supone estar abierto a un claro que siempre demanda un modo de acaecer técnico y, el acaecer técnico sólo lo es en la medida en que lo humano devine conforme a un proceso de humanización y hominización: sólo hay ser si se da en el claro de lo humano, el ser sólo se da técnicamente, la técnica es en esencia mera antropotécnica: construcción de lo humano como cría y domesticación (humanismo). Si algo acaece lo es sólo en las determinaciones antropocéntricas de lo humano, para lo humano y por mor de lo humano (como veremos más tarde en el *hombre operable*).

Como historia natural del claro, la apertura del *Da-sein* como existencia de carácter excéntrico, es traducida como un precipitarse fuera del mundo, al fracasar como animal,

⁸ Sloterdijk, 2011b, p. 209: “En la historia de la salida del hombre al claro ignorada por Heidegger la relación entre ser y hombre no es tan originaria”

nacido prematuramente, sin la madurez que tienen el resto de los animales para enfrentarse a sus necesidades. Se trata de un hiper-nacimiento que saca fuera “ex” al ser humano para así, ganar ontológicamente el mundo. Desde la hominización, el paso a la humanización supondrá la instalación del homínido en el lenguaje como la casa del ser: el humano venir al mundo adopta la forma de un venir al lenguaje.

Como historia social del claro, en el sedentarismo, el ser humano no sólo se deja cobijar por sus lenguajes, sino por las edificaciones mismas. Es en el edificar y el cobijar donde, según Sloterdijk, comienza la domesticación y el adiestramiento de los animales domésticos.

El claro o despejamiento, será entonces esa síntesis entre la historia de la naturaleza y la historia de la cultura, donde se va a librar la batalla de “la decisión y la selección del hombre domesticado” (Sloterdijk, 2011, p.211). Desde una perspectiva nietzscheana y, aludiendo a pasajes del *Zarathustra*, Sloterdijk entiende que la humanidad asentada que construye ciudades e imperios, quiere volver manso al humano mismo y transformarlo en el mejor animal doméstico para sí mismo. Siguiendo con la lógica nietzscheana, para Zarathustra, los hombres del presente son criadores exitosos que han logrado extraer, a partir de ese hombre fuerte que soporta el devenir, al “último hombre”. Sloterdijk piensa que, gracias a la combinación de la ética y la genética, los seres humanos se han criado a sí mismos empequeñeciéndose: se ha realizado la domesticación en un proceso de cría selectiva orientada a la sociabilidad de los animales domésticos, haciéndolos inocuos. Lo que en ese humanismo epistolar⁹ parecían ser los amigos del ser humano, son ahora domesticadores y Sloterdijk, como abanderado de Nietzsche, advierte un conflicto entre los criadores del ser humano, que lo empequeñecen; y los del súper-hombre, que lo engrandecen (o el trans-hombre, en su caso).

240

Entonces, como hemos visto, lo impensado en el humanismo clásico es la domesticación, cría y selección: las letras como la doma educativa y el establecimiento de relaciones humanas que lleva a una selección entre letrados e iletrados: entre criados y criadores. En una época en la que el humanismo de la letra se encuentra en decadencia, y la técnica puede transformarse en un elemento de des-inhibición que nos lleve a la barbarie (video-juegos, espectáculos cruentos para masas, proliferación de la pornografía)¹⁰, Sloterdijk quiere reformular el código de las antropotécnicas¹¹ para reforzar el juego entre seleccionador y seleccionado. Reconfigura así el término *humanitas* de manera que éste no consista sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que de forma creciente y explícita, “el hombre represente para el hombre el poder superior” (Duque, 2006, pg.215), de manera que el papel de criador no se deje a una instancia trascendente a él (Dios o el azar). Reformular el código de las antropotécnicas supone, incluso, reformular el código genético, de manera que quede

ENERO
2015

⁹Vásquez Rocca (2009), p. 14: “La educación es uno de los nombres para estas prácticas que operan sobre la cría en orden a su humanización. La educación vendría a ser así el conjunto que se reúne alrededor de las operaciones históricas tendientes a la acogida, cuidado, formación y modelado de la cría humana a partir de la transmisión más o menos programada de un fondo cultural común de lecturas y conocimientos.”

¹⁰Duque, 2006, p. 127: “En la era post-humanista y de teledifusión, el cine y la radiofusión suponen una reformulación tecnológica de la literatura nacional y los periódicos, de manera que la síntesis social ya no puede ser lograda con las viejas medidas de la escritura. En la sociedad post-literaria, post-epistolar y post-humanista no se cree en el *Volkegeist*” (del humanismo romántico).

¹¹Duque, 2006, pg. 129: “Las antropotécnicas son autoreferenciales. Se trata de procedimientos usados por los hombres para los propios hombres ya que producen al hombre como homo humanus.”

abierta una “antropogenética” con la que poder modificar la muerte biológica misma, ya sea con técnicas de extensión de la vida; ya sea eliminando la muerte misma; ésta afecta incluso a la posibilidad de elección en el nacimiento, eliminando su carácter de *fatum*, para posibilitar un nacimiento opcional bajo los parámetros de la selección, cría y domesticación (Molinuevo, 2004, p.51).

La pretensión del trans-humanismo de Sloterdijk puede resumirse en este lema: “criarse a sí mismo y ser el guardián” (Sloterdijk, 2011b, p.219). Bien, el autor de *Normas* se plantea explícitamente si hay diferencias de carácter específico o meramente gradual, esto es, si existe diferencia de especie entre letrados e iletrados y, en el caso de la supuesta ontología política que nos atañe, entre auténticos pastores del ser y su rebaño, tan cualitativas que los haga diferir en especie misma o simplemente en “grados de la misma especie” (Sloterdijk, 2011, p. 216):

Tanto es así que, si la diferencia fuera de género, especula que sólo los sofistas lanzarían campañas de persuasión sobre la supuesta pertenencia a la misma especie de directores y ciudadanos.

Tras estos argumentos, con razón, Duque (Duque, 2006, p.132) discrepa sobre las antropotécnicas como modos de “criarse a sí mismos y ser los guardianes de sí mismos” ¿No hay pues una contradicción performativa cuando los guardianes de la especie humana que, tal vez, presumiblemente, son los verdaderos humanos, guardan a aquellos que aún, por diferencia específica, por no ser letrados, nos son (auténticamente) humanos? ¿Dónde reside la auto-crianza y la disposición de sí del ser-humano para hacerse humano si quienes controlan, quienes crían y seleccionan, son más humanos que los humanos.

Claro, ser más humano que los humanos supone estar más cerca de los dioses¹², como en el caso de los guardianes del *Politikós* de Platón:

Platón en el *Politikós* presenta la Carta Magna de la politología pastoral europea. Se trata de una conversación de trabajo entre criadores, la selección de un hombre de estado que no existe en Atenas y la planificación de un pueblo para el estado que no puede aún encontrarse en ninguna ciudad empírica (Sloterdijk, 2006b, p.216)

El guardián es el que mantiene a los seres humanos en parques o ciudades para realizar una tarea zoopolítica: la gestión sobre los parques (temáticos) humanos. La dignidad del ser humano consiste entonces en mantenerse en los límites de ese parque por sí mismos (mediante los guardianes que se mantienen a la escucha del ser) de manera reglada: de ahí las reglas para el parque de lo humano.

El problema consiste en que, tras la caída de los letrados y lo sagrado, el ser humano está solo; sin posibilidad de referencia ética, estética y ontológica con “el dios”. El ser ya no se da [*es gibt*]. No hay pastores de la técnica antropológica que den, sin regla previa, mediante la facultad del juzgar que es la prudencia (que sean capaces de acceder a la medida que prescribe el acaecer del ser) la regla de los límites de lo humano (del parque humano)¹³.

¹² Sloterdijk, 2011b, p. 219: “Pero el señor platónico sólo encuentra la razón de su señoría en un saber regio sobre la crianza, esto es, en un saber de expertos del tipo más inusual y más juicioso.”

¹³ Sloterdijk, 2011b, p. 220: “Las misivas (del ser) que ya no son entregadas dejan de ser envíos a posibles amigos: se convierten en objetos archivados”

La única vía transitable que nos lleve al horror de la barbarie, cuando el humanismo de la letra (Cicerón) y la escucha paciente del ser (Heidegger) decaen, consiste en que recurramos a la técnica para amplificar la capacidad de habitar el claro del ser (Sloterdijk): ingeniería genética, útiles protésicos y psico-fármacos: aleotécnicas que nos devuelvan el modo de corresponder al acaecer (técnico) para re-construirmos, reproducirnos e inventarnos (Ortega y Gasset) como geno-cyborgs, súper-hombres que han transitado más allá del hombre de la metafísica del humanismo letrado. Los límites de la existencia biológica, mediante la eugenesia y la eutanasia, están ahí para ser expandidos. (Molinuevo, 2004, p. 188, 134)

4. La errancia ya no es un problema.

Sloterdijk se pregunta si se encuentra el ser humano cabe sí mismo, como la auto-revelación de sí, (de su propia esencia) en el contexto del saber de las capacidades técnicas en aumento (Sloterdijk, 2011^a, p.3). El concepto de errancia [*Irre*], que heredara de Heidegger, supone la forma de movimiento de la historia que no es cabe sí y abre una vía a través de la impropiedad [*Nicht – Eignes*]. La errancia es un error donde el estado fundamental es la falta de morada, una constante epocal de la era de la técnica. Sin embargo, Sloterdijk cree que la teoría de la errancia surge de una descripción de la relación entre el ser y el humano equivocada y que debe ser revisada. Cree que esta división entre lo propio y lo impropio, del estar cabe las cosas en el mundo y por lo tanto estar cabe sí, o del “estar en estado de caída” [*Verfallen*] (Heidegger, 2009, p. 195), supone no poder arraigar y habitar propiamente en un mundo de sentido y, por lo tanto, ser errático. Erraticidad que surge de una ontología monovalente (el ser es, el ser no es) y una lógica bivalente (lo verdadero no es falso; lo que es falso no es verdadero).

Según Sloterdijk, la errancia como error es una huella del programa platónico-aristotélico, encarnada por Heidegger, que pretende entender la experiencia de la totalidad de lo ente por medio de la lógica bivalente de lo propio o lo impropio.

El modo en que podemos sortear esta trampa de la gramática de la monovalencia ontológica y la bivalencia de la verdad y la falsedad (y por lo tanto revisar la noción de errancia) es mediante el paradigma de la información. En la proposición “hay información” se abren conceptos que permiten abordar poderosamente la realidad: afirmar la información es, a la par, afirmar que “hay recuerdos”, que “hay cultura”, que “hay inteligencia artificial” y que “hay genes”, de manera que se realiza una transferencia extensa del principio de información a la esfera de la naturaleza, memoria, cultura, inteligencia artificial y genética. Todos estos aspectos son información disponible para su lectura: la casa del ser como lenguaje y el modo de acceder al claro. No es posible entonces la errancia si habitamos ya siempre, desde que el humano es humano, desde las antropotécnicas; además, la antropotécnica definitiva es el lenguaje como modo de despejamiento de lo real. No hay lo ajeno: la lógica bivalente ha caído para dar paso a una indistinción entre el sujeto y el objeto; el yo y el mundo; el individuo y la sociedad; la naturaleza y la cultura; alma y materia. Todo se reduce a mapas de lectura y flujos de información en red de carácter global que construyen al ser-humano (lo crían y lo seleccionan) para llevarlo siempre a una “trans-ducción”¹⁴ de sus límites.

¹⁴ Término acuñado por Simondon en *El modo de existencia de los objetos técnicos*.

Aplicar las distinciones de la metafísica clásica es una forma de dominio ontológico y semántico. (Sloterdijk, 2011a, p.6)

El ser humano surge como tal en el contexto de un claro [*Lichtung*] que es técnico. No se trata de un pastoreo del ser con las manos desnudas, sino un pastoreo que requiere de la empuñadura de la vara y de la piedra, de procedimientos técnicos para que el ser acontezca desde su estatuto técnico en diferentes modalidades.

El plano en el que se establece la relación entre el humano y el despejamiento es, para Sloterdijk, eminentemente técnico, “no es pensable sin su proveniencia tecnogénica”. Lo que llega a ser en el despejamiento está condicionado por la empuñadura de sus útiles: el pastor no se encuentra con las manos vacías en el claro del ser. El ser humano solo puede haberse dado desde una técnica que lo ha hecho surgir de lo pre-humano. De ahí que la alteración auto-técnica del ser humano no sea contra natura, ya que su surgir mismo en la hominización, es técnico y, no sólo por eso, sino porque la frontera entre el mundo de lo humano, la cultura y el mundo de la natural se ha hecho endeble, hasta el punto de desaparecer, a causa de esa nueva forma de entender, tanto al sujeto como al objeto de trabajo y conocimiento, como mapa de lectura.

Para seguir con el argumento anterior, si el claro es ya tecnológico, el ser humano no hace nada nuevo al manipularse tecnológicamente a sí mismo, por lo que no hace, al auto-manipularse, nada contrario a su esencia. Es por eso que Sloterdijk entiende la condición humana, a la luz de la emergencia, como un desarrollo auto-plástico: la plasticidad es la realidad fundamental y la tarea inevitable de las nuevas operaciones antropológicas: implantes orgánico- inorgánicos, trasplantes de órganos y terapias génicas.

En una antropología histórica, radicalizada la plasticidad de lo humano, lo que el hombre sea se encuentra desvinculado de las distinciones metafísicas clásicas entre amo y esclavo. No se trata de un autodomínio del amo sobre su cuerpo esclavo para llegar a convertirse en un super-amo que mandara sobre una materia aún más sometida.

No se busca que los medios alotécnicos¹⁵ de la maquinaria clásica ejerzan violencia y dominio sobre la objetividad material. La manipulación ya no se hace desde la exterioridad: la relación entre poder actual y potencial debe realizarse sin la violencia de la dominación despótica artificial.

La imagen de la técnica como heterónoma y como medio de dominación de cosas y personas pierde cada vez más relevancia gracias al auge de las tecnologías inteligentes. Así, la técnica operativa no dominadora, no puede querer nada que no sean las cosas mismas desde ellas mismas. Esto significa que las materias y los sujetos humanos son concebidas desde su propio sentido, sin abandonar la genuina disposición filosófica de la fenomenología. No sólo eso, sino que es el modo que tiene Sloterdijk de traducir la mística alemana de su maestro

¹⁵ : “Alotécnicas” es el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas que ejecutan reestructuraciones violentas y contra-naturales de todo lo que encuentran. Usan materia para fines diferentes a la materia misma (y cuando se refiere a materia lo hace indistintamente en el caso de objetos o personas). Aquí la producción desde la materia es de carácter heterónomo que supone un estado de esclavitud ontológica de las cosas del mundo. En definitiva se trata de un forzar las cosas.

Heidegger, al mundo de los objetos técnicos. La homeotécnica¹⁶ es la *Gelassenheit*, la disposición afectiva que deja ser las cosas desde y en sí mismas, sin ser forzadas por el sujeto representador de la modernidad. La homeotécnica solo progresa en la medida en que no violenta lo que se encuentra ahí delante. Tiene más el carácter de cooperación que el de dominio.

El desarrollo de las técnicas viene a mostrar que la relación entre poder y naturaleza es inevitable y, además, la posibilita la lectura de una inteligencia corporeizada que ayude a desplegarla hasta nuevos límites y nuevas inteligencias. La técnica, como modo de desocultamiento, saca a la luz situaciones que no se habrían mostrado desde sí mismas en otros tiempos. Es, por eso, indudablemente un modo de aceleración del éxito.

Pese a que la homeotécnica es entendida como una aceleración de la inteligencia, no obstante también puede verse afectada por el problema del mal, presentándose como voluntad de perjudicar al otro mediante el desarrollo cognitivo en la competencia. La emergencia de una cultura racional no paranoica se vería, entonces, retrasada por los restos de la antigua metafísica de la ambivalencia entre amo y esclavo, si realmente esto se diera así.

Sin embargo las bio-noo-técnicas, piensa Sloterdijk, traen para sí un sujeto más refinado y cooperativo que juega con sus congéneres en el juego de la competición, un sujeto que juega con textos supercomplejos. Pese a que el hombre de la homeotécnica esté empeñado en una competición por el dominio de la inteligencia, en la era global de las redes, el modo más eficaz de conseguir éxito en estas batallas sobre la inteligencia, es la cooperación. Actitud que terminará por desplazar el poder unilateral de los amos y los violentadores.

244

En el traslado de la naturaleza a la técnica, los artefactos del mundo moderno deben probar su bondad, de manera que nada es bueno a menos que pueda ser mejorado, actualizado constantemente: “ser probado”. Lo bueno se auto-expande y progresa, lo malo se desactualiza y se elimina a sí mismo.

ENERO
2015

Mediante la técnica post-clásica, más allá de dominadores en bruto y materiales en bruto, ha comenzado una competencia mejor que la de las guerras cognitivas, al verse obligados los capitales y los imperios a utilizar las grandes condensaciones de información: hasta tal punto que la antítesis de la vida y de la muerte ha sido deconstruida.

5. Críticas a la posición de Sloterdijk: El estatuto ontológico del claro en Sloterdijk es ambiguo.

En esta altura de la exposición nos preguntamos qué clase de estatuto ontológico tiene para Sloterdijk el acaecer del ser. Comenta Félix Duque al respecto en *En torno al humanismo* (Duque, 2006, p.145) que si para Heidegger la técnica se funda en la historia de la metafísica; para Sloterdijk ocurre justo al revés: que la metafísica es un episodio de la técnica (la coyuntura entre humanismo y escritura), es la figura en que se da la verdad y no una figura

¹⁶ La “homeotécnica” es la forma de operatividad no dominante, no desea nada más de lo que las cosas son. Las materias se conciben en concordancia con sus propias resistencias, se integran en operaciones que tienen en cuenta su máxima aptitud.

más de ésta. Como hemos visto antes, Heidegger relaciona el sentido actual de técnica con el de *techné* griega y, por lo tanto, es un saber que guía la producción del útil como un modo de desocultación (como una forma de *póiesis*). Esto es: que la *techné* es una figura de la verdad como des-ocultación: *alétheia*. Es por eso por lo que, para Heidegger, la técnica como modo de desvelamiento está fundada en la historia de la metafísica, o sea, la historia de los diferentes modos de acaecer del ser. Si en Sloterdijk encontramos justo la afirmación contraria, tenemos que el acaecer es técnico y, además, es posibilitador de todo ente: que lo real es técnico. Bien, en “Reglas para el parque humano”, aún parece que podemos encontrar una dimensión vertical del acaecer como apriorística, pese a que esa dimensión esté mediada por un claro que tiene una historia natural y social. Parece que aún en este texto se observa una diferencia ontológica entre ser y ente, entre lo humano y una instancia no-humana; pero es que en *El hombre operable* la técnica en su esencia es una exaltación optimista de la auto-praxis que nos conduce a un humanismo auto-referecinal (como el de la sentencia de Protágoras “hombre como medida de todas las cosas”), de carácter biológico y cibernéticamente ilimitado. Como si todo lo que pueda ser dado en el claro es para la auto-construcción del humano y el claro, a la vez, fuera una construcción técnica de lo humano para lo humano. Sin embargo, su definición de *Lichtung* nos sigue pareciendo ambigua: parece como si por una parte, el claro fuera un constructo del humano para trascender lo humano y mejorarse (cría, selección y doma), ya que su origen no sólo lo es de una historia natural evolutiva, sino también de una historia social, la de la humanización, que tiene que ver con la escritura como antropotécnica; y, por otro lado, fuera la instancia por la cual aparece (acaece) lo nuevo que hace al humano transgredirse en su limitación como un darse tecnológico. Como si el modo de remitir del ser y la forma en el que el humano responde a éste fuera siempre y, de una vez por todas, técnica:

Pensar el homo-humanus es pensar su relación con el claro. En el claro no puede pensarse por alto su origen tecnológico: el hombre no se encuentra en el claro inerme junto al rebaño. Si hay hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar desde lo pre-humano. El claro es lo que posibilita lo humano y es tecnológico. (Sloterdijk, 2011a, p.8)

245

ENERO
2015

Lo que desde luego si podemos calificar de giro antropológico es que Sloterdijk ha identificado el ahí del ser y el claro con el ser humano mismo. No le interesa ver el claro como el lugar en el que, en cada caso y en cada modo del acaecer histórico, el humano se da al despejamiento. Sin duda pretende regresar a una antropología homocéntrica (humanista) en la que la humanidad sea el verdadero sujeto de cambio histórico y, por sí mismo, produzca su devenir. El destinar que nos propone Sloterdijk es auto-producido desde la plasticidad y dinamicidad del hacerse humano (humanización y hominización); pero, si nos atenemos a la radicalidad ontológica que nos plantea Martin Heidegger, debemos asumir que sí es cierto que en el ser humano se da el despejamiento, “pero él no es el despejamiento” (Duque, 2006, p.164, nota al pie nº60).

Si para Heidegger el ser acaece en cada caso de acuerdo a su destinar histórico, de manera que penetra en la tradición, para Sloterdijk, este destinar en la tradición es meramente de carácter técnico. Es la técnica la que se despliega como tradición. En el caso de Sloterdijk, ni si quiera parece que podamos hablar de un destinar (Sloterdijk, 2011a, p.8). Si el humanismo existencialista de Sartre viene a decir que “en principio hay hombres” y Heidegger responde en *La carta a Beaufret* que no es una cuestión de “hay”, sino de “darse” [*es gibt*] (Heidegger, 2000, p.275) y que lo que “se da” es el ser; nuestro autor, Sloterdijk, aúna ambas vertientes (humanista y anti-humanista) en un humanismo tecnológico en el que

el humano “se da”, efectivamente, sólo porque la técnica lo ha hecho surgir, emerger, de lo pre-humano; y esa diferencia entre haber y donación consiste en que, mientras el primero designa al humano como un ente más en medio de lo ente, el segundo lo piensa como un acaecer previo al estar en medio de lo ente. A un emerger o donarse dinámico que se hace posible técnicamente, en el caso de Sloterdijk, además de posibilitar el mundo y su sentido mediante la técnica.

De esta manera la voz del ser técnico “modulada históricamente” (Duque, 2006, p.166) es la que guarda el humano genético-cybernético de Sloterdijk. Conforme a la acústica y las señales que el acaecer técnico irradia, así el humano se va operativizando a sí mismo y a su entorno en una suerte de “transducción” de dichas voces y señales.

Tras todo lo argumentado, parece que la salvación de este trans-humanismo consiste en establecer un diálogo entre congéneres como alianza o cooperación, y una fructífera relación de tolerancia con la naturaleza. En la era de la homeotécnica, el “buen pastor” no toma ya a sus súbditos por algo cósmico, por una materia grosera a la que violentar informando (imprimiéndola una forma y un *éidos*), sino que los incita a obedecer voluntariamente (como en el caso del *Politikós* de Platón) Pero, según entendamos el claro en Sloterdijk, así comprenderemos el modo en que esta salvación opera: sí, de manera ontológica, juzgamos que la homeotécnica se impone como un destino en tanto que acaecer, el ser libre (el *lassen* de la *Gelassenheit*) que sería el cooperar, equivaldría a aceptar lo que hay y, lo que hay, como hemos visto en el caso de Heidegger, encierra ya en sí la salvación. Si es así, cómo aplicar la auto-operabilidad y la automanipulabilidad del hombre como auto-plástica para salvarse a sí mismo, si hay que contar con que el modo de imponerse de la técnica como homeotécnica encierra ya en sí, independientemente de la voluntad humana, la salvación.

246

Por otra parte, si el claro consiste en una auto-referencialidad consigo mismo par sí mismo, es el hombre homeotécnico, el que se salva a sí mismo de la barbarie del autoritarismo y la unilateralidad, del modo alotécnico de imponer la voluntad; pero entonces, no es tan claro que, inevitablemente lo homeotécnico se imponga globalmente en un optimismo sin discusión de las nuevas tecnologías. La salvación, desde sí misma puede no darse, porque el proyecto del hombre homeotécnico podría retroceder.

ENERO
2015

Además, Sloterdijk entiende la homeotécnica como una especie de etapa final donde la humanidad se ha reconciliado al fin con la naturaleza, en una perfectibilidad ilimitada del ser trans-humano, donde una fe ciega en el progreso se transfiere a la técnica. Hay una perfecta compenetración entre el nuevo trans-humano y el resto de lo ente; además de una cooperación sin mácula ni intereses egoístas entre congéneres.

6. Conclusiones.

Tras todo lo argumentado parece que la salvación de este trans-humanismo consiste en establecer una alianza cooperativa entre congéneres, y un fructífero diálogo con la naturaleza. En la era de la homeotécnica, el “buen pastor” no toma ya a sus súbditos por algo cósmico, por una materia grosera a la que violentar informándola con el *éidos*, sino que los incita a obedecer voluntariamente (como en el caso del *Politikós* de Platón) para establecer y guardar “la libertad y resolutividad” auténtica del resto de onto-pastores. Pero, como hemos visto anteriormente, parece que Sloterdijk quiere seguir manteniendo una diferencia genética y no de grado entre dominados (por muy voluntariosos que sean en el proceso) y dominantes.

Tanto es así que no se habla de seres humanos en general para designar, en un mismo término, tanto a mandos como a subalternos. Los primeros tienen un acceso privilegiado al ser que a los demás pastores les falta: esto es lo que les faculta para ser guías (Duque, 2006, ídem), una distinción genética, para encauzar la imposición de la homeotécnica. Es normal que, esta manera provocadora de abordar una ontología política y técnica, se halla ganado la antipatía y las iras de los sectores más moderados y de izquierdas. Efectivamente, Sloterdijk es un pensador con tendencias hacia la derecha y, no sólo ya por el uso de la semántica ganadera de la selección, la doma y la cría; ni si quiera por la insistencia en la homeostasis de las buenas relaciones entre dominantes y dominados (como recuerda el final de *Metropolis* de Fritz Lang, donde las manos y el cerebro de la nueva sociedad homeotécnica terminan, tras un período de imposición alotécnica, trabajando juntos en una sinergia de guardia y explotación del claro del ser técnico), sino porque su discurso acerca de las guerras cognitivas y la colaboración entre buenos competidores (empresas trans-nacionales, banca) sin la intromisión de autoridades unilaterales (estados, medidas arancelarias), nos parece que encierra una justificación del neo-liberalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Duque, F. (2006), *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid: Tecnos.
- Sloterdijk, P. (2011a), *El hombre operable*. Recuperado de: <http://www.otrocampo.com/3/sloterdijk.html>.
- Sloterdijk, P. (2011b), Reglas para el parque humano (una propuesta de la carta sobre el humanismo)” en *Sin salvación*, Madrid: Akal, p. 197.
- Heidegger, M. (2000), Carta Sobre el Humanismo en *Hitos*, Madrid: Alianza Ed.
- Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2009. , trad. Jorge Eduardo Rivera.
- Molinuevo, J.L (2004). *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid: Alianza Ed.
- Pöggeler, O. (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza
- Vásquez Rocca, A. (2009), “Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, Posthumanismo y debate en torno al Parque Humano”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº26, pp. 1-22.

