

¿El fin del hombre o el hombre como fin? Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas

Luis Arenas

Luis Arenas
(luis.arenas@fil.cin.uem.es)
es profesor en la Universidad
Europea de Madrid. Sus publica-
ciones están centradas en torno
a problemas de filosofía moderna
y contemporánea. Es autor de
Identidad y subjetividad. Mate-
riales para una historia de la
filosofía moderna (Biblioteca
Nueva, 2002) y de la edición del
Discurso del método de Des-
cartes (Biblioteca Nueva, 1999).
Asimismo es coeditor de diversas
monografías colectivas como El
desafío del relativismo (Trotta,
1997) y El retorno del pragma-
tismo (Trotta, 1999).

Los puntos de fuga de la polémica De un modo un tanto simplificador se ha pasado

a conocer bajo el rótulo de «la polémica Sloterdijk-Habermas» el amplio debate que entre julio y diciembre de 1999 se desarrolló en Alemania en torno a los usos de la biotecnología genética y el futuro del humanismo. Por aquel entonces las páginas de los diarios y semanarios alemanes se vieron súbitamente asaltadas por informaciones, acusaciones, réplicas y contrarréplicas que tenían como protagonistas algunas grandes figuras de la escena filosófica alemana. Tales nombres consagrados por un momento parecieron dejar de lado la palaciega cortesía y afabilidad con que suelen desarrollarse las discrepancias académicas para dejar ver el lado más deshonesto de los *honnêtes hommes de lettres*. La república de las letras convertida en encarnizado lodazal: un espectáculo al que resultaba difícil resistirse.

Y, ciertamente, los medios de comunicación alemanes no lo hicieron. Pero si ellos y, poco después, los principales focos de cultura europeos fueron tan sensibles al debate fue porque en él se daban cita uno por uno todos los elementos que una buena polémica mediática debe incorporar: protagonistas conocidos, anónimas manos negras, turbias maniobras de manipulación, cicateras insinuaciones, acusaciones de segundas intenciones, denuncia de linchamientos públicos, celos mezclados con luchas por el poder cultural y, al fondo, la sombra amenazadora del pasado político de Alemania y un *problema real* de un extraordinario calado sobre el que las sociedades modernas empiezan a tener que tomar partido de una forma improporrogable: ¿es concebible que nuestra imagen del ser humano cambie para siempre como resultado de las posibilidades que abre la biotecnología?

Afortunadamente el tiempo ha decantado lo que de sainete tuvo aquel debate para dejar encima de la mesa la cuestión (política y filosófica) que lo suscitó. Una cuestión que, en efecto, plantea un desafío hasta ahora desconocido, pues en el fondo el problema de la manipulación genética de la descendencia involucra las condiciones de nuestra propia autorrepresentación como especie.

Ciertamente, en el debate que nos ocupa son muchos los planos que aparecían inextricablemente mezclados. Quizá para hacerse una adecuada idea de todos ellos convendría distinguirlos mínimamente:

1. Formalmente la disputa parece originarse a propósito de un problema acuciante por su actualidad: ¿cómo gestionar el inmenso poder que pone en nuestras manos la posibilidad de manipulación genética de la vida? Esa cuestión presenta un alcance filosófico y es desde esa perspectiva desde la que Sloterdijk –de un modo, eso sí, ciertamente incidental– la aborda en su ya famosa *Normas para el parque humano*. Pero enseguida la propuesta de Sloterdijk hace saltar las alarmas entre la irritable sensibilidad (*et pour cause!*) de los intelectuales alemanes. En Alemania existen aún heridas abiertas que supuran ante todo lo que pueda interpretarse como una defensa *seria* de la selección

① Por ejemplo Alemania no ha firmado la Convención Europea sobre Derechos Humanos en Biomedicina en razón de que en ese documento no se prohíbe de una forma taxativa la investigación sobre embriones humanos.

genética de la especie. De hecho Alemania se ha mostrado hasta la fecha más restrictiva que otros países de la UE en relación con los usos de la biotecnología ①. Es preciso situarse en ese contexto «emocionalmente cargado» para entender la reacción contra Sloterdijk: muchos han leído *Normas para el parque humano* como un frívolo coqueteo con la idea de sustituir una educación humanista tradicional (que a juicio de Sloterdijk ha demostrado desde hace tiempo su fracaso) por una *antropotécnica* que permita por medios biológicos la selección y cría de los hombres como forma de sustitución de un humanismo trasnochado. Más allá de si es esa la propuesta de Sloterdijk o no, lo cierto es que la cuestión pasó del debate filosófico al de la alarma política en un país en que el mero nombre de la «eugenesia» despierta todavía escalofríos.

2. Pero sin duda la polémica tiene algo también de pugna por el poder cultural en la esfera de influencia alemana. El pope de la filosofía alemana de postguerra, Jürgen Habermas, molesto por los métodos de pensamiento de Sloterdijk y, tal vez, por el eco que sus ideas tienen en el mundo cultural europeo, se siente en la obligación de alertar sobre la peligrosa senda que parecen sugerir algunas ambiguas insinuaciones de Sloterdijk en su texto. En un error de cálculo notable, Habermas comete un desliz que va en contra de la corrección académica más elemental: hace distribuir entre colegas y periodistas afines una copia de la conferencia que *privatim* el propio Sloterdijk le había hecho llegar –subrayando y señalando los pasos más peligrosos del texto– e insta a que se dé publicidad del asunto en los medios, según Sloterdijk, con un evidente ánimo difamatorio. Como veremos, ante el mundo de la cultura en lengua alemana, la polémica cobra el aspecto de lucha por el territorio entre un *mandarín* académico y quien, acaso, se ha cansado de tolerar ese asfixiante dominio *también* en el ámbito de los *media* (a este respecto, será significativa la frase con que Sloterdijk acabe su airada respuesta a Habermas: «pensar significa respirar»).

3. Hay un último terreno que queda más cerca ya propiamente de la disputa filosófica al que la polémica Sloterdijk-Habermas otorga, sin embargo, un nada despreciable papel simbólico. Pues, a propósito del humanismo, el –bien es cierto que desigual– debate entre Sloterdijk y Habermas tiene algo de reedición de la sorda pugna que ha atravesado la filosofía alemana desde los años veinte teniendo como contrincantes a Heidegger y a Adorno. Esos dos modos de entender la filosofía se ven de nuevo las caras bajo sus dos herederos cuasioficiales (y ello a pesar de las discrepancias mutuas con los respectivos maestros): Sloterdijk, que siempre ha manifestado su enorme admiración por la figura de Heidegger, presenta sus *Normas para el parque humano* como «Una respuesta a la *Carta del humanismo* de Heidegger»; Habermas, que comenzó su carrera académica como profesor ayudante de Adorno al regreso de éste del exilio americano, es el heredero vivo más autorizado de la Escuela de Frankfurt, un movimiento intelectual que tiene, entre otros, a Adorno y Horkheimer como principales representantes de su primera generación. Pero lo verdaderamente paradójico será que ese enfrentamiento se lleve a cabo a propósito de la misma cuestión que ha articulado buena parte del debate filosófico de los últimos 50 años: a saber, ¿qué sentido y alcance puede tener aún hoy el humanismo ilustrado como modelo civilizatorio? La famosa *Carta sobre el humanismo* de Heidegger ②, las feroces críticas de Adorno a Heidegger en su delicioso *La jerga de la autenticidad* ③, las denuncias de Horkheimer a la deriva irracionalista de la filosofía en su *Crítica de la razón instrumental* ④, las proclamas foucaultianas de la «muerte del hombre» en las páginas finales de *Las palabras y las cosas* ⑤, la polémica de los años ochenta entre modernidad y posmodernidad, todo ello encuentra en el debate teórico –que, sin embargo, *también es* la polémica Sloterdijk-Habermas– un nuevo episodio.

Pero, antes de seguir con el relato, quizá no esté de más hacer las oportunas presentaciones.

② M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000.

③ Traducido, inexplicablemente al español como *La ideología como lenguaje*, Madrid: Taurus, 1971.

④ De la que ha aparecido recientemente una nueva traducción: M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.

⑤ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1968.

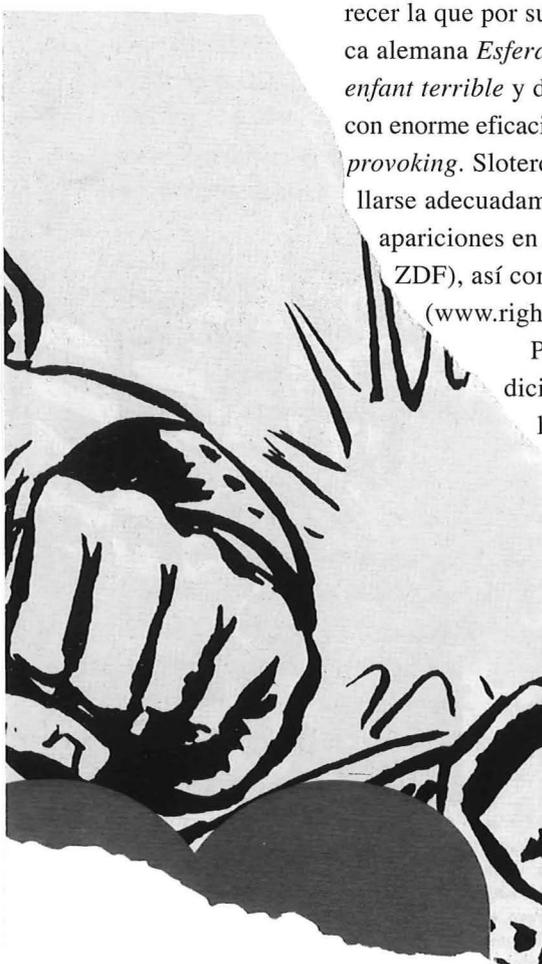
Los personajes Peter Sloterdijk une a su condición de catedrático universitario de filosofía y estética en la *Hochschule für Gestaltung* de Karlsruhe la de ser una de las figuras más relevantes del universo intelectual y mediático alemán de los últimos veinte años. Desde que en 1983 viera la luz su monumental *Crítica de la razón cínica* ⑥ su ascendente como *big star* mediático-cultural no ha cesado de crecer. Paradójicamente, sería el propio Habermas el que saludara aquella obra como «el acontecimiento más importante en la historia de las ideas de Alemania desde 1945». Y así lo parece al menos a juzgar por su éxito editorial, que lo convierte en el libro de filosofía más vendido en Alemania desde la Segunda Guerra Mundial. El grueso de la obra de Sloterdijk está traducido a nuestro idioma, y en nuestro idioma acaba de aparecer la que por su ambición teórica aspira a ser su *magnum opus*, la muy aclamada por la crítica alemana *Esferas* ⑦. Atento siempre a los signos de los nuevos tiempos y con una imagen de *enfant terrible* y dinamitador de las vacías imposturas del mundo académico, Sloterdijk cultiva con enorme eficacia su papel de intelectual y de agitador cultural o, como le gusta decir, de *thought provoking*. Sloterdijk parece haber entendido que la tarea del intelectual hoy no puede desarrollarse adecuadamente de espaldas a los medios de comunicación de masas. En ese sentido sus apariciones en un programa semanal de la televisión alemana («El cuarteto filosófico» en la ZDF), así como su cuidada presencia en la red con un sitio dedicado a su obra y su figura (www.rightleft.net), dan buena cuenta de su completo dominio de los nuevos medios.

Por su parte, Habermas representa para Alemania la última figura de la gran tradición clásica de la filosofía alemana. Pertenece por derecho propio a una genealogía cuyo linaje se remonta hasta Kant y que tiene entre sus herederos a nombres de la talla de Hegel, Marx o Adorno. Con una obra verdaderamente monumental a sus espaldas, Habermas ha sido para la filosofía de la segunda mitad del siglo xx algo parecido a lo que Hegel fue para la primera mitad del xix: en el plano teórico, el precipitado de todos los debates que han tenido lugar en el seno de la filosofía mundial; en el terreno práctico, el ideólogo de mayor calado que ha podido encontrar el Estado alemán para legitimar sus fundamentos políticos tras la *débâcle* de la guerra. Es cierto que aquel Estado que convirtió a Hegel en portavoz de Prusia no es ya una monarquía absoluta (como reclamaba Hegel para satisfacción de su emperador) sino una democracia social-liberal. Y ese mismo cambio apunta a la dimensión pública que ha tenido y tiene hoy la figura de Habermas en Alemania. Como heredero intelectual de aquellos alemanes –seguramente minoritarios, pero no menos relevantes desde un punto de vista intelectual– que tuvieron que exilarse o fueron asesinados por el nazismo, Habermas representa la posibilidad de enganche con una Alemania ilustrada que tras la Segunda Guerra Mundial tenía que reconstruirse sin olvidar lo atroz de la experiencia del nazismo, pero buscando en su pasado la huella de una racionalidad devastada por la experiencia de la guerra.

El enfrentamiento sumará, pues, como habrá ocasión de ver después, a su interés teórico, un alto nivel emocional para una conciencia, la de los alemanes, escindida entre los que pretenden que es inmoral olvidar la responsabilidad de Alemania en el Holocausto y los que consideran que la culpa de un pueblo no puede ser perpetua.

⑥ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Taurus, 1989, 2 vols. Reeditado en 2003 por la editorial Siruela.

⑦ P. Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid: Siruela, 2003.



Los hechos El 17 de julio de 1999, en el castillo bávaro de Elmau y en un contexto estrictamente académico, Sloterdijk impartió una conferencia dentro del ciclo «Filosofía al final de siglo. (Más allá del ser. *Exodus from Being*. El giro ético-teológico de la filosofía después de la destrucción heideggeriana de la ontología)». En él participaron filósofos de Alemania, Argentina, Estados Unidos e Israel. La contribución de Sloterdijk llevaba por título «Normas para el parque humano. Una respuesta a la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger». Se trataba de la misma conferencia que dos años antes (el 15 de junio de 1997) y en un ciclo sobre «La actualidad del humanismo», Sloterdijk había leído, esta vez en Basilea.

Pero el 24 de julio de 1999 se desatan los acontecimientos. Martin Meggle publica aquel día en la *Frankfurter Rundschau* una crónica sobre la conferencia de Sloterdijk en Elmau. Meggle transmite en su artículo con no poco sensacionalismo la intranquilidad y el malestar que provocaron las palabras de Sloterdijk entre los asistentes judíos al evento. Siempre según la versión de Meggle, algunos participantes en aquel encuentro perciben en el texto de Sloterdijk una velada insinuación a favor de un programa eugenésico de cría de humanos con el apoyo de la biotecnología. Dos días después un nuevo artículo, esta vez de Rainer Stephan en la *Süddeutsche Zeitung* sigue haciéndose eco muy negativamente de la charla de Elmau.

Ante el cariz que empiezan a tomar las acusaciones, el 31 de julio Sloterdijk publica en la *Frankfurter Rundschau* una réplica con el título «Alucinaciones y mentiras», en el que se defiende de lo que considera tergiversaciones interesadas de periodistas deseosos de generar un escándalo mediático. Sloterdijk ya entonces señala a Habermas como la mano negra que está detrás del eco sincronizado y de la torticera interpretación que están recibiendo sus palabras por parte de periodistas que se encuentran en la órbita intelectual *frankfurtiana*.

El 20 de agosto la *Frankfurter Rundschau* publica un artículo del filósofo de Heidelberg Enno Rudolph, al que seguirá el 2 de septiembre una nueva andanada contra Sloterdijk de Thomas Assheuer, esta vez en el semanario *Die Zeit*: «El proyecto Zaratustra. El filósofo Peter Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad» ©. En un tono de abierta denuncia, Assheuer acusa a Sloterdijk de haber jugado peligrosamente ya desde 1991 (*Informes sobre la situación del futuro*) con la «fantasía de selección de la especie» y de que «mientras crece la presión de los problemas sociales, [en Sloterdijk] las fantasías de selección biopolítica toman el relevo de las utopías de justicia». El 6 de septiembre Reinhard Mohr publica un nuevo artículo en *Der Spiegel* donde acusa a Sloterdijk de defender una «selección genética prenatal» con una retórica próxima al fascismo y Manfred Schneider, de nuevo en la *Frankfurter Rundschau* de 15 de septiembre, ironiza sobre Sloterdijk en un artículo cuyo título «El pastor sin ovejas» anuncia ya su contenido.

En ese instante la polémica va a alcanzar un inesperado salto cualitativo. El 9 de septiembre Sloterdijk remite una durísima carta abierta a *Die Zeit* en respuesta al artículo de Assheuer. Allí Sloterdijk acusa a Assheuer de ser la voz de su amo, un amo que de un modo cobarde y mezquino se oculta tras las bambalinas haciendo mover en secreto los hilos de un espectáculo que otros representan en la escena pública. Tras despachar como propia de un simple recadero la censura de Assheuer, en la segunda parte de su carta pone nombre y apellidos a la mano negra que, a su juicio, está detrás de este *affaire* desde el comienzo: el propio Jürgen Habermas.

Sloterdijk acusa a Habermas de haber infringido el primero de los imperativos de una ética dialógica al hacer circular maliciosamente interpretaciones sobre sus palabras sin darle ocasión de aclarar su contenido: «Señor Habermas, ha hablado usted *de mí* con mucha gente, nunca *conmigo*. En este oficio nuestro, basado en la argumentación, eso ya es sospechoso; en un teórico del diálogo demo-

© El lector español puede encontrar traducción al castellano en el dossier «¿Fin del humanismo?» publicado por *Revista de Occidente* en su número de mayo de 2000 (págs. 80-88).

⑨ P. Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», *Revista de Occidente*, mayo 2000, pág. 94.

⑩ P. Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», *Revista de Occidente*, mayo 2000, pág. 97.

crático resulta incomprensible» ⑨. Y de paso Sloterdijk aprovecha el lance para dar por muerta la corriente filosófica en la que Habermas inserta su trabajo intelectual: la teoría crítica. En la peculiar (e interesada) interpretación que de la Escuela de Frankfurt hace Sloterdijk, dicha corriente habría discurrido —en un movimiento de irresistible y progresivo crepúsculo— desde sus brillantes orígenes en Adorno hasta caer, de la mano de Habermas, «en un jacobinismo latentemente sostenido, una versión social-liberal de la dictadura de la virtud (asociada con el arribismo periodístico y académico)» ⑩.

En esa pequeña obra maestra de retórica polémica que es su respuesta a Assheuer-Habermas, Sloterdijk aprovecha para ajustar otras cuentas que las del debate que hasta entonces se sustanciaba: en el momento en que se escribe esa carta Sloterdijk pretende levantar el acta de defunción definitiva de una figura y una escuela que han venido dominando el panorama filosófico y académico en Alemania, y en buena parte de Europa, desde hace más de 30 años. Sloterdijk no deja de recordar la condición de emérito de Habermas y, en un gesto que tiene mucho de asalto a un poder que empieza a desmoronarse, señala los nuevos rumbos por los que habrá de discurrir el horizonte filosófico del futuro:

A la época de los hijos hipermoralistas de padres nacionalsocialistas le ha llegado su hora final. Viene una generación algo más libre, para la que la cultura de la sospecha y de la acusación ya no significaría tanto. La retrospectividad de los hijos de la posguerra, condicionada por el trauma, no puede ser ya asunto de esta generación [...]. La mayoría, en la medida que no están desalentados, piensan mirando a lo nuevo, con una libertad de la que los antiguos portadores de problemas saben muy poco. [...] La teoría crítica ha muerto este 2 de septiembre. La vieja dama gruñona estaba postrada en cama desde hace tiempo y ahora se ha ido para siempre. Nos reuniremos junto a la tumba de una época para hacer balance pero también para rememorar el final de una hipocresía ⑪.

Al lector perspicuo de su carta no puede pasarle desapercibido *quién* va a ocupar a partir de ese momento el trono vacío. A rey muerto, rey puesto. Se trata de una suerte de autoproclamación simbólica. En ese momento la polémica deja traslucir lo que tiene de «golpe de estado» a un poder intelectual establecido.

Ante esa carta abierta, Habermas optará por una repuesta de baja intensidad y elige el espacio reservado a las cartas al director de *Die Zeit* para publicar su réplica (16 de septiembre de 1999). Tras recordar que Sloterdijk ha dejado sin respuesta las objeciones centrales de Assheuer, Habermas lo acusa de «echar tierra a los ojos del público al tratar de presentarse ahora como un inocente bioético». Habermas aprovecha para marcar las diferencias en el terreno intelectual entre él y Sloterdijk. Esas diferencias (que Habermas califica de «estructurales») radican «en la desconfianza ante el gesto del iniciado y del elegido, y contra el pensamiento de lo profundo y la pretensión de algunos de tener un acceso privilegiado a la verdad». «Mi generación —dice Habermas— ha abolido ese distinguido tono en la filosofía que ya crispaba los nervios a Kant y Heine». Para ella es evidente el convencimiento de «que las discusiones teóricas no se agotan en una gresca en torno a la reputación; y que en un mundo en que las teorías se enfrentan, se acaban por imponer los mejores argumentos y no los intentos de colocarse uno mismo en el escenario a expensas de los demás». En el fondo Sloterdijk con su *profundismo* filosófico —viene a decir Habermas— no sería sino el último de los intentos de demolición de la racionalidad moderna occidental. Una socavación sobre la que su maestro Heidegger habría hecho pivotar su crítica a la metafísica ⑫ y que Sloterdijk repetiría en un gesto ya desgastado más propio del gurú que del filósofo. Según Habermas, Sloterdijk «se habría elevado desde hace mucho tiempo por encima del mundo hasta alturas donde el pensar rememorativo y la invención ha sustituido a la reflexión».

⑪ P. Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», *Revista de Occidente*, mayo 2000, pág. 100.

⑫ Una crítica, por cierto, que habría sido objeto de una feroz demolición por parte de Habermas (cf. J. Habermas, «Heidegger: Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1990, págs. 163-195).

19 Y ello no porque la polémica en Alemania terminara aquí. Muy al contrario, las páginas de los periódicos y suplementos culturales serán un rosario de tomas de posición por parte de los intelectuales alemanes. Sólo entre finales de septiembre y finales de octubre aparecieron en la prensa alemana artículos de, entre otros, Ernst Tugendhat («No hay genes para la moral», en *Die Zeit*, 23-9-1999, publicado en *Revista de Occidente*, mayo 2000, págs.

101-107), Antje Vollmer («Ritter der Übermoral», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27-09-99), Manfred Frank («Geschweife und Geschwafel», en *Die Zeit*, 23-9-1999), Hilal Sezgin («Nüchterne analytische Kompetenz», en *Frankfurter Rundschau*, 11-10-1999), Ronald Dworkin («Die falsche Angst Gott zu spielen», *Die Zeit*, 16-9-1999), Jörg Albrecht («Die Guten ins Töpfchen», en *Die Zeit*, 19-9-1999), un breve suelto de Assheuer en *Die Zeit* (30-09-99), Daniele Dell'Agli («Zugriff auf das Unverfügbare», en *Frankfurter Rundschau*, 14-10-1999), Theo Stemmler («Im Boot der Utopie», en *Neue Zürcher Zeitung*, 19-10-1999), Roger de Weck («Lucha de cultura. Günter Grass, Jürgen Habermas y sus antagonistas», en *Die Zeit*, 25-10-99, publicado en *Revista de Occidente*, mayo 2000, págs. 108-112), además de un amplio dossier en el número 39 de *Der Spiegel* (27-9-99) firmado por Marco Evers, Klaus Franke y Johann Grolle con el título «Un proyecto genético: el superhombre». El debate se dilató durante todo el año 2000 y parte de 2001 hasta que otro gran acontecimiento mediático (el 11 de septiembre del 2001) apartara de la agenda esta cuestión para instalar la del terrorismo. Por cierto que el lector interesado en el análisis que sobre la cuestión del terrorismo han manifestado los protagonistas del debate leerá con provecho de P. Sloterdijk su reciente *Temblores de aire. En las fuentes del terror* (Valencia: Pretextos, 2003) y de J. Habermas las palabras que pronunció el 14 de octubre de 2001 con ocasión de la concesión de los libreros alemanes del Premio de la Paz con el título «Creer y saber» (en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, 2002).

20 P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2000, pág. 73.

21 P. Sloterdijk, *Normas...*, op. cit., pág. 19.

22 P. Sloterdijk, *Normas...*, op. cit., pág. 26.

Las palabras de Habermas habían sido cuidadosamente medidas para producir el efecto deseado. Ese «pensar rememorativo» [*Andenken*] fue, en efecto, uno de los dos o tres conceptos claves (junto con el de *Ereignis*, *Besinnung*, *Sein* o *Lichtung*, entre otros) sobre el que el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* hizo girar su pensamiento más abismático. Al lector no especializado en filosofía estas palabras dirán muy poco: «acontecimiento apropiador», «meditación», «Ser» o «claro del bosque», podrían ser la traducción aproximada de esos términos. Pero ha de tenerse en cuenta que entre la familia heideggeriana tales palabras son invocadas con el sobrecogimiento de quien escucha proferir «la palabra esencial» al hechicero de la tribu.

De modo que llegamos al punto clave del debate 23; un debate que constituye –y de ahí su relevancia simbólica– una suerte de precipitado total de algunas de las cuestiones centrales que han atravesado la filosofía durante el pasado siglo: la responsabilidad de los intelectuales, el problema de la técnica, el ambiguo legado de la Ilustración, el anuncio de la «muerte del hombre», el lugar del conocimiento y la racionalidad en la construcción de lo político, la (im-)posibilidad del humanismo como ideal civilizatorio, el papel de la cultura en una sociedad de masas, etc.

Los textos En justicia es necesario advertir que las acusaciones de defender explícitamente la eugenesia positiva en *Normas para el parque humano* carecen por completo de fundamento. Sloterdijk sugiere, ciertamente, que cuestiones tales como «si se abrirá paso una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características [de los embriones] o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse» 24. Pero con ello no hace sino constatar una obviedad en la que no cabe hallar motivo de escándalo.

Y lo cierto es que ni siquiera es ese el tema de su conferencia. Lo que Sloterdijk planteará como cuestión que merece debatirse es si el humanismo sigue siendo hoy un adecuado modelo de formación para el ser humano del futuro. Por humanismo Sloterdijk entiende un modo de relación «fundadora de amistades por medio del lenguaje» 25. Una relación que, si bien se produce a distancia («una regla de la cultura literaria es que los emisores [del mensaje literario] no pueden prever a sus receptores reales»), logra a veces formar comunidades, grupos de hombres y mujeres estrechamente unidos por una común devoción a ciertas lecturas tenidas por canónicas.

Ese humanismo (cuyo origen histórico se localizaría en el mundo de la antigüedad grecolatina) habría justificado su expansión sobre la base de una esperanza: que la ampliación progresiva, en último término universal, de esa sociedad de las letras comportaría la posibilidad de reducir los efectos más brutales y violentos de la condición humana. El humanismo obtendría sus credenciales de su capacidad para conjurar la barbarie.

De esa esperanza proviene un segundo paso que habría llevado a extrapolar al plano político la *humanitas* alcanzada en la república de las letras: en la ideología liceísta del XIX y XX Sloterdijk ve un intento de fundar la sociedad política sobre las normas propias de la sociedad literaria: «¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian?» 26. Pero esa unidad política basada en la unidad de gustos literarios descansaría en el poder de una casta de filólogos investidos de la autoridad de instruir a las nuevas generaciones en aquello que merece ser leído. Curas y profesores serían los encargados de hacer en cada *lección* la *selección* de lo que debe ser tomado por clásico y, por tanto, leído, meditado e imitado.

Pues bien, este modelo literario, dice Sloterdijk, ha entrado definitivamente en bancarrota como método de formación espiritual de las generaciones actuales y futuras. No es posible ya mantener que serán las fuentes del humanismo clásico las que van a servir de cemento social y político en unas sociedades de masas como las nuestras en las que los *mass media* (radio, televisión, videojuegos, internet) son los verdaderos responsables de constituir la comunidad. Los nuestros son, definitivamente, tiempos post-literarios y en esa misma medida, post-humanísticos.

Es preciso reconocer que el diagnóstico de Sloterdijk es, en este punto, de una incuestionable lucidez. La sociedad de masas y su forma prioritaria de producir y hacer difundir la información suponen una herida de muerte para la cultura humanista entendida como una sociedad o república de las letras. Pero es ese mismo diagnóstico el que empuja la discusión a otro lugar: ¿qué instancia habrá de ser ahora la que tome el relevo en la educación de los hombres? Aceptada ya la imposibilidad de que la educación se desarrolle por la senda de los cánones estético-literarios tradicionales, ¿qué dirección habrá de tomar la cría de las futuras generaciones humanas, de modo que los efectos civilizatorios de una caduca formación humanista se logren ahora por otros medios? Suprimido el humanismo, la educación deviene pura y simple domesticación o cría de humanos. Nietzsche siempre supo ver cómo detrás de la cultura humanística se escondía no otra cosa que una sutil forma de amansamiento y domesticación de la humanidad, una humanidad que era convertida por obra y gracia de quienes hasta ahora detentaron el poder de decidir el canon y la dirección de la educación –sacerdotes, moralistas y maestros– en algo pequeño, modesto, marchito. Dice Nietzsche: «Virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico del hombre». De lo que ahora se trata es de proponer un nuevo programa de cría: una política que lleve a cabo la determinación del hombre del futuro en la dirección de lo grande, una idea que Nietzsche quiso ilustrar con la mal comprendida imagen del superhombre. «La domesticación del hombre –dice Sloterdijk– es el gran tema olvidado ante el cual el humanismo [...] ha querido volver los ojos: basta darse cuenta de esto para hundirnos en aguas profundas» ⑰.

En ese punto de su argumentación, Sloterdijk echa la mirada aún más atrás, al diálogo platónico *El político*. En él, Platón completa la descripción del Estado ideal de carácter totalitario que desarrolló en *La república*. El conjunto de metáforas con las que se ilustra allí el quehacer del político (metáforas como la del pastor, piloto, criador, tejedor o médico) muestra el carácter *técnico* que Platón concedía a la política. El verdadero político, según Platón, debe ser reconocido como portador de un *saber operativo* que no está al alcance de cualquiera.

Sloterdijk recuerda cómo Platón describe al político en el diálogo homónimo como el «pastor y criador del rebaño humano». Y la metáfora es bien significativa: para Platón el único que debe regir los destinos de la ciudad es el filósofo-rey, aquel que, gracias a la dialéctica, atesora los conocimientos necesarios y está, pues, en condiciones de decirnos qué rasgos ha de incorporar la verdadera Idea del Estado y la verdadera Idea del Hombre: el filósofo es el único capaz de proponer un programa de cría selectiva *científicamente fundado* de acuerdo con el modelo que es capaz de contemplar gracias a su ciencia.

La referencia a Platón no es inocente: el programa político de Platón –la construcción de la ciudad perfecta– no era dissociable de un paralelo programa eugenésico. El filósofo-rey debería dirigir con una política selectiva de cría la reproducción de la ciudad. En tal programa, al político le correspondería determinar –siempre a mayor gloria de la salud de la ciudad– entre quién debía realizarse la cópula ⑱ e incluso la época del año de la misma, de acuerdo con el cono-

⑰ P. Sloterdijk, *Normas...*, op. cit., págs. 67-68.

⑱ Cf. Platón, *El político*, 310 b.

⑱ Cf. Platón, *La república*, 546 a, ss.

⑳ P. Sloterdijk, *Normas..., op. cit.*, pág. 83.

㉑ «Los archiveros bajan cada vez con menos frecuencia a las profundidades que albergan esas antigüedades textuales para consultar opiniones anteriores sobre temas modernos. Quizá ocurra de cuando en cuando que, mientras están metidos en tales indagaciones por los sótanos muertos de la cultura, esos papeles largo tiempo no leídos empiecen a centellear» (pág. 85).

㉒ Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 36. A partir de este momento, allí donde no se indique lo contrario, citamos entre paréntesis en el texto la paginación de esta edición.

cimiento científico del número nupcial ⑱ que aseguraba la fecundación en el momento «más oportuno para la procreación de los hijos». Como el buen tejedor, el político debe ser el responsable de separar y asociar los hilos según su calidad al objeto de que la urdimbre resultante logre así «el más magnífico y excelso de todos los tejidos» (311 b-c). Tenemos, pues, una alternativa al caduco programa educativo del humanismo: «la ciencia del pastoreo real» o, como resume Sloterdijk, «la planificación de propiedades de una elite que habría que criar expresamente por el bien de todos» ㉑.

El estilo de Sloterdijk es demasiado sinuoso y el tema demasiado delicado como para que sea posible extraer de la lectura de las *Normas para el parque humano* una defensa sin más del modelo «superhumanista» platónico o nietzscheano y vincularla a las posibilidades de mejora de la especie que la biotecnología parece poner a nuestro alcance. Pero si sus observaciones sobre la estrecha relación entre lectura y selección fueran ciertas, algo habría que extraer del hecho de que sean precisamente estas tres (Platón, Nietzsche y Heidegger) las lecturas que Sloterdijk nos ha propuesto para superar el humanismo literario. Veladas sugerencias ㉒ parecen proponer esos modelos como una vía de hallar respuestas ante el reto que supone los posibles usos de la biotecnología en relación con la selección de características futuras de la especie humana. La argumentación de Sloterdijk en toda la conferencia sugiere una suerte de entimema que es posible reconstruir aproximadamente como sigue: la propuesta del humanismo literario, como modo de conjurar la barbarie, de estrechar los lazos entre seres humanos y de proponer modelos educativos que muestren un ideal de lo humano, ha caído en el más absoluto de los descréditos en una época, como la nuestra, a todas luces postliteraria. Si podemos dominar la barbarie por medio de la técnica eugenésica, ¿por qué no sustituir ese «cuidado» del hombre –del que hasta ahora se ocupó la cultura humanística– con los medios que nos facilitará en un futuro cada vez más cercano la selección genética de la especie? La sustitución del modelo humanista por el modelo biotecnológico no disipará la cesura que se abre entre *los que crían* y *los que son criados*; tan sólo situará en otro lugar las herramientas de esa operación de cría/educación. Donde antes operaba la casualidad, que opere ahora la libertad en la selección de los mejores. El saber del dialéctico está ahora en manos del genetista: allí se localiza ahora el «número nupcial». La cultura humanística ofrece un modelo más costoso y menos eficaz para garantizar a la comunidad la eliminación de aquellos rasgos que se consideran deplorables y que una buena educación o una adecuada socialización debería erradicar. Hagámonos hombres y mujeres de nuestro tiempo: empleemos el saber que las biotecnologías nos otorgan para elaborar un catálogo de antropotécnicas que consigan de un modo más eficaz lo que sólo tenue e fugazmente logró la educación humanística: hacer mejores a los hombres.

La respuesta teórica de Habermas a estas sugerencias de Sloterdijk ha venido gestándose durante los años 2000 y 2001 en diferentes formatos (cursos, conferencias, discursos conmemorativos, etc.) y finalmente ha aparecido reunida en el 2002 en un volumen titulado *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Sloterdijk no es citado allí por su nombre ni una sola vez, pero eso no puede ocultar el carácter de réplica que estas páginas tienen a las *Normas del parque humano*. El lector avezado sabrá poner nombre y apellidos allí donde Habermas se refiere de modo inconcreto a las «especulaciones temerarias de un puñado de intelectuales completamente alucinados que intentan leer el futuro en los posos del café del posthumanismo» ㉒.

Que el volumen constituye en toda regla una réplica a Sloterdijk lo muestra mejor que nada la pregunta con la que arranca. De forma altamente significativa, el libro se inicia con una reflexión proemial sobre la siguiente cuestión: una filosofía postmetafísica y falibilista, que acepte el plu-

ralismo de las concepciones del mundo (religiosas, estéticas o filosóficas) y que haya renunciado de antemano a poseer en exclusividad y sin mediaciones racionales el fundamento de la verdad última de lo que el hombre o el mundo *es*, ¿puede pretender dar respuestas definitivas a la pregunta de qué es una «vida buena»? La pregunta es decisiva desde el momento en que *eso* precisamente es lo que estaba en juego en el modelo platónico al que Sloterdijk echaba mano al final de su conferencia: la respuesta de Platón presupone un conocimiento sancionado por el verdadero saber (la dialéctica) de lo que el hombre y su vida *deben ser* en atención al modelo ideal que el mundo de las Formas muestra al filósofo. Pero una filosofía postmetafísica halla vedado ese terreno a la hora de dar una respuesta a la cuestión de qué forma de vida resulta digna de ser imitada. Sobre esas preguntas últimas la filosofía no debe necesariamente guardar silencio al modo wittgensteiniano, pero ciertamente no puede ya aspirar a imponer a otros sus respuestas. La filosofía puede, tal vez, anticipar consecuencias de unos u otros modos de vida, extraer las consecuencias de los valores últimos implicados en ellas, proponer otros modelos de existencia, hacer tomar consciencia de las implicaciones derivadas de los diferentes cursos de acción (individual o colectiva). Pero sus propuestas no dejarán de ser una invitación. Serán, si se quiere, un intento de convencernos, de seducirnos o de inclinarnos ante formas de vida más deseables (para el filósofo que las propone). Pero con la conciencia de que nada asegura al filósofo una sabiduría que lo sitúe por encima de aquel a quien le dirige su propuesta o su invitación. La retórica es –en los tiempos postmetafísicos que nos ha tocado vivir– la disciplina que ha desplazado a la geometría del lugar eminente que ésta un día ocupó. Y una nueva Academia al modo de la platónica debería hoy estar dispuesta a sustituir su antiguo frontispicio por este otro: «¡No entre aquí quien no sepa persuadir!».

Esa es la convicción que han alcanzado las democracias liberales allí donde el proceso de secularización ha culminado (por más que ese proceso no se haya dado de forma completa *en casi ninguna* de las democracias occidentales). Y esa parece ser la raíz de la superioridad moral que creemos poder reconocer en los valores vinculados a la tolerancia, la libertad y la autonomía de los individuos para elegir sus propias formas de vida. Lo que con el lenguaje de Rawls ha quedado sancionado como «la prioridad de lo justo sobre lo bueno» exige que «en el seno de una sociedad compleja, una cultura sólo pueda afirmarse frente a las otras convenciendo a sus nuevas generaciones (que también pueden decir *no*) de las ventajas de su semántica para abrir mundo y de su fuerza para orientar la acción»²³, pero sin que esto pueda conducir a la protección desde el Estado de ninguna forma o variedad cultural en particular.

Lo que es válido del pluralismo axiológico que debe regir las relaciones entre comunidades o formas culturales diferentes, puede extenderse a las relaciones intergeneracionales entre los individuos, incluso en el interior de una misma cultura o forma de vida. La confluencia de la medicina reproductiva y de la moderna técnica genética permiten, por ejemplo, el Diagnóstico de Pre-Implantación (DPI). El DPI abre la posibilidad de que los progenitores de un embrión implantado puedan rechazar, tras las oportunas pruebas genéticas, la implantación de aquellos embriones que presenten riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. Esta técnica que posibilita la «eugenesia negativa» de carácter terapéutico (orientada a evitar enfermedades) es la misma que permitiría disponer a voluntad por parte de los progenitores de algunos rasgos del futuro ser antes de dar curso a su desarrollo embrionario («eugenesia liberal»). De entre las muchas preguntas que estas técnicas plantean, una sobresale por encima de las demás: ¿en qué medida la decisión de los progenitores al seleccionar los rasgos del futuro ser no entraría en colisión con la libertad de la persona de un *poder ser sí mismo* no mediado instrumentalmente por terceros?

²³ Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 13.

En efecto, la autocomprensión ética que hasta el presente hemos tenido de la vida humana hace de ésta el resultado de una extraña mezcla de *contingencia*, *necesidad* y *libertad*. La *contingencia* derivada de que cada uno de nosotros seamos el encuentro casual e impremeditado de dos secuencias cromosómicas de las que hasta ahora los padres no tenían disponibilidad alguna (más allá de la interrupción voluntaria del embarazo), se une a la *necesidad* subjetiva con que cada uno soporta como un «límite natural» su propia naturaleza corporal (sexo, rasgos fenotípicos, posibles enfermedades, etc.) en tanto que no elegida. Esa «base natural», hasta ahora indisponible, constituía el horizonte de una igualdad negativa de partida: a cada uno nos ha sido entregada una naturaleza única en la que *nadie* ha podido intervenir directamente en su prefiguración. Esta simetría básica entre generaciones acaba por corregir la asimetría que existe entre padres e hijos, en tanto que aquellos tienen el derecho y la obligación de velar por éstos hasta que los hijos estén en condiciones de hacerlo por sí mismos. Ello supone, ciertamente, tomar decisiones cruciales (por ejemplo en el terreno de la educación) de las que dependerán en buena medida las posibilidades de forjar el sí mismo de la persona. Pero frente a la fijación de cierta dotación genética, esas elecciones vicarias son revisables por el propio sujeto y de ellas cabe hacer tanto una *apropiación* como una *revisión* crítica: uno puede *aceptar* o *impugnar* su educación, los valores en los que ha sido socializado, las expectativas que se han puesto sobre él. Pero cuando unos progenitores optan por intervenir en la dotación genética del futuro hijo, las intenciones de una tercera persona (en este caso de los padres) quedan, por así decir, *fijadas* a la existencia material del individuo de modo irreversible. Esa elección vicaria no es ya revisable y el individuo se ve arrojado a una existencia que lleva el signo imborrable de otros, que en parte han decidido ya sin contar con uno *quién ha de ser ese uno*. Como señala Habermas, «las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de su propia vida» 24.

24 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 87.

Por más que pueda resultar problemático a la hora de determinar en concreto la práctica médica, ese es el criterio básico general que separa la intervención eugenésica terapéutica de la perfeccionadora. En el caso de la eugenesia negativa o terapéutica podemos anticipar razonablemente un asentimiento futuro del individuo a una intervención que con anterioridad le ha liberado del padecimiento de una enfermedad o de una tara. En este tipo de intervenciones no se viola el presupuesto moral básico en que deben mantenerse las relaciones interpersonales, pues la decisión se toma previendo un probable asentimiento que actualmente no se puede pedir, pero que es sensato suponer «cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos» 25. El trato que recibe en este caso el embrión pretende anticipar una relación que aún no es personal, pero que ya debería mantenerse en el plano de la simetría que caracteriza las relaciones morales entre personas y, por tanto, que debería ser ya una relación realizada *desde la perspectiva de la segunda persona*: es la relación anticipada con un tú ante cuyas demandas hemos de poder responder de forma válida y justificada.

25 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, págs. 64.

En el caso de la eugenesia perfeccionadora es importante observar cómo esta perspectiva de la segunda persona se desdibuja para dejar paso a una que se aproxima más a la de la *producción técnica* que a la de la *praxis moral*: «los padres deciden sin suponer el consenso, según sus propias preferencias, igual que si dispusieran de una cosa. [...] Es en estos casos en los que la intervención genética adopta la forma de una *tecnificación* de la naturaleza humana. A diferencia de lo que ocurre en el caso de la intervención clínica, el material genético se manipula desde la óptica de un agente que actúa instrumentalmente y que, según sus propios objetivos, da lugar *colaborativamente* a un estado deseado en el ámbito de los objetos» 26.

26 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, págs. 73 y 75.

No obstante, vale la pena hacer notar cómo para Habermas los peligros de esta transformación que supondría aceptar los principios de la fijación voluntaria de los rasgos de la descendencia no se derivarían sólo del hecho de que esa selección fuera realizada con un propósito específicamente «mejorador». Bastaría con que se diera una selección no guiada por motivos terapéuticos para que esa relación moral simétrica se rompiera y con ello se viera afectada nuestra autocomprensión como especie. «¿Podríamos entendernos todavía como personas que se comprenden como autores indivisos de sus vidas y que salen al encuentro de todos los demás sin excepción como personas de igual condición? Dos presupuestos esenciales para la ética de la especie y para nuestra autocomprensión moral están en juego» 27.

27 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 98.

Es en este punto donde el mandato categórico kantiano de tratar al otro como «fin en sí mismo» (es decir, no someterlo bajo ninguna circunstancia a una instrumentalización a la que el sujeto no pueda dar su aquiescencia) aparece como un criterio útil todavía para reflexionar sobre los límites éticos de la manipulación genética. Ser fin en sí mismo es el otro rostro de la *autonomía* que desde Kant consideramos un atributo irrenunciable de la persona. En la estela de Kant se mueven estas reflexiones de Habermas: «El *sí misma* del fin en sí misma que debemos respetar en las otras personas se expresa sobre todo en la autoría de una guía de vida que se oriente a las respectivas pretensiones propias. Cada cual interpreta el mundo desde la propia perspectiva, actúa por motivos propios, tiene proyectos propios, persigue intereses e intenciones propios y es la fuente de pretensiones auténticas» 28. Ese carácter irreductiblemente propio del sí mismo es el que podría verse menoscabado con la intervención de terceros en la determinación de nuestra naturaleza genética, pues ¿no afectaría a la libertad con la que la persona se autocomprende como sujeto moral el hecho de que otros hayan determinado intencionalmente factores básicos de la propia naturaleza? Al pre-fijar para la persona un determinado plan vital, la eugenesia positiva «coarta específicamente su libertad para elegir una vida propia» 29 y con ello nos enfrentamos a la «inquietante» perspectiva de que «hagamos *por otros* una distinción tan rica en consecuencias entre una vida que merece vivirse y una vida que no merece vivirse» 30.

28 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 78.

29 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 84.

30 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 94.

Sin duda muchas de las situaciones sobre las que los filósofos están trabajando conceptualmente se hallan aún más cerca de la ciencia-ficción que de las posibilidades reales que la medicina y la técnica genética permitirán en un futuro inmediato. Pero lo cierto es que ninguna de ellas pueden tildarse ya hoy de inverosímiles. De igual forma, el abismo que abren respecto al futuro de la naturaleza humana las nuevas técnicas de manipulación biológica del cuerpo humano (terapia génica, implantes, clonación, cambio de sexo, trasplantes, cirugía, etc.) dejan abierta la puerta a la necesidad de replantear radicalmente buena parte de lo que hasta ahora constituía el horizonte fáctico dentro del cual se ha desarrollado la reflexión moral de la humanidad en los últimos 3.000 años. Para algunos, esa reflexión moral ha pasado a ser un lecho de Procusto al que parece cada vez más difícil ajustar las nuevas realidades que salen a nuestro encuentro: son los enésimos profetas del fin del hombre. Para otros, la humanidad tiene la posibilidad de transformar su propia naturaleza y en esa transformación –nos recuerdan– no debería olvidarse que tal cosa, la humanidad, no existe y que lo único que existe son seres humanos que merecen tener una vida propia: son los que nos recuerdan que, más allá de cualquier futura transformación, el ser humano (*cada* ser humano, actual y futuro) debe seguir siendo considerado un fin.

Y entre los ecos de una polémica que no ha hecho sino comenzar, una certeza: nunca fue tan evidente como lo es ahora lo solo que Prometeo quedó al arrebatarse el fuego a los dioses.