

TÉCNICA Y HUMANISMO: CUATRO MIRADAS FILOSÓFICAS

TECHNOLOGY AND HUMANISM: FOUR PHILOSOPHICAL OVERVIEWS

JOSEP M. ESQUIROL
Universidad de Barcelona
jmesquirol@ub.edu

RECIBIDO: 05/05/2011

ACEPTADO: 02/07/2011

Resumen: Este artículo pretende mostrar, desde una perspectiva algo panorámica e introductoria, cómo J. Ellul, H. Jonas, J. Habermas y P. Sloterdijk han abordado el que constituye uno de los más importantes debates filosóficos contemporáneos: el de la cuestión sobre la técnica y el humanismo. El contraste de los distintos planteamientos ayuda a comprender más a fondo el alcance del problema, pero sirve, también, para apreciar mejor la intención filosófica que anima a cada uno de esos autores.

Palabras clave: técnica, humanismo, Jonas, Habermas, Sloterdijk.

Abstract: This paper tries to show an introductory overview on four important authors, J. Ellul, H. Jonas, J. Habermas y P. Sloterdijk, by taking into account one of the most important philosophical contemporary debates: technology and humanism. Different approaches from the mentioned authors allow to understand several philosophical aims in each of them.

Keywords: technology, humanism, Jonas, Habermas, Sloterdijk.

Introducción

Ya desde principios del siglo XX fueron varios los filósofos que, como Ortega o Heidegger, empezaron a hablar de nuestro tiempo como de la *era de la técnica*. Pero, ¿en qué podía basarse tal apreciación? El hombre siempre ha utilizado herramientas; ¿significaba, tal vez, que hoy se utilizan muchos más instrumentos y de mayor alcance? Pues no sólo esto. Con la expresión “era de la técnica” se quería y se quiere dar cuenta de la “transformación técnica del mundo”, de la técnica convertida en nuevo mundo; de la modificación ya no sólo de aspectos sectoriales o concretos de la vida humana, sino de aspectos mucho más generales y relevantes: de nuestra manera de pensar, de ver el mundo, de vivir, de organizar la vida política y de legitimar el poder, etc. Pues bien, la primera exigencia que se plantean estos filósofos es la de comprender lo más cabalmente posible esta especificidad histórica -o, como dice Heidegger, este destino epocal-. Comprender dónde estamos. ¿Tendrá

esto algo que ver con la ética? Sí, mucho, puesto que la ética está relacionada con la acción, y la acción a su vez con la manera como vemos o entendemos las cosas. Actuamos en función de nuestra visión de las cosas y del mundo, de modo que la reflexión sobre el sentido de la técnica tiene directas implicaciones éticas.

Esta dimensión ética se agranda precisamente porque la radicalidad de la transformación técnica del mundo ha llevado a hablar, incluso, de lo que pudiera ser la “superación” del hombre, de lo que iría más allá del ser humano tal como lo vemos y lo entendemos hoy. Dicho con otras palabras, a consecuencia del enorme predominio de la técnica amenaza actualmente al hombre un futuro “posthumano”. ¿Puede haber cuestiones éticas de mayor calado y gravedad?

Los cuatro pensadores cuyas tesis hemos escogido aquí son sólo una muestra, pero bastante significativa, de este debate y de estas cuestiones. Dos de ellos murieron a finales del siglo pasado y los otros dos están todavía muy en activo: Jacques Ellul (1912-1994), Hans Jonas (1903-1993), Jürgen Habermas (1929), Peter Sloterdijk (1947). Su mirada no es ni superficial ni ingenua, descubre lo oculto tras lo visible, y por esto nos puede sorprender.

Jacques Ellul: la técnica como sistema

Jacques Ellul, autor de una extensa obra polifacética, con perspicaces estudios sobre derecho, historia, filosofía, teología y sociología, tuvo en la técnica uno de sus temas de constante reflexión. A ella dedicó íntegramente estas tres obras: *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le système technicien* (1977), y *Le bluff technologique* (1988). El haberlo seleccionado aquí se debe a que, a nuestro parecer, ha aportado una noción de la que no podemos ya prescindir: me refiero a la noción de *sistema técnico*, que tal vez podamos actualizar hablando de *sistema tecnocientífico* o simplemente de *tecnociencia*. Su teorización de esta idea es algo extrema y, naturalmente, no digo que haya que compartirla, pero sí se han de aceptar al menos los mínimos de esta teorización justificatorios de la necesidad de hablar de sistema.

Hay algo en lo que Ellul y Heidegger coinciden: no acabaremos de entender la técnica contemporánea si nos mantenemos exclusivamente en la concepción instrumental y “antropocéntrica” de la técnica. Habitualmente pensamos que la técnica es un instrumento en manos del sujeto humano; un instrumento que, como tal, es neutro desde el punto de vista ético, es decir, todo depende del uso que de él hagamos y de los objetivos que queramos alcanzar con su utilización. Junto con esto, otro aspecto que acompaña a nuestra concepción normal de la técnica es el considerar las diversas técnicas de forma separada. Ellul nos indica que, si queremos comprender nuestra situación, debemos cambiar estos dos presupuestos. La noción

de “sistema técnico” se propone precisamente para facilitar esta nueva comprensión.

El sistema técnico no es nada que tengamos al alcance de la vista, como puede estarlo una montaña, sino algo que requiere un cierto grado de abstracción. Concebir la técnica como sistema significa pensar la técnica como una red dinámica de interrelaciones de elementos que presentan una aptitud preferencial para combinarse entre sí. Ellul describe algunas características específicas del actual sistema técnico: autonomía, unidad, universalidad, totalización, autocrecimiento, automatismo, progresión causal y aceleración. Que el sistema técnico sea *autónomo* significa que es él mismo el que tiende a regularse (literalmente, a darse a sí mismo la norma), y que en sus relaciones con otros sistemas o campos (naturaleza, política, economía...) tiende a imponer sus propias exigencias. *Unidad* hace referencia a que los componentes del sistema son idénticos en todas partes, lo cual implica que no habrá problemas de combinación entre ellos -por decirlo de algún modo: son de la misma serie-, que en todas partes “funcionarán” de la misma manera, y que, por tanto, en todas partes darán lugar a un mismo tipo de sociedad (a diferencia de lo que antes eran las técnicas artesanales). *Universalidad* significa aquí que el sistema técnico tiende a extenderse por doquier (coches, televisores, teléfonos móviles, ordenadores...), con la consiguiente homogeneización no sólo del tipo de vida sino también de la forma de pensar (con estas observaciones Ellul anticipaba ya cuestiones relacionadas con lo que hoy llamamos globalización). *Totalización* significa que el sistema técnico tiende a asimilar todo lo posible y luego a cerrarse sobre sí mismo (en otras palabras: colonializa y asimila; Habermas hablará, efectivamente, de la “colonización” tecnológica del mundo de la vida). *Autocrecimiento*: casi repitiendo a Heidegger, escribe Ellul: “Entiendo por autocrecimiento el hecho de que todo pasa *como si* el sistema técnico creciese por una fuerza interna, intrínseca y sin intervención *decisiva* del hombre”. Evidentemente, sería absurdo decir que el hombre no interviene; la cuestión es si su intervención es realmente decisiva. El sistema tiende al *automatismo* y, ante eso, el hombre más que determinar el rumbo acaba adaptándose a éste (“no hay que perder el tren”). Con *progresión causal* se quiere significar que el crecimiento del sistema no se debe a que persiga un *telos*, una finalidad. Actuar finalísticamente es propio del ser humano (actuar para llegar a...), pero el sistema técnico crece sin finalidad. La *aceleración* es el último rasgo del sistema técnico comentado por Ellul: evidentemente el sistema técnico actual cambia de forma cada vez más acelerada, con todos los cambios sociales que eso supone (la aceleración del sistema es lo que, al menos en parte, explica la constante apelación a la formación permanente y a la continua necesidad de adaptarse a lo nuevo). También es la aceleración del sistema lo que explica la creciente dificultad para prever el futuro.

Una vez caracterizado el sistema técnico, resulta obvio que la relación del

hombre con él no tiene que ver ya nada con la relación que el hombre podía haber tenido con el instrumento técnico (con el arado, con el molino de viento, con la máquina). El sistema técnico no está ya en manos del ser humano, sino que constituye para éste un *universum*, un englobante, dado de antemano, en el que el hombre se encuentra y se inserta. Además, según lo señala muy acertadamente Ellul, la forma más total de estar inserto en el sistema consiste en ni siquiera ser consciente de estarlo. De lo que se sigue que en Ellul, como también en Heidegger, la autoconsciencia sea el primer paso -y tal vez el único posible- para la “liberación”. La liberación no significa “rechazo”: ¿cómo podría rechazarse el universo técnico, nuestro mundo?; significa tomar conciencia de cómo son las cosas y ver si se da alguna posibilidad de actuar como sujetos y no simplemente como consumidores pasivos.

Ellul analiza muy a fondo el fenómeno contemporáneo de la propaganda, viéndolo como uno de los aliados más eficaces del sistema técnico: conlleva evasión de la realidad y acceso al mundo de las ilusiones (de las imágenes). La propaganda es lo contrario de la palabra (mundo de la palabra: escucha, diálogo, significación, realidad). La propaganda forma parte del reino de la imagen banal, superficial, desvinculada de toda palabra significativa. Ellul anticipaba, con estas reflexiones, lo que luego otros autores han ensayado refiriéndose al actual predominio del *homo videns*.

A pesar de todo, el planteamiento de Ellul no era determinista. Creía que, sin obviar las dificultades, los humanos podríamos en un determinado momento (en el momento oportuno) incidir significativamente en la marcha del sistema (evidentemente: no negándolo o rechazándolo sino reorientándolo). Sin embargo, fue perdiendo la esperanza de que supiésemos aprovechar los escasos momentos que, a modo de pequeñas grietas del sistema, se nos presentan.

Ellul piensa que el sistema técnico no puede acabar de cerrarse (de totalizarse) porque los seres humanos, la sociedad, la naturaleza no acabarán nunca de encajar totalmente dentro de ese sistema. Como él mismo dijo, sus obras de filosofía y de sociología no eran del todo comprensibles al margen de su condición de teólogo y de creyente. Como teólogo protestante, Ellul mantuvo la tesis de que la voluntad de autonomía humana y el rechazo de la heteronomía moral llevan a la autonomía de los productos, y, así, a otra heteronomía: el hombre acaba perdiéndose en el universo que él mismo crea; idolatra su creación y acaba por ser esclavo de la misma.

Anticipándose también a lo que ahora está ya en el orden del día, Ellul hablaba de la posibilidad de que el hombre termine por *fabricarse* él mismo. La tecnociencia parece que será capaz de ello. Y sin embargo, en este punto, hay algo que, enseguida que reflexionamos salta a la vista: la tecnociencia no nos indica a dónde

ir, o qué tipo de hombre fabricar. Y, por descontado, habrá que escoger, porque no todo es compatible. ¿Qué rasgos vamos a priorizar: la inteligencia, la musculatura, la espiritualidad, la generosidad, el individualismo, lo comunal, la belleza...?

Ellul piensa que el verdadero problema de fondo está en la libertad. El ser humano preprogramado no será nunca un ser libre. ¿Podrá ser entonces el ideal buscado? Ellul era partidario de que las nuevas técnicas genéticas se comprometieran en la vía de la reparación de ciertas lagunas de la naturaleza, para evitar ciertos dramas psicológicos o fisiológicos, y que allí se detuvieran. Pero su diagnóstico sobre el sistema técnico le hacía consciente de que el proceso iniciado tiene una dinámica difícilmente reorientable.

Hans Jonas: el principio de responsabilidad

En la literatura sobre las distintas éticas aplicadas (ecológica, médica, de la biotecnología...) casi siempre una de las palabras clave resulta ser la palabra "responsabilidad". Causa de ello -aunque no la única- y a su vez efecto, el libro más citado es el de Hans Jonas: *El principio de responsabilidad*; libro que se ha convertido, sin lugar a dudas, en ineludible punto de referencia para muchos, ya para suscribir o proseguir algunas de sus tesis, ya para oponerse a ellas. El siguiente párrafo resume muy bien el fondo del planteamiento jonasiano: "Así pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también -precisamente en nombre de esa responsabilidad- una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar. Ante el potencial casi escatológico de nuestros procesos técnicos, la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable, que es lo mejor, tras la posesión de la sabiduría" (Jonas, 1994: 56). *Humildad, moderación, prudencia, responsabilidad, cautela, custodia, miedo*, junto con *finitud, hombre, humanidad*, tejen una urdimbre teórica con un mensaje bastante claro. La responsabilidad de la que habla Jonas es, en primera instancia, una responsabilidad del hombre respecto al hombre; del hombre en cuanto al futuro del hombre; o lo que, tal como argumenta Jonas, es lo mismo: del hombre para con el futuro de un hombre que sea capaz todavía de plantearse la cuestión de la responsabilidad.

Lo específico del sistema de la tecnociencia contemporánea es su enorme poder; un poder que de forma acelerada se acrecienta más y más y que convierte todo, incluidos nosotros mismos, en posibles objetos de su capacidad manipuladora y

transformadora. Ante eso, la reflexión ética tiene que hablar de responsabilidad. A más poder, más responsabilidad.

El principio de responsabilidad de Hans Jonas se sitúa en estas coordenadas. Responsabilidad de los hombres ante los hombres y respecto al futuro de los hombres. Como éste es el mayor bien, y es además vulnerable y frágil, con mayor motivo se entiende la apelación a la responsabilidad. También se entiende el carácter "conservador" que impregna todo su discurso; pero en sentido literal: conservador de lo precioso, de lo valioso, de la vida humana y de la responsabilidad de la que es capaz.

Fijémonos en la formulación del principio: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra" (Jonas, 1994: 40). A priori, parece un imperativo muy razonable que muchos de nosotros podríamos reconocer como parte implícita de nuestra conciencia moral. Pero analicémoslo en sus dos partes. En primer lugar, se trata de saber las consecuencias de nuestras maneras actuales de comportamiento (personal y colectivo). Ahora bien, el problema que surge en este punto es que el futuro tecnológico es opaco; la gran aceleración del mundo tecnológico nos deja sin certezas sobre el futuro. Lo único que podemos prever es que el futuro será *distinto*, pero no cómo será. Mientras que el hombre de la alta Edad Media podía hacer previsiones sobre cómo sería la sociedad al cabo de dos o tres generaciones, observando que los cambios posibles tenían un alcance muy limitado, ¿quién se atreve hoy a predecir la situación en que vivirá la tercera o la cuarta generación a partir de la nuestra?

Pues bien, reconocer esta ignorancia -esta imposibilidad de previsión- es un deber moral. A partir de este no-saber, Jonas construye lo que él llama la *heurística del miedo*, como propuesta metodológica. En efecto, en lugar de permanecer en la simple ignorancia, podemos anticipar la amenaza; no sabemos lo que pasará, pero podemos representarnos la amenaza de un peligro posible. Es decir, hemos de practicar el ejercicio consistente en representar las posibles consecuencias negativas de nuestras acciones y de las actuales políticas tecnológicas. Y de esta representación de lo posible -que sólo es imaginación- hemos de extraer el sentimiento del miedo, el cual, sin duda, tendrá repercusión en nuestras decisiones. Es decir, que hemos de dejarnos influir por el simple mal o la desgracia representados. Para aumentar la eficacia de la heurística, Jonas trae a colación algunas razones por las que dar prioridad a las predicciones catastrofistas por encima de las optimistas. Este es el constructo metodológico que sirve para resolver la dificultad de la primera parte del principio de responsabilidad, que se refiere a la necesidad de prever las consecuencias.

Pasemos al análisis de la segunda parte del principio. ¿Qué es lo que está

potencialmente amenazado? Pues la misma vida humana. El hombre mismo. Vale la pena subrayar que es precisamente la amenaza la que nos ayuda a reconocer la idea de hombre: "...solamente la *prevista desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración." (Jonas, 1994:65). El mismo Jonas lo escribe con otras palabras: "Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego." (Jonas, 1994:65) Mejor que recurrir a determinadas definiciones del ser humano, que al final siempre resultan algo pobres y arbitrarias, esta idea de Jonas permite darse cuenta de lo importante y mantener una apertura.

La segunda parte del imperativo habla, en efecto, de hacer compatibles nuestras acciones con la permanencia de una "vida auténticamente humana sobre la tierra". Obviamente, el significado de "vida auténticamente humana" deriva de lo que se entienda por ser humano. Lo que el imperativo exige no es la mera supervivencia de la humanidad, sino la permanencia de la persona humana como tal.

Para entender a Jonas, aquí la pregunta clave no es responsabilidad ante quién, sino responsabilidad ante qué. Tal como él lo ve, nuestra responsabilidad no procede de un hipotético derecho de las generaciones futuras a existir, a vivir bien y a ser felices. No es el deseo de los futuros seres humanos lo que sondeamos; incluso podemos imaginar generaciones futuras que se sientan perfectamente satisfechas y felices, y sin embargo reconocer nuestra falta de responsabilidad por haber dado lugar a una tal situación. Podríamos ser autores de una vida satisfecha pero ya no humana (piénsese, por ejemplo, en lo que se expone en la famosa novela de A. Huxley, *Un mundo feliz*). "¿Qué significa esto? (...) Esto quiere decir que hemos de velar no tanto por el *derecho* de los hombres futuros -por su derecho a la felicidad, que, en cualquier caso, debido a lo fluctuante del concepto de felicidad, sería un criterio precario- cuanto por su *deber*, por su deber de conformar una auténtica humanidad." (Jonas, 1994: 86).

De este modo, resulta que el imperativo de la ética de la responsabilidad nos hace responsables de la *posibilidad* de una existencia humana auténtica, no de gente banal, sino de personas que, por lo menos, sean capaces de plantearse la cuestión de la responsabilidad.

Sin necesidad de entrar en la fundamentación metafísica de este planteamiento, ya vemos que el tono general es el de una ética de la preservación, de la custodia, de la conservación, y de la contención del crecimiento, y no, en cambio, del progreso ilimitado. La ética de la responsabilidad de Jonas lleva a la *militancia de la moderación*, y es más bien fuente de prescripciones negativas y de una exigencia de mantenernos vigilantes ante las diversas vías que podemos emprender.

Es evidente que Jonas piensa, sobre todo, en una especie de ética social o política. No es que no se tenga en cuenta la vertiente individual, pero,

evidentemente, la posibilidad de construir un poder de tercer grado (un poder moral sobre el poder de la técnica) capaz de poner límites al poder de la técnica y de orientarlo, ha de ser un poder colectivo, social. Es el conjunto de la sociedad el que ha de ser sujeto de la ética de la responsabilidad.

Probablemente, como el propio Jonas reconoce, parte de la debilidad de su teoría se debe a que la heurística de lo lejano resulta demasiado débil a la hora de incidir en las decisiones políticas, donde prevalece la consecución de ventajas seguras a corto plazo. Estamos inmersos en un determinado tipo de política y, pese a que las amenazas parecen cada vez más inminentes, no se cambia de dinámica y se piensa implícitamente que ya encontraremos soluciones.

El tono "conservador" de la posición de Jonas viene reforzado por su crítica a la ideología del progreso y de la utopía. Entiéndase bien: no se trata de oponerse a cualquier transformación y a la mejora de las condiciones de la vida humana, lo cual sería no sólo éticamente inaceptable, sino estúpido. Jonas, igual que Platón y todo aquel que se lo haya pensado dos veces, sabe perfectamente que la técnica forma parte esencial de la condición humana y, con ella, forman parte también el cambio y la transformación del mundo. Se trata, una vez dicho esto, de *no echar a perder lo que somos* por la incapacidad de manejar prudencialmente el poder que hemos llegado a tener; ni de relativizar o incluso menospreciar lo que llamamos condición o naturaleza humana engañados o absorbidos por sueños utópicos, tal vez *felices* pero ya *inhumanos*. Aunque, dicho esto, quiero añadir que, a mi modo de ver, la crítica de Jonas a la idea de utopía me parece desproporcionada. Sólo en una pequeña parte compartiría la afirmación: "El progreso y sus obras se hallan más bajo el signo de la arrogancia que de la necesidad" (Jonas, 1994: 79), pero no puedo compartir en nada la afirmación tan tajante: "la utopía es en ella misma un ideal falso" (Jonas, 1994: 263).

El caso es que con el discurso de Jonas vienen a sintonizar otros discursos de carácter ecologista o también del llamado *pensamiento verde*, que, políticamente, se presentan a menudo aliados a los partidos de izquierda (con lo que resulta obvio que lo de conservador atribuido a Jonas ha de situarse en un registro distinto del habitual). Se denuncia la inconsciencia de que da tantas muestras Occidente al destruir los espacios naturales, al polucionar la atmósfera, al poner en peligro de extinción muchas especies animales, al gastar desenfrenadamente los recursos energéticos del planeta, así como al dar al traste con los ritmos de vida más humanos, con las relaciones menos mediatizadas técnicamente, etc. Pero insisto en que la idea capital es ésta: lo más precioso que tenemos es el hombre y los equilibrios de su mundo.

Jürgen Habermas: sujeto y libertad

El concepto de acción comunicativa

La teoría ética de Habermas tiene como centro neurálgico el concepto de “praxis” o de “acción comunicativa”, y su principal preocupación versa sobre la necesidad de ir reduciendo progresivamente la mengua de la acción comunicativa, debido ésta a la erosión causada por la creciente tecnificación de la sociedad.

Su propuesta se enmarca en el seno de la herencia ilustrada. La Ilustración -o al menos ciertas corrientes ilustradas- suponía la fe en el progreso técnico y moral, pero estando el primero al servicio del segundo: la racionalidad técnica era *ancilla* de la razón práctica. El hecho de que la razón instrumental se haya convertido en señora y su triunfo tenga por secuelas el emotivismo y el nihilismo, no significa tanto el *fracaso* como una *desviación* respecto a los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, que deberían ser encarnados.

La lógica interna de la *poiesis* (de la producción, del esquema técnico) es tratar siempre con un objeto. El actuar socio-técnico está caracterizado intrínsecamente por una diversidad estructural entre el que actúa técnicamente (el sujeto) y el que recibe la acción, que es siempre objeto, cosa. Mientras el actuar práctico es un actuar *de la* sociedad, el actuar técnico es un actuar *sobre* la sociedad. Ésta acaba, por ello, siendo reducida a cosa, a objeto de intervención, a campo de aplicación de las técnicas.

A tal sociedad tecnológica, basada en el modelo de la *poiesis*, contrapone Habermas una sociedad basada en el modelo de la *praxis*. Este es el meollo de su *Teoría de la acción comunicativa*. En realidad, lo que Habermas construye es una teoría de la acción; teoría que resultará que contiene los conceptos fundamentales para una teoría de la sociedad. Para su teoría de la acción adaptará a su propio planteamiento el par categorial aristotélico y en lugar de *poiesis* hablará de *zweckrationales* o *erfolgsorientiertes Handeln* (actuar racional-con-miras-al-fin o con-miras-al-resultado) y, en lugar de *praxis*, de *kommunikatives Handeln* (actuar comunicativo) o *verständnisorientiert* (orientado hacia la intercomprensión).

El concepto habermasiano de “actuar-con-miras-al-resultado” se divide a su vez en *actuar instrumental* (cuando la acción se desarrolla en un contexto de hechos y sucesos) y *actuar estratégico* (cuando la acción influye en la decisión de uno o más *partners*).

Mientras el actuar estratégico “interviene sobre” otros actores, el actuar comunicativo “se entiende con” otros actores. El modelo de este actuar orientado al

acuerdo es, obviamente, el ofrecido por el hablar, por el coloquio. En el actuar práctico, la sociedad es primariamente *sujeto* de acción. El poder práctico no es el control técnico sobre un proceso externo, sino la capacidad de dirección de parte de la sociedad sobre el propio actuar, es decir, un autocontrol.

Ética discursiva o comunicativa

De la anterior teoría de la acción surge una teoría moral en la que al concepto de acción comunicativa acompañan los de autonomía, reciprocidad y simetría. La ética comunicativa intenta fundamentar la universalidad de las normas morales en el hecho lingüístico (que es el ejemplo privilegiado de praxis). El diálogo propiamente dicho presupone la autonomía de los individuos que en él están implicados. Por el diálogo las personas se reconocen recíprocamente como sujetos de argumentación racional. El diálogo ideal sería aquel que se viese libre de situaciones de dominio de unos sobre otros. Todas las normas que surgieran de esta situación ideal de comunicación serían perfectamente legítimas.

Para Habermas, como para Kant, la finalidad de la teoría moral es establecer un procedimiento a partir del cual pueda determinarse la validez de las normas. Pues bien: el acuerdo alcanzado en el seno de una acción comunicativa es garantía de legitimidad de la norma. La diferencia con Kant sería la siguiente: en lugar de imponer a los demás una máxima que yo quiero que sea una ley universal, debo someter mi máxima a todos los demás con el fin de comprobar a través del diálogo su pretensión de universalidad. De este modo, el centro de gravedad se desplaza del yo al nosotros.

No hay que confundir la situación comunicativa con la discusión de café, o con la discusión televisiva, en la cual, la mayoría de las veces, sólo se da una simulación de diálogo. La situación comunicativa busca la comprensión, el entendimiento, no el éxito de nadie. Dicho de otro modo: no se trata de una situación estratégica.

¿Intervenir sobre la naturaleza humana?

Partiendo de esta base, Habermas ha abordado temas relacionados con la ciudadanía, con la inmigración y también temas de bioética. Voy a indicar aquí algunas de las cuestiones y de las ideas que se plantean en su libro *El futuro de la naturaleza humana*. El interrogante que preside toda la reflexión de Habermas es el relacionado con los límites y las condiciones de la intervención sobre el genoma humano.

Habermas es consciente de que nos hallamos en un punto de transición

absolutamente decisivo. Hasta ahora esta posibilidad de intervención técnica sobre nuestro propio genoma no se había dado, pero en estos momentos la puerta empieza a abrirse. Y justamente en este nuevo escenario nos damos cuenta de que la indisponibilidad (y contingencia) que cada uno de nosotros tiene en su origen es como un presupuesto necesario para que cada cual pueda comprenderse como sí mismo y para la igualdad de nuestras relaciones interpersonales. “Pues tan pronto los adultos contemplasen un día la admirable dotación genética de su descendencia como un producto moldeable para el que elaborar un diseño acorde a su parecer, ejercerían sobre sus criaturas manipuladas genéticamente una forma de disposición que afectaría a los fundamentos somáticos de la autorrelación espontánea y de la libertad ética de otra persona, disposición que hasta ahora sólo pareció permitido tener sobre cosas, no sobre personas.” (Habermas, 2002: 25)

Aunque a veces se distingue entre eugenesia negativa y eugenesia positiva, hay que reconocer que los límites entre una y otra son muy borrosos e imprecisos. Parece que, en principio, todos estaríamos de acuerdo en la corrección moral de la eugenesia negativa, cuya finalidad sería, por ejemplo, el evitar ciertas enfermedades de transmisión genética. La eugenesia negativa podría ser calificada de “terapéutica”, y la positiva de “perfeccionadora”.

Pero las fronteras conceptuales entre la prevención del nacimiento de un niño gravemente enfermo y el perfeccionamiento del patrimonio hereditario (esa última una decisión eugenésica) ya no son tajantes.

La perspectiva de que pronto la especie humana podrá empuñar su propia evolución biológica se impone. Estamos ya inmersos en una autotransformación de la especie de largo alcance. ¿Podremos disponer de la vida humana con fines selectivos y mantener, a la vez, la dignidad de la vida humana?

Habermas, defensor de las ideas modernas de humanismo y libertad, se posiciona tanto contra los nuevos profetas nietzscheanos como contra un dejar las cosas a la lógica del mercado. Se opone, en efecto, a esos “intelectuales completamente alucinados” (Habermas 2002, 36) que hablan ya de un posthumanismo y animan a los que tienen el poder de hacerlo a que ejerzan realmente su poder. Y se opone también a lo que llama “modelo de eugenesia liberal”, en el que los mercados, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasarían la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres, que, de hecho, serían tratados así como clientes. Bajo el lema que cada cual decida triunfaría la lógica del mercado y del clientelismo.

Y ¿qué tipo de argumentos son los que utiliza Habermas para apoyar su postura? En primer lugar, distingue entre el derecho a una herencia genética no manipulada y el que se regule la interrupción del embarazo. Lo que a Habermas

le interesa es lo primero, y aquí el eje de su argumentación pasa por la idea de que la manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie y a las representaciones legales y morales que de ahí se derivan. El conocimiento de que uno ha sido programado restringiría la configuración autónoma de la vida, y afectaría a la simetría entre personas libres e iguales.

Habermas se posiciona frente a la eugenesia liberal, no con la idea de la sacralidad de la vida, sino con la idea moderna de la autonomía: para que podamos seguir entendiéndonos como seres autónomos es importante que podamos asegurar por medios jurídicos que en nuestro origen continúe manteniéndose cierta medida de contingencia o naturalidad. En lo fundamental, quien nace no ha sido programado. De ahí que Arendt hable de la categoría de la natalidad como la base de la idea de libertad. Con el recién nacido entra literalmente la novedad en el mundo. Es un quien imprevisible.

Los que argumentan en contra de la diferenciación entre lo crecido y lo hecho (entre lo que surge a partir de lo nuevo y lo que se da porque así se ha determinado o programado), dicen que, en el fondo, no hay diferencia sustancial entre eugenesia y educación. El poder que tienen los padres de decidir sobre la educación de sus hijos podría extenderse a la libertad eugenésica de perfeccionar la dotación genética de los vástagos.

Ahora bien -contraargumenta Habermas- los padres gozan de la libertad eugenésica bajo la reserva de no colisionar con la libertad ética de los hijos. Si se entrara en la dinámica de la programación, los padres vincularían a la decisión sobre el programa genético de su hijo unas intenciones que, después, se transformarían en expectativas sin conceder al destinatario la posibilidad de posicionarse revisoramente. Dicho de otro modo: El programa genético es un hecho “mudo” al que no puede responderse. Uno puede responder a la educación (o a la tradición) que ha recibido; puede revisarla crítica y reflexivamente. Pero esto, en cambio, no es posible con respecto a una disposición genética; ahí no hay revisión posible. Y por eso puede decirse que las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética: con la programación genética surge una relación asimétrica de ningún modo contestable o revisable. (Sólo en el caso negativo de evitación de males considerados por todos nosotros como extremos, hay buenas razones para creer que el afectado asentiría a la eugenesia.)

El mismo argumento en otras palabras: lo moralmente correcto es tratar a la persona siempre como fin y nunca como medio. La idea de humanidad nos obliga a adoptar la perspectiva del nosotros comunicativo, donde todos sean interlocutores igualmente válidos. Ahora bien, ¿cuando los padres eligiesen la dotación genética de su hijo, estarían tratando a éste realmente como fin y no como medio?

En suma, lo que Habermas defiende es la idea de la *persona nacida*, no *hecha*.

Actualizar y mantener una mirada

De lo que expone Habermas, también me parece especialmente destacable el que, además de esta argumentación, subraye -por sus futuras consecuencias- la importancia que tiene el cómo la gente se acostumbra a ver las cosas. Apunta como preocupante el que, con toda la información poco elaborada y reflexiva que se está dando sobre las nuevas posibilidades tecnológicas, pueda producirse una “desensibilización de nuestra mirada” (Habermas, 1994: 97) sobre la naturaleza humana, y se allane el camino efectivo hacia una eugenesia liberal. En efecto, el hecho de que nos acostumbremos a oír hablar de investigaciones relativas a los embriones, a intervenciones en el genoma (aunque sean terapéuticas), etc. va a ir cambiando (de hecho, ya está cambiando) nuestra manera de pensarnos -de vernos a nosotros mismos-. Ante esto, Habermas insiste en la conveniencia de mantener la mirada moderna sobre la naturaleza humana, estrechamente ligada a la idea de una comunidad de personas que pueda constituirse en comunidad comunicativa y moral. “No es obvio que deseemos asumir el estatuto de miembro de una comunidad que exija el mismo respecto para cada cual y responsabilidad solidaria para todos” (Habermas, 1994: 98). Pero Habermas es de los que piensan que una vida en el vacío moral no merecería vivirse. Tal es la convicción del humanismo moderno e ilustrado.

Peter Sloterdijk: el lenguaje de la crianza

Parte de la notoriedad que Peter Sloterdijk ha conseguido en nuestros días se debe a polémicas directamente vinculadas con la bioética. Este filósofo ha suscitado una reacción en contra de los intelectuales de izquierda -como Habermas- pero también de otras personas ancladas en planteamientos más tradicionales. Sus palabras han inquietado e incluso atemorizado a mucha gente. Y me parece que no tanto porque lo que dice sea totalmente nuevo, sino por el modo como lo hace y por lo que uno cree leer entre líneas.

Así, por ejemplo, aunque a menudo Sloterdijk sólo parece describir como van las cosas, sin interés por salvar o por imponer ninguna moral, tras sus opciones terminológicas se esconde una intención que va más allá de la mera descripción y que resulta por lo menos polémica. Evidentemente, usar el lenguaje de la ganadería para hablar de lo humano no es una elección inocente.

El hombre es, en el fondo, una bestia salvaje domesticada. La bestia salvaje requiere, para su acceso a lo humano de amos o de criadores -“los hombres son

animales de los cuales unos crían a sus semejantes, mientras que los otros son criados” (Sloterdijk, 2000: 69)- y de procesos de apaciguamiento y domesticación de los instintos más brutales. Sin duda, uno de estos procesos ha sido el de la agricultura y el sedentarismo. La instalación en un territorio requiere organización técnica (para producir el sustento) y normas políticas (para posibilitar la convivencia). La casa, en sentido literal, es uno de los símbolos emblemáticos de esta etapa. Y también lo es la casa en sentido figurado. El lenguaje es la casa del hombre –decía Gadamer, corrigiendo o ampliando a Heidegger. El lenguaje domestica al hombre. Quien sabe leer y escribir, quien ha recibido una educación, es un hombre culto, domesticado.

A los distintos procesos de domesticación humana, Sloterdijk los llama “antropotécnicas”: técnicas aplicadas sobre la bestia humana, sobre el “material humano”, que dan como resultado eso que llamamos precisamente proceso civilizador.

Así, por ejemplo, nosotros somos en buena medida productos de la antropotécnica que es la escritura (envío, recepción y descifrado de mensajes escritos). Somos hijos de la civilización del pergamino, del libro y de la imprenta. Huelga decir que siempre ha sido una élite aristocrática la que ha ocupado la cúspide del proceso. ¿Qué pequeña parte de la población europea tenía acceso a la cultura en el siglo XVI? Esa aristocracia ha ejercido su dominio sobre la masa inculta. Pero, con el tiempo, la élite se iba ampliando y, así, iba dejando de ser un poco menos élite. Con la generalización del acceso de la gente a la educación (aprendiendo a leer y escribir), la humanidad propiamente dicha se fue extendiendo. Podría decirse que, sin embargo, una cosa es ser una persona culta -dominar el lenguaje- y otra lo que llamamos coloquialmente “saber leer” y, en alguna ocasión, ejercer esa capacidad hojeando un periódico deportivo o una revista rosa. Aun así, para Sloterdijk no se da una diferencia cualitativa entre la minoría de lectores-escritores y la masa, sumida en sensaciones brutales pero vigorizadoras. Mientras los pocos escriben todavía cartas a los amigos, la mayoría decide ir al cine para ver alguna película de acción.

Para Sloterdijk, lo que hay que advertir es que el momento histórico de la escritura se está acabando: la antropotécnica de la escritura ha envejecido y ha dejado de ser fértil –es decir, efectiva-; ya no sirve para lo que tendría que servir y de ahí que esté siendo sustituida por otra nueva.

La tradicional antropotécnica ilustrada fracasó definitivamente con la Segunda Guerra Mundial y con el nazismo. Ya entonces se advirtió la increíble coexistencia de las cartas a los amigos y la barbarie más extrema. Alemanes cultos por la tarde, gozando de buena literatura y de buena música, y salvajes por la mañana, practicando acciones realmente violentas y tomando decisiones de lo más

despiadadas. Luego de estos hechos, las nuevas versiones humanistas del existencialismo, del marxismo o del personalismo no han sido ya sino intentos fallidos. La historia ha cambiado de tercio y la efectividad de la domesticación debe pasar a manos de otro protagonista.

Que el humanismo de las letras se haya acabado no significa, evidentemente, que los libros y la prensa no sigan existiendo; significa que han perdido la función que hacían; ya no son las piezas clave para mantener y fomentar una forma común de vida. Su lugar parece haberlo ocupado, por lo menos en parte, la televisión: la teledifusión instantánea, e Internet. Es en este sentido como habla Sloterdijk de “sociedad posthumanista”.

El humanismo europeo y, en particular, la modernidad ilustrada, tomaron como principio la centralidad del hombre: su ser sujeto de acción y de pensamiento crítico; su capacidad de clarificación y teorización del mundo, y su poder para transformarlo. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger desistió ya de atenerse a este principio. El hombre, caracterizado en este escrito como “pastor del ser”, se encuentra en los márgenes, se reconoce como un ser meditativo que espera alguna iluminación. “Sólo un dios puede salvarnos”, escribirá Heidegger volviendo a lo que el pensamiento teónimo ha enseñado desde siempre.

Pero, ¿en qué sentido Sloterdijk sigue a Heidegger? A su manera, Sloterdijk replantea una cuestión parecida a la que formuló en su momento Adorno preguntándose si el hombre europeo ha sido capaz de extraer alguna enseñanza de las “catástrofes”, de los “rayos” de su época: la primera guerra mundial, el holocausto judío y las bombas atómicas, la explotación técnica de todo... “¿Ha acontecido en ellos una *metanoia*, una transformación de su modo de pensar relacionada con las motivaciones más últimas?” (Sloterdijk, 2004: 114). Sloterdijk piensa que no lo suficiente. La humanidad europea sigue confiando en su humanismo y jactándose de ver su universalización. Pero, en realidad, el humanismo es ya un espejismo y una adicción que nos mantiene como somnolientos e ignorantes ante las exigencias de nuestra situación. La aportación de Heidegger es, en este sentido, una llamada a la vigilancia. Frente a la hipnosis activista, una apología de la meditación y de la vigilancia, de la claridad intelectual y de la valentía para remover los antiguos pero tranquilizadores presupuestos. Heidegger nos sitúa en lo inhóspito e inquietante, frente al bienestar espiritual (y material) del humanismo ilustrado. Este es el legado que Sloterdijk asume de Heidegger.

Pero, ¿y qué domesticará la sociedad posthumanista? Es ahí donde Sloterdijk introduce una manera un tanto sorprendente de contar las cosas y lo que ha sido motivo de numerosas reacciones adversas. Cuenta la historia de los *criadores*. Tras los diferentes programas académico-filosóficos de humanización-educación habría

en realidad un intento de domesticación y de crianza: técnicas de crianza llevadas a cabo en el “parque humano”. Estos son los interrogantes que él mismo formula: “¿Qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y mayormente han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente?” (Sloterdijk, 2000: 52).

Igual que los otros pensadores de los que hemos hablado (Ellul, Jonas y Habermas), Sloterdijk sabe que la característica más notoria de la actual situación de la humanidad es su impresionante poder tecnológico. Y, por lo tanto, hemos de suponer que la nueva o las nuevas antropotécnicas tendrán que ver con este poder. Dado que a estas alturas hemos podido comprobar suficientemente que lo que no es posible es dejar de ejercer ese poder, Sloterdijk alude a la conveniencia de formular un “código de las antropotécnicas”; un código para esas técnicas de crianza mediante las cuales nos produciremos a nosotros mismos como hombres: “Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas.” (Sloterdijk, 2000: 70-71)

Salta a la vista que el planteamiento de Sloterdijk enlaza perfectamente con la problemática suscitada por la biotecnología y el horizonte que se está abriendo en la intervención sobre la reproducción humana y sobre la configuración de nuestro propio genoma. Empezamos a vislumbrar un conjunto de antropotécnicas orientadas a la planificación explícita de las características del ser humano, a la planificación del nacimiento y a la selección prenatal. Y supongo que la referencia de Sloterdijk a un “código de conducta” viene, en parte, para calmar las inquietudes vinculadas a estos nuevos horizontes. Inquietudes que se producen a consecuencia de lo lejos que podemos llegar con nuestro poder pero también a consecuencia del contexto nihilista en el que nos movemos. Parece, en efecto, que ya nada sirva de norma o de criterio rector para la crianza; ya no disponemos de instancias divinas, y las instancias humanas han caducado (humanidad, patria, proletariado...).

Llegados a este punto, introduce Sloterdijk una distinción entre lo que él llama alotécnica y homeotécnica; distinción con la que se quiere dar cuenta de la novedad epocal en la que nos encontramos. La alotécnica sería el tipo de técnica que se ha venido dando hasta ahora: una técnica “contranatural”, en el sentido de que ha aplicado principios que uno no encuentra en la naturaleza como, por ejemplo, la rotación pura de la rueda, la marcha de la flecha lanzada con el arco, el arte de hacer nudos, etc. Es decir: la técnica como mecánica fabricada para realizar funciones contranaturales. El resultado de la alotécnica sería lo que podríamos llamar la edificación de un mundo artificial sobre el mundo natural. En cambio, la

homeotécnica que empieza ahora a darse, es ya otra cosa; es técnica con propiedades similares a la naturaleza; ya no se desmarca tanto de la naturaleza, sino que se relaciona y coopera con ella, interviniendo clandestinamente en producciones propias de lo viviente. Sloterdijk está pensando en la confluencia y la síntesis entre las tecnologías de la información y las biotecnologías; tecnologías “inteligentes” que cooperen con las estructuras inteligentes de la naturaleza.

Sloterdijk pretende, según lo subraya él mismo, anticipar escenarios de futuro, pero en ningún caso quiere establecer prescripciones, como algunos han tratado de ver en ello. Sin embargo, cualquiera que le lea advertirá que en sus descripciones se encuentra implícita una cierta valoración, y a veces, además, bastante sorprendente. Así, por ejemplo, aparte de que la referida distinción entre alotécnica y homeotécnica no sea muy clara, resulta que Sloterdijk afirma que el hombre autooperable aparece justo ahora, con las homeotécnicas; que es ahora cuando el hombre puede convertirse en cooperador y coartífice de sí mismo; y que mientras la alotécnica es aliada del poder; la homeotécnica va a ir erosionando progresivamente las relaciones de poder, siendo de suyo potencialmente liberadora.

En fin, siendo así que la postmodernidad ha insistido en la conveniencia de dejar de lado los grandes metarrelatos de las modernas filosofías de la historia, no parece sino que Sloterdijk quiera articular de nuevo una de tales filosofías: una filosofía de la historia combinada con una “antropología anfibia”. Este sería el planteamiento general: los hombres no son seres monoelementales. Entonces, es oportuno describir la movilidad del hombre, tanto desde un punto de vista filogenético como desde el ontogénico, a partir de la dinámica del cambio de elemento. Suelo-tierra, aire, agua. Los humanos nunca han sido sólo habitantes del suelo. ¿Acaso no tienden a sumergirse y a nadar? Tampoco pueden olvidar sus vidas en las copas de los árboles. Su camino evolutivo y de cambio de elemento está en marcha. De esa evolución actual pretendería dar cuenta la filosofía de Sloterdijk.

A cada lector le corresponde valorar el acierto de una tal teoría. Personalmente, y no por compartir las negaciones postmodernas, prefiero, antes que estos pretenciosos discursos sobre la evolución, observaciones más puntuales y agudas relativas a nuestro presente, como, por ejemplo, ésta: “El dilema ético de los hombres modernos -dice Sloterdijk- radica en el hecho de que piensan como vegetarianos y viven como carnívoros” (Sloterdijk, 2004: 131).

Bibliografía

Ellul, J. (2003) *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.

- (1977) *Le système technicien*. París: Calmann-Lévy.
(1988) *Le bluff technologique*. París: Hachette.
- Jonas, H. (1994) *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
(1997) *Técnica, medicina y ética*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1990) *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
(1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
(2002) *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2004) *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.
(2000) *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
(2006) “El hombre operable. Notas sobre el estadio ético de la tecnología génica”, *Revista Observaciones Filosóficas*.
(2000, 2004, 2006) *Esferas*. Madrid: Siruela, 3 vol.