

Reglas para el Parque Humano.

Una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo"

Peter Sloterdijk

Conferencia pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera, en julio de 1999, con motivo del Simposio Internacional "*Jenseits des Seins / Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger*", en el marco de los Simposios del Castillo de Elmau sobre "La filosofía en el final del siglo" (*Philosophie am Ende des Jahrhunderts*), que cuentan con la colaboración del Van Leer Institut y el Franz Rosenzweig Center de Jerusalem. El texto fue publicado en *Die Zeit* el 10 de septiembre de 1999. Traducción: para Revista Observaciones Filosóficas.

Los libros, dijo una vez el poeta Jean Paul, son voluminosas cartas a los amigos. Con esta frase llamó él por su nombre de modo refinado y elegante a lo que es la esencia y función del Humanismo: una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura. Lo que se llama *humanitas* desde los días de Cicerón, pertenece en sentido tanto estricto como amplio a las consecuencias de la alfabetización. Desde que existe la filosofía como género literario, recluta ella a sus adeptos por este medio, escribiendo de modo contagioso sobre el amor y la amistad. No se trata sólo de un discurso sobre el amor a la sabiduría, sino también de conmover a otros y moverlos a este amor. Que pueda en todo caso la filosofía escrita, tras sus comienzos hace dos mil quinientos años, mantenerse en estado virulento todavía hoy, lo debe sin duda a los resultados de su capacidad para hacer amigos a través del texto. Se sigue escribiendo como una cadena de la suerte a través de las

generaciones, y quizás a despecho de todos los errores en las copias –o aun, quizás, gracias incluso a tales errores– arrastró a copistas e intérpretes con su encanto amigable. La articulación más importante en esta cadena epistolar fue sin duda la recepción del envío griego por parte de los romanos, pues sólo la apropiación romana abrió el texto griego al Imperio y, tras la caída de la mitad occidental, lo hizo accesible al menos indirectamente para las culturas europeas posteriores. Por cierto que los autores griegos se habrían asombrado de los amigos que un día se presentarían ante ellos a vuelta de correo, con su carta en la mano. Forma parte de las reglas de juego de la cultura letrada que el remitente no pueda prever quién será su destinatario efectivo. Y sin embargo, no por eso se lanzan menos los autores a la aventura de poner sus cartas en camino de amigos no identificados. Sin la inscripción de la filosofía sobre rollos escritos transportables, nunca habría podido ser expedida la correspondencia que damos en llamar tradición; pero sin los profesores griegos, que los romanos se dieron a sí mismos como asistencia para descifrar la cartas llegadas de Grecia, tampoco habrían sido en modo alguno capaces esos romanos de encariñarse con los remitentes de tales escritos. La amistad a distancia necesita de ambos, las cartas mismas, y sus carteros e intérpretes. Si, por el contrario, no hubiese tenido lugar esa disposición de los lectores romanos a aficionarse con los envíos a distancia de los griegos, habrían faltado destinatarios, y si los romanos no hubieran entrado en juego con su receptividad sobresaliente, las comunicaciones griegas no habrían alcanzado nunca el espacio europeo occidental, ese espacio todavía hoy habitado por los propulsores del humanismo. No existiría el fenómeno

“Humanismo”, ni una forma respetable de discursos filosóficos latinos, ni mucho menos las tardías culturas filosóficas en idiomas nacionales. Si hoy podemos hablar aquí en idioma alemán sobre las cosas humanas, esta posibilidad es debida no en último término a aquella disposición de los romanos a leer los escritos de los maestros griegos como si fueran cartas dirigidas a sus amigos en Italia.

Si se tienen en cuenta las consecuencias epocales de la correspondencia greco-romana, se vuelve evidente que se explican éstas en gran medida con la escritura, envío y recepción de material escrito filosófico. Claramente, el remitente de este género de cartas amistosas echa sus escritos al mundo sin conocer a los destinatarios, o en caso de conocerlos, comprende de todos modos que el envío epistolar pasa por encima de éstos y está en condiciones de provocar una cantidad indeterminada de amistades con lectores anónimos, a menudo no nacidos aún. Desde un punto de vista erótológico, la amistad hipotética de los escritores librescos y epistolares con el destinatario de sus envíos representa un caso de amor a la distancia... y esto decididamente en el sentido de Nietzsche, quien sabía que la escritura es el poder de transformar el amor al prójimo en vida desconocida, lejana, por venir. La escritura no sólo efectúa un arco telecomunicativo entre amigos probados, que para la época del envío viven a distancia espacial el uno del otro, sino que pone en marcha una operación hacia lo improbable, lanza una seducción a la lejanía –una *actio in distans*, por decirlo en el idioma de la antigua magia europea–, con el objetivo de comprometer como tal al amigo desconocido, y moverlo al ingreso en el círculo de amistades. El lector que se expone a la

carta voluminosa puede, efectivamente, entender al libro como una carta de invitación, y dejándose entusiasmar por la lectura incorporarse al círculo de los interpelados para acusar allí recibo de la carta.

Se podría entonces retrotraer el fantasma comunitario que subyace a todo humanismo al modelo de una sociedad literaria, sociedad en la que los participantes descubren por medio de lecturas canónicas su común amor hacia remitentes inspirados. En el corazón del humanismo entendido de este modo descubrimos una fantasía de secta o club, el sueño de fatal solidaridad de aquellos que han sido elegidos para poder leer. Para el viejo mundo, es decir hasta las vísperas de los Estados nacionales modernos, la capacidad de leer significaba de hecho algo así como la entrada en una élite rodeada de misterio... El conocimiento de la gramática era tenido antaño en muchos lugares como cosa de nigromancia: de hecho, ya en el inglés medieval la palabra *grammar* había dado lugar al *glamour*¹: al que sabe leer y escribir, le resulta fácil lo imposible. Los humanizados no son por el momento más que la secta de alfabetizados, que como muchas otras sectas dan a luz un proyecto expansionista y universalista. Donde el alfabetismo se vuelve fantástico y arrogante, allí surge la mística gramática o literal, la Cábala, que prolifera a partir de ese momento, queriendo volver inteligible la ortografía del Autor del Mundo.¹¹ Allí, en cambio, donde el humanismo se vuelve pragmático y programático, como en las ideologías de los estudios clásicos asociadas a los Estados nacionales en los siglos XIX y XX, el modelo de sociedad literaria amplía su alcance, convirtiéndose en norma de la sociedad política. De ahí en adelante los pueblos se organizan como ligas

alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional. Además de los autores pan-europeos antiguos se movilizan ahora también para esto clásicos modernos y nacionales, cuyas cartas al público son ensalzadas y convertidas en motivos eficientes de la creación nacional por parte del mercado de libros y las casas de altos estudios. ¿Qué son las naciones modernas sino poderosas ficciones de públicos letrados, convertidos a partir de los mismos escritos en armónicas alianzas de amistad? La instrucción militar obligatoria para los varones y la lectura obligatoria de los clásicos para jóvenes de ambos sexos caracterizan a la burguesía clásica, definen a aquella época de humanitarismo armado y erudito, hacia el que vuelven la mirada hoy conservadores de viejo y nuevo cuño, nostálgicos e inermes a la vez, y absolutamente incapaces de llegar a una comprensión teórica del sentido de un canon de lectura... Para darse una idea clara de este fenómeno, basta con recordar el resultado lastimoso de un debate nacional llevado adelante en Alemania –debate inducido sobre todo por los jóvenes– sobre la supuesta necesidad de un nuevo canon literario.

Estos humanismos nacionales de lectura gozosa tuvieron verdaderamente su apogeo entre 1789 y 1945; en su centro residía, consciente de su poder y autosatisfecha, la casta de antiguos y nuevos filólogos, que se sabían responsables de la misión de iniciar a los recién llegados en el círculo de los destinatarios de cartas decisivas y voluminosas. El poder del maestro en esos tiempos, y el papel clave de los filólogos, tenían ambos su base en un conocimiento privilegiado de los autores en cuestión, aquellos que pasaban por remitentes de

los escritos fundadores de la comunidad. Según ellos, en esencia, el Humanismo burgués no era otra cosa que la facultad de imponer a los jóvenes la lectura de los clásicos y de establecer la validez universal de las lecturas nacionales.^{III} De tal modo que las naciones burguesas eran hasta cierto grado ellas mismas productos literarios y postales: ficciones de un destino de amistad con compatriotas remotos y una afinidad empática entre lectores de los mismos inspirados autores de propiedad común.

Si esta época parece hoy irremisiblemente periclitada, no es porque seres humanos de un humor decadente no se sientan ya inclinados a seguir cumpliendo su tarea literaria nacional; la época del Humanismo nacional-burgués llegó a su fin porque el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aun cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar un vínculo telecommunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y aun más por medio de las revoluciones de redes actuales, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases. Y no hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas. Si alguien considera que el sufijo 'post-' es demasiado dramático, siempre podemos reemplazarlo por el adverbio 'marginamente', con lo que nuestra tesis quedaría formulada así: las síntesis políticas y culturales de las modernas sociedades de masas pueden ser producidas hoy sólo marginamente a través de medios

literarios, epistolares, humanísticos. En modo alguno quiere esto decir que la literatura haya llegado a su fin, sino en todo caso que se ha diferenciado como una subcultura *sui generis*, y que ya han pasado los días de su sobrevaloración como portadora de los genios nacionales. La síntesis nacional ya no pasa predominantemente —ni siquiera en apariencia— por libros o cartas. Los nuevos medios de la telecomunicación político-cultural, que tomaron la delantera en el intervalo, son los que acorralaron al esquema de la amistad escrituraria y lo llevaron a sus modestas dimensiones actuales. La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado porque se ha vuelto insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria. Este desengaño que, a más tardar desde de la Primera Guerra Mundial, persiste como notificación para los intelectuales que todavía continúan la tradición humanista, tiene a su vez una historia propia y dilatada, marcada por crisis y contorsiones. Pues precisamente hacia el estridente fin de la era nacional-humanista, en los años de oscuridad sin precedentes que siguieron a 1945, el modelo humanista iba a vivir todavía un florecimiento tardío; fue éste un renacimiento organizado y reflexivo, que sirve todavía como modelo para las pequeñas reanimaciones del humanismo actuales. Aun si no fuera el trasfondo tan oscuro, se debería hablar aquí de una divagación y un porfiado autoengaño. En el ambiente fundamentalista de los años posteriores a 1945, por motivos comprensibles, para muchas personas no era suficiente volver de los horrores de la guerra a una sociedad que se presentaba a sí misma de nuevo como un público pacificado de lecto-

amigos, como si una juventud goetheana bastara para hacer olvidar a la juventud hitleriana. A muchos entonces les pareció oportuno volver a colocar junto a las lecturas latinas también las otras, las bíblicas lecturas básicas de los europeos, y sentar los fundamentos del ya rebautizado Occidente en el humanismo cristiano. Este neohumanismo de mirada vacilante entre Weimar y Roma era el sueño de la salvación del alma europea por medio de una bibliofilia radicalizada, una exaltación melancólico-esperanzada del poder civilizatorio, humanizador, de las lecturas clásicas, a condición de que por un instante nos tomemos la libertad de concebir codo con codo a Cicerón y a Cristo como clásicos.

En tales humanismos de posguerra, por ilusorios que hayan sido sus orígenes, se revela siempre un motivo sin el cual sería imposible comprender la tendencia humanista como un todo, ya sea en los días de los romanos como en la era moderna de los Estados nacionales burgueses: el Humanismo como palabra y cosa tiene siempre un opuesto, pues es un compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la Barbarie. Es fácil de entender que precisamente aquellas épocas que han hecho sus principales experiencias a partir de un potencial de barbarie liberado excesivamente en las relaciones interhumanas, sean asimismo aquellas en las que el llamado al Humanismo suele sonar más alto y perentorio. Quien hoy se pregunta por el futuro del humanitarismo y de los medios de humanización, quiere saber en el fondo si quedan esperanzas de dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en el salvajismo [*Verwilderung*] del hombre. Y aquí hay que tomar en consideración el hecho inquietante de que el salvajismo, hoy como siempre, suele aparecer

precisamente en los momentos de mayor despliegue de poder, ya sea como tosquedad directamente guerrera e imperial, o como bestialización cotidiana de los seres humanos en los medios de entretenimiento desinhibitorio. De ambos tipos suministraron los romanos modelos que perdurarían en la Europa posterior: del uno con su omnipresente militarismo, del otro por medio de su premonitoria industria del entretenimiento basada en el juego sangriento. El tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente dice: La *lectura correcta domestica*.

El fenómeno humanista gana atención hoy sobre todo porque recuerda –aun de modo velado y confuso– que en la alta cultura, los seres humanos son cautivados constantemente y al mismo tiempo por dos fuerzas formativas, que por afán simplificador llamaremos aquí influjos inhibitorio y desinhibitorio. El convencimiento de que los seres humanos son «animales bajo influjo» pertenece al credo del humanismo, así como el de que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. La etiqueta Humanismo recuerda –con falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras.

Hacia la época de Cicerón ambos influjos son todavía poderes fáciles de identificar, pues cada uno posee su propio medio característico. En lo que toca a los influjos de bestialización, los romanos tenían establecida, con sus anfiteatros, sus cacerías, sus juegos y luchas mortales, los espectáculos de sus ejecuciones, la red mass-mediática más exitosa de todo el orbe. En estadios rugientes en torno al mar Mediterráneo surgió a sus expensas el desatado ‘homo

inhumanus' como pocas veces se había visto antes y raramente se vería después. ^{IV} Durante el Imperio, la provisión de fascinaciones bestiales para las masas romanas se convirtió en una técnica de dominio indispensable y rutinaria, que se ha mantenido en la memoria hasta el día de hoy gracias a la fórmula juvenaliana del «pan y circo». Sólo se puede entender el humanismo antiguo si se lo concibe como toma de partido en un conflicto mediático, es decir, como resistencia de los libros contra el anfiteatro, y como oposición de las lecturas humanizadoras, proclives a la resignación, instauradoras de la memoria, contra la resaca de ebriedad y sensaciones deshumanizadoras, arrebatadas de impaciencia, de los estadios. Lo que los romanos educados llamaban *humanitas*, sería impensable sin la demanda de abstinencia de la cultura de masas en los teatros de la ferocidad. Si el humanista se extravía alguna vez entre la multitud bramante, es sólo para constatar que también él es un hombre y como tal puede también él ser contaminado por esa tendencia a la bestialidad. Luego vuelve del teatro a su casa, avergonzado por su involuntaria participación en sensaciones infecciosas, y de pronto se ve obligado a aceptar que nada de lo humano le es ajeno. Pero con ello también queda dicho que la naturaleza humana consiste en elegir los medios domesticadores para el desarrollo de la propia naturaleza, y renunciar a los desinhibidores. El sentido de esta elección de medios reside en perder la costumbre de la propia bestialidad posible, y poner distancia entre sí y la escalada deshumanizadora de la rugiente jauría del espectáculo.

Estas indicaciones dejan en claro que con la pregunta-por-el-humanismo se alude a algo más que a la conjetura

bucólica de que el acto de leer educa. Se halla en juego aquí nada menos que una antropodicea, es decir, una definición del ser humano de cara a su franqueza biológica, y a su ambivalencia moral. Pero por sobre todo, esta pregunta sobre cómo podrá entonces el ser humano convertirse en un ser humano real o verdadero, será formulada a partir de ahora de modo ineludible como una pregunta por los medios, entendiendo por éstos a los medios comulgales y comunicativos, por intermedio de los cuales las personas humanas mismas se orientan y forman hacia lo que pueden ser y llegan a ser.

Otño de 1946. En el momento más calamitoso de la crisis de posguerra europea, el filósofo Martin Heidegger escribe su luego célebre artículo sobre el humanismo, un texto que a primera vista puede también ser considerado una carta voluminosa para amigos. Pero la práctica amistosa que procuraba lograr esta carta no era ya simplemente la de una comunicación entre bellas almas burguesas, y el concepto de amistad que reclamaba este memorable mensaje filosófico no era ya en modo alguno el de la comunión de un público nacional con sus clásicos. Mientras escribía esta carta, sabía Heidegger que tendría que hablar con voz quebrantada o escribir con mano titubeante, y que la armonía preestablecida entre el autor y sus lectores no podía ser dada ya de ninguna manera por sentada. No era seguro para él en aquel entonces que todavía le quedaran amigos, y aun en caso de encontrar alguno, las bases de esa amistad debían establecerse de nuevo, más allá de todo aquello que hasta entonces se había tenido en Europa y en las naciones como base de una amistad entre intelectuales. Algo al menos es claro: lo que volcó en el papel el

filósofo en aquel otoño de 1946, no era un discurso a la propia nación ni un discurso a la Europa venidera; era el intento ambiguo, a la vez cauteloso y temerario por parte del autor, de imaginar todavía un receptor benévolo para su mensaje. Y resultó entonces de todo esto algo bastante raro tratándose de un hombre de la naturaleza regionalista de Heidegger: una carta a un extranjero, a un amigo potencial a la distancia, a un joven pensador que, durante la ocupación de Francia por los alemanes, se había tomado la libertad de entusiasmarse por un filósofo alemán.

¿Se trata entonces de una nueva técnica amistosa? ¿Una nueva correspondencia? ¿Otro modo de reunir concordancias y reflexiones compartidas en torno a un escrito enviado a la distancia? ¿Otro intento de humanización? ¿Un nuevo contrato social entre sostenedores de una reflexividad sin morada, ya no más nacional-humanista? Los adversarios de Heidegger no dejaron naturalmente de señalar que el astuto hombrecito de Meßkirch había aquí aprovechado instintivamente la primera posibilidad que se le ofrecía tras la guerra para trabajar en su rehabilitación: había sacado provecho sagazmente de la complacencia de uno de sus admiradores franceses para deslizarse del doblez político hacia las alturas de la contemplación mística. Estas sospechas quieren parecer sugerentes y fundadas, pero pierden de vista el acontecimiento que, tanto en términos de pensamiento como de estrategia de comunicación, representa el ensayo sobre el humanismo, dirigido en primer lugar a Jean Beaufret, en París, luego publicado independientemente y traducido. Pues, al exponer públicamente y preguntar, en este escrito que pretendía tener la forma de una carta, por las condiciones del humanismo

europeo, Heidegger inauguraba un espacio de pensamiento trans-humanista o post-humanista ^v, en el que, desde entonces, se ha movido una parte esencial de la reflexión filosófica sobre el hombre.

De una misiva de Jean Beaufret, Heidegger extrae sobre todo en una frase: *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?* La carta al joven francés contiene una suave reconvención, que se evidencia claramente en las dos réplicas inmediatas:

"Esta pregunta viene de la intención de conservar la palabra 'humanismo'. Me pregunto si esto es necesario. ¿No son suficientemente notorios los desgraciados efectos que ocasionan títulos como éste? [...]

Su pregunta no sólo presupone su voluntad de conservar la palabra 'humanismo', sino que da testimonio también de que esa palabra ha perdido su sentido."

[*Über den Humanismus*, 1949, 1981, pp. 7 y 35]

Con esto ya se vuelve manifiesta parte de la estrategia de Heidegger: hay que abandonar la palabra Humanismo si la labor del pensamiento, la labor que quiso parecer como ya resuelta en la tradición humanista o metafísica, ha de ser retomada en su fatal y verdadera simplicidad. En pocas palabras, ¿para qué ensalzar de nuevo al hombre y su autorizada autorrepresentación filosófica, si en la catástrofe presente se mostraba, precisamente, que el problema es el hombre mismo junto con sus sistemas de autoelucidación y autoensalzamiento metafísico? Esta recomposición de la pregunta de Beaufret no deja de incurrir en una magistral

malicia, al presentar a la manera socrática al alumno la falsa respuesta que encerraba su pregunta. Y da muestras también al mismo tiempo de rigor intelectual, pues los tres remedios corrientes para la crisis europea de 1945, cristianismo, marxismo y existencialismo, se alineaban codo con codo como variedades del humanismo, diferenciadas una de otra sólo por matices superficiales, o dicho claramente, como tres tipos y modos de eludir la última radicalidad de la pregunta por la esencia del hombre.

Ante el inconmensurable descuido del pensamiento europeo, la no-formulación de la pregunta por la esencia del hombre, Heidegger se ofrece a disponer un fin para éste en el único modo adecuado para él, el modo existenciarío-ontológico; en todo caso, al menos, manifiesta el autor su disposición a ponerse al servicio del surgimiento, como en otras crisis pasadas, de una pregunta formulada por fin en términos correctos. Con este giro aparentemente modesto Heidegger deja al descubierto perturbadoras consecuencias: el humanismo, en su forma antigua tanto como en sus formas cristiana y moderna, es identificado como el responsable de un no-pensar de veinte siglos; con sus presupuestos apresurados, sus al parecer evidentes e inevitables definiciones de la esencia del hombre, se lo acusa de haber impedido el surgimiento de la auténtica pregunta por esta esencia. Heidegger explica que en su obra *Ser y tiempo* se piensa en contra del humanismo no porque éste sobreestime a la *humanitas*, sino porque no la enaltece lo suficiente [Über den Humanismus, p. 21]. Pero, ¿qué significa este enaltecer la esencia del hombre? Significa en primer lugar, renunciar a un habitual y falso menosprecio. La pregunta por la esencia del hombre no llega por la vía correcta

hasta que se toma distancia de la práctica más antigua, persistente y ruinosa de la metafísica europea: definir al hombre como *animal rationale*. Según esta interpretación, el hombre termina siendo entendido como una *animalitas* ampliada por medio de adiciones espirituales. Contra esto se rebela el análisis existencial-ontológico de Heidegger: para él la esencia del hombre no puede ser enunciada desde una perspectiva biológica o zoológica, por más que a éstas se les agregue por regla general un factor espiritual o trascendente.

En este punto, Heidegger es inmovible; como ángel iracundo se introduce entre el animal y el hombre con su espada atravesada para cortar toda comunidad ontológica entre ambos. Se deja llevar por su impulso antivitalista y antibiologista hasta expresiones casi histéricas, como cuando explica, por ejemplo, que parece “como si la esencia de lo divino fuera más cercana a nosotros que lo chocante extraño del ser-viviente” [*Über der Humanismus*, p. 17]. En el centro de este pathos antivitalista opera el entendimiento de que el hombre se diferencia del animal en términos ontológicos, no específicos o genéricos, por lo que no puede bajo ninguna circunstancia ser concebido como un animal dotado de un suplemento cultural o metafísico. Más aún, el modo de ser de lo humano diverge esencialmente y por un rasgo fundamental del de los restantes entes vegetales y animales: el hombre [*Mensch*] tiene mundo [*Welt*] y está en el mundo, mientras que plantas [*Gewächs*] y animales [*Getier*] sólo están tendidos [*verspannt*] en sus respectivos medios circundantes [*Umwelten*].

Si se da el fundamento filosófico para un discurso de la dignidad del hombre, es entonces, por ser justamente el hombre el interpelado del Ser mismo y, como gustaba decir el

filósofo pastoral Heidegger, el requerido para su guarda [Hütung]. Por ello tienen los hombres el lenguaje, aunque según Heidegger no lo poseen para simplemente entenderse entre ellos y poder, de común acuerdo, domesticarse mutuamente.

“Es decir que el lenguaje es la casa del Ser, viviendo allí el hombre ek-siste, y así pertenece a la verdad del Ser, custodiándolo.

Y así ocurre, por la determinación de la humanidad del hombre como ek-sistencia, que lo esencial no es el hombre, sino el Ser como la dimensión de lo ek-stático de la ek-sistencia.”

[*Über den Humanismus*, p. 24]

Escuchando estas casi herméticas formulaciones, surge una vislumbre de cómo es que la crítica del humanismo heideggeriano ha creído con tanta seguridad no desembocar en un inhumanismo. Pues, al rechazar Heidegger las pretensiones por parte del humanismo de haber explicado ya suficientemente la esencia humana, retrocede, y le opone su propia onto-antropología, con lo que se aferra también él a la función principal del humanismo clásico, a saber, la conciliación del hombre con la palabra del otro, y esto de modo indirecto, pues radicaliza este motivo amigable, y lo traslada del campo pedagógico al centro de la reflexión ontológica.

Este es el sentido de la figura, a menudo citada y largamente ridiculizada, que hace del hombre el pastor del Ser. Utilizando motivos tomados de la poesía pastoral y del idilio, Heidegger habla del cometido del hombre, que es su esencia, y de la esencia humana, de la que surge su cometido: guardar el

Ser y corresponderle. Ciertamente, no guarda el hombre el Ser al modo en que un enfermo guarda cama, sino más bien como un pastor que custodia a su rebaño en el claro, pero con la importante diferencia de que en lugar de ganado le es dado en custodia aquí el mundo como abierta circunstancia, y lo que es más, este custodiar no representa una labor de vigilancia libremente elegida en el propio interés, sino que el hombre es colocado aquí como custodio del Ser mismo. El lugar donde rige este colocar es el claro [*Lichtung*], el sitio en que el Ser acontece como aquello que allí es.

Lo que da a Heidegger la certeza de haber pensado más allá y desbordado al humanismo con estos giros, es la circunstancia de que él introduce al hombre, concebido como claro del Ser, en una domesticación y una amistad que van más profundamente de lo que cualquier rescate de la bestialidad humanista o amor intelectual por el texto amoroso puedan lograr jamás. Al definir al hombre como pastor y vecino del Ser, y designar al lenguaje como casa del Ser, fija al hombre en una correspondencia respecto del Ser que le impone un comportamiento radical, lo confina –a él, al pastor– en las cercanías o el perímetro de la casa; lo expone a un conocimiento que reclama más quietud, oídos y pertenencia que lo que la más amplia educación pudo nunca. El hombre es sometido así a un comportamiento [*Verhalten*] ek-stático que va más lejos que la introspección [*Innehalten*] civilizada de los piadosos lectores de la palabra clásica. El morar recogido en sí mismo heideggeriano en la casa del lenguaje, es como una escucha expectante de aquello que el Ser mismo ha de dar a decir. Ello conjura a un escuchar-en-lo-cercano para lo cual el hombre debe volverse más reposado y manso que el

humanista que lee a los clásicos. Heidegger quiere un hombre que sea mejor oyente [*höriger*, también siervo, esclavo, el que es propiedad] que un mero buen lector. Quiere iniciar un proceso de amistad en que él mismo no sea recibido ya sólo como un clásico, o como un autor entre otros; por lo pronto, ya de por sí sería bueno que el público, que por regla general sólo puede aferrarse a banalidades aprensivas, tome conocimiento de que con el mentor de la pregunta-por-el-Ser ha comenzado un nuevo discurso sobre el Ser mismo.

Con todo esto, Heidegger enaltece al Ser como único autor de toda carta esencial, y se asigna a sí mismo el papel de secretario. Quien habla desde esa posición debe incluso registrar balbuceos y hacer públicos silencios. El Ser envía entonces las cartas decisivas, hace guiños en rigor a amigos serenos, a vecinos receptivos, a pastores recogidos y quietos, y hasta donde podemos ver, a partir de estos círculos de copastores y amigos del Ser no se constituyen naciones, ni siquiera escuelas alternativas —y no sería la menor razón de esto la imposible existencia de un canon claro de los guiños del Ser—, con lo que ha de quedar entonces por ahora la *opera omnia* de Heidegger como voz y piedra de toque del superautor innominado.

Queda en todo caso poco claro en torno a estas oscuras comuniones, y hasta nuevo aviso, cómo podría ser gestada una sociedad de vecinos del Ser. Sin duda debería ésta, antes de mostrarse claramente, ser concebida como una iglesia invisible de individuos dispersos, cada uno de los cuales escucha a su modo en lo tremendo, y espera las palabras que manifestarán lo que dice el habla misma al hablante. ^{VI} Sería ocioso entrar aquí en detalles sobre el carácter criptocatólico de las figuras

de la meditación heideggeriana. Sólo resulta ahora decisivo el hecho de que a través de toda la crítica del humanismo de Heidegger se propaga un cambio de postura que, yendo más allá de una finalidad pedagógica sobre todo humanística, señala al hombre la salida de una ascesis contemplativa. Ahora bien, a fuerza de esta ascesis, se podría formar una sociedad de los contemplativos que fuera más allá de la sociedad literaria humanística; sería ésta una sociedad de hombres que sacaría al Hombre de en medio, porque habrían entendido que existen sólo como «vecinos del Ser», y no como caprichosos dueños de casa, o como inquilinos irrevocables viviendo con sus muebles en una casa alquilada. A esta ascesis no puede contribuir el humanismo, en la medida en que sigue orientado hacia la imagen dominante del Hombre soberano.

Los amigos humanistas de los autores humanos carecen de esa inspirada debilidad en la que el Ser mismo muestra ser lo tocado, lo solicitado. Para Heidegger, ningún camino lleva del humanismo a este grave y ontológico ejercicio de humildad; aquél constituye para él más bien, en sí mismo, una contribución a la historia del rearme de la subjetividad. Heidegger presenta, en efecto, al mundo histórico de Europa como el teatro del humanismo militante, como el campo sobre el que la subjetividad humana realiza la toma del poder sobre los entes con las fatales consecuencias lógicas de este acto. Bajo esta luz, el humanismo se ofrece como cómplice natural de todo horror posible que haya podido ser perpetrado en nombre del provecho humano. Aun en la trágica titanomaquia de mediados de siglo entre bolchevismo, fascismo y americanismo, se alzan —en la visión de Heidegger— nada más que tres variantes del mismo poder antropocéntrico ^{VII} y

tres candidaturas en lucha por un dominio mundial embellecido de humanitarismo, con lo cual el fascismo bailaba en la cuerda floja, porque dejaba ver más abiertamente que sus adversarios su desprecio por los valores moderados de la paz y la formación cultural. En realidad, el fascismo es la metafísica de la inmoderación, y quizás también una forma inmoderada de la metafísica. Para Heidegger, el fascismo era la síntesis del humanismo y del bestialismo, es decir, la coincidencia paradójica de inhibición y desinhibición.

Frente a tan enormes condenas e inversiones ronda de nuevo la pregunta por el fundamento de la domesticación y la educación humana, y si los ontológicos juegos pastoriles de Heidegger —que ya en su tiempo sonaron raros y chocantes— parecen hoy algo del todo anacrónico, conservan al menos el mérito, a pesar de su precariedad y su torpe carácter inusitado, de haber articulado la pregunta de la época: ¿qué puede domesticar aún hoy al hombre, si el humanismo naufraga en tanto que escuela domesticadora humana? ¿Qué puede aún domesticar al hombre, si hasta el día de hoy sus esfuerzos de automoderación lo han llevado en gran medida precisamente a su toma del poder sobre todo ente? ¿Qué puede domesticar al hombre si hasta aquí en todos los experimentos de educación de la especie humana quedó poco claro hacia quién o hacia qué educaban los educadores? ¿O no habrá que dejar de lado definitivamente la idea de una formulación competente de la pregunta sobre el cuidado y formación del hombre en el marco de la mera domesticación?

A continuación nos desviaremos de las indicaciones de Heidegger sobre la detención en figuras finales del pensamiento contemplativo, mientras hacemos el intento de

caracterizar históricamente el claro ek-stático en que el hombre es solicitado por el Ser. Se verá que la permanencia humana en el claro –dicho heideggerianamente, el estar [*Hineinstehen*] o permanecer-dentro [*Hineingehaltensein*] del hombre en el claro del Ser– no es de ningún modo una relación ontológica originaria, que no fuera susceptible de una indagación ulterior. Hay una historia deliberadamente ignorada por Heidegger: la historia del exponerse del hombre en el claro, una historia social de la tangibilidad del hombre por parte de la pregunta por el Ser, y una agitación histórica en la hendidura de la diferencia ontológica.

Se trata aquí, por un lado, de extendernos sobre una historia natural de la serenidad, facultad esta última por la que el hombre tiene la capacidad de convertirse en un animal abierto al mundo, capaz de soportar un mundo, y por otro lado, sobre una historia social de la domesticación, por la cual los hombres se experimentan originariamente como los seres que se recogen ^{VIII} para co-responder al todo. La historia real del claro –de la que debe salir una reflexión abismal sobre el hombre que vaya más allá del humanismo– se compone de dos grandes relatos, que convergen en una perspectiva más amplia, la de la exposición de cómo surgió el hombre-sapiens a partir del animal-sapiens. El primero de estos dos relatos da cuenta de la aventura de la hominización. Informa de cómo, en los largos períodos de historia primordial en el umbral de la hominización surgió de entre los mamíferos vivíparos una especie de seres nacidos prematuramente, que, si se puede llamar a esto paradoja, desbordaban su medio circundante sacando un beneficio creciente de su inadaptación animal. Aquí se cumple la revolución antropogénica, la súbita

constitución del nacimiento biológico en acto de venir-al-mundo [*Zur-Welt-Kommen*]. Con su terca reserva contra toda antropología y su celo por mantener una procedencia puramente ontológica para el ser-ahí y el ser-en-el-mundo, Heidegger no tomó en modo alguno debida cuenta de este estallido. Pues el hecho de que el hombre pueda convertirse en el ser que es en el mundo, tiene sus raíces en la historia de la especie, raíces que se manifiestan en los conceptos abismales del nacimiento prematuro, la neotenia (conservación de caracteres inmaduros en la adultez), y la inmadurez animal crónica del hombre. Se podría llegar incluso a definir al hombre como el ser que está coartado en su ser-animal y en su persistir-animal. Por medio de su fracaso como animal se precipita de su ambiente el ser indeterminado y gana así el mundo en sentido ontológico. Este venir-al-mundo ek-stático y esta “transferencia” [*Übereignung*] al Ser ha sacado al hombre de su herencia biológica y lo ha colocado en la cuna. Si el hombre está en el mundo, entonces, es porque pertenece [*gehört*] a un movimiento que lo trae al mundo y a él lo expone. Es el producto de un hiper-nacimiento que hace del lactante [*Säugling*] un pequeño mundo [*Weltling*].

Este éxodo alumbraría sólo animales psicóticos si, conjuntamente con la salida al mundo no tuviera lugar la feliz entrada en eso que Heidegger llamó la casa del Ser. Los lenguajes tradicionales de las generaciones humanas han hecho vivible la ek-stasis de ser-en-el-mundo, al mostrar a los hombres cómo su ser cabe el mundo podía ser conocido al mismo tiempo que su ser-en-sí-mismos [*Bei-sich-selbst-Sein*]. Por todo ello, el claro es un acontecimiento en el límite entre la historia natural y la historia de la cultura, y el venir al mundo

humano adquiere los rasgos de un venir al lenguaje. ^{IX} Pero la historia del claro no puede ser sólo caracterizada como el relato de la entrada del hombre en las casas de los lenguajes. Pues, en tanto que los hombres dotados de lenguaje viven juntos en grupos mayores, y no habitan ya sólo en casas lingüísticas, sino también en casas construidas por sus manos, caen en el campo de fuerza del modo de ser sedentario. De ahora en adelante ya no serán albergados solamente por su lenguaje, sino también domesticados por sus viviendas. En el claro se alzan –como sus marcas extrañas– las casas de los hombres (en compañía de los templos de sus dioses y los palacios de sus señores). Los historiadores de la cultura han sacado a luz que junto con la entrada en el sedentarismo la relación entre el hombre y el animal se ha esbozado también de un nuevo modo. Con la domesticación del hombre por medio de la casa comienza asimismo el epos de los animales domésticos, cuya ligazón con las casas de los hombres no es sin embargo cosa de domesticación, sino también de adiestramiento y cría.

El hombre y los animales domésticos: la historia de esta monstruosa cohabitación no ha sido presentada todavía de modo adecuado, y hoy menos que nunca saben los filósofos lo que ellos mismos podrían ir a buscar en medio de esa historia.^X Sólo en contados lugares se ha rasgado el velo del silencio que guardan los filósofos sobre la casa, el hombre y el animal como complejo biopolítico, y todo lo que se escuchó entonces fueron vertiginosas advertencias sobre problemas que serían hasta donde se puede ver irresolubles para el género humano. De todo esto se puede advertir mínimamente la conexión interior entre la vida de hogar y la formación teórica, pues se nos

permite llegar tan lejos como podamos a condición de que la teoría no pase de ser una especie de trabajo, o, mejor aun de ocio, hogareño. Pues, según su definición, la antigua teoría no era precisamente otra cosa que una mirada serena por la ventana –se trata en primer lugar de un asunto de contemplación–, mientras que en la modernidad –desde que el saber se convirtió en poder– ha tomado decididamente un carácter laboral. En este sentido, las ventanas serían los claros de los muros, detrás de los cuales los hombres se convertirían en seres teóricos. También los paseos, en los que se mezclan la agitación y la contemplación, son derivados de la vida hogareña. Aun las desacreditadas divagaciones de Heidegger por sendas campestres y boscosas, son movimientos típicos de alguien que tiene una casa a sus espaldas.

Por cierto que este derivar [*Herleitung*] el claro de la vida hogareña asegurada toca sólo al aspecto inofensivo de la hominización en casas. El claro es a la vez un campo de batalla y un lugar de decisión y selección [*Selektion*]. La fraseología de una pastoral filosófica ya no tiene nada que ver con esto. Donde hay casas, ahí debe ser decidido qué ha de pasar con las personas que las habitan; en los hechos y por los hechos, deberá ser decidido qué tipos de construcción llegarán a la supremacía. En el claro se muestra por qué prendas luchan los hombres tan pronto como sobresalen como constructores de ciudades e instauradores de reinos. Lo que hay que hacer aquí con seriedad, ya lo puso en limpio con señales angustiosas el maestro del pensamiento riesgoso, Nietzsche, en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, bajo el título: «*De la virtud empequeñecedora*»:

“Pues quería (Zaratustra) enterarse de lo que entretanto había ocurrido con el hombre: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo: ¿Qué significan esas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha colocado allí como símbolo de sí misma!

(...) Y esas habitaciones y cuartos: ¿pueden salir y entrar ahí varones?

(...) Y Zaratustra se detuvo y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «¡Todo se ha vuelto más pequeño!»

Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda– ¡pero tiene que agacharse!

(...) Camino a través de este pueblo y mantengo abiertos los ojos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños– y esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud.

(...) Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos...

(...) Redondos, justos y bondadosos son unos con otros, así como son redondos, justos y bondadosos los granitos de arena con los granitos de arena.

Abrazar modestamente una pequeña felicidad– ¡a esto lo llaman ellos «resignación»!...

En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que nadie les haga daño...

Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre en el mejor animal doméstico del hombre.”

[KSA 4, pp. 211-214; Así habló Zaratustra, pp. 237-240 de la versión española de Andrés Sánchez Pascual.]

En esta sucesión rapsódica de sentencias se oculta sin duda un discurso teórico sobre los hombres considerados

como un poder domesticador y criador. Desde la perspectiva de Zaratustra los hombres del presente son una sola cosa: criadores exitosos que han tenido la capacidad de hacer del hombre salvaje el último hombre. Se sobreentiende que esto no podía haber ocurrido tan sólo por medios humanísticos, doméstico-adiestro-educadores. Con la tesis del hombre como criador del hombre se hace estallar el horizonte humanístico, en la medida en que el límite del pensar y obrar humanista estará siempre dado por la cuestión de la domesticación y la educación: el humanista se da al hombre como pretexto, y aplica en él sus medios de domesticación, de doma, de formación, convencido como está de la relación necesaria entre el leer, el estar sentado, y el amansamiento.

Detrás del luminoso horizonte de la escolar domesticación humana, Nietzsche —que ha leído con similar atención a Darwin y a San Pablo—, por el contrario, cree descubrir un horizonte más sombrío. Barrunta el espacio en que comenzarán pronto inevitables luchas por los derechos de la crianza humana, y en este espacio se muestra el otro rostro, el rostro velado del claro. Cuando Zaratustra cruza la ciudad en la que todo se ha vuelto pequeño, descubre el resultado de una política de crianza hasta entonces exitosa e incuestionada: le parece que, con la ayuda de una unión destinada de ética y genética, los hombres se las han arreglado para criarse en su pequeñez. Ellos mismos se han sometido a la domesticación, y han hecho una elección de buena crianza poniéndose en camino hacia una sociabilidad de animales domésticos. De este reconocimiento surge la propia crítica zaratustriana del humanismo como rechazo de la falsa inocencia con que se envuelve el buen hombre moderno. No es de hecho nada

inocente que los hombres críen a los hombres en el sentido de la inocencia. La sospecha de Nietzsche contra toda cultura humanística irrumpe para revelar el secreto de la domesticación de la humanidad. Quiere nombrar por su nombre a los hasta hoy detentadores del monopolio de la crianza —el sacerdote y el maestro, que se presentan a sí mismos como amigos del hombre—, revelar su función silenciosa, y desencadenar una lucha, nueva en la historia mundial, entre diversos programas de crianza y diversos educadores.

Este es el conflicto básico que Nietzsche postula para el futuro: la lucha entre los pequeños criadores y los grandes criadores del hombre —se podría también decir, entre humanistas y superhumanistas, amigos del hombre, y amigos del superhombre. El emblema del superhombre no representa en las reflexiones de Nietzsche el sueño de una rápida desinhibición o una evasión en lo bestial, como imaginaron los malos lectores con botas de los años '30. Tampoco encierra dicha expresión la idea de una regresión del hombre al estado anterior a las épocas del animal doméstico o el animal de iglesia. Cuando Nietzsche habla de superhombre, es para referirse a una época muy por encima del presente.^{x1} Él nos da la medida de procesos milenarios anteriores, en los que, gracias a un íntimo entramado de crianza, domesticación y educación, se consumó la producción humana, en un movimiento que por cierto supo hacerse profundamente invisible y que ocultó el proyecto de domesticación que tenía como objeto bajo la máscara de la escuela.

Con estas insinuaciones —y en este dominio no es lícito ni aun posible más que el insinuar— jalona Nietzsche un

territorio gigantesco, sobre el que deberá consumarse el destino del hombre del futuro, sin importar si recursos al concepto de superhombre jugarán en ello un papel o no. Es posible incluso que Zaratustra haya sido la máscara de una histeria filosofante, cuyos efectos infecciosos se han disipado hoy, y quizás para siempre. Pero, en cuanto al discurso sobre la diferencia y el entramado de domesticación y cría, o en resumen, los indicios del ocaso de una conciencia de la producción humana, o dicho más generalmente, de las antropotécnicas: son éstos procesos de los que el pensamiento presente no puede apartar la mirada; sería entonces como si quisiera dedicarse de nuevo a la candidez. Verosímilmente, fue Nietzsche el que tendió el arco, con su sugerencia de que la domesticación del hombre era la obra premeditada de una liga de disciplinantes, esto es, un proyecto del instinto paulino, clerical, instinto que olfatea en todo lo que en el hombre pudiera resultar autónomo o soberano, y aplica sobre ello sin tardanza sus instrumentos de supresión y mutilación. Éste era por cierto un pensamiento híbrido, en primer lugar porque concebía el proceso disciplinante demasiado a corto plazo, como si bastaran algunas pocas generaciones de dominio sacerdotal para hacer de los lobos, perros, y convertir a los hombres primitivos en profesores de Basilea ^{XII}; pero es aun más híbrido porque supone un culpable deliberado allí donde se debería contar más bien con una cría sin criador, o en otros términos, con una deriva biocultural a-subjetiva. Igualmente, tras previa deducción del momento exagerado, malicioso-anticlerical, nos queda todavía en la idea de Nietzsche un núcleo suficientemente duro como para provocar una reflexión

posterior sobre la humanidad que vaya más allá de la inocencia humanista.

Que la domesticación de los hombres es lo impensado más grande, aquello de lo que el humanismo desvió los ojos desde la Antigüedad hasta el presente... con comprender esto basta para encontrarse de pronto en aguas profundas. Allí donde ya no podemos hacer pie, nos rebasa la evidencia de que en ninguna época pueden bastar la domesticación educativa y la conciliación de los hombres por medio de la letra. La práctica de leer [*Lesen*] fue por cierto un poder de primer orden en la formación del hombre, y lo sigue siendo, en dimensiones modestas, todavía hoy; en cambio, la lectura selectiva y exhaustiva [*Auslesen*] —se lo ha constatado siempre— era en este juego como el poder detrás del poder. Lecciones y selecciones tienen más que ver una con la otra de lo que algunos historiadores de la cultura querían y eran capaces de pensar, y si también a nosotros nos parece imposible por el momento reconstruir la conexión entre unas y otras de modo lo suficientemente preciso, ello justamente induce la poco complaciente sospecha de que tanto más dicha conexión, como tal, posee una realidad propia.

Hasta la llegada del corto período en que se produjo la alfabetización general, la cultura escrituraria misma mostró agudos efectos selectivos. Hendió profundamente a las sociedades de sus dueños, y abrió una grieta entre literatos y hombres iletrados, cuya infranqueabilidad casi alcanzó la rigidez de una diferencia específica. Si se quisiera todavía, a pesar de las protestas de Heidegger, hablar otra vez de modo antropológico, se podría definir a los hombres de tiempos históricos como animales, de los cuales unos saben leer y

escribir, y otros no. De aquí en adelante hay sólo un paso, aunque de enormes consecuencias, hasta la tesis de que los hombres son animales de los cuales unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras que los otros son criados: un pensamiento que desde las reflexiones platónicas sobre la educación y el Estado, ya pertenece al folklore pastoral de los europeos. Algo de aquí recuerda la frase de Nietzsche citada más arriba, de que entre los que viven en las casas pequeñas son pocos los que quieren, mientras que la mayoría sólo son queridos. Ahora bien, ser querido, significa existir meramente como objeto, no como sujeto de selección.

Es la marca característica de la era técnica y antropotécnica que cada vez más pasen al lado activo o subjetivo de la selección, aun sin tener que ser arrastrados al papel de selector de un modo voluntario. Respecto a esto hay que dejar algo en claro: hay un malestar en el poder de elección, y pronto constituirá una opción a favor de la inocencia el hecho de que los hombres se rehúsen explícitamente a ejercitar el poder de selección que han alcanzado de modo fáctico. ^{XIII} Pero cuando en un campo se desarrollan positivamente poderes científicos, hacen los hombres una pobre figura en caso de que, como en épocas de una temprana impotencia, quieran colocar una fuerza superior en su lugar, ya fuese el dios, o la casualidad, o los otros. Dado que los rechazos o renunciaciones suelen naufragar por su propia esterilidad, ocurrirá con seguridad en el futuro que el juego se encarará activamente y se formulará un código de las antropotécnicas. Por su efecto retrospectivo, un código tal cambiaría también el significado del humanismo clásico, pues con él se publicaría y registraría que la humanitas no sólo

implica la amistad del hombre con el hombre, sino también — y de modo crecientemente explícito— que el ser humano representa el más alto poder para el ser humano.

Algo de todo esto tenía Nietzsche presente cuando, respecto de sus efectos a distancia, osaba calificarse a sí mismo como una *force majeure*. Bien podemos pasar por alto el escándalo que produjeron en el mundo estas declaraciones, pues es todavía temprano, en término de siglos, o quizás aun de milenios, para juzgar tales pretenciones. ¿Quién tiene aliento suficiente como para representarse una era del mundo en que Nietzsche fuera tan histórico como lo era Platón para él? Bastaría, para que aclarara, con que los próximos lapsos fueran para la humanidad períodos de decisión en términos de política de la especie. En ellos se mostrará si la humanidad o sus fracciones culturales dominantes lograrán producir procedimientos al menos efectivos de autodisciplina. También en la cultura presente se lleva a cabo la lucha entre los impulsos domesticadores y bestializantes y sus medios correspondientes. Por cierto que mayores avances de la domesticación serían otras tantas sorpresas de cara a un proceso de civilización en que se ha puesto en marcha una inusitada y al parecer incontenible oleada desinhibitoria.^{XIV} Si el desarrollo a largo plazo llevará también a una reforma de las propiedades de la especie, si una antropotecnología venidera ha de avanzar hasta un planeamiento explícito de los caracteres, o si llegará la humanidad como especie a una inversión del fatalismo del nacimiento que lleve al alumbramiento opcional y la selección prenatal, son todas éstas preguntas que, como siempre vaga e inseguramente, el horizonte de la evolución comienza a alumbrar ante nosotros.

Entre los caracteres definitorios de la *humanitas*, está el de ubicarse ante problemas que son una carga abrumadora para los propios hombres, sin que éstos puedan empero proponerse dejarlos a un lado a causa de su mismo peso. Esta provocación de la esencia humana por parte de lo ineludible, que es al mismo tiempo lo indoblegable, ya ha dejado tras de sí una huella imborrable en los comienzos de la filosofía europea... o incluso, tal vez sea la misma filosofía esa huella en el sentido más amplio. Después de todo lo dicho, quizás ya no sea demasiado sorprendente el que esta huella se manifieste principalmente como un discurso sobre la custodia y la crianza humanas. En su diálogo *Politikos* –cuyo título gustan traducir como “El Político” [*Der Staatsmann*] –, presentó Platón la Carta Magna de una politología pastoral europea. Este escrito no sólo es significativo por mostrar, más claramente que en ningún otro lado, lo que los antiguos entendieron realmente por ‘pensar’ –la conquista de la verdad por medio de la cuidadosa división o recorte de la multiplicidad de conceptos y cosas–; su inconmensurable ubicación en la historia del pensamiento sobre el hombre radica sobre todo en que es conducido al mismo tiempo como un discurso práctico sobre la cría (y no casualmente con la participación de un elenco atípico en Platón: un Extranjero y un joven Sócrates, como si los atenienses corrientes no fueran por el momento admitidos en charlas de ese tipo); de qué manera también, entonces, cuando de ello se trata, seleccionar [*selegieren*] un estadista como no los hay en Atenas, y criar un pueblo para ese Estado como no se podía encontrar todavía en ninguna ciudad empírica. Este Extranjero, y su oponente, el joven Sócrates, se

dedican al insidioso intento de colocar la política o arte pastoril de la ciudad venidera bajo reglas transparentes y racionales.

Con este proyecto, Platón da testimonio de una agitación intelectual en el Parque Humano que ya no podrá nunca quietarse del todo. Desde que el *Politikos*, desde que la *Politeia* son discursos que, en el mundo, hablan de la comunidad de los hombres como si se tratara de un parque zoológico que fuera a la vez un parque temático, la conducta de los hombres en parques o ciudades deberá aparecer, en adelante, como un problema zoo-político. Lo que se presenta como una reflexión sobre política, es en realidad una reflexión fundamental sobre las reglas de manejo de un Parque Humano. Si hay una dignidad de los hombres, que merezca en sentido filosófico ser traída al lenguaje, será sobre todo porque los hombres no son simplemente mantenidos en parques temáticos políticos, sino porque son ellos los que se mantienen allí por sí mismos. Los hombres son seres que se curan, guardan de sí mismos, que generan, viven donde viven, un espacio parquizado en torno a sí mismos. En parques urbanos, parques nacionales, parques cantonales, parques ecológicos, en todos lados deben los hombres formarse una opinión sobre cómo debe ser regulada su conducta consigo mismos.

Ahora bien, en lo que toca al zoo platónico y su nueva organización, todo en él se juega en el hecho de saber si la diferencia que existe entre la población y la dirección es una diferencia sólo de grado, o bien una diferencia específica. Suponiendo lo primero, la distancia entre los pastores de hombres y sus protegidos sería sólo accidental y pragmática: se podría conceder al rebaño en este caso la elección periódica de sus pastores. Pero en caso de que entre líderes y habitantes

zoológicos hubiera una diferencia específica, se diferenciarían unos de otros de manera tan fundamental que no sería prudente una dirección electiva, sino sólo una dirección de la inteligencia. Sólo los falsos directores zoológicos, los pseudoestadistas, y políticos sofistas harían campaña en su favor con el argumento de ser del mismo tenor que el rebaño, mientras que el verdadero criador señalaría la diferencia y daría a entender discretamente que, con su conocimiento, se halla más cerca de los dioses que los confusos seres vivientes de los que cuida.

El sentido peligroso de Platón para los temas peligrosos encuentra el punto ciego de toda pedagogía y política de la alta cultura: la desigualdad efectiva de los hombres ante el conocimiento da lugar al poder. Bajo la forma lógica de un ejercicio grotesco de la definición, el diálogo del Político desarrolla el preámbulo de una antropotécnica política; en él se juega no ya la guía domesticadora de un rebaño ya domesticado, sino la renovada cría sistemática de ejemplares humanos en estado casi original. El ejercicio comienza de manera tan cómica, que incluso su final, ya en modo alguno cómico, también podría fácilmente desvanecerse entre risas. ¿Qué es más grotesco que una definición del arte del Estado como una disciplina que tuviera que ver con el andar a pie de los seres que viven en rebaño? Pues sabe Dios que los conductores de hombres no ejercen la cría de animales acuáticos, sino de animales que andan sobre la tierra. Entre éstos hay que separar a los alados de los no alados y caminantes si se quiere llegar a las poblaciones humanas, que carecen como es sabido de alas y plumas. Entonces continúa diciendo el Extranjero que este mismo pueblo pedestre bajo el

dominio de la naturaleza, de nuevo se divide claramente en dos grupos: “unos, descornados, los otros, con cuernos”. Esto, un interlocutor dócil no deja que se lo digan dos veces. A ambos grupos corresponden igualmente dos tipos de arte pastoril: pastores para rebaños de animales con cuernos, y pastores para rebaños que carecen de ellos. Sería así evidente que sólo se encontrará al verdadero conductor de los grupos humanos eliminando a los pastores de los animales con cuernos. Pues si se quisiera custodiar a los hombres con pastores de animales con cuernos, qué más se podría esperar que abusos por parte de los ineptos y aptos en apariencia. Por consiguiente, los buenos reyes o *basileioi*, dice el Extranjero, apacientan un rebaño sin cuernos (265d). Pero esto no es todo: deben además encarar la tarea de cuidar a seres vivientes sin mezcla, es decir, criaturas que no copulen fuera de su especie, como suelen hacer a veces caballos y burros. Deberán entonces velar por la endogamia, y buscar medios para impedir el mestizaje. Si agregamos a estos implumes, descornados, endógamos, por último el carácter bípedo, quedaría seleccionado el arte de la custodia aplicada a bípedos implumes sin cuernos, surgidos de apareamientos sin mezcla, como el arte verdadero, contrapuesto a toda otra competencia. Este arte de la custodia providencial, deberá ser dividido otra vez en tiránico-forzado y libre. Si eliminamos esta vez la forma tiránica como falsa y engañosa, lo que queda será el arte estatal auténtico, definido como “el libre cuidado de los rebaños... sobre seres vivientes libres” (276e).^{xv}

Hasta tal punto entendió Platón presentar su doctrina del arte del estadista bajo imágenes de pastores y rebaños, y de docenas de espejismos de este arte, eligió él la única imagen

verdadera, la idea legítima de la cosa que estaba en tela de juicio. Ahora sin embargo, cuando la definición parece perfecta, el diálogo salta hacia otra metáfora, y esto no ocurre —como veremos más adelante— para renunciar a lo ya obtenido, sino para abordar la parte más difícil de la crianza humana, el control doméstico de la reproducción, de un modo tanto más enérgico, y desde un punto de vista sesgado. Aquí tiene lugar el célebre símil weberiano del estadista. El auténtico y verdadero fundamento del arte real no se encuentra de este modo, según Platón, en el parecer de los conciudadanos, que dirigen o educan a voluntad su confianza hacia el político; y no radica tampoco en privilegios hereditarios o nuevas pretensiones. El señor platónico encuentra la razón de su dominio sólo en su real saber doméstico, es decir, en un experto saber del tipo más raro y cuidadoso. Aquí surge el fantasma de una realeza experta, cuyos títulos se fundaran en el conocimiento de la mejor manera de seleccionar y cruzar a los hombres, sin que esto cause perjuicio alguno a su libre voluntad. La antropotécnica real exige entonces del estadista que entienda cómo entrelazar entre sí para el Estado, y del modo más efectivo, las propiedades propicias de personas dóciles por libre voluntad, de modo que bajo su dirección, alcance el Parque Humano una homeostasis óptima. Esto ocurre cuando ambos óptimos relativos del género humano, la osadía guerrera por un lado, y la sensatez filosófico-humana, por el otro, llegan a entramarse equilibradamente en el tejido del Estado.

Pero como ambas virtudes en su unilateralidad pueden ocasionar respectivamente corrupciones específicas —la primera el deseo de guerra militarista y sus consecuencias

devastadoras para la patria; la segunda, el aislacionismo intelectual, que puede ser tan indolente y apartado de los asuntos del Estado que conduzca sin advertirlo a la esclavitud del país—, por ello debe el estadista escardar las naturalezas impropias, antes de poder tejer el Estado con aquellas que son adecuadas. Sólo con las restantes naturalezas nobles y libres se puede crear el buen Estado —con lo cual, los osados cumplen el papel de los hilos más gruesos, los sensatos el del “hilado más rico, delicado y entrelazado”, en palabras de Schleiermacher. De modo algo anacrónico, digamos que estos últimos surgen en el ámbito cultural.

“Diremos entonces que este tejido sería la obra consumada de la acción política, cuando, tomando los dos caracteres humanos de la osadía y la sensatez, la ciencia real une ambas vidas por medio de la concordia y la amistad en una unidad común, y realizando así el tejido más magnífico y excelente de todos, envuelve a todos los habitantes de la ciudad, libres o esclavos, en su trama...” [311b, c]

Al lector moderno —cuya mirada retrospectiva se topa con los gimnasios humanistas de la burguesía y con la eugenesia fascista, así como descubre, hacia adelante, barruntos de biotecnología—, le resulta difícil reconocer el carácter explosivo de estos pensamientos. Lo que Platón pone en boca de su Extranjero, es el programa de una sociedad humanista, que se encarna en un único humanista absoluto, el amo real de la ciencia pastoril. La tarea de este superhumanista no sería otra que la planificación de las propiedades de una élite, que deberá ser desarrollada de por sí, y por amor a la totalidad.

Queda por considerar una complicación: el pastor platónico sólo es un verdadero pastor cuando encarna la imagen terrenal del único y original Pastor verdadero... Del Dios que en el tiempo primordial, bajo el dominio de Cronos, cuidó de los hombres. No hay que olvidar que también sólo en Platón se pone en cuestión el Dios como custodio y criador original del ser humano. Ahora, sin embargo, tras el gran trastorno (*metabolé*), por el cual, bajo el gobierno de Zeus, los dioses se retrajeron, y dejaron a los hombres el cuidado de velar por sí mismos, queda como más digno custodio y criador el sabio, con el cual se hace más vivo el recuerdo de la contemplación celeste del Bien. Sin la imagen rectora del sabio, el cuidado de los hombres por los hombres no es más que una pasión estéril.

Dos mil quinientos años después de la obra platónica, parece ahora como si no sólo los dioses, sino también los sabios se hubieran retraído, y nos hubieran dejado del todo solos con nuestra falta de sabiduría y nuestros conocimientos a medias. Lo que nos queda en lugar del sabio, son sus escritos con su áspero brillo y su creciente oscuridad; todavía se presentan en ediciones más o menos accesibles, todavía pueden ser leídos con sólo quererlo. Su destino es permanecer en quietos estantes como cartas detenidas y que ya no serán entregadas: imágenes o espejismos de una sabiduría que ya no logra la creencia de los contemporáneos, enviada por autores de los que ya no sabremos si podrían ser nuestros amigos.

Una masa postal que ya nunca será entregada, que deja de ser un envío a posibles amigos, se convierte en objeto de archivo. También esto, que libros clásicos de antaño hayan dejado cada vez más de ser cartas a los amigos, que ya no se

encuentren en las mesas de noche ni de día de sus lectores, sino que se hayan hundido en la intemporalidad del archivo: también esto ha quitado al movimiento humanista la mayor parte de su antigua pujanza. Cada vez menos archiveros descienden en la profundidad de los textos para vertir enunciados primigenios en lemas modernos. Quizás ocurra de vez en cuando que con tales investigaciones en los muertos sótanos de la cultura, esos papeles largamente abandonados comiencen a irradiar como vacilantes relámpagos lejanos. ¿Podrá también el sótano del archivo convertirse en claro? Todo indica que archiveros y archivistas han tomado el relevo de los humanistas. Para los pocos que todavía rebuscan en los archivos, se impone la idea de que nuestra vida es la respuesta indecisa a preguntas. Preguntas que ya olvidamos dónde fueron formuladas.

^I La expresión para 'magia' deriva de la palabra que designa a la gramática.

^{II} Que el secreto de la vida está íntimamente relacionado con el fenómeno de la escritura, es la gran intuición de la leyenda del Golem. Cf. Moshe Idel: *Le Golem*, Paris, 1992; en el prólogo de este libro, Henri Atlan alude al informe de una comisión creada por el presidente de los EEUU ("Splicing Life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings", 1982), cuyo autor se refiere a la leyenda del Golem.

^{III} También, naturalmente, la validez nacional de lecturas universales.

^{IV} Recién con el género de las *Chain Saw Massacre Movies* se consuma el ingreso de la cultura de masas en el nivel de consumo de espectáculos bestiales antiguos. Cf. Marc Edmundson, *Nightmare on*

Mainstreet. Angels, Sadomasochism and the Culture of the American Gothic, Cambridge, MA, 1997.

^V Este gesto será reprobado por aquellos que quieren ver en la ontoantropología de Heidegger algo así como un “anti-humanismo”, formulación disparatada, que sugiere una forma metafísica de la misantropía.

^{VI} Tan poco claro, por otra parte, como lo sería el posible aspecto de una sociedad de desconstruccionistas convencidos, o una sociedad de discípulos de Levinas, que dieran siempre preferencia al Otro sufriente.

^{VII} Cf. Silvio Vietta: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen, 1989.

^{VIII} Para el motivo de la “colección” [*Sammlung*], cf. Manfred Schneider: “Kollekten des Geistes”, *Neue Rundschau*, n° 2, p. 44 y ss.

^{IX} Mostraré en otro lado, hasta qué punto hay que contar también, e incluso aun más, con un venir-a-la-imagen de la persona: P. Sloterdijk, *Sphären I, Blasen; Sphären II, Globen*, Frankfurt, 1998/1999.

^X Una de las pocas excepciones es la filósofa Elisabeth de Fontenay, con su libro *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité*, así como el filósofo e historiador de la cultura Thomas Macho con “Tier” [Animal] en: Christof Wulf (Ed.): *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim und Basel, 1997, pp. 62-85.

^{XI} Los lectores fascistas de Nietzsche pasaron por alto de modo pertinaz el hecho de que en la diferencia entre lo suprahumano y lo humano se hallaban aludidos precisamente ellos y el presente en general, y que no se trataba aquí en modo alguno del desarrollo de capacidades “sobrehumanas”.

^{XII} Sobre la génesis del perro, neotenia, etc., cf. Dany-Robert Dufour: *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris, 1999.

^{XIII} Cf. P. Sloterdijk: *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt, 1989 (explicaciones sobre las éticas del tratamiento de las omisiones y “frenadas” como función progresiva).

^{XIV} Remito aquí a la ola de violencia, iniciada actualmente en escuelas de todo el mundo occidental, y sobre todo en los EEUU, donde maestros y profesores comenzaron a instaurar mecanismos de protección contra los alumnos. Tal como el libro, en la Antigüedad, perdió en la lucha contra el teatro, hoy podría la escuela verse

derrotada ante las potencias educativas indirectas, la televisión, el cine violento, y otros medios desinhibitorios, si es que no llega a surgir una nueva estructura cultural moderadora de la violencia.

^{XV} Intérpretes de Platón como Popper pasan por alto gustosos este segundo “libres”.