

## ¿Ultrahumanismos?<sup>1</sup>

*Jorge Dávila\**

Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa,  
Mérida, Venezuela

Palabras clave: Heidegger, humanismo, genealogía, Foucault, Sloterdijk, destinatario

Quisiera abordar la pregunta por la genealogía del humanismo, para tratar de entender un debate de suma actualidad. Procederé en varias etapas:

- 1) ofreceré una visión sobre la genealogía desde la manera en que Foucault la percibe en Nietzsche;
- 2) de acuerdo con la visión anterior mostraré que la tarea suprema de la genealogía es la genealogía del humanismo;
- 3) será necesario mostrar que esa genealogía del humanismo se despliega en la interpretación heideggeriana de Nietzsche; y,
- 4) finalmente, abordaré, en relación con esa genealogía del humanismo, el debate sobre el humanismo originado por el filósofo alemán Peter Sloterdijk en 1999.

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el Seminario Nacional Nietzsche 1900-2000 celebrado en Mérida, Venezuela, abril de 2000.

\*joda@ula.ve

## LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA SEGÚN FOUCAULT

*Nietzsche, la genealogía, la historia* es el título de un conocido ensayo de Michel Foucault. Allí se presenta el pensamiento de Nietzsche como genealogía, es decir, como la indagación histórica que diagnostica de manera perspectiva abriendo el espacio histórico al acontecimiento, al evento, a *l'événement*. Abrir el espacio histórico quiere decir: hacer de él no más que el propio devenir. Ahora bien, lo que me parece más importante de esa contribución de Foucault son estas dos cuestiones: primero, que la transformación de la historia en genealogía, operada en el siglo XIX por Nietzsche, es, al mismo tiempo, un ordenado esbozo de la genealogía de la historia; segundo, que la tarea magna asignada a la genealogía es la de elaborar la multiplicidad de historias que den cuenta del devenir de la humanidad entendido, ese devenir, como serie de interpretaciones. Me referiré a cada uno de estos asuntos, indicando, en primer lugar, la distinción básica que le permite a Foucault plantear esa interpretación del pensamiento de Nietzsche.<sup>2</sup>

Tal distinción opone genealogía a historia. Pero las opone a través de la distinción entre origen y procedencia/emergencia. La búsqueda de la historia orientada por el “despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teológicos” entra en choque, en cuanto indagación de un origen (*Ursprung*), con la “escuela de la historia” que no pretende encontrar

[...] detrás de las cosas [...] su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que ellas son sin esencia, o que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras que les son extrañas.

Esta *escucha de la historia* es la faena propia de pensar una procedencia (*Herkunft*) y una emergencia o formación (*Entstehung*); la procedencia descubre que “en la raíz de cuanto conocemos y de cuanto somos no hay la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente”; la emergencia o formación, por su parte, “designa un lugar de enfrentamiento”, un espacio del poder, un “no-lugar”, una “pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio”, asegurando así que nadie posee la gloria de una formación, de una emergencia, que ésta, en fin, “se produce siempre en un intersticio”.

<sup>2</sup> En adelante, todas las citas sin referencia provienen de Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” en *Dits et écrits*, vol. 1, París, Gallimard, 1994, pp. 136-156.

## LA GENEALOGÍA COMO GENEALOGÍA DE LA HISTORIA

Con esta oposición origen-procedencia/emergencia es posible dar cuenta de la propia genealogía de la historia que también debe hacer sentido de la procedencia/emergencia de la misma genealogía. Ello es posible gracias a la misma pregunta genealógica (y no histórica) por la procedencia/emergencia de la historia. Pero, ¿cuál historia? Se hace necesaria la distinción entre<sup>3</sup> una *historia de los historiadores* y un *sentido histórico*. Este último, propio de la genealogía, se opone radicalmente a la historia de los historiadores, es decir, a

[...] esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista supra-histórico; una historia que tendría por función recoger, en una totalidad cerrada sobre sí misma, la diversidad finalmente reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en cualquier parte y dar a todos los desplazamientos acaecidos la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se da un punto de apoyo fuera del tiempo, pretende juzgar todo según una objetividad de apocalipsis; pero es que ella ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere y una conciencia siempre idéntica a sí.

El sentido histórico, por su parte, se ofrece tan sólo como la “agudeza de la mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar los deslindes y las márgenes”, es decir, “una especie de mirada que disocia y capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de ese ser humano que se supone que la vuelca soberanamente hacia su pasado”. Es este sentido histórico el que se ocupa del devenir; se ocupa de él, introduciendo el acontecimiento, el evento, en el curso de la historia, haciendo palpitar, en cuanto puro evento, lo que se ha creído inmortal en el hombre (sentimientos, instintos, cuerpos, a conocimiento). Tarea ésta que supone no la mirada supra-histórica que se concentra en lo elevado, en lo valioso desde siempre, colocándose desde abajo; la mirada del sentido histórico es hacia lo bajo, lo descarnado y hasta lo despreciable, y lo mira desde allí, al ras, para elevar la mirada aprehendiendo las perspectivas. Es mirada diagnosticadora; el sentido histórico está más cerca de la medicina que de la filosofía; como “ciencia de los remedios”, y en lugar de “contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor”, se propone el “conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y los hundimientos, de los venenos y los antídotos”. El sentido histórico, en

fin, no teme ser un saber de perspectiva; él mismo “se sabe perspectiva y no rechaza el sistema de su propia injusticia”.

La oposición entre historia de los historiadores y sentido histórico encuentra su enlace en una genealogía de la historia, es decir, la historia de los historiadores y el sentido histórico tienen su genealogía común en cuanto la genealogía (el sentido histórico) se opone a la historia *históricamente*; la genealogía *procede y emerge* de modo histórico contra la historia de los historiadores: es un movimiento de nacimiento en confrontación develadora.

El sentido histórico, en su procedencia, muestra que la historia (historia de los historiadores) tiene su procedencia. No es otra cosa que su raíz de apego a la metafísica acompañada por su baja extracción; en efecto, proviene de la plebe, se dirige a la plebe y su discurso constitutivo es como el del demagogo. El historiador,

[...] del mismo modo que el demagogo, debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna; debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible. El demagogo está conducido a la negación del cuerpo con el fin de establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador está conducido a borrar su propia individualidad para que los otros entren en escena y puedan tomar la palabra. Tendrá pues que encarnizarse consigo mismo: hacer callar sus preferencias y superar sus desafecciones, desdibujar su propia perspectiva y colocar en su lugar una geometría ficticiamente universal, imitar la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasi-existencia sin rostro y sin nombre. Y en este mundo en el que habrá frenado su voluntad individual, podrá mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior.

Esa procedencia del historiador está acompañada de su emergencia. El sentido histórico de Nietzsche, diagnosticador de la decadencia del siglo XIX europeo, pone en juego abierto la *Entstehung*: ve en esa decadencia, en esa pesada *ausencia de obra*, como dice Foucault, el apego a aquella historia de los historiadores (historia-reminiscencia, historia-continuidad, historia-conocimiento), ve en esa decadencia el *no-lugar* propicio para el afrontamiento de esa historia con una naciente mirada que lanza toda su fuerza para volcar a la historia contra su propio nacimiento (gracias a la búsqueda de su *Herkunft*, de su procedencia) dominándola y apoderándose de ella, revirtiéndola en genealogía. No es este un salto de genialidad, es lo propio de la *Entstehung*, de la emergencia; así lo ejemplifica Foucault haciendo la comparación con la emergencia de la metafísica:

El lugar de la emergencia de la metafísica fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón habría podido apoderarse de esta filosofía socrática volcándola contra sí misma (y sin duda estuvo tentado a hacerlo más de una vez). Su derrota fue haber llegado a fundarla. El problema en el siglo XIX es el de no hacer, por el ascetismo popular de los historiadores, lo que Platón hizo por el de Sócrates. Es preciso no fundamentarlo en una filosofía de la historia sino desbaratarlo a partir de lo que ha producido: hacerse dueño de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Es entonces cuando el sentido histórico se liberará de la historia suprahistórica.

#### LA TAREA MAGNA DE LA GENEALOGÍA

Desprendida la historia de su apego a la metafísica, de su apego a la “búsqueda de un alma en la idealidad lejana del origen”, la historia deviene “el cuerpo mismo del devenir”. El devenir de la humanidad. Pero la humanidad, ya no metafísicamente, se concibe genealógicamente gracias al diagnóstico del presente apoyado en el pensamiento de la procedencia/emergencia de dominios particulares de la experiencia humana.

Lo propio de ese diagnóstico histórico es la caracterización del devenir de la humanidad como juego infinito de las dominaciones:

[...] la humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta alcanzar una reciprocidad universal donde las reglas llegarán a ocupar, para siempre, el lugar de la guerra; la humanidad instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación.

Si se puede decir, gracias a la procedencia, que la lógica nace por el dominio humano de las cosas, es decir, “los hombres se apoderan de las cosas de las que tienen necesidad para vivir, les imponen una duración que ellas no tienen, les asimilan fuerzas”, puede decirse entonces que no hay dominación de la lógica sino una cierta *lógica* de la dominación en el devenir que consiste en el dominio del sistema de reglas. El dominio de un cierto sistema de reglas da paso a una dominación de aquellos que se apoderan del sistema por sobre quienes lo implantaron. Son sustituciones, desplazamientos, conquistas en las que no se asegura ninguna continuidad de significación; la regla por sí misma es vacía, sólo es un medio al servicio de alguna dominación. Ahora sólo es posible interpretar el devenir de la

humanidad. Interpretar ya no será “traer lentamente a la luz una significación enterrada de manera oculta en el origen remoto” como lo quiere la metafísica. Interpretación e interpretar, para la genealogía, se ligan indisolublemente a la *lógica* de la dominación.

Interpretar genealógicamente es diagnosticar. Es entrar de lleno en el juego de las dominaciones. Es destapar el plexo de procedencia/emergencia de dominios de experiencia humana en el que se pone en juego el riesgo de abrir una nueva dominación. ¿Por qué? Porque la interpretación

[...] es el apoderarse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, imponiéndole una dirección, plegándolo a una voluntad nueva, haciéndolo entrar en otro juego y sometiéndolo a segundas reglas [...]

Diríamos que es ese el humano interpretar, de modo que el devenir de la humanidad no es más que *una serie de interpretaciones*. La interpretación genealógica es la historia de esa serie de interpretaciones que es, ella misma, una interpretación. Dirá Vattimo que “en la filosofía del eterno retorno, donde ya no hay más hechos, sino solamente interpretaciones, la idea de que seríamos sujetos de la interpretación no es ella misma más que una interpretación”,<sup>3</sup> es la “Eternidad del devenir”<sup>4</sup> según la contundente sentencia deleuziana y mejor aún, el mismo Foucault, en otro texto sobre la interpretación en Nietzsche, dirá: “no hay nada que interpretar; no hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos”.<sup>5</sup>

La interpretación genealógica entonces se propone, como magna tarea, ser la historia del devenir de la humanidad; una tarea que será entonces siempre inconclusa, ya que este devenir, como se ha dicho, no es cosa distinta de la serie de interpretaciones. La interpretación genealógica será la magna tarea de hacer aparecer la emergencia de interpretaciones humanas “como acontecimientos, como eventos, en el teatro de los procedimientos”. En ese teatro, la interpretación genealógica asoma el rostro desnudo y descarnado del riesgo: el riesgo de llenar el no-lugar, el riesgo de la dominación, el riesgo de un azar mayor. ¿Qué valdría un

<sup>3</sup> Gianni Vattimo, *Étique de l'interprétation*, París, La découverte, 1991, p. 103.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 108.

<sup>5</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Dits et écrits*, vol. 1, *op. cit.*, p. 571.

pensamiento incapaz de arriesgar, de “hacer poder perderse a sí mismo por algún tiempo”? no en vano Zaratustra exclama: *¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar!*

#### GENEALOGÍA DEL HUMANISMO

¿Hay algún dominio privilegiado de la interpretación humana para la magna tarea de la interpretación genealógica? ¿Se conforma ésta última con la agregación de genealogías de diversos dominios de experiencia humana? Siendo en sí misma histórica, la genealogía no puede apoderarse de las reglas que indicarían un dominio de experiencia humana omniabarcante de la serie de interpretaciones que conforman el devenir de la humanidad. Esa es su limitación. Pero es también la medida de su fuerza; no se trata de conseguir la experiencia humana que corresponda a la mayor generalidad, sino la experiencia humana que permita mayor conectividad con otros dominios de experiencia. Conectividad quiere decir que tal experiencia se ofrece como la de más apertura a la *actualidad*. Aunque Nietzsche lo llamase *inactual*, lo *actual* en Foucault quiere decir diferencia con el presente:<sup>6</sup> diagnosticar el devenir es hacer asomar lo que el presente no deja entrever. Así, puede decirse que la concentración de la genealogía nietzscheana en el dominio de la experiencia humana relativo a la moral permitió, no tanto la crítica a la moral misma, sino el nacimiento, la emergencia, precisamente de la propia genealogía. La medida de la fuerza del sentido histórico, del diagnóstico genealógico, está en su capacidad de curvar al pensamiento sobre sí mismo, es decir, no en prolongar su curso inercial.

Siguiendo este último razonamiento quisiera proponer que la actualidad y el presente que vivimos clama por una interpretación genealógica del humanismo. Y esa interpretación genealógica del humanismo ya tiene un camino avanzado desde el mismo Nietzsche, claro está. En particular, me parece que podría verse un avance de ese camino en la interpretación heideggeriana sobre el humanismo, con lo cual, por supuesto, estaría afirmando que esta última es una interpretación genealógica nietzscheana. ¿Podremos confirmar esta afirmación?

En el curso sobre el pensamiento del *Eterno retorno de lo mismo*, en 1937, Heidegger dedica una meditación a la cuestión del humanismo. Allí se afirma:

---

<sup>6</sup> Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 107.

[...] para examinar la cuestión del humanismo, bien para probarlo, bien para rechazarlo, de una manera que no sea superficial, conviene retomar la pregunta ¿qué (o quién) es el hombre? Esta pregunta no es tan inofensiva como para pretender solventarla de un día para otro; esa pregunta, si todavía las condiciones de existencia necesarias para interrogarse deben subsistir, constituye la tarea misma de Europa en este siglo y en el siglo venidero.<sup>7</sup>

Retomar la pregunta ¿qué (o quién) es el hombre? (*Wer ist der Mensch?*) impone inevitablemente, para el pensador acogerse o recogerse en la genealogía nietzscheana para prolongarla. Quiero decir, para hacer curvar de nuevo al pensamiento sobre sí mismo. Si tomamos la caracterización que hace Foucault de la genealogía nietzscheana, a saber, la combinación procedencia/emergencia referida a la historia, puede postularse que en la meditación de Heidegger en torno al humanismo aparece esa combinación genealógica, más referida, con mayor vigor, al nivel crítico de la metafísica. Por ello la pregunta genealógica, en su caso, es la pregunta por la esencia de lo humano. Pero una pregunta que problematiza el hecho de que quien la plantea es, precisamente, el hombre. De modo que la pregunta se transforma en esta: “saber si la determinación de la esencia del hombre lo humaniza o lo deshumaniza”, en otras palabras,

[...] subsiste la posibilidad de que llevar a cabo la determinación de la esencia del hombre se mantenga siempre y necesariamente como asunto del hombre y, en esa medida, tal determinación sea humana; pero, puede ocurrir también que la determinación misma, su verdad, eleve al hombre más allá de sí mismo y, en consecuencia, lo deshumanice, adscribiéndole con ello otra esencia al humano, la de llevar a cabo la determinación de la esencia del hombre.<sup>8</sup>

De manera que, para Heidegger, la pregunta será: “¿de dónde y sobre qué base debe ser determinada la esencia del hombre?”<sup>9</sup>

Una mirada genealógica al humanismo será precisamente la tarea imprescindible que prepara el campo de despliegue de esa última pregunta. Esa mirada detendrá la atención en el pensamiento de Nietzsche para ver en el pensamiento del *Eterno retorno de lo mismo*, allí donde “la esencia de la eternidad se aprehende como

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche 1*, París, Gallimard, pp. 282 (*Gesamtausgabe, Band 44*, p. 107).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 282-283.

<sup>9</sup> *Ibid.*



mediodía e instante”, la exigencia de interpretar el mundo en función de la circularidad según la cual “el hombre se piensa a partir del mundo y el mundo a partir del hombre”.<sup>10</sup> Según Heidegger ello explicaría dos cosas: primero, “que el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, teniendo en el más alto grado la apariencia de la humanización extrema es y pretende ser lo contrario de ésta”: segundo, “que Nietzsche, en virtud de su voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se ve impedido a querer la humanización más alta, de allí que cada una de esas tendencias, más que excluir, se reclamen”.<sup>11</sup> Lo que queda por pensar es la pregunta *Wer ist der Mensch?* O, heideggerianamente, la pregunta por la determinación de la esencia humana.

Pero si esto fuera afirmado en 1937, la *Carta sobre el humanismo* de 1946 desplegará más claramente la genealogía del humanismo, siempre apegada a la crítica de la metafísica. La afirmación es sin ambages: “si se considera la manera en que está determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que ella es ‘humanista’; de la misma manera, todo humanismo permanece en el ámbito metafísico”.<sup>12</sup> Metafísica y humanismo se remiten uno al otro como fundamento; así podría resumirse un elemento genealógico del humanismo, en eso consiste la *Entstehung*, la emergencia del humanismo será una y la misma con la de la Metafísica; lo será precisamente, hasta Nietzsche, pero siendo la obra de Nietzsche su punto de inflexión.

¿Cuál es, para Heidegger, la procedencia del humanismo?

Es en tiempos de la república romana que por vez primera la *humanitas* es considerada y perseguida expresamente con ese nombre. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es entonces el romano que cultiva y ennoblece la *virtus* romana con la “incorporación” de lo que los griegos habían emprendido con el nombre de *paideia*. Los griegos, quiere decir aquí: los del helenismo tardío, cuya cultura es enseñada en las escuelas filosóficas. Esta cultura concierne al *eruditio* y la *institutio in bonas artes*. Se traduce por “*humanitas*” la *paideia* así entendida. Es en tal *humanitas* que consiste propiamente la *romanitas* del *homo romanus*; es en Roma donde encontramos el primer humanismo.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> En adelante, todas las citas sin referencia provienen de Martin Heidegger, *Lettre sur l’humanisme (Lettre a Jean Beaufret)*, en *Questions III et IV*, París, Gallimard, 1990, pp. 65-130.

La estrecha relación del humanismo con el pensamiento reducido a metafísica obedece a esa su procedencia, que es lectura metafísica del pensamiento griego; pero obedece también al despliegue del humanismo sostenido en, y sosteniendo, la creencia en una esencia universalista de lo humano. Dice Heidegger que

[...] el primer humanismo, el de Roma, y los géneros de humanismo que desde entonces se suceden hasta la hora presente presuponen todos la “esencia” más universal del hombre como evidente. El hombre es considerado como animal racional. Esta determinación [de la esencia del hombre] no es solamente la traducción latina de las palabras griegas *zoon logon echon*, es también una interpretación metafísica. Esta determinación [de la esencia del hombre] no es falsa, sino que está condicionada por la metafísica.

Lo que la metafísica dejará siempre oscuro es precisamente la *humanitas*, porque la metafísica “piensa al hombre a partir de la *animalitas*, no lo piensa en dirección de su *humanitas*”. El hombre es remitido esencialmente a la *animalitas* “incluso si, lejos de identificarlo con el animal, se le asigna una diferencia específica; en el principio, siempre es pensado como homo *animalis*; no importa si se plantea el ánimo como *anima sive mens* y ésta, más tarde, como sujeto, persona o espíritu”.

En esta genealogía se ubica la referencia nietzscheana como punto de inflexión; como borde extremo de la metafísica. Nietzsche: humanista supremo y, al mismo tiempo, antihumanista supremo. Pero, hemos dicho, la genealogía comporta el riesgo, el riesgo de añadir azar al azar. Sólo el pensador auténtico sabrá lidiar con ese riesgo. Así lo hace Heidegger con Nietzsche; o, al menos, eso me parece que puede afirmarse si se conjuga el texto *Carta sobre el humanismo* con los textos de inicios de los años cincuenta referidos a Nietzsche, especialmente *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* y *¿Qué quiere decir pensar?*

La conjunción de esos textos está asegurada, en primer lugar, por la apreciación global de Nietzsche como un pensador: a quienes no ven en el *pensamiento más grave* sino una mística fantástica, Heidegger les anticipa que

[...] el tiempo que viene —si la esencia de la técnica, es decir, el retorno de lo mismo en una rotación continua, se desvela— el tiempo que viene habrá enseñado cabalmente al hombre esta lección: que los pensamientos esenciales de los pensadores no pierden nada de su verdad porque se desprecie pensarlos.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, París, PUF Quadrige, 1992, p. 74.

Esa confusión está asegurada también por la aquilatada apreciación de Nietzsche como un pensador que acompaña el camino del pensamiento de Heidegger: como bien lo señala David Farrell Krell,

[...] si Mozart es, como dice Heidegger en el *Principio de razón*, “el ejecutante del laud de Dios”; si Hölderlin rasga su lira mientras Dios se retira de manera irreversible; si Trakl salva la lira en el momento en que escapa de las manos de Hölderlin y se acompaña con ella para cantar la gloria de la deidad paralizada, ancestro de una raza degenerada; es siempre a Nietzsche, el pensador, a quien corresponde inhumar la divinidad difunta y atonal con todos sus instrumentos, Nietzsche el pensador que debe fabricar una nueva lira para el filósofo.<sup>14</sup>

Lo que el Nietzsche de Heidegger, pensador sobre pensador, piensa acerca del humanismo puede enmarcarse en la meditación de Heidegger sobre el *Zarathustra*. Este es el punto culminante de la genealogía del humanismo emprendida por Heidegger. Digo esto porque en la *Carta sobre el humanismo* hay, por así decirlo, una imagen opaca a propósito del Nietzsche metafísico, al hacer corresponder la doctrina del eterno retorno con la última forma metafísica de la *existentia*. Se trata de una imagen opuesta a la apertura que Heidegger enuncia, y no desarrolla, sobre la necesaria oposición a la concepción de la esencia de la *humanitas* como *animalia rationale*. Será, precisamente, en el *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* donde resplandezca otra imagen: la visión nietzscheana de la cercanía y separación entre la esencia de la *humanitas* y la concepción de la *animalia rationale*. Pero para verlo es necesario referirse a la contrapuesta visión heideggeriana en relación con el humanismo (como lo que ha sido, como *animalia rationale*).

En efecto, en frase que dejó Heidegger para el ejercicio interpretativo que exige una condición de rumiante, las posibilidades que se abren a la *humanitas*, si se piensa la esencia de lo humano en el Claro (*Lichtung*) del Ser, en la estancia de la región en que el Ser solicita como *ek-sistencia* la salvaguarda de la verdad del Ser, las posibilidades que se abren a la *humanitas*, insisto, se dan entre la condición de la *animalia* y la condición divina. Esa enigmática frase es la siguiente:

De todo ente que es, el ser viviente es probablemente para nosotros el más difícil de pensar, puesto que si él es, de cierto modo, nuestro más próximo pariente, está al mismo

---

<sup>14</sup> David Farrell Krell, “Heidegger/ Nietzsche” en *Heidegger*, París, Cahier de l’Herne, 1983, p. 162.

tiempo separado por un abismo de nuestra esencia *ek-sistente*. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino nos fuese más próxima que esa realidad impenetrable de los seres vivientes; quiero decir, más próximo según una distancia esencial que es, no obstante, en cuanto distancia, más familiar a nuestra esencia *ek-sistente* que el parentesco corporal con el animal, de insondable naturaleza, apenas imaginable.

Claro está que el buen lector, el auténtico destinatario de la *Carta sobre el humanismo*, sabe que el camino de la meditación acerca del lenguaje se ofrece, en la misma *Carta*, y hasta en su estilo, como desciframiento del enigma;<sup>15</sup> pero ese mismo lector auténtico reconocerá ese camino como uno excesivamente exigente, acordará con Heidegger que ese camino solicita al pensamiento “el rigor de la reflexión, la atención vigilante del decir y la economía de las palabras”; exigencia que a su vez curva al pensamiento de modo que “redescienda a la pobreza de su esencia provisoria” para que “el lenguaje llegue a ser el lenguaje del Ser, como las nubes son las nubes del cielo”. Quizás no resulte tan atrevido decir, y en todo caso es un riesgo, que en esto radica lo que pudiéramos llamar el *ultrahumanismo* de Heidegger, es decir, su pensamiento contrahumanista. ¿No será eso lo que quiere decir al señalar que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre no experimentan aún la dignidad propia del hombre y que si se piensa contra el humanismo es porque el humanismo no sitúa suficientemente alto la *humanitas* del hombre? ¿No podría decirse que se expresa justo aquí la *Herkunft* del ultrahumanismo? Pero, ¿en cuánto es heredero ese ultrahumanismo de la genealogía que hemos estado esbozando?

Decíamos que en el *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* es donde resplandece la visión nietzscheana de la cercanía (y separación) entre la esencia de la *humanitas* y la concepción de la *animalia rationale*. En efecto, el problema que quedaba abierto en el curso del año 1937 con la pregunta *Wer ist der Mensch?*, en la circularidad según la cual “el hombre se piensa a partir del mundo y el mundo a partir del hombre”, se convierte ahora en 1953 en el *enigma*: ¿quién es Zarathustra en cuanto que el que enseña el *Eterno retorno de lo mismo* y el *Übermensch*?<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Pero en un desciframiento que conduce a más enigmas: *el hombre no es sólo un viviente que, además de otras capacidades, poseería el lenguaje. El lenguaje es, más bien, la casa del Ser en la que habita el hombre y de esa suerte ek-siste, perteneciendo a la verdad del Ser de la que cuida (El hombre es el pastor del Ser). Se desprende de esta determinación de la humanidad del hombre como ek-sistencia, que lo que es esencial no es el hombre sino el Ser como dimensión de lo ex-tático de la ek-sistencia.*

<sup>16</sup> Martin Heidegger, “Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?” en *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1958, p. 145.

¿quién es esa figura que mira interrogativamente al cielo cuando un águila describe círculos en el aire y de ella cuelga una serpiente, no como una presa sino como una amiga, pues la tiene enroscada en torno a su cuello y exclama alegre en su corazón: ¡son mis animales! ¿Hay algo más en la proximidad de esa figura que la cercanía y separación con la *animalia*?

La respuesta del pensador es la antesala del ultrahumanismo citado:

[...] lo esencial en la figura de Zaratustra es que el maestro enseñe dos cosas que en sí mismas se pertenecen la una a la otra, el eterno retorno y el *Übermensch*. Zaratustra es él mismo, en cierto modo, esta pertenencia mutua. Según esta perspectiva, también él sigue siendo un enigma que a nosotros apenas nos ha sido dado ver aún. “Eterno Retorno de lo Mismo” es el nombre del ser del ente. “*Übermensch*” es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a ese ser del ente. ¿De dónde procede el que el ser del ente y el ser del hombre (*Menschenwesen*) sean inseparables? ¿De qué modo se copertenecen si ni el ser es un artefacto del hombre ni el hombre es sólo un caso especial dentro de los límites del ente? ¿Se puede siquiera dilucidar la copertenencia entre ser y esencia del hombre mientras el pensamiento permanezca apegado al concepto de hombre que ha estado vigente hasta ahora? Según ese concepto, el hombre es el *animale rationale*, el animal racional. ¿Es una casualidad o solamente un adorno poético el hecho de que los dos animales que acompañan a Zaratustra sean un águila y una serpiente, que ellos le digan quién debe llegar a ser para ser el que es? En la figura de los dos animales tiene que aparecer, para aquel que piensa, la conjunción de orgullo y sagacidad/modestia (*Bescheidenheit*) [...] El águila: el más orgulloso de los animales; la serpiente: el más sagaz. Y los dos ensamblados en el círculo en que vibran, en el anillo que circunda su esencia; y que junta una vez más círculo y anillo uno dentro del otro [...]

El enigma de la circularidad entre orgullo y sagacidad/modestia, al menos para el preguntar, en cuanto tarea propia del pensamiento, se inclina hacia el orgullo; pero orgullo, para el mismo Nietzsche no significa otra cosa que arduo esfuerzo del pensar. Así lo dice:

Se habla tan tontamente de orgullo [...] la cosa es: el que se exige y obtiene de sí algo grande debe sentirse lejos de los que no lo hacen; esta *distancia* es interpretada por estos otros como “alta opinión de sí mismo”, pero aquel la conoce (la distancia) como *trabajo incesante, guerra, victoria, de día y de noche*. De todo esto los otros no saben nada.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Citado por Heidegger, *ibid.*, pp. 144-145.

El ultrahumanismo de Heidegger es uno con el de Nietzsche: exigencia radical del pensar, seguramente, como decía Nietzsche, *construir pensamiento que camine con pies de paloma*.

#### SLOTERDIJK: ¿UN NUEVO ULTRAHUMANISMO?

A mediados de 1999, la *intelligentzia* alemana, y la de otras partes de Europa, se vio sacudida por la palabra de un filósofo. Peter Sloterdijk tituló una conferencia “Reglas para el zoológico humano. Respuesta a la ‘Carta sobre el humanismo’ de Heidegger”.<sup>18</sup> El solo título, teniendo en cuenta la condición política alemana, ya es una provocación; pero más lo fue su contenido. Allí se habla de *domesticación de humanos, modificación de la especie, de antropotécnica*; la bulla, el ruido, no se hicieron esperar—incluida la reacción de Habermas. Como muestra, véase la portada del *Der Spiegel* (del 27-9-99): en el título inferior se lee: “Un proyecto genético: el *Übermensch*” (“Gen-Projekt Übermensch”); en el título superior: “Hitler, Nietzsche, Dolly y el nuevo conflicto de los filósofos” (“Hitler, Nietzsche, Dolly un der neue Philosophen-Streit”); y, entre ambos títulos, la imagen: se ve un atleta saludando a la masa (proviene del estatuario de Breker, el escultor del III Reich); tras el atleta, las imágenes de la clonada Dolly, Superman, Nietzsche, Hitler y la heroína de juegos de video Lara Croft. Más allá de la fuerte querrela *massmediática*, nada despreciable pues involucró al mismo Jürgen Habermas en las páginas de *Die Zeit*, me parece que vale la pena preguntarse si el pensamiento de Sloterdijk en torno al humanismo refleja otro ultrahumanismo. Razón más que suficiente para la pregunta: la conferencia del filósofo se postula a sí misma como respuesta a *Carta*—de Heidegger— *sobre el humanismo*.

Sloterdijk sostiene la tesis de que la era del humanismo se cerró. Tesis de carácter histórico que remite a una crítica al humanismo desarrollada en dos niveles.

---

<sup>18</sup> Peter Sloterdijk, *Regelen für den Menschenpark. Ein Antwortensreiben zu Heideggers brief über den Humanims*. Francfort/Main, Suhrkamp Verlag, 1999. También en <http://www.archiv.zeit.de/zeit-archiv/daten/pagen/199938.sloterdijk.html> o en <http://meschenpark.tripod.com/>. En la edición francesa (*Règles pur le parc humain. Une lettre en reponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, París, Mille et une nuits, 2000) el autor recuerda que una versión anterior del texto, leída en un foro literario en 1997, no generó la polémica *massmediática* de 1999 cuando el texto fue presentado en un coloquio sobre el pensamiento de Heidegger y Lévinas (Cfr. pp. 54-55). Las citas a continuación se refieren a la edición en francés.

Primero, el del modelo ideal que estructura, desde hace mucho tiempo, la coexistencia de los hombres en sociedad como si se tratase de amables sociedades literarias. Al respecto sostiene al autor que ese modelo de escuela y de formación se terminó:



[...] hemos dejado atrás la era del humanismo de los tiempos modernos, considerada como un modelo escolar y educativo, porque ya no se puede mantener la ilusión según la cual las grandes estructuras políticas y económicas podrían ser organizadas según el amable modelo de la sociedad literaria.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 14.

En otras palabras, la tesis que sostiene Sloterdijk se resume así: “las grandes sociedades modernas ya no pueden producir más que marginalmente su síntesis política y cultural por el través de los medios literarios, epistolares y humanistas”.<sup>20</sup>

Hay un segundo nivel que sirve de asiento al primero y que enlaza la reflexión de Sloterdijk con la genealogía del humanismo. Aquel modelo de coexistencia humana, el de la sociedad literaria, es uno entre las variantes de una forma sostenida desde la antigüedad y que Sloterdijk describe a través de la metáfora de la correspondencia postal: un texto, toda forma literaria, tiene un destinatario moldeado según la imagen de la epístola que incluye la recepción bondadosa de la palabra. Siguiendo esa imagen, es posible leer, en el texto de Sloterdijk, una recepción y una remisión amistosa de la *Carta* de Heidegger. Pero, según Sloterdijk, esa imagen del envío postal ha ido adquiriendo históricamente formas canónicas que terminan plegadas a modos propios de imposición y de dominación, siempre cobijadas por alguna aspiración humanista que apropia lo epistolario. Estas formas canónicas han mutado, cada vez con mayor profundidad, en su modalidad y asiento técnico:

[...] con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el mundo industrial y la aparición de la radio desde 1918 y de la televisión desde 1945, y con mayor razón con las revoluciones actuales que acompañan el establecimiento de redes, la coexistencia de los hombres en las sociedades actuales reposa en nuevos fundamentos.<sup>21</sup>

El problema de la actualidad es, entonces, cómo entender y lidiar con esos nuevos fundamentos. De ellos se puede constatar que corresponden a una coexistencia humana decididamente *posepistolaria*, *posliteraria*, *poshumanista*; la biotecnología, quizás el ejemplo por excelencia, está entre nosotros abriendo un nuevo sistema de reglas que trastoca de raíz la aspiración epistolar del humanismo. Pero, ¿cuáles son estos nuevos fundamentos? ¿Cómo entenderlos?

Es a partir de este punto que el razonamiento del autor resulta más interesante. A mi modo de ver, lo que se propone no es responder tan difíciles preguntas; no, al menos, hasta no responder cómo es que hemos llegado a una coexistencia poshumanista. La respuesta de Sloterdijk es genealógica y corresponde a una prolongación de la genealogía del humanismo que hemos esbozado en este trabajo.

En efecto, diríamos que para este filósofo la *Herkunft* y la *Entstehung* del humanismo reposan en un olvido: pero no olvido de la cercanía del Ser, como en

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>22</sup> *Ibid.*



Heidegger; más bien olvido de la gran tragedia política que, irremediablemente enfrenta la sociedad humana. Y sin embargo, no se le opone: Sloterdijk, buen receptor de la *Carta sobre el humanismo* (a cuya interpretación crítica dedica dos de las cuatro partes de su texto) comprende muy bien, me parece, la sentencia que Heidegger enuncia en dicha *Carta*: “en el campo del pensamiento toda refutación es un sin-sentido”.

Aún cuando no deja de señalar con fino cinismo que Heidegger, al criticar el humanismo, se ve conducido a sustituir la figura del autor de cada carta, de cada texto, por la figura del “autor de todas las cartas: el Ser, y colocarse a sí mismo [Heidegger] como su secretario actual”, la de Sloterdijk resume en clara palabra el problema central de la visión del ultrahumanismo heideggeriano, a saber, “la manera en que podría constituirse una sociedad de vecinos del Ser”:

[...] el único punto decisivo en el presente es el hecho de que a través de la crítica del humanismo practicada por Heidegger se propaga un cambio de actitud ([la propia] de una Iglesia invisible de individuos dispersos en la que cada quien a su manera acecha lo monstruoso y espera las palabras en que se expresará lo que el lenguaje mismo dejará decir al orador) [...] El humanismo no puede contribuir en nada con estas *askesis* mientras permanezca tendido hacia el ideal del hombre fuerte [...] <sup>22</sup>

Sloterdijk postula así que hay aún un vacío en la crítica genealógica al humanismo de Heidegger; pudiéramos decir que hay un olvido. Se trata de un vacío que sólo es posible llenar operando nuevamente sobre la procedencia y la emergencia del humanismo. En terminología heideggeriana, se trata de “caracterizar más precisamente desde un punto de vista histórico el Claro (*Lichtung*) ek-stático en que el ser humano se deja interpelar por el Ser”. <sup>23</sup> Y es que Sloterdijk aspira colmar ese vacío, ese olvido, convencido de que

[...] existe una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida del ser humano en el Claro (*Lichtung*) —una historia social de la manera en que el hombre puede ser alcanzado por la pregunta del Ser, y una movilidad histórica en la apertura de la diferencia ontológica. <sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 28-29. Añade al autor en una nota al pie: “Existe por lo demás otro punto igualmente oscuro, ¿a qué podría parecer una sociedad de deconstructivistas, o una sociedad de alumnos de Lévinas, que otorgarían sistemáticamente prioridad al Otro que sufre?”, p. 60.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 31.

<sup>24</sup> *Ibid.*

Me parece que este olvido de la genealogía del humanismo al que se refiere Sloterdijk tiene dos caras. Se trata, claro está, como ya lo he sugerido, del olvido de la aspiración a desarrollar la recepción amistosa del texto, la característica inspiradora de todo humanismo; pero también se trata del olvido de la domesticación (uno de los conceptos que generó la encendida polémica massmediática). Olvido quiere decir aquí, repelido por el pensamiento y, en consecuencia, aceptación cada vez más dogmática de lo no-necesario; así dice Sloterdijk:

[...] la domesticación del hombre es el gran impensado frente al cual el humanismo ha esquivado la mirada (no ha dado la cara) desde la antigüedad hasta el presente, —reconocer eso es ya sumergirse en grandes profundidades.

Pero, ¿qué entiende el autor por domesticación (*Zähmung*)?<sup>25</sup> El concepto aparece forjado en el diálogo de Platón *El político*: allí se discute el arte del conductor de la ciudad, rey o político, estableciéndose la diferencia entre la masa conducida (el *rebaño de bípedos*) y el virtuoso gobernante que conjuga de modo excelente el carácter enérgico con el carácter temperante.<sup>26</sup> El político es el gran domesticador; la humanidad está siempre en un proceso de domesticación; de allí la metáfora del zoológico: hombres domesticados por hombres, un permanente proceso de autodomesticación. Es decir que, desde Platón, la autodomesticación se propone un modelo humanista que supone una elite virtuosa que domestica el rebaño de bípedos. Pero, claro está, no ha sido ese más que el troquel para moldear los sistemas de reglas; ¿cuáles reglas han gobernado al zoológico humano? Sloterdijk responde:

[...] las establecidas por la *antropotecnia*; la dirección del devenir humano ha estado determinada por *antropotécnicas* que hasta ahora han sido utilizadas de manera más bien inconsciente, reglas de parentesco, reglas de matrimonio, máquinas de guerra, técnicas de educación, encauzamientos eróticos, prácticas punitivas, etc.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> En alemán existe el término *Domestikation* que el autor usa aparte de *Zähmung*. Este último se opone a bestialidad y no tiene la connotación de domar; más bien es como en el francés *apprivoisement* (recuérdese el célebre pasaje del encuentro con el zorro en *El principito*). Quizás convendría, en nuestro castellano, *amansamiento*, pero *domesticar* remite a *domestius* y éste a *domus* (casa).

<sup>26</sup> Cfr. 265d, 276d, 308d–311 e.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 58.

Pero henos aquí en un tiempo, el horizonte de nuestra actualidad, desde el cual habrá que comprender con claridad “que los próximos largos intervalos temporales serán para la humanidad períodos de decisión en materia de política de la especie” y lo que es más vital, “estará por verse si la humanidad, o al menos sus fracciones culturales centrales, tendrán éxito al menos en instrumentar procedimientos eficaces de auto-domesticación”.<sup>28</sup> Este horizonte presente y actual, es decir, al borde del cual estamos inclinados, este horizonte es el de una coexistencia de los hombres en sociedad guiada por un código de técnicas antropológicas (“políticas antropológicas y biológicas que ya no serán tan inconscientes”), un código tal,

[...] que modificaría retroactivamente la significación del humanismo clásico, puesto que mostraría que la *humanitas* no es solamente amistad del hombre con el hombre, y que mostraría, de manera cada vez más evidente, que el hombre representa para el hombre un *vis maior*, una fuerza más fuerte que él mismo.<sup>29</sup>

La consagración de la antropotécnica se anuncia como el fundamento definitivo del poshumanismo; sería, por así decirlo, el extremo definitivo del control normalizador del biopoder que afaná el pensamiento foucaultiano.<sup>30</sup> En este sentido puede decirse que es un otro ultrahumanismo: “la misión de este ultrahumanismo no sería otra que la de planificar las cualidades para una elite que, de manera muy especial, habría que cultivar en nombre de la globalidad”.<sup>31</sup>

Este otro ultrahumanismo que ya vivimos, este que de modo casi trágico describe Sloterdijk, me parece que es el espolón negativo del ultrahumanismo que se desprende de la genealogía del humanismo que Heidegger elaboró con tan profunda raíz nietzscheana. Este otro ultrahumanismo es, ciertamente, una respuesta a la *Carta sobre el humanismo*; una respuesta que aparece como superficie en el texto de Sloterdijk, como supratexto, podríamos decir, de la densidad de pensamiento de quien sabe ponerse a la *escucha de la historia*, de quien reconoce en Nietzsche al “maestro del pensamiento peligroso”, del pensamiento que (se) arriesga. Quiero decir que hay también otra respuesta a la *Carta sobre el humanismo* que nos entrega Sloterdijk como nueva epístola, si bien tal estilo no

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>30</sup> Cfr. el capítulo final de *La volonté de Savoir (Histoire de la sexualité, 1)*; véase también Jorge Dávila, “La paz de un guerrero del pensamiento”, *Logoi*, núm. 33, 2000, pp. 9-24.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 51.

aparece en la superficie del texto; esa otra respuesta es la siguiente: si ese otro humanismo es espolón negativo del anunciado para el pensamiento por Heidegger, también es el espolonazo que se da al pensamiento para seguir su faena inacabable de seguir caminando, como decía Nietzsche, con *pies de paloma*. Y eso precisamente es lo que hace Sloterdijk al responder la *Carta* de Heidegger, enviándolas (carta y respuesta) a otros destinatarios: nosotros (alemanes/no-alemanes, animales/no-animales).