

EL HOMBRE OPERABLE. NOTAS SOBRE EL ESTADO ÉTICO DE LA TECNOLOGÍA GÉNICA*

Peter Sloterdijk**

RESUMEN

Pensando en el futuro tecnológico del hombre, sucede que de la complejidad de las cosas mismas surge la suposición de que los hábitos *alotecnológicos* (opresivos) no podrán ya hacerse un lugar en el reino (emancipador) de la *homeotecnología*. Ésta es la hipótesis teórica que recorre este artículo.

ABSTRACT

«The Operable Man. Notes on Ethical Condition of the Genetic Technology». Thinking about human's technologic future, it happens that fromm the complexity of things arise the supposition that the *alotechnological* (oppressive) habits won't be able to find a place within the kingdom (emancipator) of *homeotechnology*. This is the theoretical hypothesis that can be found in this article»

No es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano. No es necesario estar en medio de una tormenta de acero, bajo tortura, en un campo de exterminio, o vivir cerca de tales excesos, para advertir que el espíritu de las situaciones más extremas irrumpe en el proceso más íntimo de la civilización. El destierro de los hábitos de apariencia humanística es el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo, un acontecimiento ante el que es inútil buscar refugio en argumentos de buena voluntad. Pero este destierro va más allá: alcanza a todas las ilusiones del ser-cabe-sí-mismo [*Beisich-Sein*]. Pues no sólo hace retroceder al humanismo, sino que también afecta a aquella relación general a la que Heidegger se refiriera como «morar en el lenguaje». Nadie puede pasar por alto el hecho de que la casa del Ser está desapareciendo bajo un profuso andamiaje, sin que sea posible saber qué aspecto tendrá después de las refacciones. En el estado actual del mundo, el rasgo singular más notable de la historia tecnológica e intelectual es que la cultura tecnológica está produciendo un nuevo estado de agregación del lenguaje y la escritura, estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo. Parecería ya casi imposible concebir a la vieja casa del Ser en térmi-



nos de morada y de un hacer-cercano [*In-die-Nähe-Bringen*] lo distante. Hablar y escribir en la época de los códigos digitales y las transcripciones genéticas ha perdido por completo el sentido que le era familiar; las tipografías tecnológicas se están desarrollando en un sentido que ya no es el de la transmisión, y que ha dejado de evocar la simplicidad doméstica, y los efectos de una conciliación con lo externo. Ensanchan más bien, al contrario, el perímetro de lo externo y lo radicalmente inasimilable. La provincia del lenguaje se encoge, mientras que el dominio del texto unidireccional [*Klartext*] no cesa de crecer. Heidegger, en su «Carta sobre el humanismo», formuló estos problemas de una manera anticuada, aunque esencialmente correcta, cuando llamó allí falta de morada [*Heimatlosigkeit*] al rasgo ontológico sobresaliente del *modus essendi* del hombre contemporáneo.

La falta de morada es el destino del mundo. Por esto es necesario pensar este destino en términos de historia del Ser... La tecnología es en su esencia un destino dentro de la historia del Ser [*seinsgeschichtliches Geschick*]... Como forma de verdad, la tecnología está fundada en la historia de la metafísica¹.

Desde Hegel, una de las grandes intuiciones del pensamiento europeo moderno es que existe una conexión entre verdad y destino que implica algo más que un recurso metafísico a lo eterno. Estas intuiciones están prefiguradas en los esquemas generales de la teología cristiana de la historia. Hegel los resume en su intento por proveer al espíritu de una senda que imita al antiguo esquema europeo del sol con su curso de Oriente a Occidente. El espíritu hegeliano parecía así arreglárselas para entrar en una segunda eternidad tras su llegada al distante Oeste crepuscular. El punto extremo del hegelianismo es la total auto-aprehensión del espíritu: su símbolo geopolítico es el extremo más distante del Oeste. En él, el ser-cabe-sí mismo alcanzaría su forma final, tras lo cual, la única tarea restante sería un reconocimiento de inhóspitas provincias en los márgenes del mundo habitado. En esencia, habría ya validez para la afirmación: «todo mora». ¿Dónde? En el inevitable West-End de la historia. Cuando al final de su novela *Elementarteilchen* [Partículas ele-

^{*} Texto de una conferencia impartida por Peter Sloterdijk el 19 de mayo de 2000 en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard (EEUU). El texto original en alemán se encuentra en la red en el Goethe Institut de Boston. La traducción castellana del texto original realizada por Fernando La Valle para Internet en *otrocampo.com* es la que publica *Laguna*. © Copyright *otrocampo.com* 1999-2001.

^{**} Peter Sloterdijk es catedrático de filosofía en la Hochschule für Gestaltung de Karlsruhe. Autor de una obra por ahora bastante inclasificable que ha dado lugar a una fuerte polémica filosófica a partir de su *Normas para el parque humano* (1999), ha publicado una trilogía titulada *Esféras* (1998-2003), de la que ya ha aparecido el primer volumen en castellano. Su conferencia «El hombre operable», ahora publicada en traducción castellana por *Laguna*, da cuenta de lo más representativo de su pensamiento.

¹ *Über den Humanismus*, a.a.O. pp. 30-31. [Versión castellana de Alberto Wagner DE REYNA; Jean-Paul SARTRE, Martin HEIDEGGER: *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 93-94. (N. del T.)].

mentales], Michel Houellebecq hace que su protagonista, el deprimido inventor de la inmortalidad biológica, en el punto extremo de Europa, busque la muerte en el Atlántico irlandés bajo una «luz movediza y suave», todo esto no es más que un adecuado comentario hegeliano. Una vez que todo ha sido consumado no queda más que hundirse en el océano. En este ocaso del mundo parece terminar todo extravío [*Irre*], toda errancia.

Heidegger, por el contrario, de haber tenido él mismo intenciones narrativas, habría hecho construir a su protagonista una cabaña en los montes para esperar allí a ver cómo sigue la historia. Para él era evidente que la errancia sigue su curso. No tiene lugar ningún venir-a-sí-mismo [*Zusichkommen*], sino que todo sugiere más bien, en cambio, que la revelación del hombre a través de la historia y la tecnología está a punto de entrar en una era de tensiones y oscurecimientos todavía mayores. A los ojos de Heidegger, Hegel estaba en lo cierto cuando atribuía a la verdad una historia, pero se equivocaba haciéndola transcurrir desde Jonia a Jena, así como tampoco hacía bien asimilándola a un proceso solar con salida y ocaso. ¿Nos habremos sobrepuesto entonces, simplemente corrigiendo estos errores, al furor teleologicus? Enfrentado con el estado de cosas de 1946, Heidegger no considera en modo alguno que la historia de la verdad sea un curso solar, sino más bien la quemadura de una mecha conceptual que corriera de Atenas a Hiroshima... y, como es posible ver ahora, hasta los laboratorios de la tecnología genética actual y aun más allá, hacia quién sabe dónde. En este crecimiento progresivo del saber y de las capacidades técnicas, el hombre se auto-revela a sí mismo como el hacedor de soles y el hacedor de vida, colocándose así forzosamente en una posición en la que debe dar respuesta a la pregunta de si lo que puede y hace tiene que ver con él mismo, y si en este hacer se encuentra él cabe-sí-mismo.

Frente a tales consecuencias, no es posible negar que esta historia, en la medida en que es una historia exitosa del saber potente y de la potencia científica, debe también ser leída como una historia de la verdad y de su dominio por el hombre. Y sin embargo, ésta es apenas una historia parcial de la verdad, una verdad siempre aprehendida sólo fragmentariamente por el hombre y sus operaciones. Cuando la explosión atómica relampaguea sobre el desierto de Nuevo México, no hay el venir-a-sí-mismo de ningún ser humano en juego, por más que, en todo caso, Oppenheimer tuvo suficiente chispa como para llamar «Trinidad» a la primera prueba nuclear. Cuando Dolly bala, tampoco allí está el espíritu cabe-sí en casa... A lo sumo, cuando sus productores piensan en sí mismos, lo hacen bajo la forma de patentes.

Dado que la historia no hace preparativos para cerrar el círculo, tanto ellos como la sociedad tecnológica permanecen atrapados en un movimiento que Heidegger dio en llamar «errancia». El error caracteriza la forma de movimiento histórico de la existencia que no es cabe-sí y que abre una vía a través de lo no-propio (*Nicht-Eigenes*), ya sea con el objetivo de llegar a casa, o en el modo del viaje interminable sin destino. Tanto en el errar dirigido como en el no dirigido, el estado fundamental es la falta de morada: malentendidos en la auto-aprehensión son aquí la regla. Sin embargo, al ser la errancia presentada así como una constante epocal, surge la pregunta de si, dado su vínculo con el destino de la metafísica, no deberá sufrir también ella un profundo cambio tras el hundimiento y «descomposición» de





la primera. Los enormes incrementos de conocimiento y poder por parte de la humanidad moderna fuerzan la pregunta de si el diagnóstico de errancia rige para ellos de un modo similar a aquel en que lo hacía en tiempos anteriores al despliegue de este potencial moderno. Frente al hecho de que, después de veinticinco siglos de metafísica y tecnología europeas, un pensador de la talla de Heidegger crea ver todavía razones para interpretar el curso del mundo como un duradero y fatal extravío, es inevitable la sospecha de que todo podría deberse a una ilusión óptica... Sospecha que se vuelve tanto más plausible al recordar que tras su intento, fracasado con la «revolución nacional», de hacer un giro hacia lo propio y auténtico, Heidegger deja de hacer sugerencias respecto de cómo podría ser pensado filosóficamente un retorno [*Rückkehr*] de la errancia. Su refugio en la poética del Ser es, incluso considerándolo con simpatía, una solución provisoria en el mejor de los casos².

Se consolida entonces la suposición de que la teoría de la errancia con o sin meta, surge de una descripción de la relación entre el hombre y el Ser equivocada y que hay que revisar. Incluso Heidegger, por innegable que sea su importancia como destructor de la metafísica, permanece atrapado parcialmente en una gramática filosófica que tiene su origen en una ontología simplemente insostenible y en una lógica deficiente. Debemos a Gotthard Günther la prueba de que la metafísica clásica, basada en la combinación de una ontología monovalente (el Ser es, el No-Ser no es) y una lógica bivalente (lo que es verdadero no es falso, lo que es falso no es verdadero, *tertium non datur*) lleva a la incapacidad absoluta para describir en términos ontológicamente adecuados fenómenos culturales tales como herramientas, signos, obras de arte, máquinas, leyes, usos y costumbres, libros, y todo otro tipo de artefactos, por la simple razón de que la diferenciación fundamental de cuerpo y alma, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo, no puede ya habérselas con entidades de este tipo: son por su propia constitución híbridos con una 'componente' espiritual y otra material, y todo intento de decir lo que son 'auténticamente' en el marco de una lógica bivalente y una ontología monovalente conduce inevitablemente a la reducción sin esperanza y a la abreviatura. Si consideramos, al modo platónico, que las Formas son el ser auténtico, entonces la materia sólo podrá ser entendida como una suerte de no-ser; si substancializamos en cambio la materia, son esta vez las Formas las inauténticas, un no-ser. Estos errores no son, naturalmente, simples malentendidos atribuibles a personas, sino que muestran más bien los límites de la gramática. Los yerros son, en este sentido, como destinos y épocas. Desde esta perspectiva, el extravío o errancia no sería más que la huella histórico-mundana del programa platónico-aristotélico (o, en términos más generales, civilizado y metafísico) del dominio de la totalidad de los entes por medio de la bivalencia.

Con la obra de Hegel se crea por primera vez una lógica que permite definir el estatuto ontológico de los artefactos bajo el título de «espíritu objetivo». Este

² Esta solución a medio camino espera, de todos modos, poder ser justificada —si esto fuera posible— al fin del camino. Cf. Alain BADIOU: «Le recours philosophique au poème», en *Conditions*, Paris, 1992.

impulso quedó bloqueado a causa de la orientación predominantemente teórica en términos intelectuales y culturales del análisis hegeliano. Sólo ocurrió un cambio respecto de esto cuando la cibernética, como teoría y práctica de las máquinas inteligentes, y la biología moderna, como estudio de unidades sistema-ambiente, forzaron a la reformulación de estas preguntas, esta vez desde la perspectiva de la teoría de organismos y sistemas. Aquí, el concepto de espíritu objetivo se transforma en el principio de información. Éste transita entre los pensamientos y las cosas, como un tercer valor entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia. Las máquinas inteligentes —como en general los artefactos creados culturalmente— obligan también eventualmente al pensamiento a reconocer en un ámbito más amplio el hecho de que aquí, bastante obviamente, se infunde «espíritu», o reflexión, o pensamiento, en las colecciones de cosas, donde permanece listo para ser recuperado y eventualmente reelaborado. Máquinas y artefactos son entonces negaciones realmente-existentes de las condiciones que se verificaban antes de que se imprimiera la in-formación en el soporte. Son, en este sentido, recuerdos o reflexiones que se han vuelto objetivas. Para concebir esto hace falta una ontología que sea al menos bivalente, así como una lógica trivalente, es decir, un instrumental cognitivo capaz de articular que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente-existentes, que hay nada que son entes y entes que son nada [*seiende Nichtse und nichtshaltige Seiende*]. La frase «hay información», en última instancia, no dice otra cosa. Fue para hacer posible y consolidar esta afirmación que Hegel y Heidegger se comprometieron en una gigantesca batalla intelectual, la misma batalla en que entrarían con consecuencias considerables autores como Günther, Deleuze, Derrida y Luhmann. Todos ellos trabajan para conquistar el *tertium datur*.

En la frase «hay información» vienen implicadas otras frases: hay sistemas, hay recuerdos, hay culturas, hay inteligencia artificial³. Incluso la oración «hay genes» sólo puede ser entendida como el producto de una situación nueva: muestra la transferencia exitosa del principio de información a la esfera de la naturaleza. Esta ganancia en conceptos que permiten abordar poderosamente la realidad hace que el interés en figuras de la teoría tradicional, tales como la relación sujeto-objeto, disminuya. Incluso la constelación de yo y mundo pierde mucho de su prestigio, sin hablar de la gastada polaridad individuo-sociedad. Pero por encima de todo, con las nociones de recuerdos realmente-existentes y de sistemas auto-regulados, caduca la distinción metafísica de naturaleza y cultura: en esta perspectiva, ambos lados de la distinción no pasan de ser estados regionales de la información y su procesamiento. Habrá que armarse de paciencia, sin embargo, ya que la comprensión de estas ideas va a ser particularmente difícil para los intelectuales que han vivido de esta antítesis de cultura y naturaleza, y que se encuentran ocupando ahora una posición reactiva.

Una de las motivaciones más profundas detrás de la así llamada errancia de la humanidad histórica puede ser descubierta en el hecho de que los agentes de la

³ Corresponden desde el costado crítico a las tesis ontológicas de Derrida y Nietzsche: «la desconstrucción acontece»; «el desierto crece».



era metafísica evidentemente se aproximaron a los entes con una falsa descripción. Dividen a los entes en subjetivos y objetivos, y colocan el alma, el yo y lo humano en un lado, y la cosa, el mecanismo y lo inhumano, en el otro. La aplicación práctica de esta distinción se llama dominación. En el curso del iluminismo tecnológico —que toma forma de facto por intermedio de la ingeniería mecánica y la protésica— se verifica que esta clasificación es insostenible porque atribuye al sujeto y al alma, tal como señala Günther, multitud de propiedades y capacidades que, de hecho, pertenecen al otro lado. Al mismo tiempo, niega a las cosas y materiales muchas propiedades que, como se advierte tras un examen atento, de hecho poseen. Corrigiendo de ambos lados estos errores tradicionales, surge una visión radicalmente nueva de los objetos culturales y naturales. Se comienza a entender que la «materia informada», o el mecanismo superior, pueden funcionar parasubjetivamente, y cómo es esto posible. Estos desempeños pueden incluir la aparición de inteligencia planificadora, capacidad dialógica, espontaneidad y libertad.

No es excesivo entonces llamar choque de titanes a esta revisión de la falsa clasificación metafísica de los entes, un choque que afecta en profundidad relaciones muy arraigadas que la persona humana mantiene consigo misma. Muchos tienen la sospecha de que esta revisión implica una expropiación de la individualidad, y la rechazan como si fuera un plan tecnológico demoníaco. La ominosidad del proceso no se puede negar, precisamente porque impresiona por medio de resultados incontestables. También el observador se encuentra sorprendido y fascinado con este proceso, porque todo lo que ocurre en el frente tecnológico tiene ahora consecuencias para la auto-comprensión humana. En tal proceso también es cercada la ciudadela de la subjetividad, el yo que piensa y siente, y esto no sólo por medio de desconstrucciones simbólicas. Desconstrucciones como éstas, por otra parte, ya habían tenido antecedentes variados en las culturas mundiales; basta pensar en los sistemas místicos y yogas, la teología negativa, la ironía romántica. La ciudadela se halla cercada también por modificaciones materiales, como por ejemplo la alteración de la mente con ayuda de sustancias psicotrópicas (un procedimiento usado en diferentes culturas durante milenios, y en la psiquiatría durante décadas): el futuro previsible también promete la inducción de ideas por medio de sustancias nootrópicas. Pero la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo se revela en las tecnologías genéticas: éstas introducen un amplio espectro de precondiciones físicas de la persona dentro del campo de las manipulaciones artificiales, proceso que evoca la imagen popular, más o menos fantástica, de un futuro previsible en que podrían «hacerse hombres». En la elaboración de tales fantasías, biologismos primitivos compiten con teologismos y humanismos desvalidos, sin que sea posible detectar en los sostenedores de tales opiniones un rastro de mínimo conocimiento de las condiciones evolucionarias de la antropogénesis⁴. Esta invasión del campo imaginario del

⁴ Un primer caso se presenta por ejemplo cuando Jürgen Habermas pretende rebelarse contra lo que él llama «esclavitud del gen»; el segundo, cuando Ernst Tugendhaft considera necesario decir que no hay «ningún gen para la moral»; y ambos casos, simultáneamente, cuando Robert





«sujeto» o de la «persona» está rodeada de temores, a causa, posiblemente, de que incluso del lado del así llamado objeto, en la estructura material básica de los seres vivos, representada por los genes, no se puede encontrar ya nada material en el sentido de la vieja ontología de la materia. Se encuentra más bien la forma pura de la información informada e informante: los genes no son más que «órdenes» para la síntesis de moléculas proteicas. Queda claro que el sujeto personal tradicional no puede descubrir ya en estos procesos nada de aquello a lo que estaba ontológicamente acostumbrado; ni del lado del yo, tal como se lo solía presentar, ni del lado de la cosa, como se la conocía. Por ello parece al sujeto como si hubiera sonado la hora de la verdad anti-humanista: le parece como si todo ello representara la oposición más aguda contra el programa humanístico y olímpico, el programa de apropiarse del mundo y hacer de él el propio hogar del sujeto o espíritu-persona, e integrar su exterioridad dentro de sí mismo. Parece por el contrario ahora como si el yo debiera hundirse completamente en lo material y externo, perderse allí.

Pero naturalmente, esta visión espantosa es sólo, también, una ilusión histérica, y como tal, el lado negativo de la falsa clasificación metafísico-fundamental de los entes. El hombre, como poder reflexivo y constructivo, no se encuentra en una posición en la que pueda elegir entre ser-completamente-cabe-sí y ser-completamente-fuera-de-sí. La elección entre una aprehensión total del yo y una total pérdida de éste le resulta tan imposible como la elección entre una concentración [*Sammlung*=(re)colección] y una dispersión totales. Es más bien, en todo caso, una posibilidad regional de apertura de claro [*Lichtung*], y una posibilidad local de concentración. El hombre es un punto relativamente intenso de recolección-concentración de poder y verdad, pero no un omni-colector: a partir de aquí se desarrollan los conceptos post-metafísicos de Logos y poesía, que bien podríamos considerar como el núcleo más rico en consecuencias del pensamiento de Heidegger, y que deja libre el paso para la doctrina deleuziana de las multiplicidades. Ésta es la obra del pensador del «Seyn», lograda en su extensa guerra de guerrillas contra la ideología hegeliana del espíritu absoluto y sus copias humanistas. En la «Carta sobre el humanismo», Heidegger dice sobre esto:

El pensar no se sobrepone a la metafísica yendo más alto que ella, trascendiéndola, superándola de un modo u otro; el pensar se sobrepone a la metafísica re-descendiendo en la cercanía de lo más cercano... El descenso lleva a la pobreza de la existencia del homo humanus... Pensar la verdad del Ser, quiere decir al mismo tiempo: pensar la humanitas del homo humanus⁵.

El pasaje es notable, no sólo porque desmiente a los que siguen denunciando en Heidegger un supuesto, nunca demostrado «antihumanismo». Es el punto de

Spaemann, desde el punto de vista del personalismo católico, intenta defender a la «dignidad humana» en contra de la «antropotecnología» entendida como tecnología génica.

⁵ A.a.O.S. 42, 43. Ver. cast. cit., p. 107.

partida para una aproximación a la existencia humana entendida como una noble debilidad y una fuerza poética local. Ser-ahí [*Dasein*] es una pasión de lo monstruoso. La pobreza de la ex-sistencia no es ya la pobreza mundana del animal, sino la simple exposición en lo monstruoso. Aquí nos encontramos con un Heidegger más cercano a Agustín y a Pascal que a Hegel y a Husserl. Por otra parte, este estado de cosas puede ser expresado en un lenguaje nietzscheano si decimos que el hombre es un vector de fuerza, o una concentración, o una posibilidad de composición.

La histeria anti-tecnológica que se ha adueñado de grandes partes del mundo occidental es un producto de la descomposición de la metafísica: se aferra a falsas clasificaciones de los entes del modo de resistir a procesos en que tales clasificaciones son conmovidas. Esta histeria es reaccionaria en el sentido esencial de la palabra, ya que expresa el resentimiento de la bivalencia caduca contra una polivalencia que no puede comprender. Esto se aplica sobre todo a los hábitos de la crítica del poder, que siguen estando todavía inconscientemente motivados por la metafísica. En el esquema metafísico, la división del ser en sujeto y objeto se ve reflejada en la diferencia entre amo y esclavo, así como en aquella que existe entre trabajador y materia prima. Dentro de esta disposición, la crítica del poder sólo puede ser articulada como resistencia de la parte suprimida objeto-esclavo-materia-prima, contra la parte sujeto-amo-trabajador. Pero con el ascenso al poder de la frase «hay información», o lo que es lo mismo «hay sistemas», esta oposición deja de tener sentido y se convierte cada vez más en un fantasma de conflicto. La histeria, de hecho, consiste en la búsqueda de un amo contra el que poder alzarse. No se puede descartar que el efecto ‘amo’ esté en proceso de disolución, y subsista más que nada como el postulado del esclavo fijado en la rebelión, como izquierda historizada y humanismo de museo. En contraste, un principio de ala izquierda con algún signo de vitalidad debería reinventarse constantemente por medio de la disidencia creativa, así como el pensamiento del *homo humanus* sólo puede mantenerse en resistencia poética contra los reflejos metafísicos de la humanolatría.

Tal como hemos mostrado, pensar al *homo humanus* significa dar cuenta del nivel en que rige la ecuación de ser-humano y claro. Tal como sabemos ahora, el claro, empero, no puede pensarse pasando por alto su origen tecnogénico. El hombre no se encuentra en el claro con sus manos vacías, ni como un pastor alerta, inerme junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastorales de Heidegger. Tiene piedras y las sucesoras de las piedras en sus manos. Cuanto más poderoso se vuelve, tanto más rápido abandona las herramientas con mangos y las reemplaza por otras con teclas. En la edad de las segundas máquinas, la «acción» retrocede y es reemplazada por operaciones de las puntas de los dedos⁶. La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de *hardware*, y su clima determinado por tecnologías de *software*. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*. Si ‘hay’ hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-

⁶ Este motivo, sobre todo, hizo que Vilém Flusser entrara en la discusión.

humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo.

Karl Rahner formula estas nociones en un lenguaje cristiano, cuando subraya que «el hombre de la autopraxis de hoy» hace uso de una libertad de «automanipulación categorial», lo cual tendría su origen, supuestamente, en la liberación cristiana de la compulsión numinosa de la naturaleza. De acuerdo con la declaración del jesuita Rahner, la obligación y el deseo de manipularse a sí mismo formarían parte del ethos del hombre responsable:

Debe querer ser el hombre operable, incluso si la dimensión y justo modo de tal auto-manipulación resultan todavía oscuros... Pero es cierto: el futuro de la auto-manipulación del hombre ya ha comenzado⁷.

Se puede expresar lo mismo en el lenguaje de la antropología histórica radicalizada, si se interpreta la condición humana a la luz de su emergencia a partir de un desarrollo autoplástico suntuario. En esto la plasticidad sigue siendo una realidad fundamental y una tarea inevitable. Pero hay que tener cuidado de no mirar a través de las lentes de clasificaciones metafísicas falsas a estas nuevas operaciones antropoplásticas que se han hecho posibles recientemente, desde el transplante de órganos a las terapias génicas: bajo estos presupuestos metafísicos todo sería como si un amo subjetivo todavía quisiera esclavizar a una materia objetiva, o incluso peor, desarrollarse y convertirse en un super-amo dando órdenes sobre una materia aun más profundamente subyugada. El esquema del sujeto-amo que ejerce poder sobre una materia servil poseía una verosimilitud innegable en la época de la metafísica clásica, y su política y tecnologías simplemente bivalentes. Por esta época tendía a ser cierto que el amo subjetivo, al usar útiles, esclavizaría a los objetos y difícilmente reconocería sus propias naturalezas, sobre todo cuando éstos eran humanos que podían, por su parte, tener también una pretensión a hacer valer para sí la subjetividad o libertad del amo. De esto surge una imagen de la técnica que sigue el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas: todas ellas son medios esencialmente alotec-

⁷ Karl RAHNER: «Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen», en: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg/München 1966, S. 53. [«El Experimento Hombre. La automanipulación del hombre a la luz de la teología», en *La pregunta por el hombre. Esbozo de una antropología filosófica, Homenaje a Max Müller en su 60° aniversario*, Friburgo de Brisgovia/Munich, 1966, p. 53. (N. del T.)]. Agradezco a Rafael Capurro por haberme hecho reparar en este texto extraordinario.



nológicos en la medida en que ejecutan reestructuraciones violentas y contra-naturales de todo lo que encuentran, y en tanto que usan materia para fines que son indiferentes o ajenos a la materia misma. En el viejo concepto de materia está siempre prefigurado que tal materia se va a usar de modo heteronómico por virtud de aptitudes mínimas, resistentes en última instancia. Esta tecnología obsoleta pone al mundo de las cosas en un estado de esclavitud ontológica contra la que la inteligencia se rebeló siempre, cada vez que tuvo ocasión de tomar partido por la otredad de cosas usadas y forzadas desde el exterior. De aquí surge la opción «materialista» emancipadora en la era del idealismo compulsivo. Sólo en la esfera de las antiguas artesanías, a lo sumo, hay rastros de que la sabiduría de los maestros artesanos residía en no forzar las cosas. De los maestros del pensamiento, debe haber sido Spinoza el que más lúcida-mente señalara cómo el empleo del potencial de las cosas por el poder debía tener lugar sin furia ni fuerza: «Cuando digo, por ejemplo, que puedo hacer con esta mesa lo que quiero, resulta bastante evidente que no aspiro al derecho de convertir a la mesa en una cosa que come pasto»⁸. En el espacio alotecnológico, los casos más extremos son siempre aquellos en que se da una lucha por acceso preferencial a medios de violación y destrucción. La conciencia de los extremos surge aquí del conocimiento de las luchas entre violadores y víctimas.

En el estadio de la frase «hay información», la vieja imagen de la tecnología como heteronomía y la esclavización de materia y personas pierde toda verosimilitud. Somos testigos de que tecnologías inteligentes producen la emergencia de una forma de operatividad no-dominante, forma para la que sugerimos el nombre de homeotecnología. Por su propia naturaleza, la homeotecnología no puede desear nada totalmente diferente de lo que «las cosas mismas» son o pueden llegar a ser de propio acuerdo. Las «materias» se conciben ahora en concordancia con su propia resistencia, y se integran en operaciones que tienen en cuenta su máxima aptitud. Así, dejan de ser lo que es tradicionalmente llamado «materia prima» [*Robstoff*=materia basta]. Sólo se puede encontrar materias primas allí donde sujetos bastos —los humanistas y otros egoístas, digámoslo claramente— les aplican tecnologías bastas. La homeotecnología, al tener que vérselas con información realmente-existente, no hace más que avanzar en el camino de la no-violación de los entes; gana en inteligencia inteligentemente, creando así nuevos estados de inteligencia; toma en cuenta eficazmente las cualidades de los cuerpos. Debe apoyarse en estrategias co-inteligentes, co-informativas, incluso allí donde se aplica egoísta y regionalmente como ocurre con las tecnologías convencionales. Se caracteriza más por la cooperación que por la dominación, incluso en relaciones asimétricas. Importantes científicos del presente expresan ideas similares con la metáfora de un «diálogo con la naturaleza». En lo que respecta a las ciencias humanas, ya Foucault ha señalado que nadie escapa nunca a la compulsión y a la posibilidad de ser poderoso: de este modo, Foucault desata el nudo metafísico de la crítica del poder. Germina aquí un modo de pensar que es anticipado por las modernas filosofías del arte, particularmente

⁸ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, IV, 4.

por la de Adorno (aunque bajo títulos tan engañosos como «La primacía del objeto»), y que ahora espera ser continuado hasta su consumación por la filosofía de la técnica, y sobre todo por la teoría social y sus divulgadores. Desarrollar tecnologías significará en el futuro: leer las partituras de las inteligencias encarnadas, y contribuir a las interpretaciones subsiguientes de sus propias obras. Los estadios más extremos de la homeotecnología son la hora de la verdad de la co-inteligencia. Se revelará en ellos que el sujeto de la era bivalente, el antiguo amo, se ha convertido en fantasma. Antes de que esta revelación sea comprendida masivamente, poblaciones desinformadas serán llevadas por periodistas lascivos a debates caricaturescos que versarán sobre amenazas que no entienden⁹.

La técnica, ha dicho Heidegger, es una forma de develamiento. Extrae resultados que, por sí mismos, no habrían podido salir a la luz de otra manera. La tecnología podría ser considerada de este modo como una forma de acelerar la aparición de resultados. Donde la tecnología da forma al conflicto entre culturas y empresas, entonces surgen las rivalidades que hacen la historia. La historia marca el modo en que los seres humanos trabajan crecientemente con la anticipación, y se colocan en situaciones en que ya no pueden seguir esperando que las cosas ocurran por sí solas. Hay, por lo tanto, una correspondencia característica entre la tecnología de la producción y la empresa económica por un lado y, por el otro, entre etnotecnología y guerra. Tanto para empresarios como para jefes militares es importante buscar el propio provecho en la lucha por resultados contra competidores y enemigos. Están condenados a intentar volverse inteligentes antes que los otros. De todos modos, sólo llegan a ser más inteligentes en un grado que está por regla general en concordancia con el estado presente de egoísmo ilustrado. No pueden escapar a la relación entre sujeto basto y materia prima.

Entretanto, la homeotecnología, la aceleración de la inteligencia por excelencia, también es alcanzada por el problema del mal. Este último, sin embargo, ya no se presenta tanto bajo la forma de una voluntad de esclavizar a entes y seres humanos, sino como el deseo de sacar ventajas sobre los otros en la competencia cognitiva¹⁰. No es un hecho casual que la alotecnología clásica estuviera vinculada con la desconfianza como forma de pensamiento, y con la racionalidad criptológica, siendo la paranoia su consiguiente sedimento psicológico. En realidad, la emergencia de una cultura post-paranoica de la razón se encuentra en la agenda evolucionaria de civilizaciones enormemente avanzadas desde un punto de vista tecnológico y comunicativo, pero la retrasa la poderosa inercia de la era bivalente, y su habitual violación de los entes en su trato con ellos. La suposición de que la sospecha seguirá

⁹ Ya en 1993 advirtió Dominique Lecourt sobre los pseudodebates sobre tecnología génica con la siguiente observación: «No se plantea de manera suficientemente perspicaz la pregunta de si estos procedimientos no podrían ser usados en el sentido de una mayor libertad». Conversación con Roger-Pol Droit, en *Le Monde*, 1 de junio de 1993.

¹⁰ El estratega norteamericano Edward N. Luttwark considera que el trust mundial geoeuménico de los bloques económicos dominantes se presenta como el desarrollo más probable y peligroso del siglo XXI.



siendo el estado de ánimo más adecuado a la realidad en el futuro es confirmada principalmente por las acciones de los estrategas de los EE UU, quienes, en agosto de 1945, no se abstuvieron de usar el arma alotecnológica más extrema, la bomba atómica, directamente sobre seres humanos. Al hacer esto, proporcionaron un argumento para la sospecha —que durará todavía mucho tiempo— de una alianza entre la tecnología superior y los niveles de subjetividad más bajos. Por causa de Hiroshima, hay razones para creer que las tecnologías más avanzadas no tienen límites en su uso, razones para desconfiar de los Oppenheimer y Truman de la genética. Estos nombres propios resumen el hecho de que, durante toda una era, sujetos bastos y alotecnologías han venido congeniando¹¹. El temor de esta constelación de hechos dicta también los discursos que profetizan que los genes jugarán el mismo papel como materia prima en el «siglo biotecnológico» que el que le cupo al carbón durante la revolución industrial¹². Estos discursos se originan en la suposición de que las relaciones entre los seres humanos, así como la relación entre humanos y cosas, ha de seguir en todo tiempo el modelo histórico de la dominación bivalente, o el ordenamiento subjetivo-primitivo de la materia alienada.

La utilidad y adecuación futura de tales miedos enraizados queda todavía por probar. De la complejidad de las cosas mismas surge la suposición de que los hábitos alotecnológicos no podrán ya hacerse un lugar en el reino de la homeotecnología. Las partituras genéticas no cooperarán con los violadores, del mismo modo que los mercados abiertos no sucumben al capricho de los amos. Es posible incluso preguntarse si el pensamiento homeotecnológico —anticipado ya por términos como el de ecología y ciencias de la complejidad— tiene o no el potencial para desencadenar una ética de las relaciones desprovista de enemistad y dominación. Tal pensamiento trae consigo sin duda esta tendencia de un modo virtual, ya que por su propia naturaleza, más que a una cosificación de lo que es otro, apunta a un conocimiento de las condiciones internas de sus congéneres. Mientras que en el mundo alotecnológico, sujetos-amos podían todavía controlar a las materias primas, dentro del mundo homeotecnológico se está volviendo gradualmente imposible para los amos bastos ejercer poder sobre los materiales más refinados. Asimismo, los contextos enormemente condensados del mundo-red no reciben ya favorablemente los inputs del amo: aquí tan sólo puede expandirse exitosamente aquello que convierte a otros innumerables en beneficiarios de innovaciones. Si estos potenciales de civilización se establecieran por sí mismos, entonces la era homeotecnológica se caracterizaría por una reducción del espacio de la errancia, mientras que crecería el espacio

¹¹ A estos nombres se suman otros como el de Yuri Ovtchinnikov, vicepresidente de la Academia de Ciencias soviética, que convenció a Brezhnev de la utilidad de una producción masiva de armas biológicas. A diferencia de las armas nucleares, las armas biológicas no han llegado a ser usadas nunca contra seres humanos. No sería descabellado imaginar que estas últimas señalen el ruinoso límite utilitario de la perversión alotecnológica.

¹² Así argumenta Jeremy RIFKIN en su libro homónimo [*The Biotech Century: Harnessing the Gene and Remaking the World*, 1998, (N. del T.)], en el que casualmente aboga por una nueva cultura renacentista que sería posibilitada por medios biotecnológicos.

para la satisfacción y vínculos positivos. Las biotecnologías y las nootecnologías nutren, por su propia naturaleza, a un sujeto refinado, cooperativo, y con tendencia a jugar consigo mismo. Este sujeto se da forma a sí mismo por medio de la interacción con textos complejos y contextos hipercomplejos. La dominación ha de avanzar hacia su propio fin, pues es su propia condición basta lo que la hace imposible. En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores casi no tienen ya posibilidades de éxito, mientras que cooperadores, fomentadores y enriquecedores entran en conexiones cada vez más numerosas y adecuadas. Luego de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, es posible esperar que los restos de dominación sean abolidos en el siglo XXI o XXII, pero nadie creería que esto pueda ocurrir sin intensos conflictos: no se puede excluir la posibilidad de que el amo en posición reaccionaria reúna fuerzas una vez más con resentimientos de masa para producir un nuevo tipo de fascismo. Pero el fracaso de tales reacciones revolucionarias es tan predecible como su surgimiento.

Dice Platón: «Todo lo que existe es bueno; el mal es simplemente la ausencia de bien». En un mundo en el que la condensación de contextos todavía sigue su marcha, no se puede descartar que esta línea básica de la ontología platónica, a menudo ridiculizada por las mentes críticas, se haga realidad de un modo sorprendentemente alterado y con un nuevo sentido. A menos que siga predominando la doctrina adorniana de que el todo o el contexto es lo no-verdadero. Lo que habría que hacer en última instancia es transponer aquellos principios platónicos en los principios siguientes, atinentes a una ecología de la inteligencia: lo que es predominantemente malo se elimina a sí mismo; lo que es predominantemente bueno se expande y continúa; lo que es predominantemente neutro crea suficiente redundancia como para asegurar la continuidad.

Lo que se opone a este esclarecido punto de vista es la advertencia previa de que la herencia de la bivalencia y de la paranoia estratégico-polemológica arroja su larga sombra sobre lo que aún está por venir. Los hábitos y la compulsión de violación por medio de la clasificación de relaciones complejas han aumentado a lo largo de siglos, y no se desvanecerán de la noche a la mañana; culturas en las que dominan la sospecha y el resentimiento se muestran aún florecientes en términos regionales, incluso en lugares en que sus éxitos son todavía quiméricos. Construcciones de identidad, siguiendo viejos o nuevos modelos egoístas, juegan su parte en el bloqueo de los poderosos potenciales que podrían ser liberados por el pensamiento de la polivalencia, las multiplicidades y la homeotecnología. Mientras esto continúe, la vulgaridad seguirá ocupando más espacios de los que por derecho le corresponden. Ella hace todavía que sujetos bastos luchen por el control de las materias primas, por más que ambos sólo puedan existir ya en posiciones reactivas. Por ello, la reacción constituye todavía un poder mundial. ¿Es necesario señalar que sólo podrá ser doblegada por la inteligencia creativa?

Bajo tales premisas, no es ninguna coincidencia que la carrera actual por el genoma y su explotación económica sea descrita como una guerra cognitiva. En el caso más extremo, no sería otra cosa, una vez más, que el ejercicio de poder por parte de sujetos bastos sobre materias primas: un diferimiento de la errancia y un aferrarse a la falsa clasificación de los entes. Se debería esperar que tales hábitos



demuestren su fracaso en el futuro mediato. Como en todas las guerras, el uso estratégico, egoísta, basto, de la inteligencia estimula la ocultación del conocimiento. Provee nuevo alimento a la actitud recelosa. Pero contextos altamente condensados basados en la sospecha y el ocultamiento, tales como las culturas tecnológicas avanzadas, no pueden ser mantenidos en operación continua durante largo tiempo. Para la era metafísica, tendía a ser cierta la afirmación pascaliana de que el hombre asciende interminablemente más allá del hombre: en esa época, nada era tan intenso como el sentimiento de que el hombre no era todavía aquello que podía ser y que la escala de su sublimación no tenía techo. En el período post-metafísico, la imagen es más bien la de que el hombre desciende¹³ por debajo del hombre; hace esto con un aire de legitimación, puesto que otros lo fuerzan a entrar en competencias para llegar más abajo que ellos. Hasta ahora sólo una minoría es consciente de que, con la tecnología post-clásica, así como con las artes auténticas, la mejor competencia ya ha comenzado.

Cuando capitales e imperios arrebatan la información, el curso del mundo se convierte crecientemente en una suerte de juicio de Dios en que inteligencias antagonistas luchan entre sí. No es la primera vez que los hombres se enfrentan al carácter decisivo del uso de su inteligencia. Una frase clave de la era bivalente dice:

Yo invoco hoy por testigos al cielo y la tierra. Yo pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida para que vivas tú y tu descendencia¹⁴.

¿Cómo se puede repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis entre vida y muerte ha sido desconstruida? ¿Cómo podría concebirse una bendición que pudiera sobreponerse a la simplificada confrontación de maldiciones y bendiciones? ¿Cómo podría formularse una nueva alianza bajo condiciones de complejidad? Estas preguntas surgen del conocimiento de que el pensamiento moderno no engendra ninguna ética, en la medida en que, para él, su lógica y su ontología siguen siendo oscuras.

Traducción del alemán para *Laguna* de Fernando LA VALLE.

¹³ El verbo utilizado, *unterbieten*, se aplica sobre todo a la rebaja de precios para aumentar ventas en un contexto de competencia de mercado. (N. del T.).

¹⁴ Deuteronomio, 30, 19; *La Santa Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1985. [El original cita la versión alemana de la Nueva Biblia de Jerusalén. (N. del T.).]

