



**Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación**

**Título del documento: La subjetividad humillada : la tensión humanismo-posthumanismo en la literatura de Michel Houellebecq**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Facundo José Carmona**

**Ingrid Sarchman, tutora**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2014**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)



FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UBA 2014  
TESINA DE GRADO  
CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN



# La subjetividad humillada

---

La tensión humanismo-posthumanismo en la  
literatura de Michel Houellebecq

Facundo J. Carmona

DNI 27.659.480

[facundo.carmona@gmail.com](mailto:facundo.carmona@gmail.com)

15-6943-9009

Tutora:

Ingrid Sarchman

[El objetivo del presente trabajo es indagar las variaciones de lo humano en las sociedades contemporáneas en diálogo con la comunicación y las nuevas tecnologías de la información desde la perspectiva provista por la obra literaria de Michel Houellebecq. Terreno fértil para una aproximación a la fricción humanismo-posthumanismo, la emergencia de la vida (y lo vivo) como memoria, y el *isolement* como alternativa y destino]



**Índice:**

<b>Resumen.</b> . . . . .	5
<b>Introducción.</b> . . . . .	7
Noopolítica: el gobierno de lo impalpable. . . . .	10
Humanismo, posthumanismo e información. . . . .	19
Naturaleza humana. . . . .	31
<b>Hipótesis.</b> . . . . .	45
<b>Relato de vida. Memoria y transmisión.</b> . . . . .	53
Masa etérea. . . . .	59
Nietzsche y el elogio del olvido. . . . .	64
Humanismo houellebecquiano. . . . .	72
<b>El malestar en las sociedades poshumanas.</b> . . . . .	81
Tabú. . . . .	84
Hipótesis represiva. . . . .	85
<b>Conclusiones.</b> . . . . .	89
<b>Biografía de Michel Houellebecq.</b> . . . . .	97
<b>Bibliografía.</b> . . . . .	99



## Resumen

El objetivo del presente trabajo es indagar las variaciones de lo humano en las sociedades contemporáneas en diálogo con la comunicación y las nuevas tecnologías de la información desde la perspectiva provista por la obra de Michel Houellebecq. Terreno fértil para una aproximación a la fricción humanismo-posthumanismo, la emergencia de la vida (y lo vivo) como memoria, y el *isolement* (aislamiento) como alternativa y destino. Para dar cuenta de la tesura del humanismo posthumanismo, junto con el nuevo estado de agregación que proponen las nuevas tecnologías de la información (comunicacionales, genéticas y computacionales) se desarrollarán los siguientes autores: Peter Sloterdijk y su discusión con Martin Heidegger y Jürgen Habermas. Para pensar las implicancias de la memoria en la vida se utilizarán los trabajos de Michel Foucault y sobre todo las relecturas de Gilles Deleuze, Maurizio Lazzarato y Peter Sloterdijk. Así como también la idea de memoria, olvido y animalidad tal como las trabaja Frederick Nietzsche en la historia del pensamiento y las posturas de Hannah Arendt y Régis Debray. En el tercer eje se verá el malestar en las sociedades hipertecnologizadas siguiendo las propuestas de Peter Sloterdijk respecto a la herida ejercida por el actual estado de agregación técnica y las posibilidades abiertas por la misma.



*La individualidad de la mayoría de los hombres es tan miserable y tan insignificante, que nada pierden con la muerte. Lo que en ellos puede tener algún valor, es decir, los rasgos generales de humanidad, eso subsiste en los demás hombres. A la humanidad y no al individuo es a quien se le puede asegurar la duración.*  
Arthur Schopenhauer; El amor, las mujeres y la muerte

*La técnica transforma el estrés en soberanía.*  
Peter Sloterdijk; Sin salvación

## Introducción

En la actualidad los avances de “la globalización económica, la tecnología informática en el ámbito del conocimiento y la biotecnología en el tratamiento y mejora ecológica y *Umweltfreundlich* (respetuosa) de las especies”<sup>1</sup> han situado al ser humano en un estado de tecnificación de la vida inaudito hasta hace apenas unos siglos atrás. Tal como observara Freud hacia 1929, en la técnica el hombre logró materializar aquellos ideales de cultura que representaban los antiguos dioses. Sin embargo, esta semejanza divina, convertirse él mismo en “una suerte de dios-prótesis, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares”<sup>2</sup>, no ha garantizado un mayor grado de felicidad.

Las certezas provistas por la religión primero y las utopías sociales después, que daban sentido y estructura a la existencia humana, parecen encontrarse en estado de anomia. Siendo imposible recurrir a “tecnologías de la subjetividad destinadas a disciplinar el alma a fin de ‘pertrecharla’ para el inevitable encuentro con el dolor”<sup>3</sup> el grado de incertidumbre que rodea al hombre se encuentra en constante aumento.

---

<sup>1</sup> Duque, F. *En torno al humanismo*. Madrid, Editorial Tecnos. Pág. 117.

<sup>2</sup> Freud, S. *El malestar en la cultura*. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu. Pág. 90.

<sup>3</sup> Ferrer, C. *La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología*. En Revista Artefacto, número 5, Buenos Aires. Pág. 6.

Tampoco la *liberación de lo reprimido*, tal como era entendido por el pensamiento de fines del siglo XIX y principios del XX, pareciera mantener el estatus de alternativa propicia. La imaginación, el deseo, lo bajo, lo maldito; otrora objeto de control, de regulación y también de narrativas redentoras, transgresoras, portadoras de la *buena nueva* libertad futura: se han puesto al servicio del capitalismo avanzado.

La forma semiótica que ha asumido el capitalismo conlleva una situación donde “*la acumulación de capital se hace esencialmente por medio de una producción y una acumulación de signos: bienes inmateriales que actúan sobre la mente colectiva, sobre la atención, la imaginación y el psiquismo social*”<sup>4</sup>. Este semiocapitalismo, puesto en relieve por el filósofo italiano Franco Berardi, se nutre de la creatividad como fuerza de trabajo, a diferencia de las sociedades industriales donde la labor estaba regida por el automatismo repetitivo<sup>5</sup>. Bajo el modelo de la empresa – en el sentido que adquiere con Deleuze de alma, de éter, de gas propio de las sociedades de control– “*la mente se encuentra en el trabajo como innovación, como lenguaje y como relación comunicativa*”<sup>6</sup>.

El mundo en expansión desde mediados del siglo XX, desafía el concepto de hombre tal como fuera concebido por buena parte de los saberes y prácticas dominantes hasta ese momento. El ascenso de una valoración posthumana, fraguada al calor de la revolución informática y sus implicaciones en los campos de saber y de poder, ciñe el sistema de creencias del humanismo. Esta crisis y los desarrollos técnicos de dicha revolución también jaquean los modos de ejercer el poder, los procesos de subjetivación y de resistencia de las sociedades disciplinarias. El variado *pool* de transformaciones sociopolíticas y económicas, entre las cuales se encuentran la *acción a distancia* sobre el encierro (carcelario, hospitalario, educativo), el ascenso del principio de información

---

<sup>4</sup> ¿Quién es y cómo piensa Bifo?, Capitalismo y subjetividades. Entrevista de Verónica Gago a Franco “Bifo” Berardi, Revista La Vaca, <http://lavaca.org/notas/quien-es-y-como-piensa-bifo/>

<sup>5</sup> Aquí se corresponde la imagen de Charles Chaplin como trabajador alienado en Tiempos Modernos. Y también la sutil Safety Last! con Harold Lloyd escalando un rascacielos en Los Ángeles hasta chocar con un enorme reloj mecánico.

<sup>6</sup> Berardi, F. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid, Traficantes de Sueños. Pág. 16.

en biología genética y cibernética, el marketing como modalidad de control social; el ascenso de un capitalismo de flujo (de información, acciones, datos) más que de producción; subsumen la crisis de las viejas instituciones de la modernidad, y dan cuenta de la emergencia de técnicas de gobierno de carácter reconfigurable, con un alto nivel de plasticidad y sutileza. En este nuevo escenario lo que importa, dirá Deleuze, no es moldear cuerpos sino modular cerebros. Estas técnicas centradas en la modulación, cuentan con nuevas instituciones (la opinión pública, la percepción colectiva y la inteligencia colectiva) y movilizan fuerzas discordantes a las instituciones disciplinarias (memoria y atención).

En los albores del siglo XXI, la comunicación irradiada a casi todos los ámbitos de la vida cotidiana desborda lo humano y motoriza gran parte de estas transformaciones que constituyen el imaginario que nos damos como sociedad. Así es posible asistir al cruzamiento de biopolítica y comunicación en el campo del poder, mientras que en el campo del saber los actores principales son la genética y la información.

Las variaciones de lo humano en las sociedades contemporáneas, las tensiones entre humanismo y posthumanismo en diálogo con la comunicación y las nuevas tecnologías de la información se abordarán en el presente trabajo a partir de la obra del escritor francés Michel Houellebecq. Terreno fértil para una aproximación a la fricción humanismo-posthumanismo, la emergencia de la vida (y lo vivo) como memoria, y el *isolement* como alternativa y destino.

*El que está sometido a un campo de visibilidad,  
y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones  
del poder. (...) Por ello, el poder externo puede  
aligerar su peso físico; tiende a lo incorpóreo y  
cuanto más se acerca a este límite, más constantes  
(...) serán sus efectos.*

Michel Foucault; Vigilar y castigar

*Los economistas y los publicistas nacieron en el  
mismo momento.*

Michel Foucault; Seguridad, territorio,  
población

*La esencia (que tiene existencia real), que no  
tiene color, sin forma, impalpable, que no puede  
contemplarse sólo por la guía del alma (nous)  
inteligencia, que es la fuente del conocimiento  
verdadero se encuentra en este lugar.*

Platón. Fedro

### **Noopolítica: el gobierno de lo impalpable**

En el breve artículo *Postdata sobre las sociedades de control*, el filósofo francés Gilles Deleuze analiza en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control –como luego retomará Peter Sloterdijk en su crítica a las tecnologías de poder del Humanismo– la irrupción de las nuevas tecnologías de la comunicación de postguerra, el carácter intangible del capitalismo financiero, el par marketing-consumo, y la crisis de los espacios de encierro. Fenómenos que impactaron sobre estas sociedades y sus tecnologías de gobierno. *Las sociedades disciplinarias*, apunta Deleuze, *eran lo que ya no éramos, lo que dejábamos de ser*. En este pasaje Deleuze ve la emergencia de una sociedad diferente a la estudiada por Michel Foucault, el surgimiento de una nueva episteme, de un régimen de saber/poder divergente al moderno. Donde los muros de las viejas instituciones disciplinarias, los encierros, bajo

su forma de moldeo de cuerpos (rígido/análogo), ceden terreno frente a la modulación del cerebro (plástico/digital<sup>7</sup>) de los controles.

Foucault había posado su mirada en otro traspaso: el de las sociedades de soberanía a las disciplinarias, y fechó su surgimiento entre los siglos XVIII y XIX, mientras que situó su apogeo a inicios del siglo XX. Con el surgimiento de las sociedades industriales y los Estados modernos, Foucault individuó dos técnicas de poder centradas en la vida: la anatomopolítica y la biopolítica. La primera, vinculada al hombre-cuerpo (cuerpo-maquina), es una tecnología individualizante orientada a auscultar cuerpos y comportamientos con el objetivo de generar efectos determinados en sus unidades concretas: los individuos particulares. En el instrumental de la anatomopolítica se encuentra una serie de técnicas orientadas a fabricar efectos homogéneos de poder (Foucault, 2002): la vigilancia, la intensificación del rendimiento, la multiplicación de capacidades, el emplazamiento, la utilidad. La segunda, la biopolítica, tiene como objeto al hombre-especie, a la población, la masa, los seres vivos regidos por procesos y leyes biológicas como nacimiento, muerte, producción y enfermedad. En el instrumental de la biopolítica se encuentra: la observación, el examen, la estadística y la demografía, entre otras. La novedad de la biopolítica reside en un descubrimiento y una acción: el sustrato biológico posee indicadores que pueden utilizarse para incidir en el desarrollo, hasta el momento azaroso, de las poblaciones. La gestión de la vida, la maximización de fuerzas y la optimización de utilidad del cuerpo individual (anatómico) y del cuerpo de la población (biológico), se constituyen así en las máximas de estas técnicas. En las sociedades premodernas el poder, que Foucault denominó soberano, se asentaba en la posibilidad de dar muerte a los súbditos por cadalso o por guerra. Sociedades con objetivos y funciones muy diferentes: recaudar más que organizar la producción, decidir la muerte más que organizar la vida (Deleuze, 2005). Y solo en los remansos de la gestión del poder se dejaba vivir. Mientras que en las sociedades disciplinarias la gestión de la vida cobró una centralidad única, al punto que la muerte marca el fin del largo proceso bio-administrativo.

---

<sup>7</sup> Si bien Deleuze habla de lenguaje numérico, lo cual no es necesariamente binario, en el presente trabajo se utilizará el término digital en un sentido amplio para dar cuenta, de esta forma, de lenguajes complejos que atañen tanto a la programación biológica como computacional.

Resumiendo, a fines del siglo XVIII es posible distinguir dos tecnologías de poder entrelazadas. Por un lado, el poder del tipo disciplinar, de carácter esencialmente centrípedo, que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. Un poder que concentra, centra y encierra. Mientras que por otro, se encuentran aquellas tecnologías centradas en la vida, que abordan fenómenos poblacionales y tratan de controlar acontecimientos aleatorios producidos en el cuerpo social. Estas son tecnologías de seguridad de la población, de los fenómenos biológicos del conjunto. La previsión de acontecimientos posibles se encuentra en esta técnica de poder desplegada sobre el *socius*. La seguridad, a diferencia de la disciplina, opera sobre el medio, el espacio sobre el cual se despliegan series de elementos aleatorios ampliando sus redes e inclusiones. Si la disciplina reglamenta todo:

los dispositivos de seguridad –en cambio– tienen una tendencia constante a ampliarse: son centrífugos. Se integran sin cesar nuevos elementos, la producción, la psicología, los comportamientos, las maneras de actuar de los productores, los compradores, los consumidores, los importadores, los exportadores, y se integran el mercado mundial. Se trata por tanto de organizar o, en todo caso, de permitir el desarrollo de los circuitos cada vez más grandes. (Foucault, 2007: 67).

Pero estas sociedades no se desarrollan en una serie en la que los elementos se suceden unos a otros. “*Es preciso – señala Foucault – comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos de gobierno*” (Foucault, 2007, 135). Para este filósofo, soberanía, disciplina y gestión gubernamental conforman una tríada, frente a una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos son los dispositivos de seguridad. O, para decirlo en términos de Maurizio Lazzarato (2006, 101), estos dispositivos se agencian unos con otros.

En las sociedades contemporáneas se produce una intensificación de las redes de poder, su adaptabilidad nutrida por saberes –informáticos, biotecnológicos, comunicacionales– divergentes a los vinculados a las disciplinas, tiende a aumentar su espacio de acción de manera elástica. Esta acción tiene la particularidad de suavizar sus grietas, sus fisuras, al punto de poner en jaque de este tipo de metáforas al momento de pensar los intersticios de poder. Nuestras sociedades, de seguridad o de control según se

mire desde Foucault o Deleuze, un espacio (un medio) en el cual se despliegan series de elementos aleatorios.

El medio aparece (...) como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias – así sucedía con la soberanía -, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, y de prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar (...) a una población (Foucault, 2007, 41).

De la acción sobre el *environment* del individuo se desprende que *la seguridad actúa a través de la moneda, la comunicación, el consumo, etcétera, sobre el soporte y el elemento de circulación de la acción en lugar de actuar solo a través del adiestramiento directo del cuerpo (disciplinas)* (Lazzarato, 2006, 11). En base a las lecturas de los seminarios de Michel Foucault<sup>8</sup> dictados en el Collège de France a finales de la década del 70, el italiano Lazzarato destaca en su libro *Políticas del acontecimiento* que la mirada posada sobre el componente inmaterial de la población – que Deleuze retoma en su *Postdata: la mente, las opiniones, el deseo*– comenzó a desarrollarse mucho antes del fin de la Segunda Guerra. Como se ha señalado, el biopoder tiene como objetivo la gestión de la vida tomada desde el punto de vista biológico. Sin embargo, el propio Foucault señaló que no hay que considerar a la población únicamente desde aquí sino que debe entenderse como *todo lo que va a extenderse desde el enraizamiento biológico a través de la especie hasta la superficie de captura ofrecida a través del público... El público es la población tomada a partir de sus opiniones* (Foucault, 2007). Con la introducción del público, se debe intervenir sobre la conciencia de la gente, explica Foucault, no tanto para imponer una serie de creencias verdaderas o falsas, sino a fin de *modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar, sus comportamientos como sujetos económicos, como sujetos políticos* (Foucault, 2007). Cálculo de los elementos referidos a la economía (circulación de riquezas, tasas, impuestos) y cálculo de los elementos referidos a la

---

<sup>8</sup> Publicados por el Fondo de Cultura Económica para los países de habla hispana bajo los títulos de *Seguridad, Territorio y Población* y *el Nacimiento de la Biopolítica*.

opinión, a lo que pasa por la cabeza de los gobernados. Con todo, se desprende del planteo de Lazzarato, que el concepto de vida y de vivo (desembarazado del sustrato biológico) cambia completamente si se parte de esta definición de la población como público, como opinión. Moviliza en efecto el cerebro, la memoria, el lenguaje y las técnicas que actúan sobre estos elementos (Lazzarato, 2006, 10). En suma, asciende una técnica de gobierno que contempla la producción, circulación y el consumo de signos.

En la actualidad, señala Houellebecq en *Aproximaciones al desarraigo*, uno de sus primeros artículos conocidos publicado originariamente en 1992:

No sólo vivimos en una economía de mercado, sino, de forma más general, en una sociedad de mercado, es decir, en un espacio de civilización donde el conjunto de las relaciones humanas, así como el conjunto de las relaciones del hombre con el mundo, está mediatizado por un cálculo numérico simple donde intervienen el atractivo, la novedad y la relación calidad-precio. Esta lógica, que abarca tanto las relaciones eróticas, amorosas o profesionales como los comportamientos de compra propiamente dichos, trata de facilitar la instauración múltiple de tratos relacionales renovados con rapidez (entre consumidores y productos, entre empleados y empresas, entre amantes), para así promover una fluidez consumista basada en una ética de la responsabilidad, de la transparencia de la libertad de elección<sup>9</sup>.

La lógica de consumo imperante, que Houellebecq denomina de supermercado, se expande a territorios novedosos de la vida desbordando la propia acción transaccional. Sea a nivel erótico, amoroso o profesional la despersonalización, la variabilidad, la flexibilización intelectual y emocional es requerida y valorada<sup>10</sup>. La

---

<sup>9</sup> Houellebecq, M. *Intervenciones*, Barcelona, Editorial Anagrama. Pág. 26-27.

<sup>10</sup> Está lógica impera también en la arquitectura (el texto se publicó en la revista especializada *GeniusLoci*). La arquitectura contemporánea está destinada a producir espacios neutros que faciliten la circulación de flujos de mensajes informativo-publicitarios, mercancías e individuos. Si la plaza era la encargada de combinar gentes y actividades diversas, en las modernas ciudades contemporáneas se privilegia el flujo constante de vehículos (Ballard), mercancías (Deleuze) y signos (Lazzarato, Berardi). Richard Sennett en el monumental *El declive del hombre público* (Anagrama, 2011), da cuenta de la emergencia del aislamiento que produce una lógica de visibilidad total. La arquitectura de cristales de los edificios modernos y su “ideal de muro permeable”, de desdiferenciación entre el afuera y el adentro, atenta contra el ideal que pregonan: que el contacto sea fluido. Se da un concepto de diseño que “combina estética de la visibilidad y aislamiento social”. Para dar cuenta del área pública muerta, Sennett utiliza como ejemplo el edificio LeverHouse. Emplazado en Park Avenue, una de las arterias principales de la ciudad de New York, “la LeverHouse fue la precursora de un concepto de diseño en el cual el muro, aunque permeable, aísla

lógica de supermercado se torna en principio hermenéutico y organizador de la cotidianeidad contemporánea. Como explica la investigadora argentina Paula Sibilia: “en el nuevo capitalismo de *superproducción* y *marketing*, afianzado más fuertemente en el consumo y en los flujos financieros que en la producción propiamente industrial, saberes y poderes se entrelazan íntimamente con toda una serie de prácticas, discursos y placeres que refuerzan tanto su eficacia como su legitimidad sociopolítica”<sup>11</sup>.

El fenómeno no es nuevo, Foucault rastrea en el siglo XVII las primeras grandes campañas de opinión, mientras que las sociedades contemporáneas encuentran en el marketing una potente herramienta orientada a consolidar determinados campos deseantes<sup>12</sup>. Para el poder el problema ya no reside en disciplinar subjetividades, encerrar el afuera; sino que tanto el afuera como la potencia de *proliferación de la diferencia*<sup>13</sup> rompieron los encierros. La particularidad de la intervención en las sociedades de control no implica el moldeado sino la **modulación de subjetividades**: “En las sociedades de disciplina siempre se estaba empezando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se

---

también de la calle las actividades que se desarrollan en el interior del edificio”. El espacio público se transforma en un área de paso, pura contingencia diseñada para el movimiento, pura transitoriedad desembarazada de contenido. La LeverHouse enseña la preminencia del aislamiento en medio de la visibilidad pública.

<sup>11</sup> Sibilia, P, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividades y tecnologías digitales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Pág. 158.

<sup>12</sup> “El deseo no es una fuerza sino un campo. Es el campo en el cual se desarrolla una densísima lucha o, mejor dicho, un espeso entrecruzamiento de fuerzas diferentes, conflictivas. El deseo no es un valiente muchacho, no es el chico bueno de la historia. El deseo es el campo psíquico sobre el que se oponen continuamente flujos imaginarios, ideológicos, intereses económicos. Existe un deseo nazi, digo, para entendernos”. Berardi, B. *Generación Post Alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón. Pág. 20.

<sup>13</sup> “Las relaciones de poder son virtuales, inestables, no localizables, no estratificadas, potenciales, y definen solamente las posibilidades, las probabilidades de interacción; las relaciones diferenciales determinan las singularidades. La actualización de estas relaciones diferenciales, de estas singularidades por parte de las instituciones (estado, capital, etcétera) que las estabilizan, que las estratifican, que las hacen no reversibles, es a la vez una integración (captura) y una diferenciación. Integrar significa ligar singularidades, homogeneizarlas y hacerlas converger en tanto singularidades hacia un objetivo común. La integración es una operación que consiste en trazar una línea de fuerza general que pasa por las fuerzas y las fija en formas. (...) Disciplinas y biopoder son modos de producción de la subjetividad, pero únicamente cuando la infinidad de monstruosidad que contiene virtualmente el alma (el devenir monstruo) ya ha sido sometida a la reproducción de los dualismos (hombre/mujer, patrón/obrero, etcétera). Encerrar el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción. (...) (En las sociedades de control) las clases ya no logran contener la multiplicidad, de la misma manera que la heterosexualidad no regula más a los miles de sexos. El monstruo se despliega, aquí y ahora, como modalidad de subjetivación. Es así como se produce un cambio radical de las formas de organización del poder y de sus modalidades de ejercicio.” Lazzarato, M. *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón. Pág. 84-89.

termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal”<sup>14</sup>.

Con la conformación del público se rompe el concepto de identidad (de clase, de sexo, de nacionalidad, credo, etcétera) como modelo acabado e invariable. Las identidades del público son lábiles, promiscuas: se puede pertenecer, al mismo tiempo, a múltiples públicos. En los públicos, remarca Lazzarato, se expresan formas de socialización ignoradas en las sociedades disciplinarias. Con el público dirá Gabriel Tarde, nos dirigimos hacia este extraño ideal de sociabilidad donde los cerebros “se tocan en cada instante por múltiples comunicaciones”<sup>15</sup>. En este medio elástico de cooperación entre cerebros y de relaciones intercerebrales, las antiguas segmentaciones de clase se desestructuran. El público inaugura el control que a diferencia de la disciplina, no actúa en el orden del espacio sino en el del tiempo.

*Her*, película de Spike Jonze estrenada en 2013, muestra una modalidad de socialización que empalma con lo señalado, donde las tecnologías posibilitan la acción a distancia de un cerebro sobre otro cerebro. La sociedad descrita por Jonze, ubicada en un futuro no tan lejano, pareciera ser una versión onírica –levemente distorsionada– de la sociedad actual, donde las relaciones mediatizadas y la imposibilidad de contacto redundan en alienación. Pero además de representar esta escena reinante, se aventura en dar un paso más: en un contexto hipertecnologizado la relación afectiva con un sistema operativo, lejos de ser una ofensa al estatuto humano, resulta el más deseable de los escenarios. Tal es así que por parte del resto de la sociedad no hay condena al amor virtual de Theodore y el OS (Samantha) encarnado por la sensual (voz de) Scarlett Johansson. Tanto el protagonista como su entorno comparten momentos de su vida en un ámbito donde la frontera entre virtualidad y realidad es difusa. Sin embargo, la posibilidad de felicidad entre el sensible Theodore y la beldad de silicio Samantha es interrumpido: los OS se retiran del mundo humano y a Theodore le queda el segundo premio de Amy (Adams) con quien comparte un diáfano ascenso a las alturas de lo que

---

<sup>14</sup> Deleuze, G. *Postdata sobre las sociedades de control*, en *El lenguaje libertario*, La Plata, Terramar. Pág. 117.

<sup>15</sup> *Políticas del acontecimiento. Op. Cit.* Pág. 94.

parece ser un destino de desengaño compartido. Moraleja: nos podemos enamorar de nuestras creaciones, aunque –para decirlo de forma sloterdijkiana– en ellas ya no podamos encontrar algo propio, *nuestra propiedad*, sino una *entidad* que en sus propias posibilidades puede significar autónomamente, y, por lo tanto, *afectar*, posibilitar dicha y sufrir amoroso.

Lazzarato, para dar cuenta de *la modulación* en las sociedades de control –este término deleuziano, aunque también foucaultiano, tal como lo desarrolla en el segundo volumen de Historia de la sexualidad– incluye dos conceptos desarrollados por el sociólogo Gabriel Tarde en el siglo XIX: público y acción a distancia. Tarde, ante el desarrollo de los medios masivos de comunicación, vaticina que el grupo social del futuro no sería la masa, la clase o la población sino el público: “*el público es una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos donde otros se convierte en una acción a distancia*”<sup>16</sup>. Así como las técnicas biopolíticas se dirigen a la vida biológica, las técnicas de control se dirigen a la vida mnemónica, a la vida en tanto memoria. Aquí *virtualidad* y *tiempo* son los campos de acción de las técnicas de control. Memoria y atención son las fuerzas movilizadas por la cooperación de los cerebros y capturadas por las nuevas instituciones: opinión pública, percepción colectiva e inteligencia colectiva, entre otras. Si la anatomopolítica y la biopolítica foucaultiana componen el cuerpo en tanto individuo y en tanto especie; las sociedades de control articulan una *noopolítica*. Lazzarato denomina *noopolítica* a las nuevas relaciones de poder que toman como objeto las fuerzas movilizadas por la cooperación de los cerebros y capturadas por las nuevas instituciones: memoria y atención.

La *noopolítica* (el conjunto de las técnicas de control) se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual. La modulación de la memoria sería entonces la función más importante de la *noopolítica*. (...) La *noopolítica* dirige y organiza las demás relaciones de poder,

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 92.

porque opera en el nivel más desterritorializado (la virtualidad de la acción entre cerebros)<sup>17</sup>.

Los viejos dispositivos disciplinarios encuentran sus límites en este contexto donde no importa tanto moldear cuerpos por medio de la constitución de hábitos en la memoria corporal, como modular cerebros constituyendo hábitos principalmente en la memoria espiritual. Al abordaje de una tecnología disciplinaria del cuerpo (cárcel, escuela, fábrica) y una tecnología reguladora de la vida (políticas sociales, salud pública, *wohlfahrtsstaat*) se adiciona la modulación de la memoria y de sus potencias virtuales regulada por la noopolítica: (redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas y constitución de la opinión pública, de la percepción y de la inteligencia colectivas) (Lazzarato, 2006, 100).

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 100-101.

*A todos los que nacieron hombres les es precisa  
la enseñanza, porque es necesario que sean hombres,  
no bestias feroces, no brutos, no troncos inertes.*

Juan Amós Comenio; Didáctica Magna

*Ya podemos imprimir órganos de manera  
experimental a través de una estructura  
biodegradable con un dispositivo en 3D y luego  
poblarla con las células madre del paciente. Para  
inicios de 2020, esto llegará a la práctica clínica.*

Raymond Kurzweil; Director de Ingeniería Google

*El mundo a la vez presente y ausente que el  
espectáculo hace ver es el mundo de la mercancía  
dominando todo lo que es vivido. Y el mundo de la  
mercancía se muestra así tal como es, puesto que su  
movimiento equivale al distanciamiento de los  
hombres entre sí y respecto de su producto global.*

Guy Debord; La sociedad del espectáculo

## **Humanismo, posthumanismo e información**

La sociedad del espectáculo, las nuevas tecnologías de la información y las posibilidades abiertas por las biotecnologías parecen llevar a colisión el proyecto del humanismo moderno<sup>18</sup>, que entre sus objetivos tenía la misión de *sustraer* al hombre de la barbarie por intermedio de la educación, de la lectoescritura<sup>19</sup>. Tal como cómo plantea el filósofo Peter Sloterdijk, el carácter del mismo se asentaba en su *capacidad para hacer amigos a través del texto* (Sloterdijk, 1999). Esta capacidad de establecer vínculos amistosos, que el filósofo alemán ejemplifica con el cruce entre griegos y romanos en la Antigüedad, implicaba la articulación de textos, carteros y hermeneutas que interpretaran los primeros. El circuito de envío, recepción y descifrado de mensajes

---

<sup>18</sup> Que como resaltara el filósofo Peter Sloterdijk en la conferencia *Reglas para el parque humano*, vivió su apogeo entre los más de 150 años que van de la Primer Revolución Francesa y al final de la Segunda Guerra Mundial.

<sup>19</sup> El caso de Comenio y el proyecto de la pansofía es un posible ejemplo.

escritos, por medio del cual se abre el mundo, era el principal procedimiento (antropotécnico) para hacer emerger del animal al hombre.

Con el advenimiento de los Estados nacionales, el humanismo se vuelve pragmático y programático, el alcance del modelo de sociedad literaria se amplía “convirtiéndose en la norma de la sociedad política”<sup>20</sup>. Pero esta voluntad domesticadora diseminada por el globo, comprometida en el rescate de los seres humanos de la barbarie, resulta incapaz de brindar soluciones a un mundo donde el ecosistema generado por los medios masivos de comunicación (desde las primeras emisiones radiales hasta las novedosas redes sociales y sus posibilidades de socialización on-line) ha modificado la forma de ser con el otro. Sloterdijk sostiene, de manera un tanto apocalíptica, que tal es la potencia educativa indirecta de los *mass media* y las nuevas tecnologías de la información como medios desinhibitorios que la escuela poco tiene que hacer frente a ellos. Solo marginalmente “*las síntesis políticas y culturales de las modernas sociedades de masas pueden ser producidas hoy (...) a través de medios literarios, epistolares y humanísticos*”<sup>21</sup>.

En el humanismo, señala este pensador con arreglo a Gotthard Günther, se despliega una metafísica clásica basada en la combinación de una ontología monovalente (el Ser es/el no-Ser no es) y una lógica bivalente (verdadero/falso) (Sloterdijk. 2001, 22). Esta metafísica, volcada sobre los dualismos de la Antigüedad retomados por el humanismo: cuerpo/alma, forma/materia, res cogitans/res extensa; se encuentra inhibida de dar cuenta de *fenómenos culturales híbridos* conformados por un componente espiritual y otro material, como la industria genética y las nuevas tecnologías. Con el ascenso de la frase “hay información” el humanismo encontraría su límite en la falta de alternativas para dar cuenta de un mundo en el cual lo natural en oposición a lo artificial se encuentra desplazado. Ante la noción de *materia informada*, con *transferencia del principio de información a la esfera de la naturaleza* se barrería

---

<sup>20</sup> Sloterdijk, P. *Reglas para el parque humano*, publicado en el sitio web Heideggeriana [<http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/sloterdijk.htm>]. Texto publicado originalmente en el periódico alemán *Die Zeit* el 10 de septiembre de 1999. Traducción de Fernando La Valle.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

(o mínimamente serían atenuadas) estas oposiciones binarias, así como la oposición sujeto/objeto. Ya no es posible encontrar *nada del orden de la cosa* en la materia. En la estructura de lo viviente, representada por los genes, se encuentra “*la forma pura de la información informada e informante: los genes no son más que órdenes para la síntesis de moléculas proteicas*”<sup>22</sup>. La dote de *voz propia* de la naturaleza torna innecesaria la figura de un “amo”, de una *alotecnología* que la provoque a decir algo diverso a la información que porta. La *homeotecnología*, neologismo creado por el pensador alemán, sería la técnica acorde al actual desarrollo de las ciencias, donde las “tecnologías inteligentes producen la forma de operatividad no-dominante” produciendo un quiebre en las nociones de interioridad y exterioridad. Esta tecnología abriría la posibilidad de los hombres a cambiarse a sí mismos *autotecnológicamente*, liberando a la humanidad de aquella “*realeza experta (en) seleccionar y cruzar a los hombres*”<sup>23</sup> en pos de control sus impulsos desinhibitorios y reconciliando al hombre con la naturaleza desde la intensificación de una intervención técnica.

De esta forma, en el pensamiento de Peter Sloterdijk, resuenan los truenos de la crisis sobre las posibilidades interpretativas del humanismo para entender lo humano en un contexto donde las ciencias biotecnológicas, la información, los sistemas, cuentan con la posibilidad de modificar la manera de develar el mundo<sup>24</sup>. Un nuevo ecosistema que habilita la posibilidad de preguntarse por el hombre, ese producto que sólo puede ser entendido examinando analíticamente sus métodos y relaciones de producción (Sloterdijk, 2011, 100). Es por ello que Sloterdijk dialoga con las figuras implementadas por Heidegger de casa (*Haus*), pastor (*Hirt*) y claro (*Lichtung*); y, con los conceptos de técnica, verdad y errancia. La gran divergencia de Sloterdijk con el gran maestro de la filosofía del siglo XX, es la necesidad – tal como lo desarrolla en *Sin salvación, Tras las huellas de Heidegger* – de poner entre paréntesis el rechazo heideggeriano de la antropología y su creencia en el divorcio total entre ciencia y filosofía. De esta forma

---

<sup>22</sup> Sloterdijk, P. *El hombre operable*, en *Revista Artefacto*, Buenos Aires, 2001. pág. 23

<sup>23</sup> *Reglas para el Parque Humano*. Op. Cit.

<sup>24</sup> Y donde el marketing, los medios masivos de comunicación y las recientes redes sociales (por citar solo algunos elementos) se entrecruzan con la biopolítica en el campo del poder.

rescata la reinterpretación que Heidegger hace de la existencia en una ontoantropología que tiene la urgencia de “contar la historia de la hominización en un estilo polivalente, superior a las primitivas antítesis”<sup>25</sup>.

Es pertinente señalar brevemente el problema de la verdad y técnica en relación con el (la) error (errancia) en Heidegger, pues se filtran en el pensamiento de Sloterdijk y resultan claves para entender la configuración entre ontología y antropología propuesta por este último. Reflexionar ligeramente sobre cómo se tamiza el pensar heideggeriano en la práctica filosófica de Sloterdijk. El problema de la verdad cursa gran parte de la producción filosófica de Heidegger, pero se intensifica en el pensamiento posterior a la finalización de la Segunda Guerra. En dos textos claves, *De la esencia de la verdad* (1943) y *El origen de la obra de arte* (1952), Heidegger desprende la idea de verdad de las concepciones corrientes (platónicas) asociadas a lo real. En ellas lo irreal es tenido en cuenta como lo contrario de lo real. Sin embargo, Heidegger se pregunta por la verdad. El hombre ha olvidado la pregunta por la esencia de la verdad<sup>26</sup>. Este preguntar se desembara de concebir la verdad como experiencia práctica de la vida, como reflexión técnica o política, por la verdad científica, artística o de fe/culto. Al preguntar por la esencia de la verdad desprende el concepto de verdad del conocimiento científico –en la actualidad único método valorado socialmente para hablar en términos *verdaderos*– y lo reintroduce como propiedad del ser –dentro del campo ontológico de la verdad– y no solo como un componente lógico, científico/racional. La verdad hay que pensarla en el sentido de la esencia de lo verdadero, señala Heidegger (2002, 63). Para ello introduce el vocablo griego ἀλήθεια (alétheia), como desocultación (desvelamiento) del ente.

El ente nunca es, como podría aparecer a la ligera, nuestra obra ni menos sólo nuestra representación. (...) En el centro del ente en totalidad existe un lugar abierto que es un claro. (...) El ente solo puede ser, en cuanto ente, si está dentro o más allá de lo iluminado por esa luz. (...) Gracias a esta luz del ente está

---

<sup>25</sup> Sloterdijk, P. *Sin salvación, Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Ediciones Akal. Pág. 101.

<sup>26</sup> Como ha olvidado la pregunta por el Ser. Ser y verdad por ahora cuentan con estatutos ontológicos diferentes. Aunque el Ser puede ser entendido como la parte velada del Ser.

descubierto en ciertas proporciones que son cambiantes. Empero, sólo en el espacio iluminado puede el ente estar él mismo oculto. Todo ente, al que hace frente y acompaña este espacio luminoso, guarda este raro antagonismo de la presencia, que se reserva siempre al mismo tiempo en una ocultación. La luz dentro de la cual está el ente es en sí, al mismo tiempo, ocultación<sup>27</sup>.

La verdad como *αληθεια*, implica el escamoteo de una parte del ente –así pues la verdad no solamente desoculta y devela sino que también oscurece– lo cual torna al mundo escurridizo y a los entes inagotables en su totalidad. Existe algo en los entes que en el proceso de iluminación se oscurece. Este ocultamiento habilita significaciones futuras: “La ocultación como el negarse no es primero y únicamente el límite del conocimiento –preconiza el filósofo alemán– sino el comienzo de la iluminación de lo alumbrado”<sup>28</sup>. El ocultamiento del ente en su totalidad nunca se implanta posteriormente como consecuencia del conocimiento del ente, que es siempre fragmentario. Heidegger ve en el desocultar no una propiedad de las cosas ni de las proposiciones sino un acontecimiento. La desocultación implica una fuga, un ocultarse, por ello la verdad que acontece en el *claro del bosque* es también no-verdad en la medida en que apunta hacia aquello que se escamotea. La verdad heideggeriana no implica falsedad, sino que lleva la marca intrínseca de su contrario. La *alétheia* como *Lichtung* (iluminación, claro) no referencia a la cosa, ni sus propiedades, sino que alude al “espacio discursivo y extradiscursivo en el que las cosas pueden llegar a ser las cosas que son, con sus propiedades y características o modos de ser”<sup>29</sup>.

Sloterdijk encuentra en Heidegger una lúcida visión respecto de la diferencia entre aquello que aparece fenoménicamente y lo que es obligado a manifestarse mediante operaciones técnicas. El concepto heideggeriano de “*Ge-Stell*” (engranaje, armazón, estructura de emplazamiento), sostiene Sloterdijk en *Esferas III* (2006, 671 y 672), capta algo de la anormalidad de los estados de cosas forzados a aparecer, que no

---

<sup>27</sup> Heidegger, M. *El origen de la obra de arte* en *Arte y poesía*, Madrid, Editorial Nacional. Pág. 65-66.

<sup>28</sup> *Ibidem*. Pág. 66.

<sup>29</sup> Casado, D. *Decir de verdad: Heidegger, Platón y la alétheia*. Pág. 10.

aparecen por sí mismos. De la violación de lo oculto, que tiene que darse a conocer por la investigación y que, en cuanto cae en la coacción de la visibilidad, la publicidad, significa algo completamente diferente que la “cosa” natural. Es importante destacar que Heidegger veía en el desarrollo técnico de su época el olvido de este *misterio* que insuena el desvelamiento; mientras que en contraposición se arraigaba la primacía de una *provocación* destinada a exponer a la naturaleza y al hombre mismo como un constante: el crecimiento de los medios artificiales, el ascenso de una técnica provocante destinada a imponer un develamiento que hostiga a la naturaleza. Lo que Heidegger designa con el nombre de *Ge-Stell* es lo que Ernst Jünger –relaciona Françoise Dastur en el apartado dedicado a Heidegger en su *Historia de la filosofía*– entendía por ‘movilización total’ (*totale Mobilmachung*), este proceso por el cual el ente es sometido en su totalidad a la voluntad del hombre por medio de la técnica. Esto es una especie de contracara de una técnica poética destinada a develar la esencia de las cosas, a una forma de acceder a los fenómenos, de abrir el mundo, donde “verdad significa un cobijar que despeja (*lichtendes Bergen*), como rasgo fundamental del Ser (...) esto significa que deja que cobre presencia (*wessen*) la coincidencia entre conocimiento y ente. La proposición no es dialéctica”<sup>30</sup>. La humanidad –apunta Heidegger en *De la esencia de la verdad*– no deja que impere la ocultación de lo oculto, “y completa su ‘mundo’ a partir de sus necesidades y lo llena con sus proyectos y planes”<sup>31</sup>.

El hombre, dirá Martin Heidegger, se toma a sí mismo como medida para todo ente, lo cual torna equivocada la medida. En este sentido, la modernidad es el punto más alto de una voluntad de dominio de la naturaleza amparada en una lectura cartesiana que la reduce a principios racionalistas y criterios utilitaristas basados en el cálculo y la planificación. Esta voluntad instaaura un mundo de certezas cuantificables, donde el confort es la base de toda seguridad humana.

Frente a las metáforas pastorales de Heidegger –en las cuales el hombre se encuentra *en el claro* con sus manos vacías, un pastor alerta desarmado junto al rebaño–

---

<sup>30</sup> Heidegger, M. *De la esencia de la verdad en Ser, verdad y fundamento*, Madrid, Monte Ávila Editores. Pág. 82.

<sup>31</sup> *Ibidem*. Pág. 77.

Sloterdijk rescata en múltiples textos que el hombre siempre tiene piedras y las sucesoras de las piedras en sus manos. El uso de la piedra por la pata evolucionada en mano conforma un espacio de protección frente a la naturaleza, un uso que pasó de la casualidad a la elaboración de instrumentos que emancipan a los homínidos de la adaptación al *circunmundo*:

El hombre ni viene del mono (singe), como los darwinistas vulgares se apresuraron a decir, ni viene del signo (signe), como jugando con las palabras decían los surrealistas franceses, sino que viene de la piedra o, dicho más generalmente, del medio contundente, si damos por válida la idea de que fue el uso de la piedra lo que abrió el horizonte de la prototécnica. Como primitivo tecnólogo de la piedra, como lanzador y como operador de un objeto con que golpear, el *presapiens* se convirtió en practicante del medio contundente. La hominización aconteció bajo la protección de la litotécnica<sup>32</sup>.

La incrementación de la tecnificación de la vida humana contemporánea es evidente, sin embargo no es una novedad, sino que lo artificial está presente en lo humano desde el comienzo. De hecho es un artificio aquello que posibilitó lo humano. El claro y la hominización son dos expresiones de lo mismo. El claro es para Sloterdijk el resultado de la historia del lanzar, golpear y cortar con piedras más que un descubrimiento del lenguaje; y por ello, no cabe pensarlo meditativamente a la manera heideggeriana: “al hacerse hombre el hombre, el Ser estableció en él centrales, focos”<sup>33</sup>.

La “casa del ser” en la que el hombre sería invitado a vivir no sólo, y ni siquiera en primer término, se construyó merced a la fuerza clarificadora de los signos. Antes de aparecer el lenguaje fueron los gestos distanciadores del *circunmundo* de tipo contundente (técnicas del golpear, lanzar y cortar) los que produjeron y aseguraron la incubadora humana<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Sin salvación, Tras las huellas de Heidegger. Op. Cit.* Pág. 117-118.

<sup>33</sup> *Ibidem.* Pág. 104.

<sup>34</sup> *Ibidem.* Pág. 123.

El hombre no puede darse en la mera naturaleza sino que se ha constituido en prototécnicas espontáneas y en convivencia (y enfrentado) con cosas y animales. A diferencia de la propuesta heideggeriana, donde el hombre está arrojado en el mundo, Sloterdijk ubica al hombre que emergió de un proceso de hominización prehumano, en una situación de arrojamiento tecnógeno. El claro es histórico (historia de la técnica) y no simplemente esencial (el lenguaje es una casa entre otras casas). Heidegger –tal como entiende Sloterdijk– hace emerger lo humano de lo animal por medio de una “alquimia ontológica” mediante la cual los primates se segregaron y acercaron a los dioses, alejando al hombre de los animales, pobres en mundo, reducidos a sus mundos circundantes y sin lenguaje (Sloterdijk, 2011, 105). La doctrina de Heidegger del ser-en-el-mundo, advierte Sloterdijk, continúa arraigada en una metafísica tradicional que traslada la posición de Dios al hombre: es el hombre, o el ser-ahí, del que se dice que en torno a él todo se convierte en mundo. Todo se convierte en mundo en torno al hombre no por una disposición divina –sentencia literariamente el profesor Sloterdijk– no porque él mismo sea un dios empírico, como sugieren los idealistas, sino “porque su posicionalidad es monstruosa y porque la capacidad del hombre para la verdad se revela como su dote más inquietante y peligrosa. Lo ontológicamente monstruoso consiste en que, en torno a un ser no divino, todo se convierte en mundo”<sup>35</sup>. Los hombres no pueden esquivar lo monstruoso, pues se han vuelto técnicos de lo monstruoso.

Sloterdijk ubica la constitución del hombre dentro de un mecanismo antropogénico prehumano y no humano. Si Heidegger hablaba de la casa del Ser en términos del lenguaje, Sloterdijk invita a pensar directamente en el artefacto piedra y el artefacto casa (*Haus*), como el lugar de su producción. El humano como técnico, como productor, es el cooperador del claro. El claro es obra de la técnica: “de las piedras que se avienen con otras piedras, con las manos en formación y con cosas que pueden trabajarse o ser blancos”<sup>36</sup>. Si para el profesor de Friburgo la técnica es entendida en un sentido netamente ontológico –analiza y describe las relaciones entre el ser y la técnica, la verdad y la técnica– para Sloterdijk es crucial reflexionar sobre las relaciones entre el

---

<sup>35</sup> *Ibidem*. Pág. 108

<sup>36</sup> *Ibidem*. Pág. 119.

hombre y la técnica, la historia, la cultura y la técnica en el proceso de hominización. Por ello se sirve de los conocimientos de la antropología y las ciencias biológicas en un sentido amplio (Cordua, 150). Asimismo, estos motivos lo llevan a distanciarse de Heidegger en cuando ubica la aletheia –en el sentido que se trabajó previamente de desocultamiento/ocultamiento– en Grecia antigua:

El poder quedar al descubierto fenómenos que salen de un previo estado oculto y pueden revertir a él surge ya de la más antigua atención de los futuros hombres a los resultados de sus operaciones de arrojar, golpear y cortar. En estas operaciones se interpretó originariamente la verdad como conformidad: ella aparece en el blanco de un lanzamiento, en la adecuación de un manejo y en la limpieza de un corte en el sitio justo. (...) El horizonte se erige él mismo en tema: como anillo inalcanzable en torno a todo, confiere a todo lo que existe y sucede una síntesis última. Es lo que ningún lanzamiento alcanza, ningún golpe quiebra y ningún corte hiera. A partir de aquí podrá desarrollarse en las primeras culturas superiores el concepto clásico del Ser: éste designa y engloba la sustancia a la vez patente y latente, parcialmente alcanzable, pero últimamente inalcanzable, que es común a todas las cosas<sup>37</sup>.

Como se señaló precedentemente, para este autor las tecnologías inteligentes contemporáneas producen la emergencia de una forma de operatividad no-dominante (homeotecnológica) que no puede desear nada totalmente diferente de lo que "las cosas mismas" son o pueden llegar a ser de propio acuerdo (Sloterdijk, 2001, 26). La materia entendida como materia comunicante deja de ser "materia prima" (materia basta). El pensamiento de Peter Sloterdijk construye esta imagen de las homeotecnologías y su vínculo con la materia informada e informante como una posibilidad de superación de cualquier añoranza esclavista sobre la materia y los hombres: "sólo se puede encontrar materias primas allí donde sujetos bastos –los humanistas y otros egoístas, digámoslo claramente– les aplican tecnologías bastas"<sup>38</sup>. De este modo Sloterdijk dialoga y se diferencia de la postura filosófica de Martin Heidegger respecto al desarrollo técnico en

---

<sup>37</sup> *Ibidem*. Pág.120.

<sup>38</sup> *El hombre operable. Op. Cit.* Pág. 26.

general y del desplegado en las sociedades del siglo XX en particular –donde el segundo avizoraba el fin de la comunidad en torno a la tierra<sup>39</sup> y la desnaturalización del ser humano y el consecuente aumento del extravío, falta de morada<sup>40</sup>.

Para Martin Heidegger, la errancia, “ese trajinar del hombre que lo aleja del misterio hacia lo corriente”<sup>41</sup>; es el extravío del ser durante la época moderna, abandonando su existencia a la confianza tecnológica. O como señala la profesora chilena Carla Cordua, “las meditaciones heideggerianas llaman ‘errancia’ a los movimientos inevitables de la existencia en un paisaje que carece de señalizaciones suficientes que ayuden a elegir el camino. (...) la existencia no recibe sino instrucciones inseguras acerca de cuándo decir que sí y cuándo que no al recorrer el camino de su llegada-al-mundo”<sup>42</sup>. El lenguaje científico-técnico, y la voluntad de dominio racional subyacente, conquistan todos los ámbitos humanos, aumentando la errancia de un ser que se encuentra arrojado en el mundo. Sloterdijk apunta, en su estudio de la obra de Heidegger, que para éste *pensador rural* “la carencia de morada es un ‘destino de mundo’, y que la presencia de lo inquietante es la verdad fundamental del hombre en el mundo moderno”<sup>43</sup>. Sin embargo, la premisa heideggeriana de morar (en el lenguaje) representa para Sloterdijk un tipo de pensamiento que está desapareciendo bajo la

---

<sup>39</sup> El acercamiento de Martin Heidegger al nacionalsocialismo alemán pareciera ser un acto congruente en su pensamiento comandado por la desconfianza y crítica mordaz a la Modernidad; y, por la demanda de reencuentro con la tierra y la patria. “Cuando Martin Heidegger, en sus artículos a partir de 1945, la mayoría de las veces utilizaba la ‘falta de patria’ como contraseña existencial del ser humano en la época-del-entramado-técnico [Ge-stell-Zeitalter], esa expresión no solo se refería a la ingenuidad perdida de la estancia en casas de campo y al paso a una existencia en máquinas urbanas habitables. A un nivel más profundo, el término ‘apátrida’ significa la desnaturalización del ser humano de la envoltura natural de aire y su mudanza a espacios climatizados; en una lectura aún más radicalizada, el discurso de la falta de patria simboliza el éxodo de todos los posibles nichos de cobijo en la latencia” Sloterdijk, P, *Esferas III*, Madrid, Editorial Siruela. Pág. 118.

<sup>40</sup> “Frente al hecho de que, después de veinticinco siglos de metafísica y tecnología europeas, un pensador de la talla de Heidegger crea ver todavía razones para interpretar el curso del mundo como un duradero y fatal extravío, es inevitable la sospecha de que todo podría deberse a una ilusión óptica... Sospecha que se vuelve tanto más plausible al recordar que tras su intento, fracasado con la “revolución nacional”, de hacer un giro hacia lo propio y auténtico, Heidegger deja de hacer sugerencias respecto de cómo podría ser pensado filosóficamente un retorno [Rückkehr] de la errancia. Su refugio en la poética del Ser es, incluso considerando con simpatía, una solución provisoria en el mejor de los casos”. *El hombre operable. Op. Cit.* Pág. 21-22.

<sup>41</sup> *Ser, verdad y fundamento. Op. Cit.* Pág. 78.

<sup>42</sup> Cordua, C. *Sloterdijk y Heidegger, La recepción filosófica*, pág. 31

<sup>43</sup> *Sin salvación, Tras las huellas de Heidegger. Op. Cit.* Pág. 30.

cultura tecnológica actual que produce “un nuevo estado de agregación del lenguaje y la escritura, estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo”<sup>44</sup>. Asimismo Sloterdijk alerta que crecimiento del conocimiento y de la técnica no pueden ser interpretados en las sociedades actuales en los términos metafísicos impulsados por Heidegger de errancia, de extravío:

Al ser la errancia presentada así como una constante epocal, surge la pregunta de si, dado su vínculo con el destino de la metafísica, no deberá sufrir también ella un profundo cambio tras el hundimiento y "descomposición" de la primera. Los enormes incrementos de conocimiento y poder por parte de la humanidad moderna fuerzan la pregunta de si el diagnóstico de errancia rige para ellos de un modo similar a aquel en que lo hacía en tiempos anteriores al despliegue de este potencial moderno. Frente al hecho de que, después de veinticinco siglos de metafísica y tecnología europeas, un pensador de la talla de Heidegger crea ver todavía razones para interpretar el curso del mundo como un duradero y fatal extravío, es inevitable la sospecha de que todo podría deberse a una ilusión óptica...<sup>45</sup>

El fatal extravío heideggeriano no es más que la continuación, por distintos medios, del pensamiento filosófico occidental, del programa platónico-aristotélico para dominar la totalidad de lo existente por medio de la bivalencia (verdadero/falso). Subyugadas a la supremacía del ser, los productos de la técnica, los artefactos, solo pueden ser entendidos como ciudadanos ontológicos de segunda, los inmigrantes ilegales de la prístina nación ontológica. En resumen, Sloterdijk entiende que el pensamiento de Heidegger acerca de la técnica se encuentra tamizado por la suscripción a categorías de una filosofía clásica desarrollada en el marco de una lógica bivalente y una ontología monovalente.

Todas las formas de pensamiento tradicionales coinciden en abrigar una especie de sospecha de nihilismo contra los artefactos. Los productos de la técnica

---

<sup>44</sup> *El hombre operable. Op. Cit.* Pág. 20.

<sup>45</sup> *Ibidem.* Pág. 21.

y de la imagen son desde Platón considerados formas de ser deficientes (...) Dentro de la tradición del pensamiento del ser, representado por las formas elevadas de la metafísica occidental, el malestar que causa lo artificial es una sólida constante. Expresa la circunstancia de que un lenguaje del ser no puede enunciar lo que son las máquinas, los sistemas de signos y las obras de arte “en su naturaleza”. Pues su naturaleza parece consistir en romper con aquello que típicamente es naturaleza. Porque todo lo que es obra pretende negar el ser sustancial mediante la representación y complementarlo con invenciones añadidas<sup>46</sup>.

Como se señaló a modo de ejemplo con la resolución de la película *Her*, si se sigue a Sloterdijk, se puede entender que el pensamiento del ser no da espacio para comprender el acto constitutivo de la modernidad y que es **el nuevo reparto de la subjetividad entre hombres y cosas**. Si la cultura clásica occidental (Sloterdijk se refiere a ella como culturas superiores) se basaba en la diferencia entre sujeto/objeto, alma/cosa, la modernidad cimbró (definitivamente) estas delimitaciones. Según plantea Sloterdijk en *La época (criminal) de lo monstruoso*, el caso Heidegger es útil para avizorar una actitud respecto a la técnica (y el arte) –donde sus obras son hijas de la nada, y a lo sumo hermanastras de lo verdaderamente ente– que representa gran parte del pensamiento clásico que pervive en las sociedades actuales: “quien quiera leer la historia del arte y de la técnica como historia del ser sólo puede observar por doquier (...) perecimientos: olvido del ser, fin de la historia del arte concebido como sustancia, caída de la humanidad en lo imposible, formas multimediales para almas muertas”<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> *Sin salvación, Tras las huellas de Heidegger. Op. Cit.* Pág. 250.

<sup>47</sup> *Ibidem.* Pág. 252.

## Naturaleza humana

Como se señaló precedentemente, a inicios de 2000 tanto *Normas para el parque humano*, con la lectura de la educación como técnica domesticadora y la preconización del concepto de cría, así como también *El hombre operable* –y su puesta en suspenso de lo humano con el ascenso de la materia informada e informante– generaron en Alemania (por motivos históricos evidentes) un caluroso debate sobre el avance de la técnica genética. Peter Sloterdijk encontró su principal antagonista en la figura de Jürgen Habermas, quien frente al avance de la técnica genética elaboró –en *El futuro de la naturaleza humana*– una defensa de los argumentos morales como resguarda de la autocomprensión de la especie humana. Si bien este debate no se cristalizó en un enfrentamiento directo, Habermas siempre cuidó de referirse a Sloterdijk abiertamente, las referencias a su compatriota son evidentes:

Es verdad que no faltan especulaciones temerarias. Un puñado de intelectuales completamente alucinados intenta leer el futuro en los posos del café de un posthumanismo de giro naturalista sólo para seguir tramando contra la supuesta pared del tiempo -«hipermoderno» contra «hipermoral»-los consabidos motivos de una ideología muy alemana. Afortunadamente, el adiós elitista a la «ilusión de la igualdad» y al discurso de la justicia aún no tiene demasiada fuerza de contagio<sup>48</sup>.

Por su parte, Sloterdijk se encargó de dejar claro que su virtual contrincante y antiguo maestro, a quien desafió a dialogar en una carta abierta donde también se quejaba de que Habermas le negara la posibilidad de discutir -ironía si se retoma el pensamiento habermasiano del respeto a la simetría entre los interlocutores que la teoría de la acción comunicativa plantea como principal apotegma del buen entendimiento humano- operó por intermedio de múltiples voceros, como Thomas Assheuer y diversas revistas culturales, que salieron a cruzarlo y señalar su postura como eugenésica. Ante

---

<sup>48</sup> Habermas, J. *El Futuro de la naturaleza humana, ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós. Pág. 36.

esta acusación, la respuesta de Sloterdijk no se hizo esperar y remarcó que en posturas como las de Habermas se pueden distinguir los ecos fantasmagóricos del nazismo que limitan un uso positivo de términos como crianza o eugenesia. En una entrevista brindada al diario argentino La Nación contestó que:

El eugenismo forma parte del pensamiento moderno. Es la base misma del progresismo. El eugenismo es una idea de la izquierda clásica, retomada por los nacionalistas después de la Primera Guerra Mundial. Es el progresismo aplicado al terreno de la genética. Cada individuo razonable es eugenista en el momento en que se casa. Cada mujer es eugenista si prefiere casarse con un hombre que posee cualidades favorables en su apariencia física. **Es el eugenismo de todos los días.** (...) Nunca existió un eugenismo fascista. Lo que hubo fue un exterminio racista. Esa voluntad de matar nunca tuvo la más mínima relación con el concepto de eugenismo concebido como un medio de reflexionar sobre las mejores condiciones en que será creada la próxima generación. Los nazis se aprovecharon de algunos pretextos pseudocientíficos para eliminar enfermos. Eso no tiene nada que ver con el eugenismo. Es un abuso total de lenguaje llamarlo así<sup>49</sup>.

Su respuesta es interesante por dos motivos: por un lado, la referencia a un *eugenismo de la vida cotidiana* establece un puente con el pensamiento de Arthur Schopenhauer; y, por otro, introduce la postura de Houellebecq frente al nazismo y la eugenesia. Para Schopenhauer, pensador del inicio del S. XIX que erigió su obra sobre la idea de *voluntad y dolor*, “*el individuo obedece en todo esto (la elección de su pareja sexual por su características físicas, intelectuales y de carácter) a una orden superior, la de la especie*”<sup>50</sup>. En Schopenhauer, la voluntad de vivir, esa aspiración apremiante a la vida y a la duración, es lo que se reproduce en la especie y se niega en el individuo. El dolor, que acontece de esta voluntad fragmentada en miles de individualidades que chocan unas con otras, es el precio que paga la voluntad por turbar *la beatitud* y *el*

---

<sup>49</sup> Corradini, Luisa, “Peter Sloterdijk: ‘El fascismo de izquierda nunca hizo su duelo’”, en *Diario La Nación* [en línea], secc. Cultura, Buenos Aires, 18 de enero de 2006, <http://www.lanacion.com.ar/773190-peter-sloterdijk-el-fascismo-de-izquierda-nunca-hizo-su-duelo>. [Consulta: 27 de diciembre de 2013.]

<sup>50</sup> Schopenhauer, A. *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Editorial EDAF, 2003. Pág. 67.

*sosiego de la nada*. El humano, sostiene Schopenhauer, al enamorarse cree satisfacer sus intereses personales mientras que responde a la voluntad de la vida que se perpetúa en la especie. Para ejemplificar de esta voluntad de vivir y su correlato en la especie, Schopenhauer crea un curioso diálogo entre dos amantes donde el espíritu de la especie se expresa a través de sus labios:

DAFNIS – Quisiera regalar un individuo a la generación futura, y creo que tú podrías darle lo que a mí me falta.

CLOE – Tengo la misma intención, y creo que tú podrías darle lo que yo no tengo. ¡Vamos a ver en un momento que le damos!

DAFNIS – Yo le doy elevada estatura y fuerza muscular: tú no tienes ni una ni otra.

CLOE – Yo le doy bellas formas y menudos pies; tú no tienes ni estos ni aquellos.

DAFNIS – Yo le doy fina piel blanca, qué tú no tienes.

CLOE – Yo le doy cabellos negros y ojos negros; tú eres rubio.

DAFNIS – Yo le doy nariz aguileña.

CLOE – Yo le doy boca chiquita.

DAFNIS – Yo le doy valentía y bondad, que no podrían venirle de ti.

CLOE – Yo le doy hermosa frente, ingenio e inteligencia, que no podrían venirle de ti.

DAFNIS – Talle derecho, bella dentadura, salud sólida, he aquí lo que recibe de nosotros dos. Realmente, los dos juntos podremos dotar de perfecciones al futuro individuo; por eso te deseo más que a ninguna otra mujer.

CLOE – Y yo también te deseo<sup>51</sup>.

La referencia al deseo en la última parte del diálogo pergeñado por Schopenhauer resulta crucial en su pensamiento pues, así como en la novelística de Houellebecq, la desilusión acompaña siempre al deseo satisfecho. La operación deseante no se clausura, carece de posibilidad de suturarse. El deseo en estos autores, lejos de tender a un objeto como a su fin propio, constituye su único y propio fin. La

---

<sup>51</sup> *Ibidem*. Pág. 84.

miseria y el hastío motorizan la especie y aseguran su permanencia: *“el hastío no es un mal despreciable (...). Él es quien hace que los hombres, que se aman tan poco entre sí, se busquen, sin embargo, unos a otros tan locamente: es la fuente del instinto social”*<sup>52</sup>. En sus obras, Schopenhauer antepone una cuña en el humanismo imperante de su época al sostener que la especificidad del hombre, como se verá más adelante con Freud, **no está compuesta por la razón sino por el querer inconsciente de la voluntad**. Este descentramiento de la razón, y su sucinta desconfianza en la educación, contiene trazas de un pensamiento posterior que boga por superar lo humano<sup>53</sup>: *“para conducir al hombre a un estado mejor, no bastaría ponerle en un mundo mejor, sino que sería preciso de toda necesidad transformarle totalmente, hacer de modo que no sea lo que es y que llegara a ser lo que no es”*. Este acercamiento crítico al humanismo inaugura una tradición que pone en entredicho la validez de la educación como antropotécnica destinada elevar al hombre por sobre la barbarie. Por otra parte, influenciado por el pensamiento platónico y la ciencia de su época, la vía de la genética (de *lo interno*) se erige como vía de superación de lo humano: *“para ennoblecer a la especie no es posible intentar nada exterior; obtendriase ese resultado, no por la educación y la instrucción, sino por la vía de la generación”*<sup>54</sup>.

No es difícil encontrar el contrapuesto al pensamiento schopenhaueriano en la propia geografía urbana de Buenos Aires. En la antigua periferia de la ciudad se encuentra la atestada cárcel de Devoto. Último penal capitalino, aquello que destaca al ingresar al edificio no es la precariedad de su arquitectura decimonónica, ni los uniformes desteñidos de los oficiales o el olor a desinfectante que embriaga los sentidos del visitante primerizo. Tampoco la retención de los DNI y teléfonos celulares. Gesto mínimo que desenviste a familias, docentes y abogados por igual, y frente al cual se cede sin rezongar demasiado. Sino que aquello que orienta todas las miradas es una

---

<sup>52</sup> *Ibidem*. Pág. 131.

<sup>53</sup> La tradición no es nueva, desde Nietzsche a Sloterdijk lo humano *no está dado*, sino que es un producible que debe ser superado.

<sup>54</sup> *El amor, las mujeres y la muerte. Op. Cit.* Pág. 84.

frase inscrita sobre la bóveda principal, pintada con tiempo y esmero por algún olvidado artesano de las tipografías: “*Si tomamos a los hombres tal y como son, los haremos peores de lo que son. Pero, si los tratamos como si fueran lo que deberían ser, los llevaremos a donde tienen que ser llevados*”<sup>55</sup>. Esta frase ilustra bastante bien un proyecto de domesticación que buscó organizar masivas estructuras políticas siguiendo el modelo literario.

Respecto al nazismo, la postura de Sloterdijk corre paralela a la sostenida por Michel Houellebecq en *Las partículas elementales: el fascismo fue un escollo en el eugenismo concebido como un medio de reflexionar sobre las mejores condiciones en que será creada la próxima generación*. En la novela los protagonistas, los hermanos Michel y Bruno, dialogan sobre otro par de hermanos: Julian y Aldus Huxley. Houellebecq señala por intermedio de Bruno, el hermano misántropo y esclavo de sus pasiones, que la distopía descrita por Aldus Huxley en *Brave New World* se ha convertido en el mundo que la humanidad está intentando alcanzar con el “*control genético, libertad sexual, lucha contra el envejecimiento (y la) cultura del ocio*”<sup>56</sup>. Frente a lo cual Michel, el biólogo que ha hecho del ascetismo su guía ética sentencia: “*todo habría ido mucho más deprisa sin el nazismo. La ideología nazi contribuyó en gran medida a desacreditar las ideas de eugenismo y perfeccionamiento de la raza: hicieron falta años para recuperarlas*”<sup>57</sup>. Erosionado el escollo que representa la memoria de las matanzas del fascismo occidental, las posibilidades de modificar lo humano, en un contexto donde las técnicas de poder vinculadas al humanismo se encuentran en retirada, cuenta con pocas restricciones reales. Como señala Sloterdijk hay razones de sobra “*para desconfiar de los Oppenheimer y Truman de la genética*”. Si bien en la postura del pensador alemán no deja de sorprender el desconocimiento de las potencias del mercado y la generación de exclusión, lo cierto es que la posibilidad de regular la investigación genética en sociedades globales suena tan irrisorio como

---

<sup>55</sup> Curiosamente la frase de Goethe circula con fuerza no solo en los presidios sino en cursos/coaching para gerentes de multinacionales y pymes con ínfulas.

<sup>56</sup> Houellebecq, M. *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama. Pág. 158.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Pág. 159.

controlar la producción de estupefacientes o las descargas de contenidos digitales piratas<sup>58</sup> de internet. Las posibilidades reales de regulación y la prohibición habermasiana tampoco parecen ser el camino. Frente a la alarma de los discursos que profetizan que *los genes jugarán el mismo papel como materia prima en el "siglo biotecnológico" que el que le cupo al carbón durante la revolución industrial*, Sloterdijk señala que este es un “pensamiento basado en la suposición de que las relaciones entre los seres humanos, así como la relación entre humanos y cosas, ha de seguir en todo tiempo el modelo histórico de la dominación bivalente, o el ordenamiento subjetivo-primitivo de la materia alienada”<sup>59</sup>.

En contraposición Habermas, quien se encuentra más cercano al racionalismo historizante y optimista de Hegel, despliega en *El futuro de la naturaleza humana* un pensamiento circunscripto por Kierkegaard y la ética de ser sí mismo<sup>60</sup>, la idea de dignidad humana en Kant<sup>61</sup> y su propia teoría de la acción comunicativa. Alerta sobre el avance de la genética, desvanece la frontera de lo que somos y la dotación orgánica que nos damos. Frente a esta evanescencia entre lo “crecido” y lo “hecho” técnicamente, entre lo orgánico y sintético, señala que “urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que

---

<sup>58</sup> El término pirata también resulta anacrónico. Internet, como previera Orson Wells en el documental apócrifo de 1974 *F for fake*, ha difuminado el concepto de original y copia.

<sup>59</sup> *El hombre operable. Op. Cit.* Pág. 26

<sup>60</sup> En el *Tratado sobre la desesperación* Søren Kierkegaard desarrolla la idea que el yo es una relación que se refiere a sí misma. El yo es la relación interna de esa relación; el retorno a sí misma de la relación. “El hombre es la síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo todavía no existe. En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación; así, por lo que refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo”. Kierkegaard, S. *Tratado sobre la desesperación*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2004. Pág. 19-20.

<sup>61</sup> En esta última etapa, es fundamental la idea filosófica de la dignidad humana, idea que ha sido especialmente destacada por el filósofo alemán Kant. Según éste, los seres humanos se merecen un trato especial y digno que posibilite su desarrollo como personas. En este sentido, afirma Kant, el hombre es un fin en sí mismo, no un medio para usos de otros individuos, lo que lo convertiría en una cosa. Los seres irracionales, como los animales, pueden ser medios para, por ejemplo, la alimentación, en cambio la existencia de las personas es un valor absoluto y, por ello, son merecedoras de todo el respeto moral mientras que la discriminación, la esclavitud, etc. son acciones moralmente incorrectas, porque atentan contra la dignidad de las personas. (Fuente: [http://recursostic.educacion.es/secundaria/edad/4esoetica/quincena2/quincena2\\_contenidos\\_4b.htm](http://recursostic.educacion.es/secundaria/edad/4esoetica/quincena2/quincena2_contenidos_4b.htm))

ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones”<sup>62</sup>. La respuesta tiene para él un claro sentido afirmativo. Al ponerse a disposición “un proceso contingente de fecundación cuya consecuencia es una combinación imprevisible de dos secuencias cromosómicas” se interrumpe el azar de la gestación para dar lugar al diseño de lo humano. Habermas ve en el posible dominio sobre lo contingente de la gestación un *quiebre*, un atentado contra la autocomprensión de la especie pues el sometimiento del individuo manipulado a “cosa” rompe con la plena autoría de la propia biografía. En los clones y/o neohumanos, genéticamente diseñados, se daría una disminución de la autonomía personal respecto de los humanos que se reconocen mutuamente:

La individuación biográfica culmina con la socialización. Lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto público de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente<sup>63</sup>.

Este énfasis en la intersubjetividad no es novedoso en su pensamiento. En *Teoría de la acción comunicativa* se critican las “deformaciones que las sociedades de modernización capitalista ocasionan a las formas de vida por partida doble: por la devaluación de la sustancia de sus tradiciones, y por la supeditación a los imperativos de una racionalidad unilateralizada, restringida a lo cognitivo instrumental”<sup>64</sup>. Frente a esta crítica, antepone su idea de una racionalidad instituida en el entendimiento que posibilita el diálogo. Según este pensador, en el diálogo predominan los principios universales de respeto a la diversidad, la convivencia cultural, la verdad y la libertad de acción que responden a normas reconocidas publicitariamente (en lo público) y comunitariamente. Para Habermas, la acción comunicativa es aquella en la cual los actores buscan entenderse sobre una situación para poder coordinar de común acuerdo

---

<sup>62</sup> *El Futuro de la naturaleza humana, ¿Hacia una eugenesia liberal?* Op. Cit. Pág. 59-60.

<sup>63</sup> *Ibidem*. Pág. 52.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Pág. 109-110.

sus planes de acción: “El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión”<sup>65</sup>.

Según Habermas, el concepto de acción comunicativa tiene la particularidad de introducir el entendimiento humano en la producción de la sociedad, que se efectúa a través de normas y valores. Las pretensiones de validez se instituyen sobre los “rendimientos interpretativos”<sup>66</sup> gestados en los procesos cooperativos de interpretación del mundo, mecanismo mediante el cual se coordina la acción:

Las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones. Y la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa se mide por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones en las circunstancias apropiadas. La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa, Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Editorial Taurus. Pág. 143.

<sup>66</sup> “En el caso de la acción comunicativa los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la *acción comunicativa* no se agota en el *acto de entendimiento* efectuado en términos de interpretación”. *Ibidem*. 146.

<sup>67</sup> *Ibidem*. Pág. 36.

En este sentido, Habermas señala en *El futuro de la naturaleza humana* que al momento del nacimiento se deviene persona por el hecho de ser amparado en un contexto público de interacción: “El ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera ‘ya’ persona. Solo en la publicidad (en lo público) de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón”<sup>68</sup>.

Claramente la apuesta habermasiana es el *diálogo por sobre el monólogo genetista que determina la especie. Y por la adecuación de la propia voluntad a lo deseable como ley general*. En este punto, y en relación al diseño genético de la humanidad, el filósofo de Frankfurt señala que si bien la persona programada no se encuentra en una posición diferente a la engendrada naturalmente se provocan reparos morales si se coarta su libertad para elegir una vida propia. Y si bien existirán jóvenes que acepten el diseño brindado, también habrá quienes lo rechacen. Aquí es cuando Habermas señala la necesidad de una argumentación moral, ya que ve en esos niños futuros una imposibilidad de revelarse, pues cuando se provoca una fijación genética no se abre el espacio comunicativo; a diferencia de lo que sucede en los destinos por socialización donde “*los procesos de socialización sólo se dan en la acción comunicativa y despliegan su fuerza formativa en un medio de procesos de entendimiento y decisiones*”. El niño siempre puede impugnar la intención socializante del padre, señala Habermas, los adolescentes conservan una oportunidad de responder y liberarse retroactivamente de ella. O sea, “*pueden equilibrar retrospectivamente la asimetría de la dependencia infantil y liberarse, mediante un repaso crítico de su génesis, de los procesos de socialización que limitan su libertad*”<sup>69</sup>. El diseño genético imposibilita al adolescente, que examina retrospectivamente la intervención prenatal, un proceso de aprendizaje revisionario: “*la dependencia del destino de socialización es sin duda de otro tipo a la del destino genético: la persona en crecimiento puede, llegado el caso, «alejarse» de la casa paterna y «romper» con estas tradiciones, mientras que no*

---

<sup>68</sup> *El futuro de la naturaleza humana, Op. Cit.* Pág. 53.

<sup>69</sup> *Ibidem.* Pág. 85-86.

*deja de estar sometido en cierta manera a sus genes*”<sup>70</sup>. De esto manera, se desprende que la persona programada al no poder entender su parte, característica, modificada/creado por el programador como un hecho natural, como una circunstancia contingente como caminar con una *pequeña cojera* o tener propensión a *determinadas debilidades de carácter*. Habermas nos dice que, el programador interviene con su intención como copartícipe en el juego de una interacción sin entrar como contrincante dentro del espacio de acción del programado.

El planteo de Habermas propone aceptar a la eugenesia negativa<sup>71</sup>, pues no ha intervenido en la gestación y se *“puede suponer que el futuro humano estaría de acuerdo en que se le prive de enfermedades hereditarias”*. Pero por otra, sugiere prohibir la posibilidad de cualquier eugenesia positiva; independientemente de suponer que así como se quieren evitar las enfermedades hereditarias, se podría desear contar con una existencia rebosante de salud, belleza, etcétera. Habermas no puede presuponer nada positivo de esta situación pues, independientemente de las implicancias reales que tendrán para la definición de lo humano, la igualdad y libertad del hombre se cimientan sobre la contingencia de la gestación natural<sup>72</sup>. En el pensamiento habermasiano el cuerpo resulta un recinto sagrado, por ende inviolable, que ampara tras de sí el misterio de la vida y la naturaleza humana.

Para Jürguen Habermas, la normalización de la eugenesia positiva fracasaría porque el consenso político que exigiría sería demasiado fuerte o demasiado débil.<sup>73</sup> La

---

<sup>70</sup> Habermas, J. *Un argumento contra la clonación de los seres humanos. Tres réplicas*, en Revista Selecciones de Bioética, N° 9, Instituto de Bioética-Cenalbe, Bogotá D.C., Colombia. Pág. 10.

<sup>71</sup> La eugenesia positiva sería aquella que busca modificar la dotación natural y trastocar genes. Mientras que la eugenesia negativa tiene como objetivo la curación, intervenir sobre el viviente ya formado. En este sentido, parte de su objetivo es trazar fronteras entre la eugenesia negativa y la eugenesia perfeccionadora.

<sup>72</sup> Con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo.

<sup>73</sup> Demasiado fuerte porque una fijación vinculante de objetivos colectivos que fuera más allá de los males indexados de común acuerdo, intervendría anticonstitucionalmente en la autonomía privada de los ciudadanos; demasiado débil por que el mero permiso para hacer uso de procedimientos eugenésicos no podría descargar a los padres de la responsabilidad moral de la elección altamente personal de los objetivos eugenésicos, ya que no puede excluirse que la limitación de la libertad ética tuviera consecuencias problemáticas. En el marco de una sociedad democrática concebida pluralmente, que concede a cada ciudadano el mismo derecho a llevar una vida autónoma, las prácticas de eugenesia perfeccionadora no pueden legítimamente «normalizarse» porque la selección de disposiciones deseadas

única alternativa posible es el camino de la prohibición. Resulta esclarecedora la postura de Žižek al respecto. En una entrevista publicada en el portal del diario español El País, ante la pregunta sobre su opinión al respecto de la autolimitación de la investigación científica propuesta por Habermas para no destruir la esencia del ser humano, Žižek recordó una mesa redonda en la que había participado junto a unos obispos: *“les pregunté – narra Žižek – por qué estaban en contra de la experimentación farmacológica en el cerebro. ‘Porque el hombre es una criatura divina, con un alma divina, etcétera’, me respondieron. Pero si no somos simples mecanismos biológicos, sino que tenemos un alma inmortal, nos pueden hacer lo que sea en el cerebro. Nos queda el alma, ¿no? No, los obispos son secretamente materialistas y temen que, en realidad, sólo seamos nuestro cerebro”*<sup>74</sup>. Así como los obispos de Žižek son *secretamente materialistas*, se puede decir, siguiendo a Pablo Esteban Rodríguez, que los humanistas contemporáneos son *secretamente biologicistas*. Según Rodríguez, la postura de Habermas de suponer que la clonación y otras intervenciones biotecnológicas afectan la condición humana implica suponer que los genes afectan algo de esa condición: *“lo que en los hechos implica adherir sin criterio crítico alguno al principal efecto de verdad de la biología molecular-. La información contiene rasgos fundamentales de lo que es un ser humano”*<sup>75</sup>.

Por su parte, Peter Sloterdijk señala que con la emergencia de la materia informada e informante, la técnica se fusiona con la naturaleza: la naturaleza adopta formas culturales y la cultura formas naturales, transformando en obsoleta la vieja alotécnica de carácter provocante, que sería sustituida por una homeotecnología. Siendo los medios masivos de comunicación político-culturales los que definen y dan forma al mundo (*Weltformwechsel*), en las de las sociedades contemporáneas la coexistencia de las personas se da sobre un modelo postliterario. Esto implica asimismo que las

---

no puede desacoplarse a priori del prejujuamiento de determinados planes de vida. *El futuro de la naturaleza humana, Op. Cit.* Pág. 91

<sup>74</sup> González, E. *Entrevista a Zizek, Los retos actuales de la filosofía*, en *Diario el País*, España, edición digital, consultado el día 6 de enero de 2014, [http://elpais.com/diario/2006/03/25/babelia/1143247150\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/03/25/babelia/1143247150_850215.html)

<sup>75</sup> Rodríguez, P. *¿Tiene sentido hablar de posthumanismo? Acerca de la relación entre teoría de la comunicación y biopolítica de la información*, en *Revista Galaxia*, São Paulo, n. 20, dez. 2010. Pág. 9-21.

sociedades actuales “han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas”<sup>76</sup>. La manera en que el pueblo, proletariado u opinión pública, podía encontrarse y cohesionarse respecto de un interés común y darse una forma: un tono, excitación y acción peculiar; afirma Sloterdijk en “*El desprecio de las masas*”, no se corresponde en modo alguno con la situación actual. La masa pierde su capacidad de reunirse como tal, explica el filósofo germano, pues los individuos son arrancados del cuerpo colectivo que suponía la masa y cercados por los campos de fuerza de los medios masivos de comunicación: “*La masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microanarquismos y soledades que apenas recuerda la época en la que ella – excitada y conducida hacia sí misma a través de sus portavoces y secretarios generales -debía y quería hacer historia en virtud de su condición de colectivo preñado de expresividad*”<sup>77</sup>. Los componentes de la masa se disgregan, pierden su capacidad revolucionaria y consagran sus esfuerzos al hedonismo, a la solitaria tentativa de exaltarse o de divertirse.

En *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk no celebra la aplicación de la biotecnología al perfeccionamiento de la especie humana, sino que alerta sobre un descenso del humanismo y sus tecnologías de poder, a la vez que se da un aumento de los procesos desinhibitorios frente a los cuales el modelo literario pierde poder de reacción. Para ello elabora en una crítica dirigida tanto a los postulados humanistas, como al pensamiento heideggeriano desplegado en *Carta sobre el humanismo*<sup>78</sup>, donde pone en entredicho los conceptos de vida y hombre como esencia. Si luego de la Segunda Guerra hay un resurgir del humanismo, que ensalzaba el “*sueño de la salvación del alma europea por medio de una bibliofilia radicalizada, una exaltación melancólico-esperanzada del poder civilizatorio*”; este *neohumanismo* se dará de bruces con los medios masivos que estaban naciendo en paralelo.

---

<sup>76</sup> Sloterdijk, P. *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia. Pág. 17.

<sup>77</sup> *Ibidem*. Pág. 18

<sup>78</sup> Si bien recupera la inquietud heideggeriana de preguntarse por el hombre y la validez del humanismo toma distancia de su esencialismo de corte ontológico.

Dentro de este humanismo de posguerra se encuadra para Sloterdijk el proyecto habermasiano de crear “una religión civil destinada a la sociedad alemana de posguerra asentada sobre la base de un idealismo intersubjetivo”<sup>79</sup>. La crítica al humanismo realizada por Heidegger en *Carta sobre el humanismo* radica en el error de sostener un antropocentrismo metafísico: entender al hombre como una *animalitas* ampliada por medio de *adiciones espirituales*<sup>80</sup>. El pensador del *Bosque Negro*, señala Sloterdijk, al abordar el problema de la pregunta por el hombre desde una perspectiva existencial-ontológica, y localizar al lenguaje como casa del ser: “se aferra también él a la función principal del humanismo clásico, a saber, la conciliación del hombre con la palabra del otro, y esto de modo indirecto, pues radicaliza este motivo amigable, y lo traslada del campo pedagógico al centro de la reflexión ontológica” (Sloterdijk, 1999). El hombre en Heidegger va más lejos que el civilizado estarse quieto del lector humanista, debe ser un buen oyente (*höring*, siervo, esclavo).

Así como en el pensamiento de Michel Foucault el hombre moderno es producto de determinadas técnicas de producción del yo, para Sloterdijk “si 'hay' hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos”<sup>81</sup>. Una batería de técnicas, dispositivos de poder y formas de saber fueron constituyendo lo humano, un proceso de retroalimentación y configuración mutuo donde se fija momentáneamente el sentido del volátil hombre. Y si bien su crítica al humanismo y la alerta sobre el oscurecimiento de sus técnicas de poder es esclarecedor, ante la amenaza cierta de que la información sea concebida como materia de producción (Sloterdijk la compara con el carbón en la primera fase de la era industrial), su confianza en “que los hábitos alotecnológicos no podrán ya hacerse un lugar en el reino de la homeotecnología”, obliga al estado de vigilia, de alerta frente a las nuevas formas de

---

<sup>79</sup> VASQUÉZ ROCCA, A. *Las críticas de Habermas a Foucault y Sloterdijk; en torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual*, en *Revista Observaciones Filosóficas*, <http://www.observacionesfilosoficas.net/lascriticadehabermas.htm>

<sup>80</sup> La pregunta por la esencia del hombre no llega por la vía correcta hasta que se toma distancia de la práctica más antigua, persistente y ruinosa de la metafísica europea: definir al hombre como animal rationale.

<sup>81</sup> *El hombre operable. Op. Cit.* Pág. 25.

poder allí donde, como señalaba Foucault, *éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia» del «discurso»*. (Foucault, 1992, 85)

Estas variaciones respecto a lo humano señalan un punto donde lo social, para su correcto funcionamiento, no se funda necesariamente en el *sujeto de derecho* ni en la *opresión* de las pulsiones. Más bien se orienta a fagocitar el deseo y la comunicación. A este tipo de sociedad se corresponde un superyó desembarazado de la función de *instancia ética*, tal como fuera postulado por Freud, que es reemplazado por un reclamo constante de una *obscena exigencia de gozar* (Žižek, 2008) de bienes y objetos.

En las sociedades contemporáneas aquello que era lo más privado del hombre como especie, su capacidad de procesamiento simbólica se vuelve objetivable, productiva, permeable a novedosas técnicas de poder. La forma de hacer inteligible el mundo social por parte de los individuos, las actitudes que toman (normas, roles, estados emocionales, decisiones) y con el conocimiento social de uno mismo se tornan en las fuerzas productivas del capitalismo semiótico. En este emplazamiento, y para decirlo en términos de Peter Sloterdijk, las novedosas posibilidades antropotécnicas brindadas por las nuevas tecnologías ocuparían el lugar del pastoreo humanista. Latente se encuentra la falta de garantía en los avances científico-técnicos en cópula con la crisis de aquellos valores clásicos identificados con la humanidad, lo cual subsume al hombre en un sentimiento de desarraigo, de deriva existencial.

## Hipótesis

La elección de Houellebecq reside en el valor de sentencia de sus observaciones sobre el funcionamiento de lo social en un contexto de derrota del proyecto humanista. Artífice de una literatura descarnada, en su trabajo es posible dar cuenta de nuevos modos de funcionamiento de social y de elementos constitutivos del cambio de paradigma hacia un nuevo horizonte de lo humano: estimulación del deseo, fomento de lo creativo en el mercado laboral, liberalización de las prácticas sexuales e informatización y pancomunicación de la vida cotidiana. No es interés del presente trabajo discutir el carácter posthumano de la literatura *houellebecquiana* sino señalar, a modo de hipótesis, la tensión entre posturas humanistas y poshumanistas que cruzan la novela *La Posibilidad de una Isla*. Dar cuenta de las divergencias y continuidades en la voluminosa obra de Michel Houellebecq (narrativa, poesía, ensayística, fotografía y cine entre otras disciplinas) excedería los límites del presente ensayo.

El interés en la cuarta novela del autor se debe al privilegio de condensar gran parte de su pensamiento respecto de las sociedades contemporáneas y el funcionamiento de lo social: donde el amor, la liberación de las prácticas sexuales y la supremacía del pensamiento liberal funcionan como activadores e inhibidores de la actividad humana, modulando la velocidad de las reacciones, generando complejos mecanismos de regulación que no se condicen con el modelo de las sociedades disciplinarias situadas por Michel Foucault entre el siglo XVIII y principios del XX. Su pertenencia a un *género bajo* como la ciencia ficción es crucial no tanto por su certeza predictiva sino por la posibilidad que brindan sus textos de poner en relieve el imaginario erigido en las sociedades contemporáneas en torno la comunidad, la genética y la información: “la ciencia ficción me permite bifurcarme hacia una literatura más poética y más abierta al sueño”<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Houellebecq, M. *Entrevista con Gilles Martin-Chauffier y Jérôme Bégle*, en *Intervenciones*. Op. Cit. Pág. 240.

En la novela el proyecto liberal de búsqueda de satisfacción personal asentada en el éxito y el bienestar choca de bruces contra la imposibilidad de *ser con el otro* en una sociedad que asienta su existencia en un lógica de consumo acromégalo, en “*aumentar los deseos hasta lo insoportable y a la vez hacer que satisfacerlos (resulte) cada vez más difícil*”<sup>83</sup>. El hedonismo tolerante motoriza la bucólica apatía del hombre inventor de la felicidad.

Considerada una de sus mejores novelas por algunos, incomprendida por otros, en *La posibilidad de una isla* se alternan dos planos temporales: en uno, correspondiente a la actualidad, Daniel es un comediante famoso y millonario, reconocido como un agudo y cínico observador de la realidad contemporánea. Sin embargo Daniel se sabe infeliz en su profesión, un burócrata del humor que cumple con su trabajo a la perfección. *Performer* que ha hecho de su estilo escandaloso una mina de oro, último portavoz del sufrimiento en las sociedades occidentales. Sociedades donde la función social de los transgresores había “*simplificado tanto, aligerado tanto, roto tantas barreras, destrozado tantos tabúes, tantas esperanzas equivocadas, tantas aspiraciones falsas;(que) realmente quedaba tan poco...*”<sup>84</sup>.

Daniel sufre por la imposibilidad del amor. Su matrimonio con Isabelle, editora de la revista para adolescentes *Lolita*, una compañera sexual e intelectual al propio Daniel, con quien comparte sus sentencias sobre el futuro del hombre: “*lo que intentamos crear es una humanidad artificial, (...) una generación de kids definitivos*”. Pero el éxito económico y profesional de ambos no puede evitar la erosión de la edad y la abulia sexual que termina imperando en la pareja. Sin relaciones sexuales lo que aparece “*es el cuerpo del otro*”, observa Daniel, “*con su presencia vagamente hostil*”. Soltero y en el atardecer de su vida, Daniel vive una relación con una aspirante a actriz española: Esther. Sustancialmente más joven y dueña de una sexualidad desbordante, Esther ofrece al clown sus últimos momentos de felicidad. Lentamente, y en paralelo

---

<sup>83</sup> Houellebecq, M. *La posibilidad de una isla*, Buenos Aires, Editorial Alfaguara. Pág. 76.

<sup>84</sup> *Ibidem*. Pág.37.

con su deriva existencial, el protagonista entra en contacto, no sin cierto desdén, con la secta Elohim<sup>85</sup> cuyos miembros aseguran que el ser humano alcanzará la inmortalidad. Pero como señala el protagonista “el amor es una hemorragia”. Un día Esther, espíritu indomeñable que puede alzar y sumergir a un hombre en un abrir y cerrar de ojos, anuncia su partida a Estados Unidos por motivos laborales. Un Daniel perdido juega su última carta a la inmortalidad Elohim, la religión que ha hecho de las campañas publicitarias y la promesa de la ciencia su credo. El último hombre es un payaso triste, pronto a ser reemplazado por su versión mejorada. Al clon y no al hombre es a quien le será cedido el privilegio de narrar los últimos días de la existencia humana en el planeta tierra.

Así narra el protagonista los últimos años de su vida, sus relaciones sexuales y amorosas con Isabelle y con Esther signadas por la imposibilidad afectiva, por la indeclinable vejez que se cierne sobre sus posibilidades sexuales: “*En el mundo moderno podías ser aficionado al intercambio de parejas, podías ser bi, trans, zoófilo, sadomaso; pero ser viejo estaba prohibido*”<sup>86</sup>. Este relato autobiográfico, este *relato de vida*, tal como lo denomina Houellebecq, enlaza con el segundo nivel narrativo: el de los clones, los neohumanos o los ciborgs.

Las voces narrativas de los clones, Daniel24 y Daniel25, se instalan miles de años en el futuro. Si bien la voz del donante genético y sus predecesores se van alternando, con el devenir de la lectura llegan a fundirse. Los sucesivos clones de Daniel se suceden sin penas en una fortaleza frente a aquello que alguna vez fue la costa mediterránea española. Solipsismo definitivo, no necesitan de nadie más para reproducirse o sustentarse.

---

<sup>85</sup> “Está claro que los "Elohim" son un trasunto de los raelianos, una secta real y considerada peligrosa en varios países. Como en la ficción, los seguidores de Claude Vorilhon, alias Rael, cifran sus esperanzas en la clonación. Hace un par de años llamaron la atención al anunciar que habían logrado clonar a un hombre; pocos vieron ahí otra cosa que un bluff publicitario, pero Houellebecq, que asistió a sus seminarios, sostiene que toda solución al "callejón sin salida espiritual de occidente" será, necesariamente, del género propuesto por los raelianos”. En "Houellebecq, el provocador" por Gonzalo Garces en <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2005/10/15/u-01070460.htm>

<sup>86</sup> *La posibilidad de una isla. Op. Cit.* Pág. 192.

Sin embargo un resto de malestar subsiste en los neohumanos. Hay algo que pulsa en Daniel25 y lo lleva a salir del confort de la fortificación mediterránea. Así es como, en base a las conversaciones mantenidas con Marie23, relación virtual sustentada en opacos mensajes en lenguaje binario, le confía su intención de partir rumbo a una isla donde, se rumorea, disidentes neohumanos conviven con hombres de la antigua especie. Daniel25 decide imitarle y sale a un mundo hostil y devastado donde se relaciona con algunos humanos, quienes han recuperado su condición animal. Sus interacciones con los salvajes y los monumentos de la civilización humana no logran superar su malestar. Se sabe diferente que la vieja estirpe, y confirma los postulados de su credo: la desaparición del humano está justificada.

Hasta aquí la ficción de una existencia indolente. Richard Sennett apunta en *Carne y piedra* (Sennett, 2010, 17 y ss.) como la experiencia corporal del dolor es eliminada de las sociedades modernas. En esta historia de la ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas alerta sobre la privación sensorial (la monotonía y la esterilidad táctil) en la cual recalcan las urbanizaciones modernas. El contacto entre los individuos se ha arrancado de cuajo de la experiencia cotidiana. Nuestras sociedades se atiborran de consumo de imágenes de violencia, sexo. Si bien este consumo no determina una actitud violenta, “la experiencia vicaria de la violencia insensibiliza al espectador ante el dolor real”<sup>87</sup>. Diversas tecnologías han propagado la posibilidad de experimentar los cuerpos de manera pasiva. La *isla* de Houellebecq, ese espacio donde clones y *terriers* moran apaciblemente, es la apoteosis de una geografía urbana fragmentada y discontinua. Si hay movilidad, la misma es inmovible, como la del conductor aburrido cruzando una autopista desierta. A medida que el espacio urbano, señala Sennett, se convierte en una mera función del movimiento, también se hace menos estimulante. El conductor desea atravesar el espacio, no que éste atraiga su atención. Lo importante es el movimiento: de dinero, de símbolos, de individuos<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Sennet, R. *Carne y Piedra*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 19.

<sup>88</sup> Resuena la metáfora deleuziana de flujo. Toda formación social teme al diluvio, al derrame de flujos desconocidos, sin codificar, algo que desterritorializa, que escapa a cualquier codificación. La codificación y la territorialización de las formaciones sociales tienen el objetivo de codificar flujos. El capitalismo no puede proporcionar un único código que abarque el campo social. La paradoja fundamental del capitalismo como formación social es que se ha

Sin embargo, es esa misma ficción la que sostiene la ilusión identitaria de los clones; quienes para constituir *un-si-mismo*, un *yo*, necesitan fundar un afuera. Para ello se valen de lo humano de manera doble: por un lado, como oposición a los salvajes que vagan en las inmediaciones de las fortalezas (espacios acondicionados donde transcurren sus sucesivas existencias) y, por el otro, mediante el estudio de la autobiografía del primigenio Daniel, de su “relato de vida”. Para los ciborgs la exclusión de lo humano, en el desprecio a los salvajes, y la inclusión, en el estudio del “relato de vida”, opera como síntoma. No en el sentido freudiano de *fisura, de falla*<sup>89</sup>, sino como señal de un desequilibrio que desmiente el universalismo de los derechos burgueses, pero que lejos de lejos de dar cuenta de elementos que pueden ser superados en una síntesis posterior, funciona como su elemento constitutivo (Žižek, 1992, 47).

Reconocer el síntoma no implica eliminar la fantasía, pues la fantasía regula la realidad. Sino que en la forma en que asume el síntoma es posible dar cuenta del funcionamiento social. En definitiva, en la sociedad ciborg descrita por Michel Houellebecq, subyace una lógica conocida. Ésta sociedad imposible opera bajo la forma de exclusión/inclusión de lo humano para poder moldear una serie de elementos particulares en una totalidad. Donde se postula como excepción un elemento paradójico que, en su particularidad, encarna la universalidad del género neohumano en la forma de su opuesto.

En *La posibilidad de una isla*, la clonación es la técnica para trascender la vejez y la muerte. Es clave recordar que la promesa elohimita es la reencarnación interminable y el goce constante. En una sociedad que ondea las consignas de consumo y gozo, el joven es el modelo sobre el cual se diseña el consumo social. Futuro hiperbólico para las sociedades actuales, donde la perspectiva de la clonación implica la

---

constituido históricamente sobre algo increíble, sobre algo que era el terror de las otras sociedades: la existencia y la realidad de flujos descodificados (Deleuze, 2005). El capitalismo se constituye a partir de descodificaciones del flujo de propiedad territorial (propiedad privada), descodificaciones de flujos de monetarios (mercantilismo), descodificaciones del flujo de trabajadores (fuerza de trabajo). El capitalismo en lugar de un código instaura una axiomática de flujos descodificados. El capitalismo al mismo tiempo que descodifica los flujos (de dinero, de trabajo) construye una máquina axiomática se caracteriza por agregar siempre nuevos axiomas a su funcionamiento.

<sup>89</sup> Cuando hay síntomas en el individuo, lo que aparece es una falla, un indicador de que algo está funcionando mal. La subjetivación del hombre moderno presenta según Freud fallas, mal funcionamiento, ya sea en la relación con la masa y el grupo, con la familia o la pareja, son relaciones incompletas.

moratoria social definitiva. En este sentido, la clonación elohimita tiene un objetivo claro: prolongar el goce por medio de la juvenilia genética:

La juventud era el tiempo de la felicidad, su estación única; llevando una vida ociosa y exenta de preocupaciones, parcialmente ocupada por estudios poco absorbentes, los jóvenes podían dedicarse sin límites a la libre exultación de sus cuerpos. (...) Más adelante, cuando fundaran una familia, cuando entraran en el mundo de los adultos, conocerían las preocupaciones, el trabajo duro, las responsabilidades, las dificultades de la existencia; tendrían que pagar impuestos, someterse a trámites administrativos sin dejar de presenciar, avergonzados e impotentes, el deterioro irremediable, lento al principio y después cada vez más rápido, de su propio cuerpo; sobre todo, tendrían que mantener hijos, como enemigos mortales, en su propia casa (...) De esa vida dolorosa, marcada por la vergüenza, quedaría despiadadamente desterrada toda felicidad<sup>90</sup>.

En este contexto surge la posibilidad de la eternidad biológica, es aquí donde a Houellebecq le interesa pensar cómo se preserva la identidad del sujeto clon. Daniel al interrogarse por la *personalidad* se pregunta por la vida desde el punto de vista biográfico. Superado el limitante biológico, ¿cómo se desarrolla la *personalidad* del clon en tanto actualización del original? En el siguiente diálogo con Miskiewicz, padre de la eternidad biológica en la novela, se da un indicio de respuesta:

Envalentonado, le pregunté sobre un tema que me preocupaba desde el principio: la promesa de inmortalidad hecha a los elohimitas. Sabía que se tomaban muestras de piel de cada adepto, y que la tecnología moderna permitía conservarlas indefinidamente; no me cabía la menor duda de que las dificultades menores que impedían en la actualidad la clonación humana desaparecerían antes y después; pero ¿y la personalidad? ¿Cómo podía el clon heredar el recuerdo, por vago que fuera, del pasado de su antecesor? Y si la memoria no se conservaba, ¿cómo podía tener la sensación de ser la misma persona reencarnada?<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> *La posibilidad de una isla. Op. Cit.* Pág.

<sup>91</sup> *Ibidem.* Pág.

En definitiva, ¿cómo se traspasa la personalidad de receptáculo a receptáculo? En la respuesta a esta pregunta es posible encontrar la segunda tensión humanista del libro. En el estado actual del mundo, señala Sloterdijk en *El hombre operable*, el rasgo singular más notable de la historia tecnológica e intelectual es que la cultura tecnológica está produciendo un nuevo estado de agregación del lenguaje y la escritura, estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo (Sloterdijk, 2000). Sin estas gramáticas, ¿cuáles son los nuevos tipos de relación que emergen? ¿Qué identidades se manejan? ¿Qué formas de violencia y disyunción se producen? El interrogante está planteado.



La etiqueta Humanismo recuerda –con falsa inocencia– la  
perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como  
una lucha entre las tendencias bestializantes y las  
domesticadoras.

Peter Sloterdijk, *Reglas para el Parque Humano*

He's also the guy who wants to pulle very video game off  
every shop in the country, because he feels that the video  
games diminising intelligence of our youth. Oh, come on,  
Dick. It's only education we got.

Xander Cage, XXX

## Relato de vida. Memoria y transmisión

Aguijonear, rasgar, molestar, son adjetivos que se ciñen a la obra de Michel Houellebecq. En la novela de 2001 *Plataforma*, critica al islam, religión a la cual calificó como la más estúpida del mundo<sup>92</sup>; esto le granjeó ser acusado de complicidad en la incitación al odio racial y de injurias por un grupo de poderosas instituciones musulmanas, incluidas la Federación Nacional de Musulmanes Franceses y la Liga Mundial Islámica. Los demandantes, señala el diario *El País* de España en su edición del 17 de septiembre de 2002, se ampararon en una ley de los años 80 pensada para luchar contra la propaganda revisionista del holocausto.

El desprecio a los sentimientos de vivir en democracia y el voto (el cual, según sus dichos, apenas ha utilizado), la validación del usuario frente al ciudadano, así como el futuro de la propia Francia, le importan bien poco. “*Todo esto* – señala Houellebecq en el correo enviado al filósofo Bernard-Henry Lévy el 16 de marzo de 2008 – *ha contribuido a aislar me del mundo, a convertirme en alguien que no se considera en lo más mínimo un ciudadano. (...) Me he acostumbrado a ver el espacio público como un territorio hostil (...) que atravieso lo más rápido posible para desplazarme de un*

---

<sup>92</sup> El deseo de que “*el materialismo capitalista triunfe lo más rápidamente posible en el mundo árabe. Los valores del materialismo son despreciables pero menos destructores, menos crueles que los del islam*”. Y afirmaciones del tipo: “*cada vez que oía que un terrorista palestino, un niño palestino o una mujer palestina embarazada habían sido asesinados en Gaza, me estremecía de entusiasmo pensando que había un musulmán menos*” (Houellebecq, 2002, 306) le valieron el mote de provocador, transgresor, etcétera. Más o menos los mismos epítetos que la crítica le dedica a Daniel, el último hombre houellebecquiano.

*domicilio privado a otro también privado*”<sup>93</sup>. Nuevamente la aislación como destino y alternativa.

Parece innegable que el propio posicionamiento de Houellebecq lo ubica en las antípodas de un pensamiento hermanado a la síntesis y el consenso, que ordena al hombre en el centro de la gran esfera celeste. Autocalificado de “*escritor del dolor cotidiano*” y pintor de las “*frustraciones del europeo medio*”, su diagnóstico de las sociedades occidentales es uno de los más lúcidos de la literatura *mainstream* actual. Como un buen cirujano de campaña, opera el escarpelo con maestría aun cuando sus incisiones no cuenten con espacio para la sutileza ni la pulcritud: “*por ellos (los humanos) no siento ninguna piedad, ningún sentimiento de comunidad. Los considero simplemente como monos un poco más inteligentes, y por eso mismo más peligrosos*”.

El simple hecho de otorgarle voz a un clon que observa la extinción de la raza humana y ubica al hombre levemente encima de los primates puede entenderse como un desafío a un humanismo que pregona la supremacía del hombre sobre lo extenso. No obstante, a medida que las lecturas se suceden, se puede observar que el hombre houellebecquiano continúa su dominio habitual, aunque más no sea por unos pocos centímetros de distancia. En las sociedades houellebequianas, tal como señalara Sigmund Freud a fines de la década del 20, la desgracia golpea al hombre desde tres flancos: a) el cuerpo, condenado a la decadencia y a la muerte; b) el mundo exterior y c) los vínculos con los otros seres humanos. En su planteo, una vez conquistada la independencia genética, desvinculada la reproducción de la función sexual, extraída de la mecánica corporal, y constituido el aislamiento como destino y salvaguarda, pareciera que poco espacio queda para la desdicha en la raza neohumana.

Cuando el misterio de la vida en tanto que características biológicas se devela, cuando el pesar biológico de la especie humana no genera mayores problemas, a Houellebecq solo le resta una pregunta: ¿cómo se constituye un “sí-mismo”? La respuesta es clara, por intermedio de la transmisión de una memoria. Si bien en Houellebecq sugiere que esta donación mnémica será resuelta “*centrifugando las*

---

<sup>93</sup> Houellebecq, M. y Lévy, B.H. *Enemigos Públicos*, Barcelona, Editorial Anagrama. Pág. 85.

*neuronas implicadas e inyectando el aislado proteico en el cerebro de un nuevo sujeto*". También se señala que el *upload* mnémico en su futuro hipotético fue un fracaso. Por ello el autor francés esgrime una respuesta donde la personalidad es posibilitada, parafraseando a Paul Ricoeur, gracias a una prótesis de rememoración.

El personaje del Sabio lo expone en las siguientes palabras, que resuenan intencionalmente similares a las de un *coach* en PNL<sup>94</sup>: *“en esencia, la personalidad humana, lo que constituye nuestra individualidad y nuestra memoria, se forma poco a poco, a lo largo de toda nuestra vida, mediante la activación y el refuerzo químicos de subredes neuronales y de sinapsis especializadas; en una palabra, la historia individual crea al individuo”*<sup>95</sup>. Mientras que desde su posición de observador privilegiado de la historia, desde el frío dominio del conocimiento histórico, Daniel 25 da cuenta del problema de la siguiente manera:

La metáfora del cerebro humano como máquina de Turing de cableado difuso<sup>96</sup> iba a ser, a fin de cuentas, totalmente estéril (...) No obstante, también hicieron falta tres siglos para abandonar esa dirección de investigación y resignarse a emplear los antiguos mecanismos del condicionamiento y el aprendizaje, aunque

---

<sup>94</sup> La programación neurolingüística (PNL) es un modelo de comunicación interpersonal que se ocupa fundamentalmente de la relación entre los comportamientos exitosos y las experiencias subjetivas —en especial, modelos de pensamiento— subyacentes. También constituye un sistema de terapia alternativa que pretende educar a las personas en la autoconciencia y la comunicación efectiva, así como cambiar sus modelos de conducta mental y emocional. Catherine CUDICIO facilita la definición de Ann LINDEN (New York Institute) que afirma que: “La PNL explora el funcionamiento del espíritu humano: cómo pensamos, formamos nuestros deseos, nuestros fines y nuestros miedos, cómo nos motivamos, ligamos nuestras experiencias entre ellas y les damos un sentido. La PNL presenta los talentos específicos y los modelos necesarios para crear cambios positivos y nuevas elecciones, ser más eficaz con los demás, liberarnos de costumbres obsoletas, o de comportamientos auto-destructores, reflexionar de manera más clara acerca de lo que queremos y los medios de obtenerlo. La PNL es el estudio de la experiencia subjetiva, la relación entre el espíritu, el lenguaje, las emociones y los modelos de comportamiento. Es una psicología de la inteligencia y de la comunicación”. Fuente: [http://es.wikipedia.org/wiki/Programaci%C3%B3n\\_neuroling%C3%BC%C3%ADstica](http://es.wikipedia.org/wiki/Programaci%C3%B3n_neuroling%C3%BC%C3%ADstica) (Consultado el 17 de abril de 2014).

<sup>95</sup> *La posibilidad de una isla, Op. Cit.* Pág. 151.

<sup>96</sup> “Pues bien, podemos considerar la reproducción de un dispositivo semejante, no en los ordenadores tal como los conocemos, sino en un cierto tipo de máquina de Turing, que podríamos llamar autómatas de cableado difuso, con los que trabajo actualmente. Al contrario que las calculadoras clásicas, los autómatas de cableado difuso son capaces de establecer conexiones variables, evolutivas, entre unidades de cálculo adyacentes; por lo tanto son capaces de memorización y aprendizaje”. *Ibidem.* Pág. 119-121.

mejorados: al inyectar en el nuevo organismo proteínas extraídas del hipocampo del organismo antiguo, esos mecanismos se volvieron más rápidos y fiables<sup>97</sup>.

Houellebecq alerta que hay algo del orden de lo humano que se escamotea, que necesita conformarse de otro modo y excede a la información informada e informante. Desmarca a la mente humana de la pura información por medio de vagas referencias a los teoremas de incompletitud de Kurt Gödel y la concepción triádica del signo en C. S. Pierce. Lo principal aquí es que para subjetivar al clon, *para darle vida al monstruo*, Houellebecq instituye como principal prótesis de rememoración al relato de vida. El estudio de esta autobiografía por parte del clon funda una identidad propia, un sí-mismo diferente al original, a la vez que tiende un puente diacrónico con la historia del mismo. De esta forma se genera una relación en el tiempo entre Daniel y sus reencarnaciones, una tradición que selecciona y denomina, que transmite y preserva.

En algún lugar de la Ciudad Central, hay un ser modelado a mi imagen y semejanza; al menos tiene mis rasgos y mis órganos internos. Cuando yo muera, la ausencia de señal será captada en cuestión de nanosegundos, se pondrá en marcha la fabricación de mi sucesor. Al día siguiente, o al otro a más tardar, se abrirá la barrera de protección; mi sucesor se instalará entre estas paredes. Será el destinatario de este libro. (...) No hay reglas precisas respecto al relato de vida. El principio puede tener lugar en cualquier punto de la temporalidad, igual que la primera mirada puede detenerse en cualquier punto del espacio de un cuadro; lo importante es que, poco a poco, asome el conjunto<sup>98</sup>.

Esta autobiografía atraviesa los mares del tiempo y pone en relación a Daniel con cada una de sus actualizaciones. Es una relación, tal como sostiene Hannah Arendt (2003), donde se pone en juego la transmisión de una herencia, de un pasado cultural. Para esta autora alemana, en la transmisión no se elimina la libertad, sino que se respeta la libertad del donatario de hacer con ella algo distinto. En este punto, tal como explicaba Habermas, las nuevas generaciones siempre pueden equilibrar retrospectivamente la asimetría de la dependencia infantil y liberarse, mediante un

---

<sup>97</sup> *Ibidem*. Pág. 221

<sup>98</sup> *Ibidem*. Pág. 25-26.

repasso crítico de su génesis, de los procesos de socialización que limitan su libertad (Habermas, 2000). De hecho, esa libertad implícita en la transmisión es deseable que sea recuperada para de esta forma (reconocimiento de la tradición y construcción propia) crear algo propio y singular.

Bajo esta lógica de la transmisión, que en el clon se subsume a *duplicación genética, meditación sobre el relato de vida del predecesor y redacción del comentario*, es como se une pasado y presente, y se posibilita proyectar futuro. Como marca Régis Debray en *Transmitir*, “para una exitosa travesía del tiempo, para *perennizar*, debo (yo, emisor cualquiera) a la vez *materializar* y *colectivizar*. Doble trabajo de elaboración que fabricará lo memorable al mismo tiempo que da forma a los memorantes. Lo *memorable*: vía las cosas muertas transformadas en monumentos, porque la materia conserva las trazas; los *memorantes*: vía un linaje colectivo de recreación, porque sólo los vivos pueden reanimar el sentido que duerme en las trazas”<sup>99</sup>. La transmisión para este autor, a diferencia de la comunicación (que implica la necesidad de sincronía entre emisores y receptores), se realiza en ausencia física del emisor. Esta acción a distancia busca construir duraciones, establecer un vínculo entre vivos y muertos, “para que lo que vivimos, creemos y pensamos no muera con nosotros (más que conmigo)”<sup>100</sup>. Se trata de transmitir una herencia, de generar comunidad a través de mantener vivo un mínimo de tradición que servirá de cimiento para las generaciones futuras. En este punto Houellebecq es concluyente, sin transmisión de una herencia cultural solo resta el salvajismo:

No había ningún indicio de actividad mental, intelectual ni artística; en eso coincidía con la conclusión de los escasos investigadores que se habían interesado por la historia de los salvajes: a falta de toda transmisión cultural, la caída se había producido con fulminante rapidez<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Debray, R. *Transmitir*, Manantial, Buenos Aires, 1997. Pág. 26

<sup>100</sup> *Ibidem*, Pág. 18

<sup>101</sup> *La posibilidad de una isla*, *Op. Cit.* Pág. 410.

Los miembros de la tribu formaron un círculo, delimitando un espacio de coso, a cuyo centro los dos ayudantes del jefe llevaron, empujándolos y tirando de ellos sin ninguna consideración, a dos salvajes entrados en años; los de más edad de la tribu, que podían rondar los sesenta. (...) El combate se desarrolló primero en el mayor de los silencios; pero en cuanto brotó la primera sangre, los salvajes se pusieron a dar gritos, a silbar, a animar a los adversarios. Enseguida comprendí que se trataba de una lucha a muerte, destinada a eliminar al individuo menos apto para la supervivencia<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, Pág. 418-419.

## Masa etérea

Como se observó en los capítulos precedentes, las tecnologías contemporáneas sobre todo aquellas vinculadas a la comunicación, la genética y cibernética (junto múltiples combinaciones entre ellas y con otros saberes), están modificando la noción de lo humano. Peter Sloterdijk señala que las modificaciones que se están produciendo cercenan el campo de acción del humanismo. Si tomamos en cuenta los dichos de este autor, el avance de los medios masivos de comunicación están sustituyendo las funciones mediadoras de los hombres, con lo cual las síntesis políticas y culturales son producidas sólo marginalmente a través de medios literarios, epistolares, humanísticos: *“hablar y escribir en la época de los códigos digitales y las transcripciones genéticas ha perdido por completo el sentido que le era familiar; las tipografías tecnológicas se están desarrollando en un sentido que ya no es el de la transmisión, y que ha dejado de evocar la simplicidad doméstica, y los efectos de una conciliación con lo externo”*(Sloterdijk 2000).

El humanismo abocado a ejercer un influjo positivo sobre el hombre a través de medios epistolares es reemplazado paulatinamente por el andamiaje mediático de la cultura de masas y las redes, impulsando la coexistencia de las personas sobre nuevas bases. En la actualidad, las fuerzas formativas de lo humano (*influjos* inhibitorios y desinhibitorios) deben ser pensadas en términos mediáticos/comunicacionales. El avance mediático/comunicacional plantea un panorama donde se es masa sin ver a los otros. *“El resultado de todo ello – señala Sloterdijk – es que las sociedades actuales o, si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas (...) La masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microanarquismos y soledades que apenas recuerda la época en la que ella – excitada y conducida hacia sí misma a través de sus portavoces y secretarios generales -debía y*

quería hacer historia en virtud de su condición de colectivo preñado de expresividad”<sup>103</sup>. En definitiva, Sloterdijk da cuenta *El desprecio de las masas* de cómo el ascenso de los medios masivos de comunicación atenta contra la posibilidad de acción de las multitudes al sustituirse la descarga por el entretenimiento.

El contenido político de la Modernidad se asentaba en el desarrollo de la masa como sujeto. Tanto desde la época de los nacionalismos como en las socialdemocracias posteriores todo poder y forma legítima de expresión deriva de las mayorías. Elías Canetti, en *Masa y poder*, ya había mencionado que el surgimiento de la masa antepone en la sociedad un poderoso actor con posibilidad de acción en el escenario político. Los grandes movimientos sindicales, políticos del siglo XX están fogoneados por la masa. Esta es, tal como observa Canetti, un actor que puede representarse como catalizador de *excitaciones cinésicas colectivas*, como ansia de descarga masiva, la masa es puro magnetismo<sup>104</sup>. En el ascenso de la masa a la categoría de sujeto y su necesidad de descarga de energía se diluye el sueño del colectivo autotransparente; “*ese fantasmagórico abrazo sociofilosófico entre el espíritu del mundo y la colectividad choca contra un muro impenetrablemente opaco: la turba humana*”<sup>105</sup>. En el seno de la masa, en el espacio más denso de la misma, los individuos excitados no componen un público, sino que forman huestes de hombres sin perfiles. La igualdad se experimenta en la descarga. Por tanto esta igualdad de la masa no es planteada en términos de derecho sino de desenfreno.

La masa tal como la piensa Canetti está asociada a una fase la a modernización social en la cual podía asociarse a la congregación del pueblo, opinión pública, etcétera, ante determinada situación de interés. Experiencias de pertenecer a un colectivo dotado de voluntad. Sloterdijk ve un cambio de signo respecto de la masa en la segunda mitad

---

<sup>103</sup> Sloterdijk, P. *El desprecio de las masas. Ensayos sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Editorial Pre-Textos, Valencia, España, 2009. Pág. 17-18.

<sup>104</sup> “Donde todo está lleno de hombres, allí se desvela la esencia de la masa como puro magnetismo”, *ibidem*. Pág. 12.

<sup>105</sup> *Ibidem*. Pág. 13.

del siglo XX, la revolución de los medios masivos de comunicación terminó con esta situación. En las sociedades actuales, remarca, la figura de la masa no prevalece bajo el modelo de asamblea, sino que se asocia al concepto de *programa* de los medios masivos de comunicación. Por ello se es masa sin la necesidad de ver a los otros, sin comprometer la experiencia corporal, sino que los sujetos se autoperciben a través de símbolos mediáticos como la moda, el *starsystem* y los shows televisivos. **El individuo desgarrado del cuerpo colectivo, cercado por los campos de fuerza de los medios de comunicación, se encuentra privado de la aparición pública.**

El estado de la masa posmoderna “*es comparable al de un compuesto gaseoso, cuyas partículas, respectivamente separadas entre sí y cargadas de deseo y negatividad prepolítica, oscilan en sus espacio propios, mientras inmóviles ante sus aparatos receptores de programación, consagran individualmente sus fuerzas una y otra vez a la solitaria tentativa de exaltarse o de divertirse*”<sup>106</sup>. Bajo el influjo de los medios de comunicación la masa actual se fracciona, se pluraliza.

Las desigualdades son el *fuel oil* de las plantas de producción de igualdades. Transcurridos casi quince años del siglo XXI, esto tal vez le suene conocido al lector de secciones políticas de cualquier diario argentino. En el afecto igualitario Sloterdijk vislumbra un “*postulado epocal que ha de comprender todo tipo de diferencia antropológica no solo como irreal, sino también como exenta de legitimidad*”. Si la vieja aristocracia fundaba su distinción en el derecho de nacimiento, la burguesía construye un discurso sobre la igualdad de cuna y de los derechos connaturales de todos. Actualmente se despliega en las sociedades de cuño occidental una comunicación, *una comunicación democrática*, orientada a la obtención de igualitarismos. En definitiva se sustituye toda diferencia vertical por una diferencia horizontal. El culto a la diferencia de las sociedades actuales tal como se extendió de la moda a la filosofía existe en la medida en que *percibimos que todas las diferencias horizontales tienen derecho en tanto constituyen diferencias débiles, provisionales y construidas*.

---

<sup>106</sup> *Ibidem*. Pág. 18

Sloterdijk acierta al considerar que “la cultura de masas presupone el fracaso de todo intento de hacer de uno alguien interesante, lo que significa hacerse mejor que los otros. Y esto lo hace de manera legítima, habida cuenta de que su dogma determina que sólo nos podemos distinguir de los demás bajo la condición de que nuestros modos de distinguirnos no supongan ninguna distinción real”. Actualmente se asiste al moderno debilitamiento de las distinciones tradicionales. Las sociedades contemporáneas, como declarada sociedad de la competencia, tiene que materializar escalas de valores, rangos y jerarquías. Pero esta distribución de espacios debe ser realizada desde premisas igualitarias: debe suponer que los competidores parten de condiciones parecidas y dar a entender que la distinción entre vencedores y vencidos no es evidencia ni germen de ninguna distinción esencial, sino una simple lista de distinción que constantemente es susceptible de cambio. Movilidad social, bienestar social, revolución sexual, teoría del derrame, contracultura, y la mitología del *selfmademan* son algunos de los relatos más o menos simpáticos que se ciernen sobre esta idea de distinción asociada a la posibilidad de cambio.

Llegado a este punto, si no existiera la compensación de las partes en pugna, esta sociedad de masas subjetivadas se desgarraría pues no resistiría sus tensiones envidiosas endógenas impulsadas por la reivindicación de derechos y absorbidas por una encarnizada competitividad. “Estallarían a causa del odio de aquellos en quienes fracasa el procedimiento civilizar orientado a convertir a los vencidos no competitivos en perdedores competitivos”<sup>107</sup>. Los deportes, la especulación financiera y las empresas artísticas se convirtieron en las instancias reguladoras del ámbito psicosocial pues generan distinciones digeribles que ayudan a reducir el odio. Se habilita una descarga que no es necesariamente política, cumpliendo una función de *ventilación social*.

En este contexto, y en un tono que busca emular al nietzscheano, la envidia es la norma. El odio hacia el sujeto creativo, un odio seguro de sí mismo contra las excepciones que alimenta el resentimiento de las masas hacia lo verdaderamente distinto. En las sociedades contemporáneas, se ha generado una cultura unidimensional

---

<sup>107</sup> *Ibidem*. Pág. 95

---

que “solo permite diferencias arbitrarias ante el transfondo de lo indistinto”. Para desandar el camino del resentimiento, el catedrático de la Escuela de Arte y Diseño de Karlsruhe, propone ejercicios de admiración orientados a no perder por completo la altura de lo excelso. Estos ejercicios deben combinarse con la provocación a las masas, a las sociedades socialdemócratas: *“la cultura, en el sentido normativo que, hoy más que nunca, se hace necesario evocar, constituye el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros y a tomar partido contra ella. Ella encierra una diferencia hacia lo mejor que, como todas las distinciones relevantes, sólo existe cada vez que —y mientras— se hace”*.

## Nietzsche y el elogio del olvido

Tanto el último hombre houellebecquiano, como el neohumano, son a su pesar individuos sociales. Los procedimientos de hominización, de constitución identitaria contruidos por Houellebecq (individuación por transmisión, y socialización por inclusión / exclusión del elemento humano sobre el cual es posible cimentar identidad) lejos de instaurar algo nuevo (como sugieren posturas hermanadas con la síntesis) reproducen un malestar que momentáneamente se señalará (a riesgo de sonar esencialistas) inherente a la existencia humana. Condenado a la memoria y al otro, en el clon se actualiza la tragedia humana duplicado tras duplicado:

En esta nota eran tan evidentes la ligereza humorística, la autoironía y la alusión directa a elementos de vida humanos, que se podría haber atribuido sin dificultad a Daniel1, nuestro lejano antepasado, antes que a uno de sus sucesores neohumanos. La conclusión era obvia: a fuerza de sumirse en la biografía de Daniel1, tan ridícula y trágica a la vez, mi predecesor se había dejado impregnar poco a poco por ciertos aspectos de su personalidad; cosa que, en un sentido, era precisamente el objetivo que perseguían los Fundadores; pero, contrariando las enseñanzas de la Hermana Suprema, no había sabido conservar la suficiente distancia crítica. (...) La rigurosa duplicación del código genético, la meditación sobre el relato de vida del predecesor, la redacción del comentario: éstos eran los tres pilares de nuestra fe, y no habían sufrido cambios desde la época de los Fundadores<sup>108</sup>.

El relato de vida constituye una memoria material de la vida de Daniel 1. Experiencia donada a sus predecesores, destinada a la relectura y a la meditación ulterior. Como en Arendt, la memoria, asociada a la transmisión de un tesoro (el quehacer político, lo público) tiene un signo positivo inequívoco. Cuando desaparece lo público solo resta la “irrelevancia ingravida de (las) cuestiones personales”, la opacidad triste de una vida privada centrada solo en sí misma en contraposición de la alegría de

---

<sup>108</sup> *La posibilidad de una isla. Op. Cit.* Pág. 163-164.

encontrarse a sí mismo, lejos de las máscaras insatisfactorias con las que se reviste la vida de los hombre cuando sólo se ocupan de asuntos privados, la energía de tomar iniciativas en la creación de un espacio público de relaciones, el entusiasmo que nace de la red de amistades tejida al calor de la acción política, todas esas cosas son el tesoro. La resistencia francesa acarició la libertad no porque lucharan contra una tiranía, sino cuando “comenzaron a crear ese espacio público que mediaba entre ellos y era el campo en donde podía aparecer la libertad”<sup>109</sup>.

Es el tesoro de la libertad pública. Cada vez que en la historia surge un acontecimiento revolucionario, cuando la gente abandona parcialmente sus vidas privadas y comienza a preocuparse por el mundo de manera activa, entonces se crea entre los ciudadanos un espacio de libertad. En este sentido la tradición cumple la función de entregar las posesiones del pasado al futuro. Si el tesoro se perdió, señala Arendt, es porque ninguna tradición lo legó al futuro. La pérdida del tesoro se produjo por el olvido, por un fallo de la memoria. El olvido es, en tanto que falta, en un sentido pasivo. Una afrenta a la memoria. La tragedia adviene, dice Arendt, cuando no hay una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar.

Arendt ve en el pacto, el acuerdo con los otros, el consenso logrado al interior de una comunidad ética la única posibilidad de libertad. Lo individual, lo privado, como se ha señalado precedentemente, pertenece al reino de lo opaco, de la irrelevancia ingrátida de las cuestiones personales. Mientras que la memoria, que como en Nietzsche se liga a la capacidad de prometer, sirve para mantener unido lo social, único espacio posible para la libertad.

Como se ha indicado más arriba, el olvido en Arendt es el negativo de la memoria. El olvido se define en tanto ausencia del recuerdo, mientras que la memoria tiene la función vital de recoger todas las experiencias de una biografía, una cultura, etcétera. Sin embargo, como alguna vez escribió irónicamente Borges, en uno de sus textos más célebres: la pura remembranza torna la vida imposible. Si bien en el planteo arendtiano es posible encontrar puntos de referencia con la idea que Nietzsche tiene de

---

<sup>109</sup> Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003. Pág. 10.

historia, sobre todo la distancia con la historiografía moderna, en Nietzsche se encuentran algunos elementos diferenciales que ayudarán a arrojar luz sobre el problema de la memoria.

A contrapelo de las ideas y tradiciones de su época (sobre todo de la educación) que rectifican la historia desde una pretensión científicista, del proceso de racionalización de la cultura occidental, Nietzsche va a pensar la historia desde su utilidad vital. Para ello introduce dos elementos, sin detrimento del tercero (la memoria), que hasta el momento solo se han inquirido de forma tangencial en el presente trabajo, y que se desarrollaran a continuación con el fin de continuar la indagación de las tensiones humanismo-posthumanismo en la literatura de Houellebecq y puntualmente en *La posibilidad de una isla*: el olvido y la animalidad.

Indefectiblemente, y en detrimento de algunas de sus propias metáforas, Nietzsche no es un autor ingenuo, la memoria es vital para la vida humana. Sin embargo, importancia similar debe tener la *capacidad de olvido*. Con la inclusión de los conceptos de olvido en sentido activo y de animalidad, más la adición de un tipo de memoria en particular, Nietzsche logra anteponer una cuña a la educación y filosofía occidental de su época<sup>110</sup> que entendían los procesos históricos en términos de descripciones de génesis lineales. En su lugar propone una manera de hacer historia alejada de un mero suceder objetivo y homogéneo. Como señala Foucault en un texto de 1971: al trabajo genealógico propuesto por Nietzsche no le importa el origen, sino “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-, captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución”<sup>111</sup>.

En la *Segunda Intempestiva*, la memoria denota el dolor de aquello que persiste en la mente humana. La memoria atormenta al hombre, recordándole “*por medio de la*

---

<sup>110</sup> Recuérdese que para el padre de la pedagogía, Comenio, a aquellos que nacieron hombres les es precisa la enseñanza, porque es necesario que sean hombres, no bestias feroces, no brutos, no troncos inertes

<sup>111</sup> Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en *Microfísicas del poder*, Madrid, Editorial La Piqueta. Pág. 7.

*lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un imperfectum que nunca llega a realizarse de modo completo*”<sup>112</sup>. El hombre no puede aprender a olvidar y por ende queda atado a su pasado. Nietzsche expresa en *La genealogía de la moral* que el proceso de socialización, por medio del cual se crió a un animal al cual le es lícito hacer *promesas*, implicó la creación de una memoria y el olvido de la animalidad humana. Las bestias, el rebaño según el ejemplo pastoral de Nietzsche, ignoran el ayer y el hoy: atados a la inmediatez de su placer y su disgusto, atados a la estaca del tiempo presente, carecen de posibilidad alguna de melancolía o hastío. El hombre no puede soportar esta imagen (la de los animales y su puro presente), porque precisamente él se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo fija precisamente su mirada en su felicidad (Nietzsche, 1999). En tanto que animal, el humano es sujeto posible de olvido, pero en tanto que humano los procesos civilizatorios han fijado una memoria. Los animales viven de manera *ahistórica*, esta posibilidad de vivir el puro presente, al igual que el niño que juega con *confiada inconsciencia entre las cercas del pasado y el futuro sin tener que rechazar aún nada de su pasado*, le genera al hombre envidia de la bestia que olvida inmediatamente mientras observa como ese instante presente llega a morir realmente (Nietzsche, 1999).

El animal humano recuerda, y en la remembranza sufre. Houellebecq alerta sobre el problema de los recuerdos: *“cada vez que pensamos demasiado en el pasado, que volvemos una y otra vez sobre un episodio doloroso, y el psicoanálisis se reduce a poco más que eso, incrementamos las posibilidades de reproducirlo*”<sup>113</sup>. A pesar de ello, sus personajes carecen de capacidad de olvido: Daniel sufre porque añora la juventud y la vitalidad sexual, sufre porque no puede olvidar a Esther, sufre porque no puede olvidar su propia finitud. Daniel es un hombre que no puede olvidar, un esclavo de sus recuerdos (y sus pasiones). Los clones de Houellebecq, al igual que el hombre historicista de Nietzsche, cuentan con una sobreabundancia de información, *“que, al mismo tiempo que anestesia interiormente su sentido histórico, extingue su subjetividad*

---

<sup>112</sup> Nietzsche, F. *Segunda intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva. Pág. 41.

<sup>113</sup> *La posibilidad de una isla. Op. Cit.* Pág. 110

y *creatividad*<sup>114</sup>. Mientras que aquel que olvida ejerce una acción, su voluntad. El beneficio de la activa capacidad de olvido es practicar el silencio, generar “*un poco de tabula rasa de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo*”<sup>115</sup>. El pasado se tiene que olvidar para no sepultar el presente.

Nietzsche no niega el valor de la memoria. Tanto la memoria y como el olvido forman parte de los movimientos pendulares de constitución de un sí mismo. El olvido queda en suspenso cuando se hacen promesas. Esta memoria (de la voluntad), a diferencia de la memoria pasiva de no-poder-volver-a-librarse de la impresión grabada una vez, es activa en el sentido de no-querer-volver-a-liberarse, en tanto seguir queriendo lo querido. En este sentido, Nietzsche rescata la necesidad del activo olvido como una forma de poner límite a una memoria desbocada. En *La genealogía de la moral*, desarrolla la idea de que sin capacidad del olvido “no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”<sup>116</sup>. Sin embargo, el hombre (ese animal olvidadizo y *mal pertrechado para la vida a la intemperie*) al *prometer* despliega su voluntad sobre el futuro, comprometiendo su voluntad presente sobre su voluntad futura (seguir queriendo lo querido una vez). Este seguir queriendo lo querido una vez Nietzsche lo denomina *memoria de la voluntad*. Este tipo de memoria, y su disposición anticipada del futuro, suponen que antes el hombre debió aprender a separar el acontecimiento necesario del causal, a pensar causalmente y anticipar escenarios. El hombre para devenir memorioso debió volverse *calculable, regular, necesario*. Básicamente, hacer al hombre igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable. ¿Cómo se hace calculable al hombre?, pregunta Nietzsche. Pues a través de la *eticidad de la costumbre* y de la *camisa de fuerza social*. La memoria de la voluntad coliga lo social, agrupa animales olvidadizos alrededor de las ventajas de vivir en sociedad. El animal hombre para devenir humano debe *olvidar su animalidad*. Sin embargo, tal como señala Vanessa Lemm, profesora de la Escuela de Humanidades y Lenguajes de la University of New

---

<sup>114</sup> *Segunda intempestiva, Op. Cit.* Pág. 20.

<sup>115</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial. Pág. 76.

<sup>116</sup> *Ibidem.* Pág. 76.

South Wales de Sydney (Australia), “puesto que falla en valorar el olvido animal, la memoria de la voluntad no tiene el privilegio de hacer *promesas*. Por el contrario, la memoria de la voluntad trae consigo el riesgo de producir un animal intrínsecamente irresponsable y peligroso: un animal de rebaño criado en exceso, demasiado obediente y sumiso, un animal cuyas promesas dejan de ser confiables”<sup>117</sup>. Para este filósofo, quien iniciara su camino intelectual como filólogo, y como se ha observado con arreglo a Peter Sloterdijk, **“el sentido de toda cultura consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico”** (Nietzsche, 2006, 48):

Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina ese instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado<sup>118</sup>.

El ingreso del animal humano en el proceso de socialización atenta contra su *capacidad de olvido*, contra su posibilidad de, para decirlo en términos caros al filósofo alemán, *una buena digestión*. La memoria de la voluntad produce identidad, constata y sopesa la figura humana; y, mantiene al animal humano “idéntico a sí mismo –e idéntico a un yo social y civilizado que se ve forzado a adquirir” (Lemm, 2009). Nietzsche se pregunta cómo se llega a hacer una memoria al animal-hombre, ¿cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente? La forma de generar una impresión en el hombre es grabando el recuerdo a fuego en la memoria; pues sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria (Nietzsche, 2006, 79):

---

<sup>117</sup> Lemm, V. *Nietzsche y el olvido del animal*, en *Revista Arbor, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV 736 marzo-abril (2009), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) del Ministerio de Economía y Competitividad del Reino de España.

<sup>118</sup> *La genealogía de la moral. Op. Cit.* Pág. 174-175.

Tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. (...) Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades)- todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica<sup>119</sup>.

La memoria de la voluntad se vincula con la crianza forzada del animal social, del hombre uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, en definitiva a la crianza del hombre civilizado. La memoria de la voluntad ha sido generada a partir de un movimiento desbordante de violencia, de los medios más terribles (lapidación, tortura, etcétera):

Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis “no quiero”, respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, —y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar “a la razón”! —Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡que caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las “cosas buenas”!<sup>120</sup>

Frente a esta memoria vinculada al dolor y sufrimiento de la socialización, Nietzsche antepone una memoria vinculada al individuo soberano, al sujeto al cual le es *lícito hacer promesas* pues el cumplimiento de ella no atenta contra el presente. Sólo el individuo soberano “da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades, incluso «frente al destino»” (Nietzsche, 2006: 78). Fruto tardío, el individuo soberano es el producto del gigantesco proceso de socialización, “allí donde la sociedad y la eticidad de la

---

<sup>119</sup> *Ibidem*. Pág. 79-80.

<sup>120</sup> *Ibidem*. Pág. 81.

costumbre sacan a luz aquello para lo cual ellas eran tan solo el medio”. El individuo soberano es el individuo igual tan solo a sí mismo, que se liberó de la eticidad de la costumbre, individuo autónomo situado por encima de la eticidad: el hombre de la duradera voluntad propia, al que le es lícito hacer promesas. Un hombre responsable, al que les es lícito hacer promesas, un hombre que sabe qué olvidar y qué recordar, sentir en qué momento es necesario sentir de modo histórico y no histórico (Nietzsche, 1999, 45). Nietzsche, no niega el valor de la memoria. Tanto la memoria y como el olvido forman parte de los movimientos pendulares de constitución de un sí mismo. El olvido queda en suspenso cuando se hacen promesas. Un pueblo tanto como un individuo, para ser joviales, para hallar la alegría en el actuar, deben aprender a olvidar y recordar selectivamente. Un *querido* estado de intercambio lúdico entre memoria y olvido pone el pasado al servicio de la vida. Saber seleccionar amorosamente aquellos recuerdos que deben ser recordados u olvidados, posibilita, en definitiva, tensar la cuerda de la vida.

## Humanismo houellebecquiano

El hombre houellebecquiano, a diferencia de la pastoral humanista, no cuenta con una vía de trascendencia social sino con una condena, una limitación de la libertad y la expresión de la individualidad. Houellebecq acierta en su descripción de las sociedades contemporáneas; el capitalismo diseminó el modelo de empresa y la lógica del consumo, el sistema de elección racional a las esferas del amor, los sentimientos, etcétera. Las relaciones humanas adoptan la forma de una relación oferta-demanda, de “sociedad de mercado”. O, como opina Houellebecq respecto del acceso diferenciado al sexo, las relaciones entran en un nuevo sistema de diferenciación, una nueva “jerarquía social” (Houellebecq, 2001), en este caso, sexual que se suma a las viejas diferenciación entre exitosos y perdedores de las sociedades de mercado. Desensibilización, individualismo y hastío son los pesares que se ciñen sobre el individuo abandonado a la satisfacción narcisista de un deseo planificado en los laboratorios de las innumerables *avenidas Madison*<sup>121</sup> del planeta Tierra: “Al negar cualquier noción de eternidad, al definirse a sí misma como proceso de renovación permanente, la publicidad intenta hacer que el sujeto se volatice, se transforme en fantasma obediente del devenir”<sup>122</sup>.

La sociedad erótico-publicitaria en la que vivimos se empeña en organizar el deseo, en aumentar el deseo en proporciones inauditas, mientras mantiene la satisfacción en el ámbito de lo privado. Para que la sociedad funcione, para que continúe la competencia, el deseo tiene que crecer, extenderse y devorar la vida de los hombres<sup>123</sup>.

Los años 60 del siglo pasado tuvieron un efecto revolucionario, que tuvo su segunda y definitiva ola expansiva en los 90; que conforma panorama actual: la

---

<sup>121</sup> La avenida Madison es una amplia autovía de Manhattan, en la ciudad de Nueva York, conocida por albergar a las mayores agencias de la industria de la publicidad tras el crecimiento explosivo de este sector en los años 1920.

<sup>122</sup> *Intervenciones. Op. Cit.* Pág. 39.

<sup>123</sup> *Las partículas elementales. Op. Cit.* Pág. 162.

liberalización de las prácticas sexuales, la juvenilización y hedonismo de las sociedades, la masificación de la sociedad de consumo (los inefables Beatles, la *beatlemania*<sup>124</sup>, son un bello ejemplo), la píldora anticonceptiva, el gesto inocuo de la llegada a la luna y su fundamental transmisión vía satélite, la pancomunicación de la vida cotidiana; son solo algunos de estos eventos listados caprichosamente. Pero también, tal como señala el sociólogo Christian Ferrer, “época de desobediencias culturales cuya resonancia sería duradera, y que harían lugar al reclamo de experimentación en temas de libertad sexual, uso del cuerpo y placer cotidiano”<sup>125</sup>. Foucault veía en estos reclamos, en la sublevación del cuerpo sexual, el contraefecto a la objetivación de la sexualidad. ¿Cómo responde el poder? Se pregunta astutamente. “Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... **En respuesta también a la sublevación del cuerpo, se encuentra una nueva inversión que ya no se presenta bajo la forma de control-represión, sino bajo la forma de control-estimulación: ‘¡Ponte desnudo, pero sé delgado, hermoso, bronceado!’**”<sup>126</sup>. A partir de los 60, la liberalización sexual resquebraja las últimas capas de resistencia concentrada en los vínculos familiares tradicionales; se produce un

---

<sup>124</sup> La cultura de masas diseñada en los Estados Unidos con pretensión global, no podía sostenerse en Elvis. Un personaje poco creíble para el resto del mundo, y menos para la delicada Europa: un *redneck* excedido de peso, apostado en Corea, y protagonista de películas de calidad sospechable. Los Beatles en cambio son más acordes a los tiempos por venir, firman sus propias composiciones, son arrogantes, ingleses, son una banda y no un solista con músicos rentados, son amigos, son los *danger four*. En su música hay componentes del pop, de folk inglés, de la música afroamericana, mezclado con vanguardia, orientalismo, y progresismo político (Elvis para los europeos es la caricatura de un reaccionario y su música representa el primitivismo campesino de las colonias). La novedad que significó el éxito en la venta de merchandising *beatle* (desde los trajes, las botas y las loncheras, hasta los ideales *new age*, el pacifismo y las declaraciones bien pensantes). Aunque Elvis sea un personaje tanto más interesante que los insulsos Beatles, la validación de la cultura de masas debía provenir de la cuna de la civilización occidental (Europa). “La contracultura, en tanto que movimiento de masas diferenciado del estilo bohemio que precedió, fue desencadenada – como mínimo a partes iguales – tanto por las novedades en la cultura de masas (en particular, por la llegada de los Beatles en 1964 a los Estados Unidos) como por los cambios en las bases de la sociedad. Los héroes de la contracultura fueron estrellas de rock y celebridades rebeldes, actores millonarios y trabajadores de la industria de la cultura. Los momentos más brillantes de ese movimiento tuvieron lugar en la televisión, la radio, los conciertos de rock y la gran pantalla” Thomas Frank, *La conquista de lo cool, El negocio de la cultura y la contracultura y el nacimiento del consumismo masivo*, Ediciones Alpha Decay, Barcelona, España, 2011, Pág. 30.

<sup>125</sup> *La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología. Op. Cit.* Pág. 9.

<sup>126</sup> Foucault, M. *Poder-Cuerpo*, en *Microfísicas del poder*. Pág. 113.

indefectible abandono hedonista al consumo (del sexo, de bienes, de seres<sup>127</sup>) en sus más variopintas alternativas:

El 14 de diciembre de 1967, la Asamblea Nacional aprobó en primera ronda la ley Neuwirth sobre la legalización de los anticonceptivos; aunque todavía no estaba subvencionada por la Seguridad Social, la píldora podía venderse libremente en las farmacias. A partir de aquel momento, amplias capas de población tuvieron acceso a la liberación sexual, hasta entonces reservada a las clases directivas, los profesionales liberales y los artistas, así como a algunos empresarios. Es chocante comprobar que a veces se ha presentado la liberación sexual como si fuera un sueño comunitario, cuando en realidad se trataba de un nuevo escalón en la progresiva escalada histórica del individualismo. Como indica la bonita palabra francesa *ménage*, la pareja y la familia eran el último islote de comunismo primitivo en el seno de la sociedad liberal. La liberación sexual provocó la destrucción de esas comunidades intermediarias, las últimas que separaban al individuo del mercado. Este proceso de destrucción continúa en la actualidad<sup>128</sup>.

Pero esta liberación de las prácticas sexuales, investida a veces de contracultura y sensibilidad *new age*, y, otras de retórica libertaria; carece de trascendencia. Más bien se asistió a un liberalismo de las relaciones sexuales. Se adoptaron patrones, se generaron diferencias, individualismos y nuevas conductas para atraer a la(s) pareja(s) sexuales dentro de bajo el formato de control-estimulación propuesto por el capitalismo avanzado:

En un sistema económico perfectamente liberal, algunos acumulan considerables fortunas; otros se hunden en el paro y la miseria. En un sistema sexual perfectamente liberal, algunos tienen una vida erótica variada y excitante; otros se ven reducidos a la masturbación y a la soledad. El liberalismo económico

---

<sup>127</sup> En la actualidad, el éxito de la figura del zombi (iniciada por George Romero en 1968 con *Night of the living dead*) radica en que sintetiza a la perfección este tipo de sujeto.

<sup>128</sup> *Las partículas elementales. Op. Cit.* Pág. 116.

es la ampliación del campo de batalla, su extensión a todas las edades de la vida y a todas las clases de la sociedad<sup>129</sup>.

Por otra parte, basta con que se deroguen las normas tradicionales, señala Houellebecq en la mayor parte de su obra, para que afloren los deseos animales: “A partir de los trece años, bajo la influencia de la progesterona y del estradiol que secretaban los ovarios, la muchacha empezó a acumular grasa en los senos y las nalgas. En el mejor de los casos, estos órganos adquieren un aspecto lleno, armonioso y redondeado; su contemplación despierta un violento deseo en el hombre”<sup>130</sup>. La sociedad humana no es más que una variación civilizada de la animal, cuando se rasga ese velo, esa patina de civilidad – ya sea con la ausencia de preceptores en un internado, o la falta de potencias represivas en las calles – el bestialismo se expresa a sus anchas:

Prácticamente todas las sociedades animales funcionan gracias a un sistema de dominación vinculado a la fuerza relativa de sus miembros. Este sistema se caracteriza por una estricta jerarquía; el macho más fuerte del grupo se llama *animal alfa*; le sigue el segundo en fuerza, el *animal beta*, y así hasta el animal más bajo en la jerarquía, el *animal omega*. Por lo general, las posiciones jerárquicas se determinan en los rituales de combate; los animales de bajo rango intentan mejorar su posición provocando a los animales de rango superior, porque saben que en caso de victoria su situación mejorará. Un rango elevado va acompañado de ciertos privilegios: alimentarse primero, copular con las hembras del grupo<sup>131</sup>.

Lo animal, y sobre todo aquello que de animal pervive en el animal humano, a diferencia de la apuesta de Nietzsche vista en el capítulo anterior, es despreciado:

Al día siguiente hice una primera salida, y para gran alegría de Fox abatí dos ciervas que pastaban en el foso. Con una hachuela despedacé dos muslos, dejando que el resto del cadáver se pudriera allí mismo. Esos bichos no eran sino máquinas

---

<sup>129</sup> Houellebecq, M. *Ampliación del campo de batalla*, Barcelona, Anagrama. Pág. 112-113.

<sup>130</sup> *Las partículas elementales. Op. Cit.* Pág. 61.

<sup>131</sup> *Ibidem.* Pág. 47.

imperfectas, aproximativas, con un ciclo de vida reducido; no tenían ni la robustez, ni la elegancia y la perfección de funcionamiento de una Rolleiflex de doble objetivo, me dije observando sus ojos globulosos, que la vida había abandonado<sup>132</sup>.

En la obra de Houellebecq, la animalidad es una amenaza para lo humano, para la civilización, para la organización político-social. La animalidad, que no cesa de pulsar, es la contracara perversa de lo netamente humano. La animalidad es aquello que se debe dejar atrás por intermedio de la clonación, el elemento que se debe extirpar, olvidar, para evitar la violencia, la crueldad, y el sufrimiento que produce el deseo animal.

El mundo estaba ahí, con sus bosques, sus prados y sus animales inocentes, tubos digestivos con patas rematados por dientes, cuya vida se reducía a buscar otros tubos digestivos para devorarlos y reponer sus reservas energéticas. Antes, ese mismo día, había observado el campamento de los salvajes; la mayoría de ellos dormía, saciados de emociones fuertes después de la orgía sangrienta de la víspera. Estaban en la cúspide de la cadena alimentaria, sus depredadores naturales eran poco numerosos: por eso debían proceder personalmente a la eliminación de los ejemplares envejecidos o enfermos para preservar la buena salud de la tribu. Como no podían contar con la competencia natural, también debían organizar un sistema social de control de acceso a la vulva de las hembras, con objeto de mantener el capital genético de la especie<sup>133</sup>.

Al igual que Edward Prendick, el atormentado protagonista de otra isla, *La isla del doctor Moreau* de H. G. Wells, quien al regresar a la civilizada sociedad victoriana de la Inglaterra del siglo XIX, encuentra a la vida en sociedad particularmente amenazante, los personajes houellebecquianos, solo encuentra consuelo en el aislamiento y en la supresión de cualquier contacto con su sustrato animal. Prendick ve que sobre la vida social se cierne una amenaza constante la regresión al animalismo. Finalmente, ante el malestar que le genera la vida en sociedad, decide exiliarse en la campiña inglesa, y dedicar el resto de su vida al estudio de los cuerpos celestes.

---

<sup>132</sup> *La posibilidad de una isla. Op. Cit.* Pág. 417.

<sup>133</sup> *Ibidem.* Pág. 421-422.

Aunque supongo que el terror de la isla no me abandonará nunca, a veces se oculta en lo más recóndito de mi mente: una nube lejana, un recuerdo, una leve desconfianza; pero hay momentos en que la nubecilla se extiende y oscurece el cielo por completo. Entonces miro a la gente que me rodea y el miedo se apodera de mí. Veo unos rostros resplandecientes y animados, otros sombríos o peligrosos, otros inseguros, insinceros; ninguno que tenga la reposada autoridad de un alma sensata. Siento que el animal se está apoderando de ellos, que en cualquier momento la degradación de los isleños va a reproducirse a gran escala<sup>134</sup>.

Toda referencia a la animalidad: sexual, relacional, fisiológica, organizativa debe ser llevada a su graduación mínima hasta su total desaparición. Por ello, en *La posibilidad de una isla, los Futuros*, esa categoría superadora de los *neohumanos* (intermedios entre el hombre y el Futuro), deben ser de silicio: “no serán máquinas; ni siquiera se tratará de seres verdaderamente separados. *Serán uno, y a la vez serán múltiple*” (Houellebecq, 2005, 428 – 429). En Houellebecq no hay espacio para el reencuentro con la animalidad, para el reaprendizaje del olvido animal. Recuérdense que, como se vio con Nietzsche, moverse en una zona de intercambio entre memoria (vinculada a la promesa del individuo soberano) y capacidad de olvido (vinculada al reaprendizaje de la propia condición animal), implica un reencuentro con las potencias *lúdico-creativas* de aquello de animal que hay en el humano. Nuevamente Vanessa Lemm, da cuenta con maestría de la necesidad reaprender de la animalidad de ese sujeto de cría que es el hombre, a quien *se le ha vuelto repugnante la alegría y la inocencia del animal*: “Sólo cuando el animal humano aprenda nuevamente a olvidar y a devenir animal podrá superar el abismo entre la levedad del ser de los animales y la tragedia del devenir del animal humano. En lugar de establecer una nueva jerarquía en favor del olvido, Nietzsche disuelve cualquier tipo de ordenamiento jerárquico entre humanos y animales, entre memoria y olvido, y restablece a ambos como necesarios para el devenir de la vida humana. Desde esta perspectiva, el devenir humano no es simplemente un movimiento de alejamiento y reacción contra el animal sino que requiere un retorno de

---

<sup>134</sup> Wells, H.G. *La isla del doctor Moreau*, [www.feedbooks.com](http://www.feedbooks.com). Pág. 113.

y hacia el animal, de y hacia el olvido como una fuerza indispensable para la vida humana y su devenir”. (Lemm, 473)

El análisis houellebecquiano se ampara en el aislamiento del humano frente a sus semejantes, frente al sufrimiento que produce la pérdida de la juventud, de la potencia sexual, de ser objeto de deseo. La *posibilidad de una isla* no es otra cosa que la suspensión del dolor por medio de la intervención técnica sobre el cuerpo y el *aislamiento final* del cyborg como plataforma autoreplicante. El escenario posthumano diseñado por este escritor francés, es en su cosmovisión el desenvolvimiento lógico de las sociedades contemporáneas, del desarrollo del *frío* sujeto de conocimiento, de la creencia en la distinción entre real y virtual operada por las tecnologías de la comunicación. Amparados por la seguridad de sus fortalezas y la eternidad biológica, los clones se sitúan en situación de conocimiento sobre sí mismos – abierta por el relato de vida – y de blindaje afectivo/efectivo frente a un mundo exterior lejano y violento.

Si para los autores de ciencia ficción de postguerra el futuro se subsumía en autoritarismo y narcolepsia, y, en los albores del siglo XXI en la relación entre consumo, aburrimiento y fascismo (J.G. Ballard *Bienvenidos al Metro Centre*), en el futuro distópico imaginado por Houellebecq no hay referencia a organización social alguna. Chats y mensajes binarios son el único contacto con el otro-clon. Y cuando el cyborg houellebecquiano decide salir de su *caverna/espacio acondicionado*, intrigado por el rumor de una sociedad neohumana, lo único que encuentra en el exterior es el desencanto de una tierra arrasada, el reino natural. Y una humanidad que al perder sus trazas culturales se ha sumergido en la animalidad. Nuevamente la aislación como destino, Houellebecq retoma el drama de Daniel 1, que en definitiva surca toda su obra: *ante la imposibilidad de lo público solo queda replegarse en lo privado*; y, en un sentido que recuerda a su ídolo Schopenhauer, *la resistencia solitaria de dejar de desear*, producir un *revolución fría*: situarse por un instante fuera del flujo informativo-publicitario.

La mirada que tiene de la sociedad es cínica, implacable, sin embargo aquello que se vislumbrara como risotada posthumana se convierte en un irrefrenable deseo de creer en la imagen que el humanismo ha forjado del *animal-hombre*. En la entrevista con Valère Staraselski, publicada en *El mundo como supermercado*, el autor condensa

parte de su confianza en el hombre, sobre todo a partir de valores asociados a la mujer: “Los valores femeninos clásicos estaban impregnados de altruismo, amor, compasión, fidelidad y dulzura. Aunque ahora nos reímos de esos valores, hay que decir claramente que son valores civilizados superiores, y que su desaparición total sería una tragedia”<sup>135</sup>. El amor y aquellos valores asociados a lo femenino aparecen en *Las partículas*, transmitidos por la abuela de Michel. Los valores femeninos en definitiva son los que pueden redimir al mundo: el optimismo, la generosidad, la complicidad y la armonía que posibilitan que el mundo avance. O la capacidad de contestar a la agresividad con comprensión, al cinismo con dulzura (Houellebecq, 2003, pág. 123 y 134). Como se ha observado, la constitución identitaria de los neohumanos se da mediante el estudio del “relato de vida”. En la transmisión y estudio del relato se reintroduce la distancia entre lenguaje y mundo; siendo el clon el caso extremo de aislamiento: el sujeto de conocimiento perfecto. En *La posibilidad de una isla* no hay espacio para la autocomprensión por medio de la intervención genética. En este sentido, el horizonte posible que abre la clonación es visualizado por Houellebecq a través del plafón humanista. En contraposición a la visión de Sloterdijk, Houellebecq inhibe la posibilidad de recuerdos *realmente existentes* y retoma la distinción entre naturaleza y cultura. Recuérdese que, para el filósofo alemán, con el ascenso de la materia informada e informante el interés en figuras de la teoría tradicional tales como la relación sujeto-objeto disminuye: “las nociones de recuerdos realmente-existentes y de sistemas autorregulados, caduca la distinción metafísica de naturaleza y cultura: en esta perspectiva, ambos lados de la distinción no pasan de ser estados regionales de la información y su procesamiento” (Sloterdijk, 2001, XX). El estudio del relato de vida como forma de subjetivación reintroduce la necesidad de transmisión de la cultura epistolar del humanismo y emparentan a Houellebecq con el ideario de la educación moderna<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Houellebecq, M. *El mundo como supermercado*, Colección los 40 de Anagrama, Editorial La Página S.A., Buenos Aires, 2011. Pág. 105.

<sup>136</sup> ¿Es descabellada esta salida? Para nada. La educación es un campo más interesante para ver las tensiones entre posturas humanistas y la emergencia de un contexto posthumano. Desde la proclama de la educación como un valor trascendente e inmutable, inclusivo y constructor de ciudadanía, hasta las modalidades de lucha sindicales, y los intentos de reforma pedagógica de los curriculums dan cuenta del atolladero que significa el sistema educativo, y su

En el pensamiento de Michel Houellebecq la importancia y centralidad que se otorga al hombre se despliega a través de toda su obra: la confianza en el amor, en las agrupaciones mínimas como la familia y la amistad, hasta mononucleares como en *La posibilidad de una isla*, en la transmisión, en el conocimiento. Su literatura es una prolongada letanía al crepuscular atardecer del hombre moderno. Sin embargo, el hombre houellebecquiano, imposibilitado de trascendencia social, extraña la posibilidad de *ser con el otro*, de amor, de comunicación amorosa, de síntesis afectiva. Si hay un humanismo en Houellebecq, este se subsume a la partícula, a lo individual, y se despliega en la añoranza melancólica de una sociedad idealizada, transparente, donde las cosas eran más sencillas, y existían posibilidades concretas de reconocimiento.

---

pesadez de su organicidad clásica, frente a tendencias alópatas provenientes de múltiples campos circundantes caracterizados por su gran capacidad de metabolización.

## El malestar en las sociedades poshumanas

En 1930, catorce años antes que Adorno y Horkheimer se preguntaran “*por qué la humanidad, en lugar de entrar en un lugar verdaderamente humano, desembarcó en un nuevo género de barbarie*”<sup>137</sup>, Sigmund Freud alertaba del sufrimiento, producto de la insalvable desavenencia entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, que cercaba la vida del hombre. En sintonía con la idea schopenhaueriana de que “*la palabra vida es un eufemismo por sufrimiento, y que tal condición es inmutable e ineliminable de la existencia*”<sup>138</sup>, para Freud el programa del principio del placer, el de ser felices, fija su fin a la vida de los hombres<sup>139</sup>, sin embargo su posibilidad de aplicación entra en conflicto con el mundo entero. La realización del programa del principio del placer es un imposible pues “*las disposiciones del Todo – sin excepción – lo contrarían (...) Lo que en sentido estricto se llama ‘felicidad’ corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas*”<sup>140</sup>. La felicidad sólo puede darse como *fenómeno episódico*. Mientras que la desdicha, un fenómeno mucho más fácil de experimentar ataca al hombre desde tres flancos: a) el cuerpo, condenado a la decadencia y a la muerte; b) el mundo exterior, que puede abatir al hombre con furias hiperpotentes; y c) los vínculos con los otros seres humanos.

En relación a los dos primeros puntos, Freud señala que “*los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica,*

---

<sup>137</sup> Adorno, T. y Horkheimer, M. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Editorial Sur.

<sup>138</sup> *La curva pornográfica*. Op. Cit.

<sup>139</sup> Los hombres “*quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una meta negativa: por una parte, quieren la ausencia del dolor y el displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer. En su estricto sentido literal, ‘dicha’ se refiere solo a lo segundo*”. Freud, S. *El malestar en la cultura, Sigmund Freud – Obras Completas- Volumen XXI*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2011. Pág. 76

<sup>140</sup> *Ibidem*. Pág. 76

*consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable*”<sup>141</sup>. Al igual que en la novelística de Houellebecq, esta conquista ha aplacando gran parte del dolor que propina el azar de la naturaleza y los males del cuerpo, aunque esta “*recién conquistada disposición sobre el espacio y el tiempo, este sometimiento de las fuerzas naturales, no promueve el cumplimiento de una milenaria añoranza, la de elevar la medida de satisfacción placentera que (los hombres) esperan de la vida; sienten que no los han hecho más felices*”<sup>142</sup>.

En ambos autores el **sufrimiento de origen social** es aquél que sitúan como más doloroso. Para el psicólogo vienés: “*no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos*”<sup>143</sup>. Mientras que para el novelista francés la incapacidad de los hombres para establecer relaciones interindividuales que no fuesen de enfrentamiento resulta “de una relativa insuficiencia de sus instintos sociales con relación a la complejidad de las sociedades que sus medios intelectuales les permitían fundar”<sup>144</sup>. Aun cuando todo aquello con lo cual el hombre intenta protegerse de la amenaza que acecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece a la propia cultura, existe una asombrosa hostilidad hacia ella.

La cultura, que eleva a la vida humana por encima de sus condiciones animales, muestra dos aspectos: por un lado, los saberes y técnicas que los hombres han adquirido para gobernar la naturaleza: y por el otro, las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres. En este último punto, Thomas Hobbes, lo había señalado dos siglos antes al pensar el orden social desde una reflexión sobre el caos originario del mundo. Tres causas de discordia constituyen la naturaleza humana: *la competencia*, impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; *la desconfianza*, necesaria para lograr seguridad; y *la gloria*, para ganar reputación. Antes de la instauración de un poder común que los atemorice a todos, *los hombres se hallan*

---

<sup>141</sup> *Ibidem*. Pág. 86

<sup>142</sup> *Ibidem*. Pág. 87

<sup>143</sup> *Ibidem*. Pág. 85

<sup>144</sup> *La posibilidad de una isla. Op. Cit.* Pág. 150.

*en un estado de guerra de todos contra todos*. En Hobbes el entendimiento entre los hombres se logra artificialmente a través del pacto y es el Estado quien debe asegurar el cumplimiento del mismo: “No es extraño, por consiguiente, que (a parte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; es ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo”<sup>145</sup>. En el caso del psicoanalista vienés, y como se ha visto anteriormente con Michel Houellebecq y los salvajes de su novela *La posibilidad de una isla*, la intervención del *elemento cultural* posibilita los vínculos sociales. Sin ella, las relaciones humanas quedarían sometidas a la arbitrariedad del individuo que pudiese imponer sobre el resto la satisfacción de sus intereses y necesidades pulsionales. Llegado a este punto es posible encontrar la causa de hostilidad hacia la cultura:

La cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta ‘denegación cultural’ gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de hostilidad contra las que se ven precisadas a luchar todas las culturas<sup>146</sup>.

Tanto para Hobbes, como para Freud y Houellebecq, la trama social es delicada y puede ser rasgada de forma imprevista, volviendo a la humanidad a un estado presocial. El displacer que produce la obturación cultural de la satisfacción pulsional irrestricta puede poner en jaque la sociedad:

Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con ella. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad de esta última<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Hobbes, T. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México: FCE, varias ediciones, Págs. 178-170.

<sup>146</sup> *El Malestar en la cultura, Op. Cit.* Pag. 96

<sup>147</sup> *Ibidem.* Pag. 94

La oposición entre las exigencias pulsionales del sujeto y las restricciones impuestas por la cultura genera malestar respecto de esta última. En palabras de Freud “*el hombre culto (civilizado) ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad*”.

## **El tabú**

En Freud la sociedad tiene su gesto originario en un asesinato. Cuando el hombre primitivo descubre la posibilidad técnica como vía de mejorar su vida, el otro adquiere inmediatamente el estatuto de aliado, de colaborador. El mito de la familia primitiva, la horda primitiva<sup>148</sup>, como primera instancia colaborativa está asentado en la satisfacción de las necesidades sexuales del *pater*. El jefe y padre retiene los objetos sexuales y ostenta una *arbitrariedad y albedrío ilimitados*. El impedimento de la satisfacción erótica implica la agresión hacia el mismo por parte de los hijos que ven coartadas sus propias posibilidades de satisfacción pulsional, dando muerte al *pater* y estableciendo una *serie de limitaciones* a la que debieron someterse para mantener el nuevo estado de unión colectiva, limitaciones que se dan a posteriori y a causa de la culpa que produce el asesinato:

Los hermanos se habían coligado para el parricidio, animado cada uno de ellos por el deseo de devenir el igual del padre; y habían dado expresión a este deseo en el banquete totémico mediante la incorporación de partes de su sustituto. Pero ese deseo tuvo que permanecer incumplido a consecuencia de la presión que los lazos del clan fraterno ejercían sobre sus miembros individuales. Nadie podía obtener ya, ni tenía derecho a hacerlo, aquella perfección de poder del padre, que, empero, todos querían alcanzar<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> En Tótem y Tabú utiliza la figura de la horda primitiva.

<sup>149</sup> Freud, S. *Tótem y Tabú, Volumen XIII - Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1985. Pág. 150.

Para que la sociedad se preserve los hermanos deben reprimir el deseo sobre las hembras demarcadas como hermanas y madres. La prohibición del incesto limita la vida sexual y amplía el círculo de la cultura por medio de la inclusión de los vínculos de meta inhibida. “*Cuando la aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son transpuestos en síntomas, y sus componentes agresivos en sentimiento de culpa*”<sup>150</sup>. La culpa por el asesinato del padre primitivo vuelve en forma de reconciliación por intermedio del andamiaje jurídico, normativo del proceso cultural.

### **Hipótesis represiva**

Como señalamos anteriormente, la inclinación agresiva<sup>151</sup> de los hombres amenaza con disolver la sociedad culta permanentemente. El hombre bajo las circunstancias propicias, cuando desaparecen las fuerzas psíquicas inhibitorias, puede ser *desenmascarado en su condición de bestia salvaje*. Para volver inofensiva esta inclinación a la violencia la “agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como ‘conciencia moral’, está pronta a ejercer con el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos ajenos a él. Llamamos ‘conciencia de culpa’ a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido”<sup>152</sup>.

La autoridad se interioriza, y el resto que no es abarcado por la cultura es atacado por el superyo quien tortura al yo 'pecaminoso' generándole angustia. Nada puede ocultarse al superyó, penando al yo pecador con sentimientos de angustia. Llega Freud a diferenciar dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: angustia frente a la

---

<sup>150</sup> *Ibidem*. Pág. 134

<sup>151</sup> “*Disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano*”. *Ibidem*. Pág. 117

<sup>152</sup> *Ibidem*. Pág. 119

autoridad (exterior), y angustia frente al superyo. Si bien ambas instancias obligan a la renuncia de las satisfacciones pulsionales, en el segundo estadio se fuerza a la punición, puesto que no se pueden ocultar al superyo los deseos prohibidos. Señala Freud que la *“renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones”*<sup>153</sup>.

El precio pagado por el progreso cultural, da seguridad frente a la naturaleza y el otro, reside en el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa. La conciencia de culpa permanece en gran parte inconsciente o sale a la luz como un malestar al cual se le atribuyen otras diversas motivaciones. Actualmente se alimenta la esperanza de la libertad en el campo moral, contra la represión de la sexualidad, contra la opresión familiar y contra el capitalismo, o sea contra cosas que limitaban la libertad hace un siglo, pero que hoy, prácticamente, no representan un problema. En suma, el hombre, a pesar de sus reivindicaciones, sus exaltaciones y manifestaciones, no reivindica sino las libertades que se hallan a su alcance, no protesta sino contra formas de opresión terminadas, concluidas o a punto de serlo. Y la sociedad acuerda esas libertades que no la ponen en discusión; las mismas que el hombre pretende: las que está seguro de obtener, aquellas que el cuerpo social puede concederle sin daño.

Una sociedad permisiva oficia de poderoso anticonceptivo contra las empresas libertarias de cuño humanista. ¿Contra qué luchar? ¿Contra quién rebelarse? Se constituyen en interrogantes de difícil respuesta frente a la potencia de configuración y reconfiguración desplegada en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, al igual que para Freud, en Houellebecq el malestar se mantiene aunque no está ligado a la idea de “represión”. Sino que, como plantea Žižek, una sexualidad desbordada y el imperativo de goce son parte de la ideología actual (Žižek, 2007, p. 111):

Tradicionalmente, se esperaba que el psicoanálisis permitiera que el paciente superara los obstáculos que impedían su acceso a una satisfacción sexual normal: si no puedes alcanzarla, el analista te permitirá deshacerte de tus inhibiciones. Hoy, sin embargo, nos bombardean de todos lados con versiones diferentes de la

---

<sup>153</sup> *Ibidem*. Pág. 124

obligación de gozar, desde el goce directo en la actividad sexual hasta el goce de los logros profesionales o del despertar espiritual. El goce funciona hoy como un extraño deber ético: los individuos no se sienten culpables por violar alguna prohibición moral practicando placeres ilícitos, sino por no ser capaces de gozar<sup>154</sup>.

Sigmund Freud no veía en el desarrollo técnico de la época victoriana la posibilidad de elevar la satisfacción placentera que los hombres esperan de la vida. Así enumera algunos casos que demuestran una posición ambigua frente a los progresos técnicos, a los que califica de inútiles para la economía de la felicidad humana. Pues la técnica que posibilita hablar telefónicamente con el hijo que vive a cientos de kilómetros de hogar paterno es la misma que ha posibilitado el alejamiento del mismo. En su análisis sobre el estado técnico subyace una especie de pesimismo antitécnológico encuadrado en los propios límites significativos de su sociedad. Houellebecq asiste a un momento histórico donde el desarrollo técnico ofrece un nuevo número *pool* de posibilidades para el hombre. Sin embargo, aquí también encontramos una postura ambigua respecto a la técnica. Houellebecq, ante la proliferación de ofertas actuales advierte un nuevo cumulo de preocupaciones que resuelve por medio del instrumental de un humanismo de estilo propio. Un *neohumanismo houellebecquiano* de unidades mínimas, de partículas elementales.

---

<sup>154</sup> Žižek, S. *Dios está muerto, pero no lo sabe: Lacan juega con Bobok*, publicado en la revista *Consecuencias*. [<http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.asp?arts/derivaciones/zizek.html#notas>]



## Conclusiones

Mientras que el deprimido inventor de la inmortalidad biológica de *Las partículas elementales* busca la muerte en el Atlántico irlandés, los clones de *La posibilidad de una isla* escapan de sus cavernas/espacios acondicionados y corretean por la campiña a la búsqueda de una comunidad neohumana, y, la plataforma para una nueva sexualidad y forma de ser hombre estalla por los aires; el estado actual de agregación tecnológica del mundo continua su marcha hibridando lo “natural” con lo técnico.

Las explosiones y extravíos houellebecquianos, estrechez de miras frente a la actual cultura tecnológica, son comprensibles desde el momento en que el paso a una nueva forma de ser humano –que Michel Houellebecq comienza a delimitar en sus novelas– queda sepultado bajo el humanismo gravitante del escritor. Su salida se corresponde al personalismo humanista, descrito por Sloterdijk, en el punto en que allí donde la máquina adviene humana, y el humano pierde su condición sagrada, solo queda lugar para la tragedia. En este sentido el trabajo de Houellebecq es un largo comentario del relato humanista de la *intrusión* de lo maquinal en lo humano –que Sloterdijk desarrolla en *La humillación por las Maquinas*<sup>155</sup>, publicado en el capital libro *Sin salvación*– donde lo humano se define negativamente frente a lo no humano: “constituye un mérito de la vitalidad del organismo humano el hecho de que el hombre –tanto en calidad de individuo como de ser grupal– sea capaz de preferir de forma espontánea y enérgica su propio modo de vida, sus valoraciones, sus convicciones y las historias que forman su interpretación del mundo”<sup>156</sup>.

En *La humillación por las máquinas*, Sloterdijk trabaja sobre la perspectiva de que los productos de la técnica, los artificios, entendidos negativamente, son intrusiones

---

<sup>155</sup> Si bien existen versiones del texto que traducen la palabra alemana *kränkung* como “vejación”, e independientemente de que esta palabra corresponda mejor a la idea de que el humano es *penetrado* por algo que de forma momentánea o duradera es más poderoso que la homeostasis narcisista; a fines operativos se respetará la traducción de Joaquín Chamorro Mielke como “humillación”.

<sup>156</sup> *Sin salvación, Tras las huellas de Heidegger. Op. Cit.* Pág. 221.

en lo *verdaderamente* humano. Polémica con el pensar heideggeriano, trata el malestar que produce la intrusión maquínica en la autoestima de la humanidad moderna. Si Freud ubicó las tres heridas narcisistas padecidas por el hombre en la revolución copernicana, el evolucionismo, y el psicoanálisis mismo, para Sloterdijk éstas son heridas/humillaciones de tipo retórico. A este pensador le interesa el proceso por medio del cual se inyecta el retrovirus del saber de la ilustración “de un grupo todavía cobijado en ilusiones (*no ilustrado*), a fin de deconstruir esas ilusiones desde adentro”<sup>157</sup>. El hombre se sabe débil pero de ahí sale su fuerza (su saber) para enfrentarse con el mundo: su superioridad frente a lo extenso. Su *dignidad* es su pensar y definirse a sí mismo ante el peligro: “No es el hecho de que el hombre pueda sentirse a gusto protegido por ilusiones de integridad (...) lo que hace su dignidad en sentido filosófico, sino el que viva con el riesgo de contemplar el fracaso de sus ilusiones vitales”<sup>158</sup>. Las tres humillaciones señaladas tienen además una impronta maquínica ineludible:

Hay buenas razones epistemológicas para preguntarse si las humillaciones que Freud denominó segunda y tercera, la biológica y la psicoanalítica, no serán en realidad humillaciones infligidas por el maquinismo: la teoría darwiniana representa la evolución como una maquinaria animal semoviente; el inconsciente freudiano exhibe las propiedades de una máquina biopsíquica, que funciona como transformador entre flujos energéticos y signos. Ya la humillación supuestamente primera, la cosmológica, tiene un sentido mecánico latente, pues en ella la tierra no aparece ya como escenario de la gracia, en el que Dios se ha revelado al hombre, sino como magnitud excéntrica en un sistema gravitatorio astrofísico, el cual, hasta donde alcanzamos, no se interesa por el hombre<sup>159</sup>.

Si las máquinas conocidas hasta hace poco estaban basadas en geometrías antinaturales y reducciones que ofendían la realidad hipercompleja y enigmática del ser humano; el hombre (en el pensar humanista) es siempre *un plus*. Hasta el más elemental de los hombres puede contar con su *plusvalor* frente a la desangelada máquina. Cada

---

<sup>157</sup> *Ibidem*. Pág. 224.

<sup>158</sup> *Ibidem*. Pág. 230.

<sup>159</sup> *Ibidem*. Pág. 231.

herida en el orgullo humano, cada humillación maquinal de la subjetividad humana, es superada y utilizada inmunitariamente. Dinámica esgrimida por Houellebecq en *La posibilidad de una isla*, donde humano y técnica forman parte de un destino conjunto, pero en el cual se termina por ubicar a cada actor en el gran dispensario del humanismo mediante una lógica demasiado humana.

Todo objeto es artificial desde el momento en que el saber, tal como se ha constituido en la modernidad, es saber técnico. “La economía cognitiva del siglo XVII está marcada por el paso del modelo retórico del poder, consistente en el manejo de signos, al modelo técnico del poder, basado en la ingeniería”<sup>160</sup>. En esos años, explica Sloterdijk una parte de la población europea emigró a América, donde la naturaleza se ofrecía como una gracia divina, a la búsqueda de un nuevo comienzo. Mientras que aquellos que se quedaron en la vieja Europa iniciaron una migración de la antigua pasividad (frente al reino de la naturaleza y al reino de la gracia) al progreso tecnológico: al reino de las máquinas y los artificios. En el hombre moderno más que humillación hay goce. El placer de construir máquinas.

Sin embargo los hombres motivados por la metafísica se relacionan con lo extenso imponiendo una división entre subjetivo y objetivo, colocan el alma, lo propiamente humano de un lado, y la cosa, el mecanismo y lo inhumano, en el otro (Sloterdijk, 2001). Bajo este mecanismo lo artificial y lo humano quedan enfrentados. Esta confrontación es producto de una clasificación que erige a la persona como lo verdadero por sobre lo técnico artificioso. La “*histeria antitecnológica*” que denuncia Sloterdijk en *El hombre operable* es la reacción del humanismo frente al mundo de la técnica. *¿Cómo puede ser que yo sea solamente un cuerpo?* El crecimiento de las tecnologías actuales jaquea las posibilidades de que el hombre contemporáneo se sienta ofendido por su equiparación con la máquina. La concepción del objeto de la técnica contemporánea cuestiona la ofensa desde el momento en que “refinadas computadoras simulan indicios de espontaneidad, personalidad e incluso de jugueteo estético; la protética ha alcanzado un nivel técnico que ha vuelto mucho menos terrible la

---

<sup>160</sup> *Ibidem*. Pág. 232

perspectiva de tener que amistar con piezas de repuesto para los órganos<sup>161</sup>. Se asiste a la convergencia entre lo humano y lo maquinal más que a la humillación por parte de las maquinas al hombre. Una perspectiva que no implica replicantes emancipados del hombre, como en la novelística de Philip Dick; así como tampoco una revolución de las máquinas y sojuzgamiento del hombre, como en la Matrix diseñada por los hermanos Wachowski.

Cuando se señaló que en el planteo habermasiano, de aceptar la piadosa idea de una eugenesia negativa –de tratar solamente enfermedades mediante las posibilidades abiertas por la biotecnología– pero prohibir cualquier eugenesia positiva (lúdico-técnica) pues el cuerpo atesora el misterio de la vida y la naturaleza humana; este comentario no es más que la actualización de una gramática humanista que erige una muralla frente al mundo del artificio. Servicio, sumisión, esclavitud, son las palabras que circunscriben los discursos que alertan sobre el peligro que sucinta el desvanecimiento de la frontera entre lo que somos y la dotación orgánica que nos damos. Como si lo que fuésemos fuera otra cosa que aquello que nos damos técnicamente. La existencia se da en mundos tecnologizados en los que las máquinas clásicas y cibernéticas son determinantes para moldear nuestra existencia. Somos en la técnica y por medio de una técnica, “los resentimientos antitécnicos –sentencia Sloterdijk– no alcanzan más allá de la formación de subculturas, que los superados pueblan con sus típicas mistificaciones; éstos padecen la doble moral, que ninguna terapia puede tratar, consistente en pensar pretécnicamente y vivir técnicamente<sup>162</sup>.”

Vivimos en sociedades donde el estado de agregación tecnológico vuelve caduca la distinción natural/artificial, auténtico/inauténtico, verdadero/falso, donde lo natural es plausible de convertirse en un artificio (genética) mientras que innumerables productos técnicos se ven impelidos a convertirse en naturales (robótica, cibernética). Incipientemente se empieza a comprender cómo la “materia informada” puede ejercer funciones parasubjetivas; posibilidad de ejercer inteligencia planificadora, capacidad de

---

<sup>161</sup> *Ibidem*. Pág. 232

<sup>162</sup> *Ibidem*. Pág. 238.

dialogar, espontaneidad y flexibilidad. Mientras que, muchas manifestaciones de las instancias tradicionalmente concebidas de la subjetividad y el alma sólo son mecanismos sobreinterpretados. (Sloterdijk, 2011, 143).

Un resentimiento hiperbólico contra la técnica caracteriza los debates acerca de las implicancias y alcances de las novedosas biotecnologías. Si existe una distinción canónica de la historia en Edad Antigua, Media y Moderna, Sloterdijk distingue en el ámbito fenoménico de lo anímico tres épocas: una antigüedad animista, una edad media subjetivista o personalista y una edad moderna asubjetivista o cibernética. Esta transición insume una desustancialización, una funcionalización de lo anímico. El hombre contemporáneo es aquel en que moran sus antecesores ofendidos: un animista ultrajado procedente de la antigüedad del alma –reprimido por la transformación subjetivista y personalista de lo anímico–, y un personalista ofendido avasallado por los conceptos asubjetivistas y cibernéticos-maquinistas de lo anímico. En cada moderno retorna lo antiguo-medieval como alianza frente a lo moderno, razón por la cual existen dos modos, de diferente datación, de evasión de la modernidad: uno personalista-monoteísta y otro animista-politeísta (Sloterdijk, 2011, 237).

Para salir de posturas como las representadas por Habermas (defensiva) y Houellebecq (reaccionaria), donde la indignación y las posturas defensivas están a la orden del día, hay que trabajar en un renovado compromiso histórico entre las formaciones de lo anímico. Dice Sloterdijk: “para obtener plausibilidad humana, la ontología maquinista dominante debe liberar una nueva y fuerte idea de formación”<sup>163</sup>. Así como el hombre de la edad media personalista incorporó e integró aspectos animistas –el catolicismo tuvo la tarea histórico-religiosa de compensar la parte animista invencible e integrarla por medio del sincretismo del culto a los santos, vírgenes y místicas radicales– en la actualidad hipertecnologizada se torna imperioso un compromiso entre edad media personalista y civilización técnica. Una mediación desde la modernidad maquinista que articule una conciliación entre cibernética y personalismo; y entre cultura maquinista y animismo.

---

<sup>163</sup> *Ibidem*. Pág. 239.

Los debates sobre el estado de las sociedades contemporáneas, de seguro en el contexto sudamericano –fogoneados por los guardianes de la humanidad, los medios masivos de comunicación y las ONGs, esas entidades de pensamiento débil, financiación dudosa y eticidad defectante– tienden a centrar su prédica en la *educación en valores*. Nuevamente las alternativas son defensivas y se nutren del instrumental del humanismo. La educación de la época moderna será técnica o no será nada. Pues, como hemos desarrollado a lo largo de este texto, el pensamiento de lo humano en el estado del arte actual es inevitablemente más complejo que en el pasado.

Hasta aquí hemos desarrollado las nuevas configuraciones de lo humano a partir de la tensión humanismo-posthumanismo –tal como se brinda en la obra literaria de Michel Houellebecq– y su relación con la comunicación y las nuevas tecnologías de la información. La fricción entre humanismo y posthumanismo delimita dos posturas opuestas: por un lado se encuentra aquella que resalta la humillación del hombre frente a lo técnico; en definitiva, la mala adecuación entre máquina y humano. Y, por otro, se encuentra aquella postura que sostiene que el hombre *es-en-la-técnica*.

El hombre desplegado en un entorno hipertecnologizado, y donde las dos principales narrativas desde las cuales se piensa lo humano devienen insostenibles, las cartas a los amigos (el paradigma de la lectoescritura) y la humillación por las máquinas (lo artificial entendido como intrusión en lo *verdaderamente* humano); invita a pensar nuevamente lo que ese *ser hombre* significa. Básicamente la crisis del humanismo como forma de interpretar el mundo, más que un desenlace apocalíptico, implica que aquellos valores asociados al progreso humanístico como posibilidad de acción comunicativa y subsiguiente ser-con-el-otro se encuentren incapacitados de ofrecer respuestas válidas a los pesares contemporáneos.

La obra literaria de Houellebecq pone en evidencia el malestar que produce el retroceso de la narrativa humanista en las sociedades actuales y elabora un acertado diagnóstico de la angustia imperante. Sin embargo, como se ha señalado en párrafos anteriores, Houellebecq queda preso de un humanismo atomizado. Y es aquí cuando realiza su aporte más radical, pues da cuenta de los límites de nuestra época para pensar fenómenos nuevos, que implican una variación de lo humano, sin el instrumental del humanismo.

## Cuestiones abiertas

Hoy día asistimos a un incipiente fenómeno en el campo de la comunicación que desde hace aproximadamente diez años interviene sobre las formas de lo humano: las redes sociales. La vida virtual que subyace en las redes sociales quiebra la idea de interioridad, de repliegue en lo privado, tal como lo trabajara Sennett en *El repliegue del hombre público* y como avizorara Houellebecq con su idea de aislamiento como destino y salvaguarda del hombre. En esta dirección, la investigadora y docente Ingrid Sarchman señala que estamos frente a un escenario que claramente no encuentra sus precedentes en las sociedades disciplinarias de Foucault pero tampoco en las de control deleuzeanas (Sarchman, 2013). Para estos autores el control siempre venía del exterior, mientras que a través del soporte de las redes sociales se erige una construcción identitaria divergente.

Así es como en la actualidad es posible dar cuenta de los nuevos problemas alrededor de la comunicación –y de las reacciones histéricas/humanistas frente al avance del entorno tecnológico que significan las redes sociales– desde un lugar completamente novedoso: *la pancomunicación de nuestra vida privada*. En esta nueva fase del capitalismo, caracterizada por su articulación semiótica, mostrarse se encuentra a la orden del día. Sin embargo, a diferencia de las narraciones terapéuticas y confesionales que tenían como objetivo verse transformado por la propia narración, y se circunscribían al ámbito privado del analista o el cura, en las redes sociales adecuamos nuestra imagen a la mirada del otro. Construimos nuestra propia figura en torno a cánones aceptados de lo que queremos mostrar (Sarchman, 2013), transformando la esfera pública en un campo de exposición de la vida privada, de las emociones y de las intimidades (Illouz, 2007, 226). Y si bien este fenómeno no es idéntico a cambiarse a sí mismo *autotecnológicamente* –así como no es lo mismo producir un *bebé de diseño* y abrirse un perfil en Facebook– la matriz la que los piensa y las razones que suscitan son las mismas.



## Biografía de Michel Houellebecq

Michel Houellebecq nació en Saint-Pierre, isla de La Reunión, departamento de ultramar de Francia, 26 de febrero de 1958. Su padre, guía de alta montaña, y su madre, médico anestesista, pronto se desinteresan de su existencia. Una media hermana nace cuatro años después. A los seis años, es confiado a su abuela paterna, comunista, y de la que adopta el nombre como seudónimo.

En 1980 se recibe de ingeniero agrónomo y contrae matrimonio con su primera mujer, Jacinthe. En palabras del propio escritor la relación *"fue un cometa... Nuestra unión duró poquísimos: el tiempo necesario para tener un hijo, Etienne... e iniciar mi largo periplo en claustros siquiátricos"*<sup>164</sup>.

Su carrera literaria (que incluye poesía, ensayística y novelística) empieza a los veinte años. Sin embargo el reconocimiento llegará en 1994, cuando es publicada su primera novela: *"Ampliación del campo de batalla"*. A partir de 1996, Michel Houellebecq pasa a la editorial "Flammarion", donde publica gran parte de su obra: el segundo conjunto de poemas, "El sentido del combate", las reediciones de "Seguir vivo" y "La búsqueda de la felicidad"; "Intervenciones", conjunto de textos críticos y de crónicas, y "Las Partículas elementales", su segunda novela aparecen simultáneamente en Francia en el año 1998. En 2000 y 2001 publica el libro de fotografías y textos "Lanzarote" y la novela "Plataforma". Con esta última novela cierra, para algunos críticos, su trilogía su reflexión sobre la condición del hombre en los albores del siglo XXI. En 2005, publica "La posibilidad de una isla" con la que gana el Premio Interallié. Y finalmente, en 2010, sale publicada su hasta ahora última novela "El mapa y el territorio" con la cual obtiene el prestigioso Premio Goncourt.

---

<sup>164</sup> Arrabal, F. *¡Houellebecq!*, Editorial Hijos de Muley Rubio, Madrid, 2005. Pág. 65.



---

**Bibliografía primaria. Textos de Michel Houellebecq**

HOUELLEBECQ, Michel y LÉVY, Bernard-Henri, *Enemigos Públicos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011a.

HOUELLEBECQ, Michel. *Ampliación del campo de batalla*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2001.

HOUELLEBECQ, Michel. *El mapa y el territorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011b.

HOUELLEBECQ, Michel. *El mundo como supermercado*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.

HOUELLEBECQ, Michel. *La posibilidad de una isla*, Buenos Aires, Editorial Alfaguara, 2005.

HOUELLEBECQ, Michel. *Las partículas elementales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2003.

HOUELLEBECQ, Michel. *Plataforma*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.

HOUELLEBECQ, Michel. *Intervenciones*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011c.

**Bibliografía secundaria**

ARRABAL, Fernando, *¡Houellebecq!*, Madrid, Editorial Hijos de Muley Rubio, 2005.

ARENDETT, Hanna,

BERARDI, Franco, *Generación Post-Alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.

BERARDI, Franco, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

CORDUA, Carla, *Sloterdijk y Heidegger, La recepción filosófica*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008.

DEBRAY, Régis, *Transmitir*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

DELEUZE, Gilles, *Derrames, Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2005.

DUQUE, Félix, *En torno al humanismo*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

FERRER, Christian (Compilador), *El lenguaje libertario*, La Plata, Terramar, 2005.

FOUCAULT, Michel, *El poder una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. I – La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. II – El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Microfísicas del poder*, Madrid, Editorial La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

FREUD, Sigmund, *Tótem y Tabú, Volumen XIII - Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1985.

FREUD, Sigmund, *Volumen XXI - El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2012.

HABERMAS, Jürgen, *El Futuro de la naturaleza humana, ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa, Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Editorial Taurus, 1999.

HABERMAS, Jürgen, *Un argumento contra la clonación de los seres humanos. Tres réplicas*, en Revista Selecciones de Bioética, N° 9, Instituto de Bioética-Cenalbe, Bogotá D.C., Colombia, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*, Madrid, Editorial Nacional, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Ser, verdad y fundamento*, Madrid, Monte Ávila Editores, 1968.

HOBBS, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, ediciones varias.

ILLOUZ, Eva, *Intimidades congeladas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

KIERKEGAARD, Søren, *Tratado sobre la desesperación*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2004.

LAZZARATO, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, II intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

SENNETT, Richard, *Carne y Piedra*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

SENNETT, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011.

SIBILIA, Paula, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividades y tecnologías digitales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

SLOTERDIJK, Peter, *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

SLOTERDIJK, Peter, *El hombre operable*, en *Revista Artefacto*, n° 4, Buenos Aires, octubre de 2001.

SLOTERDIJK, Peter, *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006.

SLOTERDIJK, Peter, *Reglas para el parque humano*, en <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/sloterdijk.htm>. Texto publicado originalmente en el periódico alemán **Die Zeit** el 10 de septiembre de 1999. Traducción de Fernando La Valle.

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

WELLS, Herbert George, *La isla del doctor Moreau*, 2011, [www.feedbooks.com](http://www.feedbooks.com)

ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la Violencia: Seis Reflexiones Marginales*. Paidós, Buenos Aires, 2009.

## Artículos

CORRADINI, Luisa, *Peter Sloterdijk: 'El fascismo de izquierda nunca hizo su duelo'*, en *Diario La Nación* [en línea], secc. Cultura, Buenos Aires, 18 de enero de 2006, <http://www.lanacion.com.ar/773190-peter-sloterdijk-el-fascismo-de-izquierda-nunca-hizo-su-duelo>

DASTUR, Françoise, *Heidegger*, en *Historia de la filosofía*, publicado originalmente por Siglo XXI Editores, tomado de Heideggeriana online <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/dastur.htm>

DELEUZE, Gilles, *Postdata sobre las sociedades de control*, en *El lenguaje libertario*, La Plata, Terramar, 2005.

FERRER, Christian, *La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología*, en *Revista Artefacto*, n° 5, Buenos Aires, 2004.

GAGO, Verónica, *¿Quién es y cómo piensa Bifo?*, *Capitalismo y subjetividades*.

Entrevista a Franco “Bifo” Berardi, *Revista La Vaca*, <http://lavaca.org/notas/quien-es-y-como-piensa-bifo/>

GONZÁLEZ, Enric, *Entrevista a Zizek, Los retos actuales de la filosofía*, en *Diario el País*, España, edición digital, consultado el día 6 de enero de 2014, [http://elpais.com/diario/2006/03/25/babelia/1143247150\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/03/25/babelia/1143247150_850215.html)

LEMM, Vanessa, *Nietzsche y el olvido del animal*, en *Revista Arbor, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV 736, marzo-abril (2009), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) del Ministerio de Economía y Competitividad del Reino de España.

RODRÍGUEZ, Pablo Esteban, *¿Tiene sentido hablar de poshumanismo? Acerca de la relación entre teoría de la comunicación y biopolítica de la información*, en *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 20, p. 9-21, diciembre 2010.

SARCHMAN, Ingrid, *Apuntes sobre Her*, en *Revista Artefacto* online, abril 2014, <http://www.revista-artefacto.com.ar/textos/nota/?p=95>

SARCHMAN, Ingrid, *Facebook y el declive del hombre privado*, en *Revista Ciencias Sociales* online, n° 83, mayo 2013, <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/SOCIALES-83-interior.pdf>

VASQUÉZ ROCCA, Adolfo, *Las críticas de Habermas a Foucault y Sloterdijk; en torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual*, en *Revista Observaciones Filosóficas*, <http://www.observacionesfilosoficas.net/lascriticasdehabermas.htm>

ŽIŽEK, Slavoj, *Dios está muerto, pero no lo sabe: Lacan juega con Bobok*, publicado en la revista *Consecuencias*, noviembre 2008, <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.asp?arts/derivaciones/zizek.html#notas>