

BIOÉTICA, BIOPOLÍTICA Y ANTROPOTÉCNICAS

Anna Quintanas Feixas
Universidad de Girona

“Le vivant vit à la limite de lui-même, sur sa limite”¹
Gilbert Simondon

Resumen

Reflexión sobre los dilemas que están surgiendo en torno a las posibilidades de manipulación humana abiertas por la ingeniería genética y la biotecnología, con el objetivo de mostrar las íntimas relaciones existentes entre dos ámbitos que han tendido a desarrollarse por separado: la bioética y la biopolítica. Para este propósito se utilizan las interesantes consideraciones de P. Sloterdijk realizadas en su conferencia “Reglas para el parque humano” (1999), y se combinan con las tesis foucaultianas sobre la biopolítica como forma de poder característica de la sociedad contemporánea. La intención es mostrar que la bioética no debería desarrollarse ignorando el trasfondo biopolítico sobre el que emergen las problemáticas derivadas del avance de la tecnociencia.

Palabras clave: bioética, biopolítica, ingeniería genética, biotecnología, antropotécnicas, posthumanidad, Foucault, Sloterdijk.

Abstract

Reflection about the dilemmas arising from the possibilities of manipulation of human beings allowed by genetic engineering and biotechnology, with the aim to show the intimate connections between two fields which have tended to develop separately: bioethics and biopolitics. The interesting considerations of P. Sloterdijk in his lecture “Rules for the Human Park” (1999), combined with Foucault’s theories on biopolitics as the genuine power form of contemporary society, have been used for this purpose. The intention is to show that bioethics should not ignore the biopolitics background upon which the problems derived from the advance of technoscience emerge.

Recibido: 14/07/08. Aceptado: 18/02/09.

Keywords: bioethics, biopolitics, genetic engineering, biotechnology, anthropotechnics, posthumanity, Foucault, Sloterdijk.

En “Reglas para el parque humano”, P. Sloterdijk nos emplazaba a plantearnos qué actitud pensamos tomar ante una época aún por venir, pero ya muy cercana, en la que muy probablemente deberemos tomar decisiones en términos de “política de la especie”.² El hecho que esta polémica conferencia fuera pronunciada precisamente en julio de 1999, en el límite del nuevo siglo en el que ahora ya estamos instalados, parece indicarnos que se trata de una problemática ineludible para toda reflexión filosófica que se sitúe en el marco de una ontología del presente. Efectivamente, con toda probabilidad, el siglo XXI llegará a ser recordado como la época de la revolución biotecnológica en la que se tendrán que enfrentar disyuntivas de gran calado ético y político. Los avances científicos nos ofrecerán la posibilidad de modificar, e incluso planificar, las propiedades características de la especie humana, obligándonos quizás por ello, nos dice Sloterdijk, a tener que definir “un código de las antropotécnicas”.

En buena parte a causa de la gran polémica mediática generada alrededor de esta conferencia, creemos que no se ha llegado a aprovechar suficientemente su sugerente potencial hermenéutico.³ Desde nuestro punto de vista, uno de los aspectos más interesantes de la reflexión de Sloterdijk es que puede servir de impulso para construir un vínculo entre dos ámbitos de estudio que, en la actualidad, están teniendo mucho predicamento, pero que han tendido a ser contemplados por separado, como si no existieran relaciones entre ambos. Nos referimos a la bioética y a la biopolítica. Desde que M. Foucault, a partir del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976), logró situar el concepto de “biopolítica” en el centro del debate filosófico, diversos autores han optado por centrar sus análisis alrededor de las “políticas” de la vida que se desarrollan en

¹ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*, París, PUF, 1964, p. 260.

² P. Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la «Lettre sur l'humanisme» de Heidegger*, París, Éditions Mille et une Nuits, 2000, p. 43.

³ Sobre los avatares de la polémica cf. L. Arenas, “¿El fin del humanismo o el hombre como fin? Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas”, *Pasajes*, nº 12 (2000), 71-81. Y evidentemente el texto de Jürgen Habermas donde recogió el núcleo de su argumentación contra la postura de Sloterdijk: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

nuestra sociedad (desde G. Agamben y R. Esposito, hasta A. Negri y todo un extenso círculo de autores que, desde marzo del 2000, publica en la revista francesa *Multitudes*).⁴ En cuanto a la bioética, es evidente que su importancia no para de crecer en una sociedad que cada vez es más consciente de que sus coordenadas principales están en gran medida determinadas por el paradigma tecnocientífico.⁵

Ahora bien, la bioética y la biopolítica, por lo general, se han desarrollado de forma paralela, sin solaparse, como si fueran dos ámbitos aislados sin conexiones entre sí. Lo que nos interesa subrayar en nuestro caso, es que la bioética no debería obviar —a riesgo de convertirse en simple instrumento de lavado de imagen— las políticas de administración y gestión de la vida que definen la forma característica de ejercer el poder en la sociedad contemporánea. La biopolítica, en tanto que análisis de las relaciones de poder que se establecen en torno y a través de la vida, debería servir de fundamento para toda reflexión bioética que no se conforme con jugar el papel de simple “cara amable de la biopolítica”.⁶ La reflexión bioética en torno al impacto y a las consecuencias que la tecnociencia puede generar sobre el “*bios*”, no debería llevarse a cabo ignorando cuáles son las relaciones de poder dentro de las cuales han surgido y se desarrollan la ciencia y sus aplicaciones.

En este sentido, la bioética debería tener presente que lo propio de la experiencia contemporánea, como afirma Roberto Esposito, es que, en todos los grandes fenómenos políticos, tiende a producirse una determinada imbricación entre vida y política.⁷ Esta apreciación fue una de las aportaciones más fructíferas del último Foucault, quien señaló que lo característico del poder en la sociedad contemporánea, a partir del siglo XVIII, es tener como campo de su ejercicio y, a la vez, como objeto de

⁴ Cf. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2004; y R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Madrid, Amorrortu Editores, 2006. Sobre algunos de los autores que en España trabajan en esta línea cf. Javier Ugarte Pérez (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005.

⁵ Resulta interesante que Foucault empezara a trabajar sobre la biopolítica muy poco después de que el oncólogo norteamericano V. R. Potter acuñara el término “bioética” en dos célebres textos: el artículo “Bioethics, the science of survival” (*Perspectives in Biology and Medicine*, 14 (1970), 127-153) y el libro *Bioethics. Bridge to the future* (Englewood Cliffs NJ, Prentice-Hall Pub, 1971).

⁶ Cf. J. Ugarte, “Las dos caras de la biopolítica”, en Javier Ugarte Pérez (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 54.

⁷ R. Esposito (2006), p. 15.

su producción, a la propia vida. La meta del poder es actualmente la administración y la gestión de la vida entera, tanto a nivel individual como a nivel de masa viviente o población. A diferencia del antiguo poder soberano, que basaba su fuerza en el “derecho de muerte”, la biopolítica se define básicamente por “*hacer vivir*”, por desplegar todo un dispositivo destinado a acrecentar la vida, su potencia y sus recursos, mientras paralelamente, y como efecto consecuente, se consigue aumentar su utilidad y su nivel de maleabilidad. Según Foucault, lo característico de la biopolítica, del poder que se ejerce sobre la vida en la sociedad contemporánea, es que su objetivo principal no consiste ni en amordazarla, ni en impedir su desarrollo, sino más bien en facilitar su expansión, promoviendo, incitando y multiplicando sus propias posibilidades. Lo distintivo de la forma de ejercicio del poder a partir del siglo XVIII sería que la vida ha ido dejando de ser el producto del azar para convertirse en una consecuencia de la intervención política.⁸ Por ello consideramos que la bioética no debería ignorar este trasfondo. Sólo se pueden dilucidar los entresijos que envuelven los conflictos éticos que genera la tecnociencia si se es consciente del medio biopolítico en el que tienen lugar. Ética y política de la vida no deberían seguir teniendo existencias aisladas.

Precisamente, en “Reglas para el parque humano”, Sloterdijk aporta una reflexión de gran interés que podría ayudarnos a desvelar esta conexión entre bioética y biopolítica, puesto que señala que lo que más nos debería preocupar sobre la posibilidad de “producción” humana que está abriendo la biotecnología, no es tanto la posibilidad en sí misma, como el juego político que pretenda determinar cuáles deben ser las reglas para el nuevo “parque humano” del futuro. Lo que no debemos ignorar bajo ningún concepto, según Sloterdijk, es quién, por qué y para qué va a decidir sobre la futura “política de la especie” y sobre el “código de las antropotécnicas” que deberían presidirla.

La tesis fundamental de este autor alemán es que no hace falta esperar al advenimiento de la revolución genética para observar cómo el hombre es capaz de ejercer su poder sobre sí mismo, autoproduciéndose y auto-manipulándose. El ser humano se define precisamente por la capacidad que posee de desbordar y romper los límites de lo dado. La vida del ser humano no ha sido nunca algo acabado, de contornos inamovibles, con una forma única y definitiva, sino que ser hombre significa precisamente

⁸ Cf. M. Foucault, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 161-194.

tener poder sobre la propia vida, en tanto que, lidiando constantemente con las resistencias de lo dado, el hombre puede darse forma, puede autoconstruirse. Ahora bien, como señala también Jesús Hernández, lo específico de la racionalidad biotecnológica —como forma particular de poder sobre la vida— es que bajo su prisma la *totalidad* de lo existente, incluido el mismo hombre, es percibido como moldeable. El hombre siempre ha tenido cierto poder sobre la vida, gracias a su capacidad de transgredir, modificar o manipular su mundo, pero el hombre contemporáneo, dominado por la racionalidad biotecnológica, ha llevado hasta el extremo dicha capacidad, alcanzado una “forma paroxística del poder sobre la vida”. Todo queda expuesto a los manejos del hombre, incluso las propiedades más íntimas de su estructura de ser vivo. El conjunto de la vida humana —también en aquellos aspectos que hasta ahora se habían podido contemplar como biológicamente determinados—, queda expuesto a la posibilidad de manipulación:

“El hombre contemporáneo, con su biotecnología como poder más destacado, lanza sobre la vida una *enmienda a la totalidad*. Ya nada queda fuera de lo que debe ser producido. Todo ha de ser fabricado, pues la racionalidad biotecnológica así lo exige.”⁹

La posición de Sloterdijk es que no deberíamos esconder la cabeza bajo el ala e ignorar en qué momento histórico nos encontramos, pero la originalidad de su perspectiva reside en el hecho de no pretender centrar nuestra atención sólo en la posibilidad misma de poder “construir” al hombre, sino en las batallas que van a generarse a su alrededor. Desde nuestro punto de vista, este cambio de acento es de gran interés porque ayuda a iluminar el vínculo fundamental que existe —a pesar de que se haya ignorado— entre bioética y biopolítica. Lo más habitual es tratar la problemática de las consecuencias que pueden derivarse de los avances de la biotecnología desde el ámbito de la bioética, mientras que una reflexión como la de Sloterdijk nos hace tomar conciencia de la imposibilidad de eludir el dispositivo biopolítico dentro del cual ha emergido este tipo de dilemas. En primer lugar, nos aclara Sloterdijk, la intención de “remodelar” al hombre no es en absoluto novedosa, pues a ese fin se han dirigido, a lo largo de la historia, ámbitos tan diversos como la religión, la política o la misma educación. Pero, además, en segundo lugar,

⁹ Cf. J. Hernández, “«El poder sobre la vida». Formas biopolíticas de la racionalidad”, en Javier Ugarte Pérez (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 36. La cursiva es de la autora.

nos obliga a no cerrar los ojos ante las luchas que siempre han existido en vistas al dominio de la “antropotecnología” necesaria para llevarla a cabo, recordándonos que estas luchas, a pesar de su importancia, han tenido a ser sorteadas por la historia del pensamiento.

De esta forma, aunque no sea su intención explícita, creemos que Sloterdijk nos ayuda a resaltar el medio biopolítico sobre el que, de hecho, están emergiendo y se desarrollan los múltiples interrogantes bioéticos derivados de los avances científicos. Con el estilo provocativo que le caracteriza, en su conferencia pone en relación las luchas que periódicamente han tenido lugar en vistas a “diseñar” el ser del hombre, con lo que él llama, parafraseando a Heidegger, la “historia del claro”. La permanencia humana en el claro —donde el hombre se haya en situación de poder ser solicitado por el Ser—, no debería ser entendida, según Sloterdijk, como una relación ontológica originaria, sino que, más allá de las tesis de Heidegger, cabría destacar la existencia de una *historia* de ese exponerse del hombre en el claro.

Desde esta perspectiva genealógica, el “claro” sería un acontecimiento producido en el punto de cruce entre la “historia natural” del proceso de hominización y la “historia de la cultura”. Por una parte, Sloterdijk hace referencia a la “historia natural de la serenidad” —de esa capacidad que permite al hombre abrirse al mundo—, pero, por otra parte, destaca que resulta imposible comprender esta “serenidad” sin tener en cuenta, además, la “historia social de la domesticación”. Aunque Heidegger sólo aceptara una procedencia puramente ontológica para el ser-ahí y el ser-en-el-mundo, Sloterdijk piensa que no deberíamos ignorar la historia natural inherente a la aventura de la hominización, dentro de la cual se debió producir la “revolución antropogénica” que permitió que, una especie de seres nacidos prematuramente, que tendían a desbordar su medio circundante, fueran capaces de extraer un beneficio progresivo de su inadaptación animal. Las raíces de ese “estallido”, de ese acontecimiento que posibilitó que un mamífero bípedo se pudiera convertir en un ser indeterminado —que, como tal, pudo ganar un mundo en sentido ontológico—, se hallan en la historia de la especie. Ahora bien, según Sloterdijk, ese convertirse del hombre en un animal abierto al mundo, sin duda, se debió producir paralelamente a la entrada del hombre en el murmullo infinito del lenguaje, en la casa del Ser. El ingreso en el mundo humano sólo puede tomar la forma de una entrada en el lenguaje y, por tanto, en la historia de la cultura.

Aunque Sloterdijk añade que, el relato de la verdadera “historia del claro”, aún no se termina aquí. La historia del claro, del morar del hombre

cerca de la casas del lenguaje, también debe incluir otro episodio que ha pasado prácticamente desapercibido para el pensamiento occidental. En su conferencia, Sloterdijk pretende focalizar nuestra mirada sobre esas otras casas, construidas poieticamente por el hombre, y en las que empezó a habitar desde que se produjo su deriva hacia la vida sedentaria. No hay por qué dudar del hecho de que el hombre es lo que es por estar alojado dentro del lenguaje, pero para ser veraces hace falta añadir también los capítulos referentes a la “historia de la domesticación” producida en el interior de estas otras viviendas levantadas por sus propias manos. La historia de estas últimas casas, nos dice Sloterdijk, tiene que ver con la historia de los animales domésticos, pero también con la domesticación y el adiestramiento del hombre mismo.

Según Sloterdijk, la “historia del claro” está íntimamente ligada a las consecuencias de la vida sedentaria, una forma de vida que, en tanto que más resguardada y asegurada, pudo dar origen a la teoría. La teoría, como mirada serena, como contemplación, habría aparecido gracias al hecho de poder mirar cómodamente a través de las ventanas de una casa, las cuales, conformarían los “claros” que posibilitarían la entrada de la luz. Para subrayar que en esta historia del derivar del “claro” de la vida más cómoda que permite la vida casera, también existe una zona oscura —“el claro es a la vez un campo de batalla y un lugar de decisión y selección”—¹⁰, Sloterdijk recurre a un texto de Nietzsche titulado “De la virtud empequeñecedora”, donde se indica que Zaratrusta quiso enterarse, después de un tiempo de ausencia, “de lo que entretanto había ocurrido con el hombre”, y se encontró con un pueblo, con una filera de casas nuevas, donde todo, incluso el mismo hombre, se iba volviendo progresivamente más diminuto. La razón de esta mutación, Zaratustra la haya en una especie de “resignación” que habría impulsado a los hombres a “abrazar modestamente una pequeña felicidad” y a aceptar una determinada doctrina, donde “virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y *al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre.*”¹¹

¹⁰ P. Sloterdijk (2000), p. 35.

¹¹ F. Nietzsche, “De la virtud empequeñecedora”, en *Así habló Zaratustra*, Tercera parte, Madrid, Alianza, 1975, pp. 237-243. La cursiva es de la autora y la citación corresponde a la p. 240. En la conferencia de Sloterdijk el concepto de “biopolítica” sólo aparece una vez, y es precisamente para introducir este significativo texto nietzscheano: “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

Según Sloterdijk, la filosofía de la sospecha de Nietzsche 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”.¹² Aunque Nietzsche sugirió que la domesticación del hombre ha sido el producto premeditado de una “liga de disciplinantes” —básicamente “un proyecto del instinto paulino, clerical”—, y Sloterdijk, en cambio, piensa que se trata más bien de “una cría sin criador” o de una “deriva biocultural a-subjetiva”, considera que lo que realmente importa es que Nietzsche nos desveló lo impensado, lo que califica como “zona oscura de la tradición humanista”.¹³ Nietzsche nos habría hecho tomar conciencia del poderoso y extenso ámbito de las “antropotécnicas”, de lo retorcidos e imbricados que pueden llegar a ser los vericuetos tejidos alrededor de los diferentes intentos de “producción” humana. Según Sloterdijk, el pensamiento presente no puede subestimar la importancia capital de estos procesos, y de las complejas relaciones entre el saber y el poder que se producen en su interior.

Sloterdijk considera que la perspicacia de Nietzsche habría dejado al descubierto el “mundo subterráneo”¹⁴ que, la tradición humanista, desde su pretendida inocencia, nunca se atrevió a desvelar: “la tesis del hombre como criador del hombre hace estallar el horizonte humanista.”¹⁵ Después de Nietzsche, por tanto, ya sería cuestión de simple mala fe seguir ignorando lo duras que pueden ser las luchas en torno al derecho de “crianza” humana y en torno a los diferentes intentos por monopolizarlo o gestionarlo.

Al principio de su conferencia, Sloterdijk describe el “humanismo” como una forma de comunicación, fundadora de amistad, a través de la escritura. Desde este punto de vista, la “humanitas” podría ser contemplada como un producto de la alfabetización, que habría permitido crear una especie de secta o sociedad literaria, generada a lo largo de la cadena de las diferentes generaciones, cuyo fundamento se hallaría en

que ellos mismos podrían ir a buscar en medio de esa historia. 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.” (p. 34).

¹² P. Sloterdijk (2000), pp. 38-39.

¹³ P. Sloterdijk (2000), p. 40.

¹⁴ Cf. la obra de Dostojevskij que tanto parece haber impactado a Nietzsche por implicar una psicología valerosa capaz de hacer descender el brillo deslumbrante de la máxima délfica del “conócete a ti mismo” hasta la velada negritud del subsuelo: *Memòries del subsòl*, Barcelona, Destino, 2004.

¹⁵ P. Sloterdijk (2000), p. 37.

el hecho de compartir unas determinadas lecturas. Con el compromiso de pretender rescatar al hombre de la barbarie, la tesis latente del humanismo habría sido siempre: la lectura correcta domestica. Leer, estar sentado, amansa.

Pero después de Nietzsche, piensa Sloterdijk, resulta imposible dejar de relacionar el saber con el poder. No hay por qué dudar de las posibilidades de conciliación del hombre con el hombre a través de la letra. Sin duda la lectura es un poder de primera magnitud para la formación del hombre, pero ya no es posible soslayar el poder *selectivo* del saber. Para Sloterdijk resulta evidente que “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”.¹⁶ Lo que implica la “humanitas”, por tanto, no sólo es una cuestión de amistad del hombre con el hombre, sino también una cuestión de poder, de un gran poder del hombre sobre el hombre —y, actualmente, con las nuevas posibilidades abiertas por la ciencia mucho más, hasta el límite.

Sloterdijk afirma que *El político* de Platón es una obra paradigmática en este sentido porque revela claramente el poder que se deriva de este carácter selectivo del saber. Considera que este texto puede ser considerado la “carta magna” de la “politología pastoral europea”, dado que en ella se despliega todo un discurso práctico sobre la “cría humana”, donde las reglas racionales de la política son presentadas explícitamente como “el arte pastoril de la ciudad”. La política es contemplada como un compendio de reglas destinadas a fomentar la buena convivencia dentro del parque humano, pero Platón está convencido que sólo los pseudoestadistas y los políticos sofistas podrían pensar que existe una igualdad efectiva entre pastor y rebaño. El verdadero político/sabio/criador no es, según Platón, del mismo nivel que su rebaño. Según la mitología, en tiempos de Cronos, la humanidad llegó a ser gobernada directamente por la divinidad. Pero posteriormente sólo el sabio/gobernante, gracias a su ciencia pastoril —que en cierta medida lo situaría más cerca de los dioses por tener más vivo el recuerdo de la contemplación del Bien—, tendría la capacidad necesaria para dirigir la comunidad. Por tanto, ya en este texto fundacional de la ciencia pastoril, según Sloterdijk, Platón dejaría establecido que la desigualdad efectiva de los hombres ante el conocimiento es fuente de poder. El “amo real de la ciencia pastoril”, el “humanista absoluto”, nos dice Sloterdijk, sería en este caso el único poseedor de la

¹⁶ P. Sloterdijk (2000), pp. 40-41.

“antropotécnica”, del conocimiento necesario sobre la mejor manera de cruzar y seleccionar los seres humanos para garantizar una planificación exitosa de las propiedades de la elite, de la que depende el bienestar del conjunto de la comunidad.¹⁷

Por todo ello, para Sloterdijk, la posible planificación de las características del ser humano que puede llegar a producirse por los avances de la ingeniería genética y la biotecnología no es la cuestión central, puesto que considera que, cómo nos desveló Nietzsche, y queda perfectamente explícito en las ideas políticas de Platón, el hombre, en cierta medida, siempre ha sido el efecto, el resultado, de determinadas programaciones y actos de domesticación. La revolución biotecnológica que puede desplegarse en nuestro siglo simplemente puede llegar a cambiar el instrumental utilizado para volver, una vez más, a reinventar el hombre, ahora desde unas antropotécnicas distintas, provenientes de la ciencia, mientras que en el pasado éstas fueron más de carácter religioso, educativo o político. Sin negar, por supuesto, que la tecnociencia podrá llegar a tener la oportunidad de realizar cambios en la naturaleza humana con mucha más rapidez y, éstos, por ende, pueden llegar a afectar a la misma estructura de nuestro código genético, lo cual provoca que sus “antropotécnicas” tengan un carácter mucho más radical que las utilizadas anteriormente por instituciones como la iglesia, la escuela o el Estado.

Pero, para un autor como Sloterdijk, que parte de la idea que en la condición postmoderna que marca nuestro presente, “el apocalíptico final del hombre se ha convertido en algo cotidiano”, el posible advenimiento de una post-humanidad no representa un trauma paralizador, puesto que acepta y asimila el hecho que el principal acontecimiento de nuestra época sería “el sentirse expulsado de los hábitos de la ilusión humanista.”¹⁸ Lo que le interesa subrayar, por el contrario, es que el viejo sistema categorial de la metafísica tradicional —con sus divisiones conceptuales entre sujeto/objeto, espíritu/materia, natural/artificial, yo/mundo, individuo/sociedad o libertad/mecanismo— ya no nos es de ninguna utilidad, ni para interpretar al mundo ni a nosotros mismos como parte de él, como lo muestran ámbitos como la cibernética —en cuanto teoría y praxis de máquinas inteligentes— o la biología moderna —en cuanto estudio de unidades sistema/entorno. Para comprender nuestra realidad, en la que hay entes

¹⁷ P. Sloterdijk (2000), p. 51.

¹⁸ Cf. la conferencia pronunciada por P. Sloterdijk en la Universidad Autónoma de Madrid, el 22 de noviembre de 2000: “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, *Sileno*, vol. 11 (2001), p. 80.

con memoria, como los ordenadores, que son capaces de procesar todo tipo de información, mientras paralelamente el sujeto puede llevar en su interior mecanismos que, en forma de prótesis, por ejemplo, se suman a sus órganos “naturales”, las viejas categorías se vuelven estériles. Sloterdijk cree que deberíamos ir más allá de la ontología monovalente y la lógica bivalente que ha dominado la gramática de la metafísica tradicional, y hacer entrar en escena un “tercer elemento” que, a la larga, transformará nuestra cosmovisión y nuestra visión del hombre. Se trata del principio de “hay información” (en un ordenador o en un gen, por ejemplo): “Este principio aparece como un *tercer valor* entre el polo de reflexión y el cósmico, el espíritu y la materia, los pensamientos y las cosas”.¹⁹

Sloterdijk explica la “histeria antitecnológica” que a veces nos domina como un producto de la lenta —pero irreversible— descomposición de la metafísica que se está produciendo a nuestro alrededor. Desde la vieja metafísica, el mundo había quedado escindido en dos polos: el sujeto y el objeto. Lo yoico, anímico y humano, por una parte, y lo cósmico, mecánico y no humano por la otra —con el consiguiente permiso para que lo primero se pudiera adueñar de lo segundo. Desde esta perspectiva, el avance tecnológico sólo puede ser contemplado como una amenaza de lo segundo contra la posición privilegiada y autónoma de lo primero, puesto que ámbitos como la cibernética o la misma biología hacen saltar por los aires la división jerárquica de la totalidad del ente. Este aferrarse a falsas divisiones de lo ente para rebelarse contra procesos en los cuales se han superado ya dichas divisiones, dice Sloterdijk que implica una posición reaccionaria, en el sentido que expresa el resentimiento de la superada bivalencia de la metafísica tradicional contra la incomprendida polivalencia que está emanando lentamente en el nuevo edificio categorial que, al menos desde el siglo pasado, se está intentando erigir.²⁰ Por ello, para Sloterdijk, la posibilidad en sí misma de que la ciencia pueda, con su propio instrumental, “reinventar” al hombre, no le preocupa demasiado, pero sí las relaciones de poder —“biopolíticas”, diríamos

¹⁹ P. Sloterdijk (2001), p. 83. Sloterdijk recuerda que fue Gotthard Günther quien subrayó los límites de la metafísica tradicional por estar basada sobre la conjunción de una ontología monovalente (el ser; el no ser no es) y una lógica bivalente. Sloterdijk propone así trabajar para dotarnos de una ontología bivalente o polivalente, combinada con una lógica como mínimo trivalente.

²⁰ P. Sloterdijk (2001), p. 86. Dentro de esta “gigantomaquia del pensamiento”, como llama Sloterdijk al intento de dotarnos de un nuevo instrumental conceptual, en el que él mismo pretende colaborar, cita autores como Günther, Adorno, Bloch, Deleuze, Derrida, Luhmann, Michel Serres y Bruno Latour, entre otros.

nosotros—, que se están generando, y se seguirán produciendo con más intensidad, alrededor de esta posibilidad:

“Si «se da» el hombre, ello se debe a que una técnica lo ha hecho surgir de lo prehumano. Es ella propiamente la donante-de-hombres, o el «plano» sobre el cual la proposición «Hay hombres» puede ser verdadera. Por eso, a los hombres no les ocurre nada extraño cuando se exponen a nuevas producciones y manipulaciones, ni hacen nada perverso o *contra natura* si se alteran autotécnicamente, *suponiendo que* tales intervenciones y ayudas ocurran a un nivel de comprensión de la «naturaleza» biológica y social del hombre lo suficientemente alto como para que puedan ser efectivas como auténticas, sensatas y beneficiosas coproducciones con el potencial evolutivo.”²¹

Por tanto, podríamos concluir, aprovechándonos de las estimulantes consideraciones de Sloterdijk, que ante las nuevas antropotécnicas aportadas por la ciencia, la bioética, para poder realizar su reflexión, no debería seguir ignorando el trasfondo biopolítico, las relaciones de poder que atraviesan las nuevas posibilidades abiertas por el saber científico. El problema no sería tanto que hoy el hombre resulte, cada vez más, un “hombre auto-operable”, sino el tipo de relaciones de poder que van a conformar el marco a partir del cual va a tener lugar lo que Agustín González llama “una verdadera revolución remodeladora o recreadora del hombre, una revolución antropoplástica.”²² Sin olvidar que, para Sloterdijk, “«el ser humano» no existe, sino que debe producirse él mismo en una pelea permanente alrededor de su ser no determinado.”²³

²¹ P. Sloterdijk (2001), p. 86. La cursiva es de la autora.

²² A. González, “El humanismo a debate”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 36 (2006), p. 235.

²³ P. Sloterdijk (2000), “Postface à l’édition française”, p. 58.