

Humanismo y biopolítica. Monstruos en el parque humano. A propósito de Peter Sloterdijk

*Humanism and Biopolitics. Monsters in Human Park.
Concerning Peter Sloterdijk*

Mabel Moraña

(Washington University in St. Louis)

moranamabel@gmail.com

RESUMEN

Este artículo ofrece, en primer lugar, una reflexión sobre los términos a partir de los cuales el humanismo es recuperado por Sloterdijk como uno de los elementos clave para el diagnóstico de la Postmodernidad. En segundo lugar, enfoca las ideas biopolíticas de Sloterdijk sobre inmunidad social y antropogénesis, tópico relacionado con la noción de posthumanismo. Con estos objetivos, se conectan los análisis y proposiciones de Sloterdijk con una serie de puntos relacionados con el papel del humanismo en la articulación de sociedades postcoloniales con el nuevo (des)orden global, un tema que es crucial para la redefinición de proyectos intelectuales en el siglo XXI.

Palabras clave: humanismo; Modernidad; crisis; Sloterdijk; *antropotécnica*; biopolítica.

ABSTRACT

This article proposes, in the first place, a reflection on the terms from which humanism is recovered by Sloterdijk, as one of the key elements for the diagnosis of Postmodernity. Secondly, it focuses on Sloterdijk's biopolitical ideas about the social immunity and anthropogenesis, which is a topic related to the idea of posthumanism. With these objectives, the propositions of Sloterdijk are connected with the series of some points related to the role of humanism in the articulation of post-colonial societies with the new global (dis)order. This topic is crucial for the redefinition of intellectual projects in the 21st century.

Keywords: posthumanism; postmodernity; crisis; Sloterdijk; *anthropotechniques*; biopolitics.

DESPUÉS de una década de relativo adormecimiento, el tópico del humanismo, sin lugar a dudas uno de los pilares de la Modernidad, se encuentra nuevamente en el centro de los debates filosóficos. Reactivado tanto por el efecto de los *posts* como el *ethos* bárbaro del capitalismo tardío, los argumentos que rodean hoy el concepto y las resignificaciones del humanismo constituyen un síntoma de nuestro tiempo. Sería justo indicar desde el comienzo que la estrecha asociación entre poder político y poder cultural, por un lado, y los discursos y prácticas del humanismo, por otro, han contribuido al valor polémico del concepto y a las discrepancias, a menudo álgidas, acerca de su papel social y de sus implicancias ideológicas tanto en las sociedades centrales como en las periféricas. Pero es en estas últimas que el tópico del humanismo exhibe su verdadera naturaleza controversial, ya que funciona como uno de los ejes en torno a los que se articulan proyectos políticos y actores sociales definen sus agendas y estrategias.

En un trabajo anterior sobre este tema, enfoqué mis reflexiones sobre el cambiante *status* de este concepto, su desarrollo histórico e ideológico y su significado en sociedades postcoloniales, donde el humanismo está inextricablemente ligado a los procesos del colonialismo, la formación de naciones y la modernización. Mi objetivo fue, en ese momento, analizar el tópico del humanismo de cara a algunas de las mismas nociones que ese tópico parece repeler: las ideas de postmodernidad, post-humanismo, descolonización y particularismo, conceptos que señalan, más que el conocimiento ecuménico y universal, las ideas de fragmentación, localidad, pensamiento fronterizo, y microhistorias. Mi propósito era también articular al debate la larga tradición del pensamiento latinoamericano que, comenzando en el periodo colonial, se desarrolla hasta hoy en una lucha frecuentemente conceptualizada en términos binarios, como la guerra de la civilización contra la barbarie, el eurocentrismo contra las epistemes no-occidentales, el arielismo contra el canibalismo, la cultura letrada contra la oralidad, el humanismo burgués contra el humanismo proletario, el *universalismo* contra el *pluriversalismo*, etc. Pero si América Latina fue responsable por la revitalización y politización del debate en sus propios términos, es obvio que la ideología –y no solo la práctica– del humanismo, como

enfatzara Louis Althusser, estuvo siempre en el centro de polarizaciones que comprometían una variedad de posiciones filosóficas. Algunos de esos encuentros de posiciones polarizadas se dieron entre humanismo y marxismo, humanismo y existencialismo, humanismo e Ilustración, y se enfocaron en una serie de manifestaciones, como el humanismo cristiano, ascético, científico etc., modalidades estudiadas, entre otros, por Foucault. El debate sobre el humanismo se encendió, una y otra vez, con desafíos filosóficos como los que presentara la obra de Nietzsche, y con catástrofes del tipo de las guerras mundiales y el fascismo, *eventos* que revelaron la naturaleza problemática del humanismo como *ideologema* moderno, cuya esencia era insuficiente para dar cuenta de las manifestaciones desviadas y devastadoras de la acción colectiva.

Con el comienzo del nuevo milenio, un nuevo giro filosófico agitó nuevamente las aguas del Viejo Continente, esta vez a través de la intervención de uno de los *enfants terribles* de la filosofía europea, Peter Sloterdijk. *Provocateur* intelectual y autor de originales e influyentes proposiciones filosóficas como las que incluyen *Esferas* (compuesta por tres volúmenes subtítulos *Burbujas*, *Globos* y *Espumas* y publicados en alemán, respectivamente 1998, 1999 y 2004), Sloterdijk se describe a sí mismo como “un estudiante del aire” –cuyo interés en las dimensiones espaciales propone rectificar el curso de la metafísica occidental, enfocada en la temporalidad¹–.

Pensada como una macro y micro exploración del espacio que va de la filosofía griega a la época contemporánea, *Esferas*

¹ *Burbujas* fue el primer volumen de la trilogía titulada *Esferas*, publicada entre 1998 y 2004, y fue seguido por *Globos* y *Espumas*, insistiendo consistentemente en una visualización espacial de conceptos que permiten captar elementos abstractos, relaciones y procesos. En estas obras, Sloterdijk combina elaboraciones filosóficas (metafísicas), artísticas y científicas. Reflexiona sobre la idea de los espacios cerrados, ya sea reales o imaginarios, que funcionan como ecosistemas o confinamientos, ej. el útero como el espacio del yo. De hecho, estas imágenes y/o metáforas permiten una reflexión profunda sobre tiempo y espacio, los orígenes de la vida y del ser, las nociones de adentro/afuera y las transiciones entre ellas. Aunque como seguidor inicial de la Escuela de Frankfurt, sus obras pronto evolucionan hacia una crítica de la razón instrumental, su familiaridad con la filosofía oriental se dirige hacia nuevas rutas de inquisición y análisis. Sus estudios del espacio (*esferología*) cubren un amplio espectro de ideas y posiciones, desde Aristóteles y Descartes hasta Bachelard, Benjamin y Bataille. Estudia tópicos tales como la intimidad, la multiplicidad, las comunicaciones y la globalización, enfatizando la importancia de la circunnavegación del planeta que da base a nuestras nociones actuales de la Tierra como una esfera en movimiento.

constituye un proyecto mayor que tiene como referencia principal la obra de Heidegger, *Ser y Tiempo* (1927). Comenzando con la idea metafórica de la burbuja, Sloterdijk propone la idea del *globo*, el cual luego del descubrimiento de América reemplazó la imagen de la órbita, proveyendo el diseño moderno de la Tierra como una esfera atravesada por los flujos de individuos y capitales o, en otras palabras, por los intercambios de bienes materiales y simbólicos². El tercer volumen de la trilogía se enfoca en la pluralidad de relaciones humanas materializadas en la imagen sutil y cambiante de la espuma, que representa con la dinámica y liviandad de la proliferación espacial, la formación y funcionamiento de la sociedad. La reflexión de Sloterdijk viaja, de este modo, desde una “arqueología de lo íntimo” a una “fenomenología de la globalización”, tratando de abarcar el despliegue y propagación de la pluralidad. Su exploración no está preocupada por el *quién* del *Dasein* sino por el *dónde*; no se enfoca en su inscripción temporal o histórica sino en sus determinaciones topográficas.

Autor de más de 35 obras, tales como *Crítica de la razón cínica* (1983), *Eurotaoísmo* (1989) e *Ira y Tiempo* (2006), y de estudios críticos sobre Heidegger, Nietzsche y Derrida, los intereses filosóficos de Sloterdijk cubren un amplio espectro que combina temas éticos, metafísicos, religiosos y políticos con tópicos de la antropología, la sociología y las ciencias biológicas. Es precisamente la naturaleza híbrida de sus inquisiciones lo que hace sus tesis particularmente innovadoras y atractivas. Su prosa elegante, caracterizada por el uso profusas imágenes, no elude los tonos beligerantes, como ejemplifica su análisis de la “cleptocracia del Estado”, y sus denuncias de la apatía e hipocresía del *establishment* filosófico alemán.

² Como indica Castro-Gómez, Sloterdijk enfatiza el hecho de que los seres humanos solo han sido parte de culturas superiores durante el cinco por ciento de su vida en el planeta. La genealogía que recupera este hecho demuestra que la idea del humanismo es una construcción ideológica, que borra la mayor parte de la trayectoria de los seres humanos, y que la cultura y la educación han sido siempre concebidos como estrategias que salvan al Hombre del *salvajismo* (Castro-Gómez, “Sobre el concepto de antropotécnica” 66). La cultura funciona, entonces, como una *esfera* artificial destinada a proteger a los seres humanos del mundo “real” y a hacerlos inmunes a este. La educación y el humanismo siempre han tenido, según esta línea de pensamiento, un objetivo redentor, orientado a salvar al ser humano de la barbarie, objetivo que separa líderes de seguidores, y crea un sistema de selección y clasificación social. Al respecto ver también Cortés Ramírez.

Este artículo se concentra en un aspecto diferente y bien diferenciado de las reflexiones de Sloterdijk: su particular visión sobre la crisis del humanismo y sobre las conexiones humanismo y *antropotécnicas*, término usado por este autor para designar las estrategias de ingeniería social, es decir, la planificación de la sociedad desde una perspectiva eugenésica e inmunológica³. Con este concepto Sloterdijk se aproxima a la cultura como aparato compensatorio que suplementa las deficiencias de los seres humanos con respecto a la naturaleza, conectando así con la tradición de la antropología filosófica representada en las obras de Ernst Cassirer y Max Scheler, entre otros. En particular, como Santiago Castro-Gómez ha indicado, Sloterdijk sigue algunas de las rutas abiertas por el controversial Arnold Gehlen, quien en las décadas de 1940 y 1950 desarrolla la idea de la cultura como un proceso necesario de adaptación de los seres humanos al medio ambiente, y como repertorio técnico que crea y manipula la distancia entre la esfera humana y el mundo natural.

El propósito de este artículo es doble. Primero, ofrece una reflexión sobre los términos a partir de los cuales el humanismo es recuperado por Sloterdijk como uno de los elementos clave para el diagnóstico de la Postmodernidad, una era en la cual, en su opinión, se presentan interrogantes y desafíos que superan en mucho la tradición humanística, tanto conceptual como metodológicamente. Quiero detenerme particularmente en la famosa conferencia dictada por Sloterdijk por primera vez en Basilea en 1997 y nuevamente, con algunos cambios, en el castillo bávaro de Elmau, en 1999. Con el título de “Normas para el parque humano”, también conocida en alemán como “Elmauer Rede” o, en inglés, como “The Basilea-Elmau Lecture”, la conferencia pronto se convirtió en la pieza central de un *affair* escandaloso que incluyó a varios seguidores del profesor emérito Jürgen Habermas, uno de los popes de la filosofía alemana contemporánea, miembro prominente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y autor, entre otras cosas, de la *Teoría de la Acción*

³ Con el concepto de antropotécnicas se hace referencia, entonces, a las “estrategias de inmunización” y mejoramiento de las capacidades de los seres humanos (Castro-Gómez, “Sobre el concepto de antropotécnica” 67). Esta noción revela la fuerte orientación biopolítica de la teoría de Sloterdijk y sus conexiones con Foucault, Esposito y otros filósofos que trabajan en ese campo.

Comunicativa (1981-1984)⁴. En segundo lugar, este artículo enfoca las ideas biopolíticas de Sloterdijk sobre inmunidad social y antropogénesis (autoproducción del ser humano), tópico relacionado con la noción de posthumanismo. Con estos objetivos, conectaré los análisis y proposiciones de Sloterdijk con una serie de puntos relacionados con el papel del humanismo en la articulación de sociedades postcoloniales con el nuevo (des)orden global, un tema que es crucial para la redefinición de proyectos intelectuales en el siglo XXI.

Las elaboraciones de Sloterdijk sobre la vigencia y relevancia del humanismo iluminan una serie de reflexiones críticas sobre el papel de la educación, la función de la lectura y la interpretación, y las conexiones entre cuerpo humano y cuerpo textual para la construcción del cuerpo político. Su análisis enfoca el ejercicio de las Humanidades como una práctica pastoral en la cual el rebaño es supuestamente guiado desde la oscuridad hacia la luz, desde la barbarie hacia la civilización, desde lo salvaje hacia lo doméstico. Según Sloterdijk, el humanismo está estrechamente ligado a la misión civilizatoria de ciertas naciones, clases, sectores sociales, ideologías, religiones y proyectos intelectuales, cuyos intereses y principios son representados y llevados adelante, a través de la diseminación de discursos canónicos que encuentran en el humanismo su espacio natural. El humanismo no es, entonces, un conjunto de ideas, valores y repertorios canónicos, sino una serie de prácticas, un proceso metodológico, una tecnología, que Sloterdijk no duda en denominar *inmunológica*.

⁴ Los aspectos del texto que encendieron el escándalo fueron particularmente los que se referían al fatalismo genético, a las posibilidades de manipulación prenatal y a la selección de procesos reproductivos, lo cual resonó en Alemania como una nueva propuesta de discriminación y dictadura tecnológica destinada a la purificación de la especie humana. El texto de la conferencia de Elmau fue divulgado en periódicos alemanes sin autorización del autor y calificado de “fascistoide” por muchos sectores de la opinión pública y el *establishment* académico. Ya desde la publicación de *Crítica de la razón cínica* (1983), donde se proponía que el cinismo (actitud que según el autor constituye “la falsa conciencia ilustrada”) era la única posibilidad que quedaba al ser humano, sus oponentes alemanes encontraron en “Normas para el parque humano” (expresión que se refiere a la civilización), nuevos argumentos para el rechazo de las propuestas de este filósofo. Para información sobre la composición de “Normas” y sus ideas fundamentales, ver Vásquez Rocca, “Sloterdijk: *Normas para el parque humano*”. Las ideas de Habermas sobre la conferencia de Sloterdijk se encuentran en *El futuro de la naturaleza humana*. El texto “Normas para el parque humano” se citará en este artículo solamente por página.

Los términos utilizados para hacer referencia al proceso de educación humanística remiten, de manera comparativa, a las prácticas de crianza de ganado y entrenamiento de animales, nociones usadas por Platón y por Nietzsche para transmitir la idea de que la cultura constituye un sistema de estrategias destinadas a domesticar los instintos humanos y a enseñar a regular valores y conductas, con miras al mejoramiento de la raza humana. De acuerdo con Vásquez Rocca, “Sloterdijk percibe los peligros del humanismo, ese antiguo fantasma que volvía Europa cuando el ocaso del estructuralismo y que disfraza su ferocidad con el ropaje del ‘políticamente correcto’ discurso de la acción comunicativa o de la intersubjetividad” (Vásquez Rocca “Sloterdijk y Heidegger” 195).

Resulta particularmente interesante observar la forma en que este corpus de ideas y preocupaciones resuena en el campo latinoamericano, no solamente con respecto al problema del humanismo, que ha sido durante siglos un *leitmotiv* en los debates culturales de la región, sino también en relación a cuestiones vinculadas a la conceptualización de la alfabetización, la educación general y la cultura. Como es sabido, tanto las perspectivas liberales como conservadoras siempre coinciden en la noción culturalista de que la educación en general y la alfabetización en particular constituyen la panacea que puede borrar o al menos invisibilizar las desigualdades económicas y sociales, al integrar a todos los sujetos en el espacio abierto, supuestamente democrático, del saber universal⁵.

Estas nociones, que fueron cruciales para la implementación del colonialismo y también para la consolidación de proyectos nacionales, han sido discutidas desde la perspectiva marxista que enfatiza el papel relativo e ideológico de la educación en sociedades impactadas desde sus orígenes por los efectos devastadores de la esclavitud, la dominación imperial, el colonialismo interno y la marginación de vastos sectores de la sociedad a partir de factores de clase, raza y género. En sociedades multiculturales y multilingües, caracterizadas por una multiplicidad de tradiciones, por la presencia de epistemes no occidentales y de muy

⁵ La noción de que la cultura y la educación son técnicas utilizadas para inducir domesticidad, obediencia y represión, en nombre del mejoramiento de la sociedad y el avance de la civilización, fue uno de los argumentos usados por Habermas y otros para desacreditar las posiciones de Sloterdijk y acusarlo de perpetuar la ideología del fascismo.

diversas concepciones del mundo y de la vida, el proyecto de alfabetización reflejó desde el principio las jerarquías culturales y sociales existentes desde la colonia, situación que se perpetuó en la Modernidad. Esta manifestación de lo que Aníbal Quijano llamó “colonialidad del saber” fue reconocida una y otra vez, no solo por José Carlos Mariátegui, quien elaboró una aproximación crítica exhaustiva de las conexiones entre cultura, política y economía en América Latina. También educadores como Paulo Freire reconocieron este hecho, que el brasileño resume al indicar que la educación es un acto político (63) y que “los problemas del lenguaje siempre conllevan cuestiones ideológicas y con ellas cuestiones de poder” (74).

Para Sloterdijk, la lectura, una actividad elemental de la cultura letrada, constituye no solo un acto solipsista y gratificante, sino una práctica humanística destinada a ser monitoreada por la elite. Así, el filósofo establece un vínculo innegable entre poder y lenguaje, es decir, entre el poder y el valor idealizado, *ideológico*, de la escritura y la lectura, ejercicios culturales impuestos en sociedades colonizadas como dispositivos que celebran la lengua del Amo. Tales prácticas son romantizadas como el proceso casi mágico que permite al espíritu elevarse por encima de los rigores y minucias de la realidad hasta alcanzar la universalidad de la verdad espiritual⁶.

Esta identificación entre cultura, particularmente educación (alfabetización) y privilegio social, revelan la verdadera naturaleza del humanismo, definido por el filósofo como una operación telecomunicativa cuyo principal objetivo es la producción y desarrollo del vínculo social. En este sentido, el estilo metafórico e irónico de Sloterdijk gira aquí desde un tono combativo a otro más emocional y aparentemente menos beligerante cuando afirma que, después de todo, el principal objetivo del humanismo es la *creación y consolidación de amistades*, término aparentemente inocente y no completamente ajeno, sin embargo, a las connotaciones de complicidad y connivencia.

Desde Cicerón en adelante, la *humanitas* funciona, entonces, como un género literario directamente vinculado con la

⁶ En América Latina el tema de la lectura, como uno de los ritos y mitos de la Modernidad, ha sido ampliamente trabajado. Ver aparte de Rama, que estudia la literatura como forma de institucionalización cultural, Zanetti y Piglia, acerca de la lectura como actividad individual y colectiva.

alfabetización: un procedimiento –una técnica– para el reclutamiento de adeptos, seguidores, simpatizantes, aficionados, admiradores, amigos. En este sentido, Sloterdijk indica al comienzo de su conferencia que todo libro es una carta enviada a un amigo –o a muchos–, una carta en cadena cuya transmisión implica un proceso de recepción que incluye una sucesión ilimitada de interpretaciones y se dirige a amigos/receptores no identificados⁷. La diseminación del contenido necesariamente incorpora errores, inflexiones y lecturas equivocadas que complican la accesibilidad del texto y que suponen técnicas hermenéuticas de desciframiento y decodificación. Esta práctica, bien analizada por Ángel Rama en *La ciudad letrada*, potencia a esos decodificadores o iniciados como si se tratara, indica Sloterdijk, de “una elite envuelta en un halo de misterio” (24). Este proceso, tradicionalmente llevado a cabo por una casta poderosa y satisfecha de filólogos clásicos y modernos, floreció en los tiempos modernos, según Sloterdijk, desde la Revolución Francesa hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial: “Ciertamente –señala– entre 1789 y 1945 los humanismos nacionales amigos de la lectura vivieron su momento de esplendor” (26). A partir de esa posición de poder, los hermeneutas o alfabetizadores promoverían proyectos “expansionistas y universalistas”, apoyados en la “mística gramatical” (24). Este es un elemento mágico asociado con el mundo de las letras, lo cual explica la fascinación que ejerce la escritura y el poder asociado con ella, vinculando estrechamente a valores emocionales e intelectuales (por ejemplo, Sloterdijk se refiere a las conexiones etimológicas entre *glamour* y gramática).

Durante ese periodo, la elite letrada abogó por un humanismo nacional basado en la lectura, cuyo objetivo era “reafirmar la validez universal del canon nacional” (y viceversa, “la validez nacional del canon universal”). Cercano a la definición que da

⁷ Es interesante que la idea del libro como carta evoca las consideraciones de Robert Louis Stevenson incluidas en la narración que lleva por título “Travels with a Donkey in the Cevennes” (1879), donde se indica que todo libro es una carta circular dirigida a los amigos del escritor: “Every book is, in an intimate sense, a circular letter to the friends of him who writes it. They alone take his meaning; they find private messages, assurances of love, and expressions of gratitude, dropped for them in every corner. The public is but a generous patron who defrays the postage. Yet though the letter is directed to all, we have an old and kindly custom of addressing it on the outside to one. Of what shall a man be proud, if he is not proud of his friends?”.

Ernst Renan de la nación en su famoso ensayo *¿Qué es la nación?* de 1789⁸, Sloterdijk indica que:

¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian? (25-26).

Las propias naciones burguesas serían hasta cierto punto productos literarios y postales: ficciones de una amistad predestinada con lejanos compatriotas y amables círculos formados por los lectores de ciertos autores comunes propios que ellos consideran fascinantes por antonomasia (27).

De acuerdo con esta misión unificadora y cohesiva, destinada a inspirar lealtad y sacrificio por el otro, todo libro es, entonces, no solo una carta enviada a un amigo imaginario, sino una *carta de amor* destinada a un receptor desconocido, un mensaje que “representa un amor a distancia”, un mensaje en una botella que busca a su lector. Pero lo que Sloterdijk enfatiza sobre todo es el concepto —que no logran esconder sus poéticas digresiones— de que el ejercicio del *humanitas*, derivado de la habilidad de leer y escribir, fue desde el comienzo privilegio de una elite deseosa de consolidar ventajas económicas, poder político y jerarquías sociales. Sloterdijk llega a una conclusión similar a la que popularizó Benedict Anderson: la idea de que el espectro de la comunidad se aloja en las raíces mismas del humanismo, ligando así para siempre los principios que sostienen los conceptos modernos de nación, ciudadanía y sociedad civil, al poder tecnológico —mágico— del *printed capitalism*. En palabras de Sloterdijk, “el fantasma comunitario (...) está en la base de todos los humanismos” (23)⁹.

Pero Sloterdijk avanza aún más, al proveer una observación más romántica —si no irónica— sobre el humanismo, refiriéndolo al modelo de las sociedades literarias, en las cuales la

⁸ Como es sabido, Renan define la democracia como “un plebiscito diario” donde los ciudadanos expresan su voluntad de perpetuar el pacto social y reafirmar su lealtad al Proyecto nacional en términos de solidaridad (amistad social).

⁹ Según Vásquez Rocca, “Sloterdijk advierte los peligros del humanismo, ese antiguo fantasma que volvió a Europa cuando el ocaso del estructuralismo y que disfraza su ferocidad con el ropaje del políticamente correcto ‘discurso de la acción comunicativa’ o de la intersubjetividad” (“Sloterdijk y Heidegger” 195).

participación a través de la lectura del canon revela un amor común por los mensajes inspiradores:

En el núcleo del humanismo así entendido –indica– descubrimos una fantasía sectaria o de club: el sueño de una solidaridad predestinada entre *aquellos pocos elegidos* que saben leer (23-24, mi énfasis).

La idea de los elegidos, tanto como las metáforas que asocian los libros y las cartas, la educación y las prácticas pastorales, la lectura y los rebaños, los lectores y los ciudadanos, la práctica del humanismo y la operación elitista y hasta cierto punto superflua de las sociedades literarias, tiene connotaciones deliberadas en el ensayo de Sloterdijk. Constituyen piezas de un rompecabezas que toma forma, línea tras línea, como elaboración filosófica que revela un perfil prominente de su distante y espectral receptor, alguien que también fue remitente de una epístola particular y altamente influyente, la cual, según Sloterdijk, requiere una nueva y más radical respuesta al comienzo del nuevo milenio.

“Normas para el parque humano” constituye, de hecho, una carta tardía para un receptor distante e inalcanzable, Martín Heidegger (1889-1976) quien, a su vez, escribió su importante “Carta sobre el humanismo” en respuesta a los requerimientos de otro corresponsal, el filósofo y germanista francés Jean Beaufret. Beaufret escribió a Heidegger en 1946 para preguntar su opinión sobre el existencialismo, y lo visitó en Todtnauberg en 1947 con algunos otros discípulos, entre ellos Jean-François Lyotard¹⁰.

Heidegger estaba siendo investigado entonces en la Universidad de Freiburg por su participación en el Partido Nacional-socialista, proceso que resultaría con su retiro forzado de la Universidad y la prohibición de enseñar en Alemania. Como Sloterdijk irónicamente señala, Heidegger escribió su ensayo sobre el humanismo como una carta para un amigo imaginario en momentos en que, obviamente, no le quedaban muchos amigos reales. Pero hay más. Sloterdijk nos recuerda que para el otoño

¹⁰ Dentro del contexto de producción de la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger se encuentra la relación de este texto con la obra de Sartre, particularmente con “El existencialismo es un humanismo”, de 1946, con el que el filósofo alemán difiere en múltiples niveles. Heidegger invita a Sartre a que lo visite en su retiro de la Selva Negra, pero el francés declina la invitación. En buena medida, su “Carta” es una respuesta también a las posiciones del existencialista.

de 1946 no solo ya se había revelado la verdad sobre Auschwitz y el régimen de Hitler, sino, además, las dos bombas americanas habían sido lanzadas sobre el Japón el año antes, dos hongos atómicos que surgieron del núcleo mismo del humanocentrismo (*El sol y la muerte* 117). Desde entonces, la cuestión del Ser estaría indisolublemente ligada a los temas del poder y la tecnología¹¹.

Es imposible, entonces, desconocer el hecho de que varias referencias espectrales atraviesan la textural lírica e irónica de “Normas para el parque humano”: la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, los horrores de Hiroshima y Nagasaki, la experiencia inimaginable del fascismo, y la atmósfera lúgubre que siguió a la Guerra, saturada con sentimientos que derivaban de la humillación política, la devastación económica y la culpa colectiva. Como Sloterdijk indica, dentro del contexto de la postguerra, en los intentos por erradicar la atormentada memoria del fascismo de los imaginarios colectivos, Alemania abrazó fervientemente el ideal de Goethe de un espíritu fáustico que pudiera salvar el alma europea a través de una radicalizada bibliofilia basada en la obsesión con el poder civilizatorio y humanizante de la lectura clásica. El humanismo se volvió, como indica Sloterdijk, el fundamentalismo de nuestra cultura, la religión política del hombre occidental globalizado (*El sol y la muerte* 114). Nuevamente, la cultura letrada desplegaba sus poderes normalizantes sobre el pandemónium creado por el caos, el desencanto y el mal. La cultura hacía lo que la cultura hace: usar el humanismo como medio contra la barbarie, como dispositivo que tiene el poder de esconder lo Real a partir de los recursos de lo Simbólico.

La postguerra fue un periodo transicional en el cual el humanismo comenzaría a retroceder, debido al rápido y agresivo desarrollo de la cultura de masas. La sociedad occidental entró en una etapa que Sloterdijk caracteriza como claramente postliteraria, postepistolar y posthumanística (14). El filósofo se refiere a esta transición con un claro sentido histórico, que nos permite entender el significado de “Normas para el parque humano” dentro de un muy específico conjunto de cartas, amistades e ideas,

¹¹ En su *Meditación sobre la técnica*, Ortega y Gasset señala también cómo la técnica modifica la relación natural, biológica, con el medio ambiente, haciendo que este se modifique para adaptarse a las capacidades y necesidades del ser humano, y no a la inversa, convirtiéndose en una especie de doble naturaleza. Ver Vázquez Rocca, “Peter Sloterdijk: El animal acrobático”.

sin restringir la vigencia de este tópico en otros escenarios culturales e históricos. Este ensayo fue pensado, sin lugar a dudas, como el golpe de gracia para la agonizante y elitista práctica pastoral del humanismo, la cual, según Sloterdijk, no tiene lugar en el mundo contemporáneo.

El filósofo alemán percibe un giro radical del humanismo después de la Segunda Guerra Mundial:

La época del humanismo nacional burgués –escribe– ha llegado a su fin porque, por mucho que el arte de escribir cartas que inspiren amor a una nación de amigos se siguiera practicando de forma tan profesional, esto ya no podía ser suficiente para mantener unidos los vínculos telecomunicativos entre los habitantes de la moderna sociedad de masas (27-28).

Y agrega:

Quien tenga por demasiado dramático el prefijo post de estas formulaciones (post-literario, post-epistolar, post-humanístico) podría sustituirlo por el adverbio marginalmente, de tal modo que *nuestra tesis sería la siguiente: las sociedades modernas solo marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares, humanísticos*. En modo alguno está acabada por ello la literatura, pero sí es cierto que se ha desmarcado en forma de una subcultura *sui generis*, y que los días de su sobrevaloración como portadora de los espíritus nacionales se han terminado. *La síntesis social no es ya –ni siquiera aparentemente– cuestión ante todo de libros y cartas [...]. La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado*, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias (28-29, mi énfasis).

En este punto Sloterdijk cambia su lenguaje. Habla aquí acerca de la lucha constante entre tendencias bestializantes y domesticadoras, que aumentan y aflojan la presión con movimientos que inhiben y desinhiben, que él identifica, en un giro hobbesiano, con las fuerzas que subyacen en la sociedad.

Con el advenimiento de la sociedad de masas el contrato social debe ser reescrito, y este desafío solo inspira una serie de interrogantes: ¿cómo vamos a retener el humanismo en una sociedad radicalmente posthumana y en contextos postnacionales, donde el conocimiento, los valores y el pensamiento existen solo en un estado de constante desterritorialización y donde la esencia

misma de la humanidad debe ser redefinida? ¿Vale la pena, es necesario o al menos deseable retener este concepto? Después de todo, como Heidegger indicó en 1947, el humanismo nunca abordó el problema filosófico más crucial, la esencia del Hombre, replegado como estuvo tras la idea de que el Hombre está suficientemente definido como *animal racional*, un concepto por lo menos paradójico que elude los aspectos más sustanciales de la pregunta. El autor de *Ser y tiempo* apasionadamente rechaza ese lugar común de la metafísica occidental. ¿No fue el fascismo, después de todo, la síntesis de humanismo y bestialidad?

Pero si el humanismo (y con él la educación, la alfabetización, las artes y las letras) ha fallado como tecnología destinada a domesticar colectivamente los instintos, a eliminar el mal y a llevar a cabo la ingeniería de la sociedad, ¿qué proyecto podría guiar en su lugar al rebaño de los hombres? ¿Quién ejercería la misión pastoral de la civilización? ¿Qué valor definiría el Nuevo Contrato Social en sociedades posthumanas? Nietzsche indicó en la década de 1880 que el hombre es algo que será superado, pero también apoyó la tesis de que el Hombre es el criador del Hombre. Entonces, ¿cuál es la dirección que debe seguir este proyecto de crianza? Sloterdijk, como Heidegger varias décadas antes, recuerda la asociación que hace Nietzsche entre ética y genética, así como su crítica al humanismo en tanto técnica domesticadora, pastoral, clerical, implementada por una elite privilegiada ávida de poder. Sloterdijk se pregunta si Nietzsche no fue demasiado lejos al atribuir optimistamente a los educadores la habilidad de convertir el primitivismo en academicismo, y propuso más bien pensar el humanismo como un *proyecto de crianza sin criador*, una tendencia biocultural sin sujeto. Al mismo tiempo, no pierde de vista los aspectos políticos de este proyecto, y regresa persistentemente al tema de la alfabetización como principio discriminador:

La misma cultura literaria, hasta el reciente logro de la alfabetización general, ha acarreado unos efectos fuertemente selectivos. Ha fraccionado profundamente sus sociedades de patronos. Ha abierto entre los hombres letrados y los iletrados una fosa cuyo carácter insalvable estuvo a punto de alcanzar la dureza de una verdadera diferenciación de especies (68-69).

Sloterdijk no tiene en mente las sociedades postcoloniales, donde los efectos devastadores de la alfabetización como

estrategia de violencia simbólica, de alienación y de masivo control de los imaginarios, creó en la sociedad una fisura social y política tan honda, si no más, que la que el filósofo alemán registra en las sociedades europeas¹². Lo que él llama “diferenciación de especies” equivale a lo que Aníbal Quijano denomina en sus estudios sobre raza en el Nuevo Mundo, “clasificación social”, sistema basado en factores raciales que otros autores consideran equivalentes al *apartheid* (literalmente, “el estar apartado”), forma de discriminación aún presente en plena modernidad. De acuerdo a Sloterdijk, en términos antropológicos, el tema educativo y alfabetizador nos permite entender la Humanidad como el colectivo de animales que se dividen en dos grupos, los que saben leer y escribir, y los que no. Los primeros son los criadores de los segundos.

La lealtad que Sloterdijk todavía expresa hacia la universalidad hace que las experiencias históricas del colonialismo y la colonialidad se vuelvan invisibles o, aún peor, irrelevantes para su argumento filosófico, ya que introducen una realidad que es demasiado contingente, demasiado particular, demasiado diferenciada de la centralidad europea. Sin embargo, al instalar el factor de la discriminación más allá del espinoso tema de la raza, el filósofo ilumina el efecto selectivo de la alfabetización en tanto tecnología del poder, tema frecuentemente dejado de lado incluso por los críticos postcoloniales, debido al prestigio social –universal– del conocimiento, la educación y la “alta” cultura dominante. Pero al mismo tiempo, el argumento de Sloterdijk es demasiado simple para alcanzar la *diferencia radical*, ideologema que es, después de todo, crucial para la comprensión de los tiempos postmodernos. La problemática del multiculturalismo, el multilingüismo y la interculturalidad escapan, al menos en este texto, a su argumento, ya que implican actores, agendas y escenarios relegados a los márgenes de la universalidad. La universalidad se vuelve entonces no solo una categoría teórica de valor epistémico sino un territorio geocultural y, por cierto,

¹² Sobre el tema de la alfabetización ver Finnegan, Street y Stuckey. En su influyente libro *The Violence of Literacy*, J. Elspeth Stuckey se refiere a la educación y particularmente a la alfabetización como instrumento de opresión más que de emancipación colectiva, lo cual se cumple particularmente en el caso de minorías étnicas. Los problemas de accesibilidad, oportunidad y seguridad económica son fundamentales en relación con los proyectos alfabetizadores.

ideológico, cuyas fronteras son establecidas por la filosofía europea. La crítica al humanismo, desarrollada en sociedades periféricas como parte de la más amplia crítica a la modernidad eurocentrista y a la razón ilustrada, parece adquirir una resonancia bien distinta cuando es elaborada desde adentro por un filósofo europeo, en diálogo con la tradición filosófica occidental y cuando es denunciada como recurso de dominación y de exclusión (como “violencia del alfabeto”, por ejemplo) desde culturas periféricas y postcoloniales.

Sloterdijk regresa a la idea de *cultura como diálogo entre amigos* para rechazarla, proponiendo en su lugar la creación de un *código de antropotécnicas* que podría facilitar el reconocimiento de la violencia como un componente esencial del humanismo. Indica que, al igual que el libro, que durante el Imperio Romano perdió la batalla contra el anfiteatro, hoy en día la escuela está perdiendo la batalla contra la televisión, contra la violencia en los medios masivos, contra el consumo. Considerando este escenario donde los valores posthumanos prevalecen, ¿cómo debería el Hombre ser criado? ¿Por quién? ¿De acuerdo a qué principios? ¿Bajo qué liderazgo? ¿Qué tipo de sociedad queremos? ¿Cómo se articulan la ética y la genética, la cultura y la naturaleza, la política y la biología? Estas preguntas, cuyo antecedente distante Sloterdijk remonta hasta *La República* de Platón, pero cuyo referente cercano evoca, particularmente en Alemania, la memoria del fascismo, apunta a una dimensión estratégica de lo social, una dimensión que incorpora desde tiempos antiguos las ideas de *crianza y pastoreo* de los hombres. Las metáforas biopolíticas del parque humano, la humanidad como zoológico, el mundo como parque temático, van mano a mano con la noción de zoopolítica, que implica también el problema de definir proyectos, agendas y estrategias que permitan entender y manipular la diferencia, y buscar formas de enriquecer el rebaño cualitativa y cuantitativamente¹³.

¹³ Las nociones de *crianza y doma* o domesticación, y, en términos más generales, la discusión sobre la condición de lo humano frente a lo animal, aparece ya en Platón donde se define al político como pastor del rebaño humano. Ese vocabulario y las ideas que se le asocian sobre domesticación del salvajismo y control de la barbarie aparecen también en Nietzsche, quien asocia ética y genética, proposición que será continuada por algunos de los filósofos de la biopolítica. Ver al respecto Vásquez Rocca, “Sloterdijk, Agamben y Nietzsche”.

Para Sloterdijk la política es, en este contexto, equivalente al cuidado pastoral del rebaño, concepto que no es ajeno a la sociedad occidental. El verdadero humanista fue tradicionalmente concebido como el que dominaba la ciencia del pastoreo y contribuía al cultivo de una elite capaz de implementar la crianza colectiva. En este sentido pastoral, el humanista fue considerado, de alguna manera, sobrehumano, cercano a Dios, el mediador y guardián de la Verdad. Pero en un mundo sin dioses ni humanistas, lo único que queda es la acumulación de literatura en los archivos de la civilización: montañas de cartas que nadie lee, las cuales contienen un conocimiento en el que nadie está interesado, escritas por individuos que ya no pueden ser llamados nuestros amigos. Sloterdijk detecta una ruptura en la historia de la cultura, una fisura insuperable en la tradición humanística, un vacío en la reflexión filosófica que ha sucumbido a las catástrofes innegables de la autodestrucción y la masificación.

Sin embargo, evocando a Nietzsche, Sloterdijk considera que la catástrofe puede ser el veneno que permite crear inmunidad, dando existencia a la posibilidad de reorganizar la existencia a partir de una reacción inmunológica, por la cual el cuerpo social resultará más fuerte y más purificado¹⁴. El problema es que la catástrofe parece integrar la materia misma de la mentalidad alemana, que reaccionó contra “Normas en el parque humano” con sospecha y horror, particularmente en cuanto a las referencias biopolíticas sobre la necesidad de entender las llamadas *antropotécnicas* como estrategias políticas para el mejoramiento del rebaño.

Desde 1997, con la emergencia de la clonación (particularmente con la creación de la oveja Dolly como entidad viva engendrada por el hombre) la Humanidad ha entrado en una fase biotecnológica donde todas las Normas para el parque humano han cambiado radicalmente. Ahora los monstruos son parte de nuestra vida diaria, comen a nuestra mesa, viven entre nosotros. Las fronteras entre los niveles espirituales y mecánicos se han diluido, todas las consideraciones éticas con respecto a la vida y a la muerte, a los dominios artificiales y naturales, al Yo y a los

¹⁴ Ver Vásquez Rocca, “Nietzsche y Sloterdijk”, donde el crítico se aproxima a algunos aspectos de la relación ideológica entre esos dos filósofos alemanes, y a las conexiones de ambos con Ernst Jünger.

Otros, deben ser repensadas. Los límites entre lo real y lo imaginable han sido desplazados.

El cuerpo se ha vuelto operable hasta una dimensión inimaginable, la sexualidad y la reproducción se han disociado, los sentimientos pueden ser atenuados con la farmacología, las situaciones síquicas se pueden modelar con técnicas estéticas y químicas, el pensamiento lógico, el lenguaje, la traducción y muchas otras operaciones mentales pueden expresarse en la forma de cálculos repetidos por computadoras, y la lista puede extenderse (*El sol y la muerte* 110).

Sin embargo, lo que Sloterdijk califica como hipercomplejidades de nuestro tiempo, no terminan con la muerte del humanismo. Por el contrario, este declive cultural concebido como una red textual, como una malla estética, ideológica y emocional que ya muestra signos innegables de destrucción, constituye un desafío intrigante para nuestro tiempo, un umbral epistémico que no puede ser cruzado sin previo conocimiento de su verdadera naturaleza y función política. Sloterdijk detecta el agotamiento de la filosofía y se da cuenta de que, como indicara Dominique Lestel, “estamos entrando en una civilización de monstruos” donde, como Sloterdijk advierte, la cultura tiene que defenderse contra la monstruosidad, contra la violencia propia de los seres humanos¹⁵. Como enfatizara Hobbes, “el hombre es lobo del hombre”. Así, Sloterdijk vuelve su cabeza reflexiva y enfrenta los fantasmas de la cultura occidental y alemana, preguntándose qué deberíamos hacer con respecto a los riesgos biológicos, respecto al fatalismo que está inscrito ya en los códigos genéticos. Si el hombre es el pastor del hombre, ¿debería una elite manipular los riesgos genéticos para desarrollar, a través de los métodos antropotécnicos, un mejor liderazgo para la comunidad y mejorar su misión pastoral y civilizatoria, como el humanismo secular y religioso ha venido haciendo desde épocas clásicas?

La verdadera vuelta de tuerca en la propuesta de Sloterdijk tiene que ver, precisamente, con este reconocimiento del humanismo como mecanismo sofisticado —para no decir sofisticado— de la compleja máquina civilizatoria. Es bajo el rótulo del

¹⁵ “Human beings are redundant monsters, biological monsters that aspire to become cultural monsters. In addition, humans let their cultural monstrosity spill onto other biological monsters. As humans, we are not only monsters, but, moreover, vectors of monstrosity” (Lestel 260).

humanismo y del universalismo que una elite privilegiada se adjudicó durante siglos el proyecto de realizar una ingeniería ideológica de la sociedad. Este proyecto implicó una *distribución de lo sensible* y una selección de aquellos a quienes se permitiría el privilegio de la lectura, mientras otros eran empujados a los márgenes de los sistemas políticos y sociales. Esto también requirió el adoctrinamiento de las masas a través de la imposición de textos canónicos, tanto religiosos como seculares, para no mencionar la imposición de lenguas dominantes sobre la rica variedad de lenguas vernáculas, muchas actualmente en extinción.

Hacia el final de su ensayo, Sloterdijk complementa sus metáforas pastoriles con la también antigua comparación entre político y tejedor, también de raíz platónica, donde la organización y cuidado del rebaño dejan lugar a la habilidad del líder. Aparecen aquí, fugazmente, dos temas importantes que no fueron el centro de la elaboración anterior, los temas de la voluntad y del poder:

La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima (81).

Sloterdijk alude aquí a expertos y humanistas como posibles líderes del rebaño humano, en un mundo protegido por los dioses. Pero en un mundo desacralizado, donde los sabios también han emprendido la retirada, el Hombre se encuentra abandonado, y asedia el peligro del caos, ya que “[s]in el ideal del sabio, el cuidado del hombre por el hombre sería una pasión vana” (84).

El final melancólico de “Normas para el parque humano”, en el cual el conocimiento muerto (el archivo) ha reemplazado el *glamour* —y la violencia— del humanismo, refleja también, indirectamente, el reconocimiento de la cultura europea de su propia y progresiva descentralización. Expresa la lúgubre conciencia acerca del desvanecimiento del legado humanista y la pérdida de vigencia de esa misión civilizatoria que impuso un altísimo costo a la Humanidad. Pero también, como Sloterdijk indica, es necesario advertir que un *ethos* hipócrita atraviesa nuestra cultura.

El dilema ético de los modernos consiste en el hecho de que piensan como vegetarianos pero viven como carnívoros [...]. Este dualismo tiene como efecto que todos los debates actuales sobre ética posean cierto regusto de falsedad. Cuando habla, el hombre moderno se encuentra escindido: es un nómada con piel de cordero, o un malvado pastor bajo el ropaje de una buena persona (*El sol y la muerte* 131).

En este escenario, de la misma manera que la ética ha llegado a constituirse en uno de los problemas mayores de nuestro tiempo, el futuro de la cultura se vuelve inseparable del de la tecnología. Esto obliga a replantearse el problema de las Humanidades en relación con el Poder y, según la propuesta de Sloterdijk, con la opción de la selección genética. Ya que la domesticación del hombre, como resulta obvio después de dos guerras mundiales, no se puede lograr solo con letras (o cartas): necesitamos expandir nuestra comprensión del ser humano y aceptar el papel que juega la tecnología en la selección de los genes, en el mejoramiento de las especies, en la redefinición de nuestros objetivos, nuestros medios y nuestras expectativas¹⁶. Las propuestas de Sloterdijk sobre eugenesia e inmunología social tocan un límite ético y epistémico, pero también una frontera política e ideológica que el *establishment* filosófico alemán —y quizá mundial— no está preparado para cruzar. Él nos deja con un desafío que no consiste tanto en la reinterpretación del pasado como en la planificación del futuro, no tanto en la celebración de la normalidad como en la reconciliación con lo monstruoso que ha emergido del presente continuo de la modernidad. Por ahora, su deconstrucción del humanismo amplía el margen y los términos del debate. Este converge con discusiones que, aunque no son ajenas a las sociedades periféricas, resuenan con una fuerza mayor cuando son iniciadas en alguno de los epicentros de la filosofía. El problema de la tecnología se mantiene en alto: un

¹⁶ Francisco Martorell Campos habla del “pesimismo antropológico” de Sloterdijk, aunque reconoce que el controversial filósofo alemán cree en la perfectibilidad humana. Según Martorell, el filósofo alemán pone en práctica la *hipótesis de Mr. Hyde*, de raíz hobbesiana: el mal acecha en el interior del ser humano, y debe ser amansado, y la lectura es ya un recurso insuficiente. Así, Sloterdijk expone sus ideas sobre la planificación antropotécnica que permitiría superar las limitaciones genéticas. Martorell juzga sus propuestas excesivamente crédulas y despolitizadas, ya que las decisiones de cambio genético son inseparables del problema del poder, que parecen no preocupar a Sloterdijk a esta altura de su argumentación.

monstruo creado por los seres humanos, que corre libre por los mismos bosques donde Heidegger solía dar sus paseos filosóficos, pensando en la política, en la metafísica y en el Tiempo.

Bibliografía

Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1983.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York, Routledge, 2004.

Blanchot, Maurice. *El libro que vendrá*. Caracas, Ed. Monte Ávila, 1969.

Castro-Gómez, Santiago. “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 2012, pp.63-73.

Cortés Ramírez, Hernán Alejandro. *El animal diseñado: Sloterdijk y la ontogenealogía de lo humano*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, Ediciones USTA, 2013.

Finnegan, Ruth. *Literacy and Orality. Studies in the Technology of Communications*. Oxford, Blackwell, 1988.

Freire, Paulo. *Teachers as Cultural Workers. Letters to Those Who Dare Teach*. Boulder, CO. Westview Press, 1998.

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Beacon Press, 1985.

Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002.

Heidegger, Martin. [1946] “Letter on Humanism”. *Martin Heidegger: Basic Writings*. D. F. Krell. Ed. New York, Harper and Row, 1977.

Lestel, Dominique. “Why Are We So Fond of Monsters?” *Comparative Critical Studies* 9.3, 2012, pp. 259–269.

Martorell Campos, Francisco. “El pesimismo antropológico de Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano*”. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 171. Julio 2013.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta, 1928.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, & Colonization*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Jorge Mestas, 1999.

Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*. Londres, Methuen, 1982.

Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica*. Madrid, Espasa Calpe, 1965.

Piglia, Ricardo. *El último lector*. Buenos Aires, Anagrama, 2005.

Ponce, Aníbal. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1966.

Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South* 1.3, 2000, pp. 533-580.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hannover, Ediciones del Norte, 1984.

Rocha Barco, Teresa. Prólogo a Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. Madrid, Siruela, 2003.

Sloterdijk, Peter. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid, Akal, 2011.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Siruela, 2003.

Sloterdijk, Peter. *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la ciencia política*. Barcelona, Seix Barral, 2001.

Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid, Siruela, 1999.

Sloterdijk, Peter. *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Madrid, Siruela, 2003.

Sloterdijk, Peter. *Esferas II: Globos. Macrosferología*. Madrid, Siruela, 2004.

Sloterdijk, Peter. *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Madrid, Siruela, 2006.

Sloterdijk, Peter. *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid, Siruela, 2010.

Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Madrid, Pre-Textos, 2012.

Sloterdijk, Peter y Hans-Jürgen Heinrichs. *El sol y la muerte*. Madrid, Siruela, 2016.

Stevenson, Robert Louis. *Travels with a Donkey in the Cévennes*. Frontlist Books, 2006.

Street, Brian V. *Literacy in Theory and Practice*. New York, Cambridge University Press, 1984.

Stuckey, J. Elspeth. *The Violence of Literacy*. Portsmouth, NH. Heinemann, 1990.

Vázquez Rocca, Adolfo. "Sloterdijk y Heidegger: Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el parque humano". *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. VI, 20, 2009, pp. 191-204.

Vázquez Rocca, Adolfo. "Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: biopolítica, posthumanismo y biopoder". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 23, 3, 2009, <http://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=18111418016>

Vázquez Rocca, Adolfo. "Sloterdijk 'Normas para el parque humano'. De la *Carta sobre el humanismo* a las antropotecnias y el discurso del post-humanismo", <http://www.observacionesfilosoficas.net/adolfovasquezrocca.html>

Vázquez Rocca, Adolfo. "Nietzsche y Sloterdijk: Depauperación del nihilismo, posthumanismo y complejidad extrahumana". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 25, 1, 2010, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/25/avrocca.pdf>

Vázquez Rocca, Adolfo. "Peter Sloterdijk: Esferas, helada cósmica y políticas de climatización". Valencia, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim, Colección Novatores, 28, 2008.

Vázquez Rocca, Adolfo. "Peter Sloterdijk: El animal acrobático, prácticas antropotécnicas y diseño de lo humano". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 39, 3, 2013, https://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/39/adolfovrocca_es.pdf

Vázquez Rocca, Adolfo. "Peter Sloterdijk y Nietzsche; de las antropotecnias al discurso del posthumanismo y el advenimiento

del super-hombre”, <http://tecnoliberacion.blogspot.com/2007/10/peter-sloterdijk-y-nietzsche-de-las.html>

Zanetti, Susana. *La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2002.

Recibido: 31 de octubre de 2018. Revisado: 7 de noviembre de 2018. Publicado: 31 de enero de 2019. *Revista Letral*, n.º 21, 2019, pp. 24-47. ISSN 1989-3302.

DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/RL.voi21.8108>