

03.

Estudio introductorio a la obra de Peter Sloterdijk: la viva huella de su pensamiento

Introduction to Peter Sloterdijk: the living legacy of his thought

recepción: 26 de septiembre de 2018
aceptación: 3 de octubre de 2019

Daniel Calles Rittner
Universidad Nacional
Autónoma de México



Resumen

Peter Sloterdijk es un pensador incómodo e inclasificable. Con motivo de su septuagésimo aniversario, el mundo académico alemán y europeo continental se congregó para rendir homenaje a un pensador vivo cuya obra apuntala un legado de profundas transformaciones filosóficas, estéticas y políticas. La pregunta es: ¿qué sabemos de Peter Sloterdijk, de sus obras y de sus interlocutores? Este ensayo tiene por finalidad contextualizar el pensamiento del filósofo alemán en el marco de la crítica de la cultura, desde las interrogantes sobre su personalidad, su temperamento y su reactividad frente a problemáticas históricas concretas.

Peter Sloterdijk is an awkward and unclassifiable thinker. On the occasion of his 70th birthday, the German and Continental European academic world got together to pay tribute to a living thinker whose work underpins a legacy of profound philosophical, esthetic and political implications. What do we know about Peter Sloterdijk, his work, and those who engaged in intellectual dialogue with him? This paper aims at contextualizing the German philosopher's thought from the critique of culture standpoint, exploring questions about his personality, his temper, and his reactions to concrete historical problems.

*Palabras clave:
psicopolítica, esferología,
antropotécnica*

*Keywords:
Psychopolitics, Spherology,
Anthropotechnics*

I. La sospecha y el encuentro: la pregunta por la historia

En el invierno de 1888, desde la ciudad de Niza, Nietzsche escribe a su amigo danés Georg Brandes, quien comenzaba a impartir las primeras lecciones sobre el pensamiento de Nietzsche en Copenhague: “No debe molestarle la expresión misionero de la cultura”. ¿Qué mejor se puede hacer en estos tiempos que ser “misionero de la cultura”, predicador de desconfianza de la cultura? Comprender que nuestra cultura europea es un gran problema y no una solución, ¿no es ello una introspección y un gran signo de la cultura?” (2008: 82). Es ésta la sentencia que medita sobre el abismo humano escondido bajo el velo de las culturas, que, como aclara Safranski en su lectura de Nietzsche, “[...] la civilización es la propia conservación, un desahogo de la vida; cultura en cambio significa estar unido con una problemática profunda de la vida” (2001: 357). Desde entonces, o mejor dicho a partir del oriundo de Röcken, el pensamiento crítico de la modernidad se comprende a sí mismo como deudor de una línea de sucesos que designan la sospecha del hombre por la temporalidad de su cultura. Quien se asume críticamente como pensador es parte de un parpadeo del asombro frente a lo monstruoso. Fue Nietzsche quien atestiguó por primera vez, con toda claridad, el peligro del soterramiento del último hombre bajo el velo de las cultu-

ras superiores como parte de una deriva histórica insostenible, justamente porque fue capaz de corresponder al hombre con un destino inverso y superior anclado en la figura de un *Übermensch*. Se trata de un superhombre que hace, en todo momento, del hombre anterior el hábitat para la transición a un nuevo estado, en el medio trágico-mítico de un eterno retorno por donde se pasa, se sucumbe, se lucha, se conquista y se transforma en devenir.

Pensar la sospecha como el punto de partida para la definición de un nuevo proyecto humano, en la plenitud de nuestra propia tragedia, es un gesto que la historia nos ofrece en una única ocasión. En un tiempo como el que vivimos, en el contexto del Antropoceno, es decir, un ecocidio planetario donde la actividad de los sistemas ambientales y los nichos ecológicos son afectados y comprometidos por las actividades humanas, la humanidad se asume espectadora de su propia caída al abismo. De aquí la exigencia de pensar en el cuidado de nuestro ser histórico. Vivimos en un tiempo de grandes proezas científicas en que toda la realidad material se devela al hombre como un ente objetivado por la técnica. Algunos hombres transitan sobre esta delgada línea camino a un estadio superior y se alejan de otros, distantes y extraños, pasmados en el camino. ¿Es posible hoy partir de una transvaloración del abismo humano del mismo modo en que Nietzsche pretendió partir a la humanidad en dos mitades? ¿No hay en ello razón suficiente para detenerse a pensar, al cinco para la media noche, en la errancia



de la historia humana como una línea de sucesos que nos confrontan con la esencia del ser en su relación con lo ente, como punto de partida para la posibilidad de nuestro propio ascenso? La historia de la humanidad como dimensión lógica-racional, expropiada de su denostado carácter irracional, ha sido únicamente la palabra inicial de una condición de posibilidad que, en el presente que me ataño escribiendo, resalta por el empobrecimiento de la memoria y el anhelo de la felicidad bajo el halo del nihilismo de una sociedad occidental dominada por el egoísmo y la individualidad soterrada debajo el signo de la técnica. Este recuento técnico-material de la historia es tan sólo el principio de una cosmología negativa. En ello, Benjamin —el pensador más errante de todos— denunció *la falta de envidia de todo presente con respecto a su futuro*. Así, el genuino pensamiento crítico debe formularse como un desacato del presente que mira al futuro y se ejercita en la imaginación cósmica del porvenir para pensar las condiciones de posibilidad de nuevos formatos culturales.

En el centro de mi sospecha, la hondura de nuestras problemáticas culturales es digna de pensarse como parte de un problema de dominación técnica que convierte enteramente las relaciones entre el hombre y lo ente en un valor que contiene en su signo nuestra falta de autenticidad. Esta peligrosa asociación entre el hombre y la técnica en los términos planteados por Heidegger —revitalizador, a la vez que deudor del pensamiento de Nietzsche—

es aquella que permuta a la humanidad en una comprensión vulgar de su historia.

Esto nos remonta a la perspectiva de la historicidad de Heidegger, quien plantea un desprendimiento del saber histórico como *Historie*, para plantearse la pregunta por el “lugar” en que se sitúa el problema de la historia como *Geschichte* (2014: 389). Así, la pregunta por la existencia —es decir, el *Dasein*— se comprende fácticamente como el fenómeno de un tipo de cuidado enraizado en su temporalidad.

Historia significa, además, la totalidad del ente que cambia “en el tiempo”, entendido por tal, a diferencia de la naturaleza, que también se mueve “en el tiempo”, las transformaciones y vicisitudes de los hombres, de las agrupaciones humanas y de la “cultura”. Aquí historia no significa tanto el modo de ser, el acontecer, cuanto aquella región del ente que, en virtud de la esencial determinación de la existencia del hombre por el “espíritu” y la “cultura” es distinguida de la naturaleza, naturaleza que, sin embargo, también pertenece de alguna forma a la historia comprendida (392–393).

Al descartar la historia como el acontecer de un modo de ser, Heidegger cancela la idea del tiempo como sucesión, de modo que el pasado, el presente y el futuro están representados en la totalidad de lo ente que se mueve “en el tiempo”. En él, naturaleza y cultura parecen referir a dos campos de articulación de la temporalidad del hombre que estructuran nuestra

espacialidad y ordenan nuestros modos de convivencia. De acuerdo con el filósofo alemán, la naturaleza cambia en el tiempo, la cultura con él. Pero si es posible de algún modo distinguir entre la naturaleza y la cultura como espacios de objetivación de las relaciones humanas es únicamente por mediación de la técnica. Así, la técnica manifiesta una posibilidad de existencia y asegura el ordenamiento ontológico espacial del mundo por medio de sus lenguajes expresados como repetición. En una humanidad que se mueve a dos velocidades, el sentido tradicional de la técnica —visto bajo la óptica mítica del eterno retorno de Nietzsche y de la constitución temporal del *Dasein* de Heidegger— es un trabajo de repetición que corresponde a una procuración del presente con respecto al pasado. Siempre hay dos caminos de realización técnica en la historia del hombre: uno que busca la permanencia de las tradiciones del pasado en el presente; el otro, la posibilidad de un nuevo sentido. Como enfatiza Heidegger, es esta posibilidad heredada la que en un sentido redentor nos ofrece siempre caminos auténticos “[...] mediante el cual el *Dasein* existe siempre como destino (*Schicksal*)” (394).

Pensar el *Dasein* como una fuente brotante de destinos es una práctica que se sostiene en los lindes de la temporalidad, donde las dimensiones de cuidado humano se descubren en su relación con la técnica como formas de *estar-en-el-mundo* precedidas de una radicalidad política y artística que elige su ser como origen y destino. Adentrarse en esta tarea es un trabajo fundado en la

sospecha sobre la reproducción técnica de los formatos de cría de la humanidad que atraviesa la apariencia de los fenómenos de la naturaleza y la cultura, tarea que nos proyecta hacia una cosmología positiva desde la cual se descubre el empoderamiento de la voluntad de la vida.

Esta forma tan sugerente de imaginar y reflexionar el mundo nos vincula con el pensamiento y la obra de Sloterdijk, heredero de una tradición que se pregunta por la construcción técnica del hombre y toma al sujeto y sus representaciones simbólicas como su centro de gravedad; también portavoz de una tradición híbrida, romántica y existencial que comienza con Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard y que, de un modo descomunal, toca su cima con Nietzsche y Heidegger, desde quienes se asume el pensamiento como gratitud (Heidegger, 2010: 129).¹ Particularmente a lado de estos últimos dos, Sloterdijk se identifica como un misionero de la transvaloración y un feroz crítico de la cultura, heraldo de una filosofía de vida que promete un destino en tanto compromete al hombre con una seria reflexión sobre su tiempo, en el instante preciso. Entre Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk brota un destino, un claro en el camino de bosque, una esfera en éxodo.

¹ “Zum Gedanc gehört der Dank”, *del alemán* “Al pensamiento pertenece la gratitud”.



Al amigo Georg:

Después de haberme descubierto no ha sido difícil llegar hasta mí. Ahora la dificultad consiste en librarse de mí.

El Crucificado

Apostillado, Turín, 4 de enero 1889
(citado en Brandes, 2008: 118).

II. Los intelectuales en la trinchera mediática: el pensamiento como reacción

Fue Hegel quien evidenció que la filosofía es un trabajo de subversión capaz de conmover la historia humana en el centro de su acción política, de modo que el pensamiento se refleja como la interpretación progresiva de un proceso de construcción del mundo. Y sabemos, gracias a Heidegger, que pensar el mundo ontológicamente presupone una óptica del ser ligada a su temporalidad. Estas pautas resumen dos tipos de fenomenologías —distantes entre sí— ligadas a la conciencia universal y a la existencia desde el individual del ser; pero ambas asisten a la revelación de lo que ha permanecido oculto en la historia del hombre. Sendas ligas presentan el pensamiento como lucha. Inevitablemente, en esto se testifica el papel de los pensadores genuinos como heroicos combatientes que, desde sus trincheras técnicas y *logocráticas*, defienden las premisas fundamentales del ser, el hombre, la verdad y el mundo en el espacio de una humanidad convulsiva y decadente.

Si todas las formas del pensamiento se precian de ser espacios reactivos que predicán la redención humana en su más íntima conmoción, la filosofía puede preciarse de tener entre sus filas los más dignos combatientes en Platón, Aristóteles, Diógenes,

San Agustín, Kant, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Benjamin, Horkheimer, Adorno, altísimos hombres que cargaron gravísimas cargas. Tuvieron todos ellos la sensibilidad de apreciar el terror de su propia época para postular la filosofía como una sobrerreacción terapéutica contra la trivialidad histórica y la enfermedad social. En toda su radicalidad, las trincheras técnicas de cada uno de estos grandes pensadores se exhibieron como experimentaciones del pensamiento, localizadas en los cuerpos académicos y llevadas al terreno de la lucha política y del activismo social. Hoy sabemos que sus resultados fueron juzgados por la historia como imperativos en las formulaciones causales de distintos movimientos de lucha.

En el caso de dichos póstumos pensadores, sus ideas perduran de muchas formas, pero en el presente, cuando se trata de defender y de combatir desde la trinchera una causa que no ha pagado el tributo de la muerte de su pensador, las cosas son un tanto distintas. Desde la posguerra de la segunda mitad del siglo XX, las formas de reproducción del pensamiento han cambiado. Gracias a las tecnologías de la información y a sus instrumentos de control, así como a los medios de comunicación masiva, el internet y los sistemas de conexión digital, las inteligencias humanas están expuestas a un exceso de dispositivos que reproducen tonos temporales y modifican conductas. La opinión pública se transforma en el objeto de una temporalidad que proyec-

ta el deseo del hedonismo de las culturas superiores cuyos intereses se personifican en el *mainstream* de las culturas populares. Antitéticamente, esta se erige ahora como la trinchera de una lucha entre las inteligencias, que ha desplazado a la Academia en muchos sentidos porque ha encontrado en los medios de comunicación el apelativo del espíritu de lo cotidiano. Los intelectuales que ingresan a este espacio de lucha tienen que desenmascararse y personificarse en primera persona sobre el escenario. Dicha mediatez está imbuida en un *pathos* que reconoce el *estar-en-el-mundo* del intelectual como un trabajo digno de ser señalado, comentado, nombrado, a la vez que expuesto a la crítica y al desecho, donde el pensador queda despojado del confort y la pausa académica. Y esto lo sabe Sloterdijk, un pensador atrevido y arrogante, que gusta de exhibirse en la “*res mediática*” y de transgredir el recluso y secreto mundo de la academia alemana y europea como parte de un pensamiento crítico que, en su propio giro del lenguaje, recupera sus derechos frente a la filosofía.

La presentación en sociedad de *Crítica de la razón cínica*, en 1983, fue sólo el comienzo de un nuevo ímpetu del pensamiento que se atrevió a ir contra el viento idealista. Desde la alarmante presentación de *Normas para el parque humano* en 1999, han pasado ya casi 20 años y todavía muchos académicos y filósofos, puristas muchos, no perdonan su transgresión. Se le acusa de haber traicionado a la filosofía en la elección de una *lingua allegra* por su prosa literaria y exquisita; de haber cambiado de



bando: del cinismo anárquico romántico al nodo rosa del conservadurismo alemán; de ser un pensador leal a los incómodos históricos de Nietzsche y de Heidegger; de fincarse en los medios televisivos entre los años 2002-2012, como coanfitrión del programa *El cuarteto filosófico* de lado de Safranski, el biógrafo de Alemania, y, en suma, de apropiarse del terreno de lucha de los intelectuales alemanes tanto en los medios televisivos como en los editoriales. Además de ostentar una fuerte presencia académica que se consolidó con su rectorado en la Universidad de Karlsruhe, Alemania, en el periodo 2001-2015, en estrecha colaboración con inteligencias agudas como Boris Groys y Peter Weibel, ha sido también un auténtico *consigliere* consultado por las más altas cúpulas políticas europeas. En estas posiciones, Sloterdijk sólo recaba el éxito de su proyecto mediático, que le define como un tomador de decisión y un líder de opinión en un universo pragmático que provoca a pensar lo inédito con viejas palabras y lo antiguo con nuevas. Un pensador exquisitamente incómodo.

La extranjería de su pensamiento en su propia tierra y un estilo que se acerca más a las corrientes del posmodernismo francés hacen de su trabajo un éxodo permanente que, por su incómoda y personalísima recepción de Nietzsche y Heidegger bajo los estándares del puritanismo filosófico germánico, le han orillado a encontrar en Francia un refugio intelectual. Su presencia en la nación franca ha sido por demás productiva y reconfortante. En dicha nación,

su inteligencia propició el encuentro de pensadores como Jaques Derrida, Jean-Luc Nancy y Deleuze. Incluso, parte de la cognoscibilidad de la obra de Sloterdijk en Francia, y consecuentemente en el mundo de las lenguas romances, se debe en gran medida a su amistad con Bruno Latour, así como con otros pensadores de un círculo íntimo francés como Alain Finkielkraut y Régis Debray.

Quizás sus detractores son sólo víctimas de una intimidad confesional cuyas opiniones se expresan desde un lenguaje del resentimiento, porque en la transgresión señalada a Sloterdijk exhiben su propia frustración por conmover el pensamiento y la reflexión humana en el centro de su acción política; o quizás Sloterdijk es el portador de un proyecto conservador de élite que disfraza el resentimiento de la inteligencia en la generosidad de un lenguaje individualista, que recorta selectivamente la historia y desde el cual se profesa una nueva moralidad que prescinde de toda justificación humanista; o ninguno de los dos y, dicho sea de paso, es un hombre entregado no a la filosofía y sí a *su* filosofía, que de un modo muy genuino elimina las valoraciones políticas de la izquierda y la derecha como una reacción al signo de la decadencia de nuestro tiempo. En todos los casos, Sloterdijk comprueba: “El hombre es, *par excellence*, el animal que va más allá de la reacción” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 35). ¿No es el pensamiento entonces nuestra sobrerreacción?



III. Mínima semblanza de un personaje: ¿quién es Peter Sloterdijk?

¿Quién es Peter Sloterdijk? Inicialmente, esta pregunta sólo puede ser contestada con relación a una espacialidad concreta: ¿a partir de quién y desde qué perspectivas conocemos a Peter Sloterdijk? Por tratarse de un pensador vivo, es difícil reconstruir una biografía temprana que contenga una perspectiva unitaria de la evolución de su pensamiento en la historia alemana y europea contemporánea. Al día de hoy, son escasos los trabajos biográficos sobre Sloterdijk en los que se recabe del mejor modo posible una semblanza mínima de su pensamiento. En alemán se conoce la obra introductoria de Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Kunst des Philosophierens*, y una segunda en coautoría con Sloterdijk, *Die Sonne und der Tod*. En ellas se reflexiona sobre distintos elementos de su pensamiento y se discute la actualidad de sus ideas en el contexto en que se escribieron sus primeras y más notables obras. En inglés —quizás el mejor trabajo de todos los realizados hasta el momento—, Jean-Pierre Couture, en *Sloterdijk*, estructura y categoriza el pensamiento del filósofo alemán en: la *psicopolítica*, la *esferología* y la *antropotécnica*, aunque sólo desde un marco descriptivo y sin detenerse en la formalidad de sus postulados filosóficos ni en sus relaciones históricas. Otra compilación de ensayos, bajo el tutelaje de Stuart Elden, *Sloterdijk*

now —menos notable que los anteriores—, es destacable por la diversa gama de interpretaciones como parte de un primer amplio esfuerzo de recepción en el mundo angloamericano, a partir del cual el pensador de Karlsruhe ha logrado tener una mayor notabilidad mundial. En el mundo de habla hispana, su recepción enfrenta mayores limitaciones en términos de la calidad y la cantidad de sus obras. Entre sus escasos expositores resaltan, muy a su manera, Adolfo Vásquez Rocca y Carla Cordua.

Sloterdijk es un amante de la sabiduría, por sí mismo indefinible en términos estrictamente académicos. Por su estilo oscilante entre la filosofía y la literatura, debe ser entendido como un pensador *centáurico*. La importancia de esta denominación mítica se revela como una labor que enfrenta el descrédito del pensamiento serio ante el desencanto de una sociedad moderna, escéptica con respecto a su pasado y que por su retracción en el presente reduce la existencia a una tarea de estrés y de agotamiento. Es pensamiento centáurico porque, en la sospecha de Sloterdijk contra la cultura, persiste un camino de liberación de lo propio de inagotables consecuencias mítico-trágicas, donde todo está permitido. Ciencia, arte, filosofía son los recursos de un pensamiento que abre en todo momento el hiato entre el hombre y el animal como el principio de una relación bicameral que siempre nos retorna a las preguntas por lo decisivo: el *dónde* y el *cómo* es que el hombre llega a ser lo que es.



En todo caso, la definición más cercana a su pensamiento es aquella que se celebra en el reconocimiento de su obra. En 1993, en el proemio de *El extrañamiento del mundo*, mismo que le valdría el muy prestigiado Premio Ernst Robert Curtius de Ensayo, Sloterdijk escribe:

Que fácil era amar el mundo cuando se sabía poco de él [...]. La era de las culturas avanzadas a la que volvemos los ojos se nos figura como el periodo en el que comenzó un cada vez más litigioso proceso de divorcio entre el hombre y el mundo —una época de distanciamiento y disensión. Se puede entender a los filósofos clásicos como abogados que, en el proceso entre hombre y mundo, se afanan por lograr distintas formas de avenencia —también con la ayuda de Dios, aquel tercero en discordia que se hizo retratar como origen primigenio y común de los otros dos. Entretanto, la era metafísica parece agotada y, en lugar de los filósofos aparecen los psicoanalistas que interpretan el mundo como clínica y los hombres como pacientes providenciales. Con esto las relaciones de las partes se ubican en un nuevo fundamento no armonioso, porque ¿quién tuvo jamás noticia de que los pacientes han de amar su clínica? (Sloterdijk, 2008: 24).

Esta expresión parece ser el encubrimiento de un pensador al que habría que definir, en todo caso, como un extranjero en su propio mundo, como un psico-filósofo, un sospechoso de los grandes presupuestos culturales y los formatos filosófi-

cos que apuntan a totalizar la experiencia humana en la inmensa e impersonal objetividad, a la vez que como escritor.

Así que, ¿quién es el psico-filósofo-escritor Sloterdijk? Hay dos maneras de registrar la proyección del hombre en su tiempo e historia: el dato y el acontecimiento. En cuanto al dato, nacido en Karlsruhe, Alemania occidental, en el año de 1947,² Sloterdijk corresponde a una primera generación de ciudadanos alemanes de la postguerra, cuyos ímpetus juveniles fueron marcados por el sentimiento de una nación dividida por la ocupación militar soviética en el Este y por el contraste de las ideologías del capitalismo de Occidente y el socialismo soviético de la Guerra Fría. Estudió literatura germana, historia y filosofía en Múnich y Hamburgo; concluyó su doctorado con la elaboración de una tesis sobre materiales autobiográficos elaborados en la República de Weimar. Como él mismo señala en *El sol y la muerte*, en la primera etapa de su formación —en la década de 1960— conoció el existencialismo francés, la teoría crítica, la literatura de Valéry y Pavese; luego se acercó al

² Karlsruhe es una pequeña ciudad al sur de Alemania, perteneciente al estado federado de Baden-Wurtemberg, situada en un punto intermedio entre las ciudades de Stuttgart y Fráncfort del Meno. Esto es representativo en muchos sentidos de la personalidad del pensamiento de Sloterdijk, tempranamente influido por la Escuela de Frankfurt (o Escuela de Fráncfort), a la vez que distante.



estructuralismo francés a través de Foucault, al desconstruccionismo de Derrida y a la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty; el pensamiento cibernético de la obra de Günther, *La conciencia de las máquinas*, tuvo una notable influencia en su pensamiento (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 141); fue también un ávido lector de Bloch (18).

En el contexto de una Alemania ocupada y dividida, una Europa agitada por los movimientos de protesta social en la década de 1960 y un calentamiento de las tensiones de la Guerra Fría entre las dos superpotencias que habían elegido a Vietnam como su escenario más representativo, Sloterdijk formó parte del movimiento político doméstico Oposición Extra-Parlamentaria (APO, *Außerparlamentarische Opposition*), que surge en 1966 como una respuesta de la sociedad alemana ante el desencanto de la coalición entre el Partido Social Demócrata y el Partido Cristiano Demócrata bajo la cancillería de Kurt Kiesinger, que había dejado a la sociedad alemana sin una oposición real en el Parlamento. El ejercicio de las prerrogativas del gobierno, que se proponía restringir las libertades civiles con la aprobación de una ley de emergencia nacional, pronto erosionó los ánimos estudiantiles, que desde 1966 llegaron a integrar las demandas de sus luchas con la Oposición Extra-Parlamentaria como parte de un camino que tocó su punto más alto en 1968. Se perseguían premisas fundamentales: un rechazo a la ley de emergencia nacional, una mayor apertura democrática, una

mayor libertad de expresión y una firme oposición a los conflictos bélicos globales.

En estas demandas se concentraron diversos grupos sociales, como los movimientos estudiantiles y de los trabajadores de distintas corrientes de izquierdas marxistas y anarquistas. Para estos grupos, dos premisas resaltaban en su lucha. Por un lado, la democratización de la academia alemana que, desde la fundación del estado alemán, se había mostrado notablemente conservadora y antisemita, cerrando sus filas a la recepción y habilitación de pensadores de izquierda y judíos en toda Alemania, condiciones que hasta entonces parecían difíciles de revertir. En las décadas previas al nacional socialismo, la misma Escuela de Frankfurt había surgido a partir de esas condiciones de represión como una contraindicación a la reminiscencia del dominio feudal sobre las estructuras del conocimiento (Gandler, 2009: 10-16).³ Así, los mencionados movimientos estudiantiles en la década de 1960 apuntalaban a una legítima deuda que perseguía una

³ La conocida Escuela de Frankfurt se funda en Alemania como el Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigaciones Sociales) en 1922, en Fráncfort. Su objetivo fue denunciar el estado de la sociedad capitalista alemana de su tiempo y sus contradicciones. También surgió como un medio de habilitación para el trabajo de pensadores judíos a quienes legalmente les era prohibida la enseñanza en las universidades alemanas. Husserl, maestro de Heidegger, habría sido una excepción.



revolución del pensamiento, una ruptura con respecto a su pasado, una radicalidad que se esfumó en su propio desencanto. Toda esta movilización se vio fuertemente influenciada por el pensamiento de tres figuras centrales de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse. Este último, con las obras *Eros y civilización* y *El hombre unidireccional* conectaba el ímpetu estudiantil de la década de 1960 con una crítica a las formas de reproducción del modelo capitalista de su tiempo. Al final, los ánimos se desvanecieron y algunos remanentes de las facciones de izquierda más radicales se renovaron en propuestas más radicales, como la Comuna I, y otras más beligerantes, como las *Rote Arme Fraktion*, que en el español conocimos como la Fracción de las brigadas rojas.

Por otro lado, dadas las nuevas condiciones económicas de Alemania, asistida por la reconstrucción de la postguerra, se perseguía una revaloración material y una nueva distribución de la riqueza. Bajo el lema “No más chozas y castillos para todos”, se estimaba una nación cuya economía emergía boyante tras la derrota del proyecto nacionalsocialista. Aquí es donde se incorporó al escenario otra corriente del movimiento de Oposición Extra-Parlamentaria, un sector de corte hedonista que no compartía su entusiasmo con aquel de las luchas de la izquierda marxista. Esta corriente, además de la distribución de la riqueza, buscaba en el espíritu de la historia alemana —concretamente en una revisión del Romanticismo alemán (*Sturm und Drang*)— la

identificación de nuevas condiciones de posibilidad de la nación alemana a partir de una identidad forjada en las condiciones culturales que le son propias. Los castillos eran ahora figuras simbólicas de la alteza estética de un espíritu heredero de una nueva antigüedad, que habría comenzado con Goethe y navegado a través de Herder, Hölderlin, Schiller, Schlegel, Fichte, Tieck, Novalis, Wagner, Strauss, y que había encontrado en Nietzsche a un neo-romántico y al hombre que salía de la profundidad del océano y en su propia tormenta consagraba la imagen del mundo posmoderno. Así, en el contexto de las grandes movilizaciones estudiantiles en Alemania, Sloterdijk perteneció a esta corriente hedonista, la cual Jean-Pierre Couture califica acertadamente como el principio de un materialismo dionisiaco del pensamiento de Sloterdijk (2016: 3).

Fue una revolución imposible. La disolución del movimiento de la Oposición Extra-Parlamentaria concluyó en el mismo año de 1968, aunque, significativamente, de los remanentes de algunos sectores moderados de este movimiento se funda el Partido Verde alemán, el cual se consolida oficialmente como parte del Parlamento de la nación germana en el año de 1983. Desde el desencanto del movimiento de 1968 hasta principios de la década de los ochenta, en el flujo de una sociedad europea confrontada por la guerra ideológica entre el capitalismo norteamericano y el socialismo soviético, Sloterdijk tenía ya motivos suficientes para prefigurar su primera crítica y gran obra: *Crítica de la*



Razón Cínica, publicada en el mismo año de 1983, como un dato muy representativo de un cambio generacional en la dirección política e ideológica de Alemania. Se trataba de una marcha del espíritu que, entre sombras y calamidades, presencié el desenmascaramiento cínico de la falsa conciencia ilustrada; una caricatura de nuestra propia existencia. Ante la pregunta, el asombro: ¿No constituye un peligro actuar políticamente sin saber lo que hacemos?

A principios de la década de 1980, Sloterdijk viaja a la India y pasa algún tiempo a lado del místico y filósofo Bhagwan Rajneesh (Chandra Mohan), mundialmente conocido como Osho. Este personaje influiría de manera notable en la formación de Sloterdijk, principalmente en su visión estética esferológica y en el carácter iluminista de su pensamiento. Siendo el filósofo alemán todavía un muy fiel adepto a la primera generación de la teoría crítica, el pragmatismo de Rajneesh —a quien Sloterdijk denomina en *Experimentos con uno mismo* como un Wittgenstein de la religión y cuyo talante compara con Lacan— fue un vuelco fundamental en un tiempo en el que se respiraba la revolución por todas partes: “Era una época en la que, en consonancia con el espíritu del tiempo, sentía en mis propias carnes las heridas crítico-ideológicas; me sentía psicológica y moralmente excitado” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 20). El encuentro con Rajneesh es el principio de un desenmascaramiento, pues al equiparar al gurú indio con Lacan, el alemán entra en el

terreno de un fecundo *sospechosismo de la cultura*: “En los dos existe esa síntesis de psicoanálisis, teatralidad y provocación espiritual, dos posibilidades de hacerse inaceptable que apuntan al futuro” (23); ambos pueden declararse sospechosos del yo en el que se capitula la enfermedad de la civilización de Occidente (25). Pero el futuro que vislumbró Sloterdijk era un camino psico-acústico que en su opinión polemizaba sobre la teoría del estadio del espejo de Lacan y el valor de lo imaginario; en su lugar, apuntaló una crítica del ego metafísico de Occidente partiendo de una interpretación muy particular de las corrientes ilusionistas de la India.

Así, en la India comienza para Sloterdijk un trabajo de resonancias en el que experimenta su transformación más radical. “Una cosa es segura: en la India estuve expuesto a una irradiación que ha seguido ejerciendo su influjo. Sin la alquimia que allí se presentó, sin esa huida de la melancolía europea y el carácter teórico-masquista alemán, no podría concebirse mi labor de escritura en estos momentos iniciales” (20-21). A partir de ese momento, si se me permite decirlo de un modo heideggeriano, la obra de Sloterdijk se revela como el efecto de una radiación de su ser que comprende, muy a su manera, una ilustración entendida como un claro (*Lichtung*), justamente porque clarifica las preguntas del hombre vistas bajo los fenómenos de la conciencia y el espacio en el tono de un lenguaje individual y cotidiano que acerca al lector a un pensamiento vivo y, a la vez, íntimo.



IV. Acontecimientos: psicopolítica y esferología

¿Cómo hay que interpretar la obra de un pensador como Sloterdijk? ¿No es el pensamiento una oposición a la universalidad? “El espíritu es, en su simple verdad, conciencia y atesta sus momentos desplegándolos [...]” (Hegel, 2010: 525). En esta cabal sentencia, la conciencia se representa como el efecto de una acción violenta que produce una singularidad que toma conciencia de sí misma en el despliegue de su temporalidad. Si la conciencia es capaz de impactar sus momentos es justamente porque la violencia de sus medios la escinde como una afirmación de lo singular que niega y contradice la experiencia de lo exterior universal. Este despliegue violento es lo que da a luz el momento del pensamiento como una segmentación de la conciencia, lo que por su propia singularidad puede definirse también como un lugar en la historia, un acontecimiento.

El acontecimiento⁴ es la sutura del pensamiento a la historia que abre al ser de lo ente su propia posibilidad. En la proximidad de Heidegger, un darse a sí mismo en el tiempo: “a lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca competencia, lo llamamos el acaecimiento” (Heidegger, 2016: 48). Es la prestación que nos permite enunciar conjuntamente al tiempo y

al ser en una forma capaz de desplegarse como un destino que reposa en la historia; pero es también un acto de retracción, de contención. En el acontecimiento, tiempo y ser acaecen en el evento. Aquí se confiesa la imposibilidad de postular el pensamiento en la historia como un enunciado universal. En su lugar, se opta por pensar los momentos genuinos del despliegue del espíritu como múltiples destinos que reposan en la historia en el modo de acontecimientos, es decir, una forma singular en la que los modos de ser del pensamiento se apropian de la historia y se despliegan sobre ella. Pero a mi modo de ver y de sentir la historia, el pensamiento genuino es siempre una ofensa.

Ésta es justamente la interpretación que abono al pensamiento de Sloterdijk como un pensador genuino que ha logrado emprender su marcha sobre el mundo, un pensador que, a lo largo de su obra, ha atestado violentos golpes al pensamiento filosófico y al humanismo como parte de una provocación que afirma su pensamiento como destino que reposa sobre la historia, al modo de un construir y de un habitar, que desde su trinchera lucha y

⁴ *El acaecimiento o acontecimiento, das Ereignis, es un concepto angular y primordial en la obra de Heidegger posterior a Ser y tiempo. A lo largo de su segunda etapa como pensador va definiendo y evolucionando su significado. Es en Tiempo y ser donde cerca su significado en el destino del ser como un apropiarse en el ámbito de lo abierto.*

polemiza con lo ordinario y la mediocridad. Es suya la apropiación de un logos —un lenguaje— y una lógica —un sentido— que no se entiende sin la dilucidación de su obra como un acontecimiento en la historia de las ideas, porque, en distintos momentos, su pensamiento se proyecta e ilumina múltiples modos y posibilidades de ser de nuestra especie que se pregunta por las formas fundamentales del qué, el dónde y el cómo en tanto operaciones que despejan nuestros problemas existenciales con la asistencia de un conjunto de saberes filosóficos, antropológicos, literarios y estéticos. En el ensamblaje de su pensamiento, el qué, el dónde y el cómo son la recuperación de los tres acontecimientos desde los cuales Sloterdijk nos abre a la historia y revela las preguntas: la psicopolítica (qué), la esferología (dónde) y la antropotécnica (cómo), al modo de destinos donde reposa nuestra historia y de espacios donde el pensamiento se contiene y madura.

El primer acontecimiento: la psicopolítica⁵ como la pregunta por el qué. Esta primera ofensa en el pensamiento de Sloterdijk se ancla en la presentación en sociedad de *Crítica de la razón cínica* en el año de 1983, tras 202 años de la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en 1781, cuando Sloterdijk contaba con tan sólo 35 años; la redacción de su prólogo había acontecido en 1981. Lo que presumiblemente supo anticiparse como el apéndice ideológico del futuro siglo XXI fue en su momento la mayor oscilación psicopolítica que el pensamiento occidental había conocido desde

la postguerra. Dos conceptos radicalmente opuestos, la razón y el cinismo, habían sido unidos en la *crasis* (κρᾶσις) de Ilustración y falsedad, para denunciar la ingenuidad de nuestro tiempo: “el cinismo es la falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk, 2014: 40). El cinismo, nos dice Sloterdijk, es la última fase de la falsa conciencia que, tras la mentira, el error y la ideología, desmascara su rostro en la desfachatez de un modo de ser político, difuso y universal. En ello puede observarse una odisea del pensamiento que retomaba el trabajo de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*, pero que es impensable no ver bajo la aurora del pensamiento de Nietzsche.

En la descripción del cinismo como el fenómeno psicopolítico de nuestro tiempo, la modernidad ha dado lugar a un sujeto cínico que funda el mundo sobre su propia

⁵ Gracias al trabajo de Jean-Pierre Couture es posible clasificar las distintas obras de Sloterdijk, escritas entre 1983 y 2016, en tres espectros: psicopolítica, esferología y antropotécnica, aunque su trabajo se limita únicamente a su más simple enunciado. Las siguientes tres clasificaciones, con mis propias aportaciones conceptuales, se desarrollan de un modo ilustrativo, tratando de rescatar las tesis de sus principales obras para instruir al lector a la lectura profunda de la obra de Sloterdijk. Esta valoración de Sloterdijk ordena e interpreta sus postulados intelectuales a la luz de las de los sucesos históricos políticos y las fuentes biográficas y autobiográficas disponibles hasta el momento.



imagen, y el sujeto político ha dejado de soñar con su emancipación. La denuncia: la Ilustración ha cambiado de bando. Una transvaloración de los valores que relata la inversión del genuino *kynismo* de los herederos de Diógenes, de esa inteligencia desclasada y plebeya que ahora tiene su antítesis en el cinismo, un tipo de inteligencia política que ha aprendido a placearse en el mundo y que se presentifica políticamente “[...] con la mordaz sonrisa de una inmoralidad abierta” (38). Para Sloterdijk se trataba todavía de un sujeto cínico, cauteloso y calculador que se ahorra el riesgo de la exposición a la opinión pública y la burla plebeya. Lo cierto es que ahora los tiempos incitan a pensar la idiosincrasia del cinismo y reconocer la impunidad como el nuevo signo de una falsa conciencia, que ha aprendido a exponerse mediáticamente entre la burla, el escarnio y el escándalo.

Esto fue únicamente el principio de un acontecimiento que permitió a Sloterdijk atravesar críticamente la oscilación psicopolítica de nuestro tiempo, como parte de un trabajo que recupera la tradición cínica comenzada con Diógenes y que sigue las huellas de Heine en el espíritu del romanticismo alemán, pero cuyas desmitificaciones únicamente alcanzan el estado de una crítica de la revelación cuando se leen al lado de los postulados estéticos de Nietzsche y se tienen presentes conocimientos sobre el psicoanálisis y el curso de la historia de las ideas en la Europa continental. En las críticas de la ideología, la religión, la metafísica, la moral, la cien-

cia y el capital, expresadas en *Crítica de la razón cínica*, se denuncian formas históricas de resentimiento y soluciones anímicas inestables que niegan la liberación y la auténtica voluntad de poder. Otras obras posteriores de Sloterdijk se van adhiriendo a este primer acontecimiento. Su primera y única novela, *El árbol mágico. El origen del psicoanálisis en el año de 1785*, publicada en 1985, es por demás reveladora. Sloterdijk expresa ya un sano distanciamiento de la filosofía como una ciencia objetiva, justamente porque no puede ofrecer una visión objetiva del mundo que no esté implicada por el sujeto pensante. En ello radica la autenticidad de su acontecimiento. En este mismo tenor, en 1986 publica el *Pensador en escena. Un ensayo sobre el materialismo de Nietzsche*, obra en que ofrece un retrato profundo que dignifica el genio estético y subjetivista de Nietzsche como una piedra angular de su filosofía y sin el cual toda forma de pensamiento en la modernidad resulta inexplicable. Si la modernidad, justifica Sloterdijk, es una era que debe registrarse después de Dios, tendríamos que aprender a datarla correctamente después de Nietzsche. A este conjunto de obras, se agregan muchas otras como *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la Ciencia Política*, del año 1989; su afamado ensayo *Extrañamiento del mundo*, de 1998, y *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, de 1994. Resulta imposible, y fuera del alcance de este ensayo, enunciar y describir todas estas obras y sus contenidos; tampoco se asume una arbitrariedad para clasificarlas todas de una u otra forma. Únicamente cabe resaltar el modo como

desde todas estas obras se congrega un pensamiento que se ha abierto a la historia. Un movimiento en el que se acontece y se habita la espacialidad de un círculo psicopolítico por el que el *zoon politikon* navega en la formación de los estadios culturales.

El segundo acontecimiento: la esferología, la pregunta por el dónde, el fruto de Rajneesh. Ya en *Extrañamiento del mundo*, Sloterdijk se había propuesto relatar el problema de las drogas y las adicciones como un “[...] ansia descodificada, es decir, oscurecida y desprovista de articulación lingüística, de liberación de la obligación de la existencia. Es el caso extremo de la religión privada” (Sloterdijk, 2008: 157). Con ello se topa con la perplejidad del ser-para-la-muerte en la frontera psicobiológica. En el extrañamiento como salida del mundo, se documentaba ya una interioridad al mundo prevista de una corporalidad esférica que arrastra su pensamiento a las doctrinas gnósticas orientales de opresión y liberación que tenían por objetivo desarrollar un lenguaje para la perplejidad del estar-en-el-mundo que evadiría las metafísicas casuísticas y la psicología (237-258), y optaría por la creatividad artística como parte de un camino de iluminación.

Este tipo de radicalidad que se pregunta por el lugar del ser en el mundo es lo que, de algún modo u otro, acerca a Sloterdijk a presentar su *magnum corpus* en la trilogía de *Esferas I. Burbujas* (1998), *Esferas II. Globos* (1999) y *Esferas III. Espumas* (2006), como una investigación filosófica de la intimi-

dad. “¿Dónde estamos cuando decimos que estamos en el mundo?” (Sloterdijk, 2009: 36). Es la pregunta que encontramos en el prólogo de *Esferas I. Burbujas*. En la opinión de un Sloterdijk que juzga la vigencia de su obra a la distancia de los años, su intención habría sido la de disolver la pregunta metafísica del individuo y su sustancia por el lugar de un espacio exhalado (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 139). “El compromiso filosófico de *Esferas I* tiene como intención principal poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica —por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación dentro-de-un algo y con-un-algo, el estar contenido en un ‘entre’— y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de fluctuación” (140). Sloterdijk perfila una teoría de la intimidad desde la cual se pregunta por el origen del sujeto, pero no desde la perspectiva hegemónica de la vista, sino a partir de un espacio íntimo que inicia en la sonoridad, desde el interior del útero de la madre.

Si en el acontecimiento psicopolítico el pensamiento de Sloterdijk es indivisible de su identificación con Nietzsche, en esta nueva etapa la fluctuación histórica de la que nos habla es una pregunta por la temporalidad del ser que nos remite a la ontología espacial de Heidegger. Con ello, el mago de Maßkicht se revela como una fuente fundamental en el oriundo de Karlsruhe. Pero el pensamiento fenomenológico de Heidegger es agudizado, puesto en cuestión y actualizado por una



antropología del espacio común que en su mayor radicalidad interpreta el cuidado, es decir, las dimensiones de procuración del *Sorge* expuestas en Heidegger, como parte de una teoría de la animación y la reciprocidad que asume el sujeto como el efecto de una resonancia de una *dividualidad* de ecos y vibraciones. El ser-para-la-muerte de Heidegger es sobrellevado como el éxodo del abandono del espacio. La comuna exhalada se traduce en esferas y el estar-en-el-mundo se torna para Sloterdijk en un *estar-en-esferas* (Sloterdijk, 2009: 52). Con ello, se reconstruye una teoría de la climatización simbólica del espacio común. De este modo, la trilogía de *Esferas* nos relata una historia de la libertad atravesada por la catástrofe humana que piensa a Dios como su tragedia fundamental, en tanto génesis de la intimidad del ser y de sus posteriores conflictos. En el segundo volumen, *Esferas II. Globos* —en semejanza y continuación a otra pequeña obra de su autoría, *En el mismo barco*—, se descubre el globo terráqueo como el mundo histórico-político premoderno del hombre que apuntalaba el poder en la idea de la circunferencia y con ello se descubre la gran esfera de la inmunidad política. Finalmente, *Esferas III. Espumas* es un relato morfológico de la Modernidad que ha traído la descentralización de lo político y la fugacidad de las relaciones humanas en el carácter de su virtualidad. Las nuevas asociaciones humanas fundadas en *Espumas* se muestran incapaces de construir una globalidad en un sentido permanente, pero encuentran en el arte nuevas conexiones de inmunidad temporales que permiten la regeneración

de los espacios humanos.

Al acontecimiento de la trilogía de *Esferas*, es posible adherir un cuarto elemento: *El mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Se trata realmente de la construcción de una teoría de la intimidad espacial del capital, una puesta al día del *Libro de los pasajes* de Benjamin y su crítica. En ella se exhibe la estética de la inmersión en la Modernidad hacia lo efímero, la crítica del confort y, finalmente, se apuesta por la transvaloración del concepto de la sobreabundancia, principio capitalista que, de acuerdo con Sloterdijk, define las relaciones humanas contemporáneas. Aquí se deja una pequeña huella de un rasgo postliberal para pensar el futuro del sistema de la economía global a la luz de una nueva relación de las categorías de la estabilidad, la necesidad y la carencia que, en su opinión, “[...] llevará al poder a una nueva síntesis híbrida de vanguardismo técnico y moderación eco-conservadora (dicho en el símbolo político colorista: negro-verde)” (Sloterdijk, 2010: 276). El futuro de nuestra libertad y de nuestra supervivencia como especie está atravesado por el peligro del ecocidio planetario, pero dentro del conjunto de las nociones sistémicas de la economía capitalista este riesgo se traduce en especulación y mercado, y construye nuevos tipos de asociaciones políticas entre la extrema derecha (negro) y el activismo ambiental (verde).

V. El tercer acontecimiento: antropotécnica, lección y polémica

Si 1983 fue el año en que la inteligencia de Sloterdijk desplegó su primer acontecimiento, 1999 fue el año en que una pequeña plática, en un pequeño palacio, en un pequeño pueblo, cimbró a una gran nación: Alemania. Pudo haber sido en Basilea, Suiza, dos años antes, en 1997, cuando impartió por primera vez la conferencia de *Normas para el parque humano*, en un evento cuyo tema era “Humanismo hoy”, ante un público vasto con notables interventores como Imre Kertész y Joachim Gauck. Pero este episodio pasó desapercibido para el mundo. Fue hasta julio de 1999, en el palacio de Elmau, en Baviera, en un encuentro filosófico dedicado al pensamiento de Heidegger y Lévinas, donde el titán alemán y su discípulo judío reunían por igual a un selecto grupo de notables pensadores y periodistas de Israel y de Europa en general. El título del encuentro: “Éxodos del ser”, en el marco del simposio internacional “La filosofía en el final del siglo”.

En 1999, el Parlamento Federal de Alemania se trasladó nuevamente a Berlín y el Partido Social Demócrata (PSD) controlaba por primera vez en mucho tiempo el Parlamento, en alianza con el Partido Verde (PV). El nuevo canciller, Gerhard Schröder (PSD), y la vice-canciller, Joschka

Fischer (PV), encarnaban la toma del poder de una nueva generación nacida —mejor dicho, criada— en la postguerra. Esto marcaba un cambio capital en las mareas políticas alemanas en los escenarios nacionales e internacionales, alejaba a Alemania de la condescendencia de los Estados Unidos y empoderaba su papel regional en la Unión Europea —que había nacido formalmente en 1992 bajo el tratado de Maastricht (1992-2007)—. También en 1999 nace la Unión Monetaria Europea, simbólicamente acuñada en el euro. Con respecto al estado de la ciencia, las investigaciones genéticas se mostraban bastante prometedoras y estaban muy cerca de publicar el mapa del genoma humano. Las nanotecnologías, la biotecnología, la cibernética, las neurociencias y la mecánica cuántica experimentaban sendas revoluciones, ampliando el horizonte del conocimiento humano.

La polémica: el diablo está en los detalles, y en este caso en dos. El primero, un castillo que alguna vez perteneciera a un simpatizante nazi, en el que se discutía la actualidad del pensamiento de Heidegger, un pensador al que la historia no ha hecho justicia por la mancha de su afiliación al Partido Nacional Socialista de Alemania. Su registro datado el 1º de mayo de 1933, en el tiempo de la movilización total, y las oscuras concesiones intelectuales al Nacional Socialismo en su discurso del Rectorado de la Universidad de Friburgo, son acciones que con toda certeza nos implican en la imposibilidad de separar el pensamiento de la acción



política. Un titán que persiguió la victoria y la salvación, cuya presencia en la historia habita en el claroscuro de su pensamiento. El segundo de los detalles: para este preciso encuentro, la figura de Lévinas, fallecido en 1995, había atraído el patrocinio del Centro Franz Rosenzweig de Jerusalén; Rosenzweig (1886-1929) es autor de *La estrella de la redención*, ciertamente la obra del pensamiento judío más importante en la modernidad.

En este contexto, de viva voz de Sloterdijk se reprodujo el texto de *Normas para el parque humano*. Se trataba de una profunda reflexión que se había desprendido de la esferología para centrarse en un relato filosófico-antropológico de la domesticación humana, una crítica indulgente que denunciaba la domesticación como el núcleo del humanismo mismo. Pero se trataba, en todo caso, de una crítica al humanismo que subrayó su marginación en un estado del mundo dominado por nuevas tecnologías que obligan a pensar la humanidad y sus propósitos bajo nuevos fundamentos: “[...] las sociedades humanas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares y humanísticos” (Sloterdijk, 2008b: 28). ¿Debería de extrañarnos que un pensador centáurico, defensor íntimo de la literatura como centro de la reflexión histórica, hubiera relegado la literatura al subgénero de una subcultura? Para Sloterdijk, la ocasión de presentar su conferencia sobre el parque humano fue la justificación para la edificación de un relato en donde el

humanismo se apuntalaba sólo como una parte de la historia de dos fuerzas formativas humanas que a lo largo de nuestra historia se han presentado en la forma de inhibiciones y desinhibiciones (32). En todos los casos, son estos dos proyectos de humanidad los que, pensados a la luz de Nietzsche, se definen como formatos de cría hacia lo grande y lo pequeño.

Las formas de preguntarnos correctamente por el sentido de la producción de los formatos de cría serían: ¿qué inhibir?, ¿qué desinhibir?, ¿de qué modo? y, finalmente, ¿para qué? Pero todas estas interrogantes deben ser precedidas por una reflexión ontológica del ser, que en el caso de Sloterdijk es llevada de la mano de Heidegger en la pregunta por el ser del hombre. Aquí se descubren los proyectos existenciales como *Dasein* (existencia) en el campo de una espacialidad ontológica que subraya la diferencia como el principio de la riqueza humana, en tanto Sloterdijk se apropia de la revaloración de Nietzsche dispuesta por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo: el lenguaje es la casa del ser*. Este es el camino primario de las antropotécnicas. Si el humanismo ha de ser pensado junto con otros campos de conocimientos modernos, es con todos estos medios espaciales, técnicos, de acceso a la pregunta por el ser del hombre. Dicho de otro modo, las espacialidades técnicas son *Lichtung* (claros) que desinhiben formas de estar-en-el-mundo que, paralelamente a su ejercicio técnico, son recubiertas de valoraciones simbólicas que inhiben nuevamente al hombre en dimensiones de procuración



y cuidado (*Sorge*) sobre las que se fundan sus propias tradiciones. Así, el trabajo técnico del hombre para el hombre nos abre a un juego de operaciones, entre la apertura biológica y la ambivalencia moral (35), desde las cuales se descubre nuestra comprensión del ser del hombre en tanto clarifican nuestra relación con lo ente.

En su premisa más política, las antropotécnicas que Sloterdijk describió en *Normas para el parque humano* se centraron en la afirmación de la domesticación humana del animal no afirmado, y con ello en la clausura ontológica racional entre el hombre y el animal. En el relato posthumanista de Sloterdijk, el binomio del hombre-animal trasladado al lenguaje técnico es llevado a un morar que se pregunta por su cuidado. Aquí se descubre la política pastoral del *Político* de Platón como un trabajo de ocupación (*Besorgen*) que, en la tematización del parque humano, resalta contra el presupuesto universal de lo político en tanto crianza planificada de la diferencia específica que nos remite a una revaloración de los ideales de la *República* platónica. En ello se descubre la metáfora del *Lichtung* como técnica política, que es en todo su ser un problema de decisión y de selección.

¿Qué podría representar hablar para alemanes y judíos por igual de selección y de crianza (*Züchtung*)? Hablar de la historia de la crianza humana encaminada a la planeación genético-política ante los dos grandes perdedores de la guerra es abrir una profunda cavidad histórica cuyas

resonancias perduran tanto en alemanes como en nosotros *los judíos*. ¿No radicaba en ello el objetivo de la polémica incitada por Sloterdijk? Es decir, acercar las diferencias entre las sociedades, asomarlas a lo monstruoso como única posibilidad de reconocer en ellas un pasado que reclama derechos sobre el presente. ¿Se puede pensar el futuro de algún otro modo? El propósito de Sloterdijk de producir una sobrerreacción en la sociedad alemana y europea con respecto a los temas de la genética y la inteligencia artificial fue exitoso por el solo hecho de instalar el tema en los medios; el gran alcance de su proyecto político, que atravesaba el pensamiento más radical de Heidegger, Nietzsche y Platón, se vio reducido a una batalla sintáctico-académica y —por qué no decirlo— meramente editorial, que perdió sus hondos contenidos por una discusión trivial sobre el rumbo de la hipermoralidad alemana. Si concedemos a Sloterdijk que las polémicas son la manifestación del poder de los medios de comunicación en las sociedades capitalistas avanzadas (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 78), su éxito nos comprueba, en sus propias palabras, que él mismo es resultado de un plebiscito de la excitación mediática.

¿Un lío de medios o de medias? En la conferencia de *Normas para el parque humano* en Elmau, 1999, entre el selecto auditorio, dos figuras estaban presentes, dos periodistas adeptos de Habermas: Martin Meggle representando al medio *Frankfurter Rundschau* y Thomas Assheurer, editor del suplemento semanal *Die Zeit*. De



acuerdo con los relatos subsecuentes a la polémica, recopilados en las obras *Philosophie in Echtzeit* de Heinz-Ulrich Nennen y *Sloterdijk* de Jean-Pierre Couture, al terminar la conferencia de Sloterdijk, Saul Friedländer, un historiador israelí del holocausto, cuestionaba en un tenor intelectual el trágico desenlace de los crímenes contra la humanidad perpetrados después de 1945. En los días posteriores, Meggle, el periodista alemán que no entendió nada, publicó un artículo periodístico que llevaba por título “Fantasma real y fantasma imaginario. Peter Sloterdijk alecciona a pensadores judíos sobre el horror”.⁶ El encabezado habla por sí mismo. No sólo no se había tratado en la crítica periodística ni un solo comentario con respecto a los contenidos conceptuales de la ponencia de *Normas para el parque humano* con la seriedad que la filosofía merece, sino que se reflejaba la más vil torsión del pensamiento académico en la arena de la opinión pública. Se demandaba de Sloterdijk la figura expiatoria de un culpable por revivir las fantasmagorías del doloroso pasado alemán en conceptos como crianza, selección y domesticación. Con ello, los medios no hacían más que reflejar, una vez más, el mentado fracaso del humanismo al cual Sloterdijk acusaba desde *Normas para el parque humano* de no estar al tanto de la evolución del pensamiento científico que, ya en el umbral del siglo XXI, exigía una revaloración de las formas de transmisión del conocimiento.

Esta denuncia venía acompañada de un acto de deslealtad comercial. La confe-

rencia que estaba siendo preparada para su publicación por la editorial Suhrkamp a cargo del editor en jefe e íntimo amigo de Sloterdijk, Siegfried Unseld, había sido liberada a los medios sin la debida autorización de los derechos de autor. Los periodistas señalados, protegiendo a sus fuentes, nunca revelaron a la persona responsable. El aroma de Habermas se respiraba por todos lados y Sloterdijk acrecentaba sus sospechas. Pero gracias a ello su conferencia se había convertido en el mayor éxito comercial de la filosofía continental europea en la última década del siglo XX. Innumerables intelectuales y seguidores de países como Francia, España e Italia, simpatizantes de la viveza filosófica de Sloterdijk, en tanto distantes y críticos de la frialdad del masoquismo conceptual alemán, se adhirieron a sus filas. Tan sólo para septiembre de 1999 el documento de la conferencia, filtrado a los medios, se habría descargado más de 60,000 veces de manera ilegal.

Lo que en principio apuntaba a una crítica política cultural de nuestras formas de estar-en-el-mundo prosiguió en un centenar de réplicas periodísticas. Imposible trazar todas ellas, por lo que me remito a las más importantes. La más notable de todas fue la de Thomas Assheuer en el medio *Die Zeit*, datada el día 2 de septiembre de 1999.

⁶ Martin Meggle, “Geister und realer Spuk. Wie Peter Sloterdijk jüdische Denker das Entsetzen lehrte”, *Frankfurter Rundschau* (27 jul. 1999).

Con gran injusticia para Nietzsche, el artículo se titulaba “El proyecto Zarathustra”, en el que inquisitorialmente se denunciaban “heladas visiones del potencial diabólico de la investigación genética”.⁷ La guerra contra Sloterdijk y la impronta de Nietzsche no terminaría ahí. Otro periodista, Reinhard Mohr, lo denunciaba en el medio *Der Spiegel*, con fecha el 6 de septiembre, de *criador del superhombre*,⁸ remitiéndose a exposiciones problemáticas en Sloterdijk sobre la selección prenatal y el nacimiento opcional. En su confusa acusación se señalaba que Sloterdijk había construido una retórica fascista a partir de un pensamiento genético revestido de crítica social. Pero, en su denuncia, Mohr había llegado demasiado lejos al confundir la *vendetta* moral con el periodismo. Citó pasajes inexistentes en la conferencia impartida por Sloterdijk; aún más, en su renzilla denunciaba a Siegfried Unseld, editor en jefe de la editorial Suhrkamp, de un viraje político que protegía a escritores de derecha como Sloterdijk y Handke, cuando en el pasado la editorial se había distinguido por albergar a los pensadores de izquierda alemanes. Las dudas que estas acusaciones levantan son muchas, pero ¿hay una izquierda real en Alemania o en su lugar únicamente podríamos hablar de una corriente hipermoralista que resalta por la ambigüedad de su pensamiento? Eso, sin embargo, es otra cuestión. ¿Se refería implícitamente a Habermas como una de las inteligencias desamparadas por la editorial? El augurado debate, lejos de ser una polémica que pusiera de relieve los talentos de las inteligencias modernas

de distintas escuelas, terminó siendo un festín mediático centralizado en el espacio editorial alemán, que desde la posguerra se había distinguido por la diligencia ética de las inteligencias en la opinión pública.

Sloterdijk supo aprovechar el momento de las intempestivas mediáticas como un medio para su consagración como un pensador global. El 9 de septiembre publicó dos defensas escritas, compiladas en una sola sentencia: “La Teoría Crítica está muerta”.⁹ En su extensa carta al editor le agradeció a Assheuer por haber traído la atención mediática a problemas filosóficos preponderantes, pero también señaló que no había entendido una sola palabra de lo que se trataba. Del mismo modo le acusaba de haber distribuido de manera ilegal una conferencia pirata, por así decirlo, de *Normas para el parque humano*. Se trataba de una versión que no correspondía con la original presentada durante la conferencia y que había sido editada delibera-

⁷ Thomas Assheuer, “Die Zarathustra Project: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit”, *Die Zeit* (02 sep. 1999). http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_xml

⁸ Reinhard Mohr, “Züchter des Übermenschen”, *Der Spiegel* (06 sep. 1999). <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html>

⁹ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot”, *Die Zeit* (09 sep. 1999). http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_xml/seite-4



damente, lo cual el demandante se encargó de comprobar con la comparación de los pasajes en cuestión. Pero la demanda más seria por parte de Sloterdijk exigía una explicación sobre cómo el periodista habría tenido una copia del documento no publicado y cuyos derechos pertenecían a la editorial Suhrkamp. En los dimes y di-retes, la imagen del periodista habría sido dañada y la imagen de Sloterdijk limpiada.

¿Y que tiene Habermas que ver con esto? La segunda carta editorial estaba dirigida a la yugular de Habermas. Se le acusaba sin ningún reparo de difundir personalmente el documento de manera clandestina a Ass-heuer y Mohr, de haberla editado e incluso de haber escrito de su viva pluma las acusaciones que los periodistas habrían recogido y expuesto literalmente en su contra. La sospecha de Sloterdijk era que Habermas habría plantado el lenguaje político que discriminaba a Sloterdijk de ser un joven conservador. En su lugar, le invitaba a un diálogo, próximo al formato académico, *vis à vis* sin intermediarios, fuera de un lenguaje difamador. En la misma misiva, de un modo irónico, perdonaba todas sus ofensas y omisiones, no sin antes exhibir las presiones académicas que Habermas había realizado contra simpatizantes de Sloterdijk y de acusarle de ser un manipulador. Esto representaba la oportunidad para el alemán de mostrar su animadversión por el pensamiento moralista de un determinado proyecto de la ilustración alemana que, en las interpretaciones posteriores de la única e irrepetible Escuela de Frankfurt, había trastocado su sentido de lucha y transformación hasta reducirse a un

discurso moral. “¿Qué más se puede esperar de un pensador de la Ilustración?”¹⁰ Para Sloterdijk, esto fortalecía el papel de una generación que, desde 1983, demandaba un relevo generacional que ahora se hacía extensivo a la academia, la cual desde hace tiempo se prestaba diluida e ineficiente, recluida en un hipermoralismo que frenaba a Alemania y a Europa de su genuino potencial. La crónica de una muerte anunciada: “Ay, querido Habermas, lo digo de un modo voluntarioso, es el fin. Los días de los hijos de la buena y la mala conciencia han terminado. ¿Qué hay de triste en ello? Se abre un nuevo capítulo [...] En este día el dos de septiembre, la Teoría Crítica está muerta”.¹¹

El desenlace: a Habermas se le concedió el derecho de réplica. El 16 de septiembre publicó su defensa: “Mensaje de un espíritu maligno”.¹² En su contenido no se trataba de una contrargumentación filosófica ni una confrontación intelectual *vis à vis*. El espíritu maligno de Habermas se preocupó más por la defensa de su imagen personal que por todo lo demás; la maldad se confundía con la negación. Lo negó todo

¹⁰ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot”, Die Zeit (09 sep.1999).

¹¹ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot”, Die Zeit (09 sep. 1999).

¹² Jürgen Habermas, “Post vom bösen Geist”, Die Zeit (16 sep. 1999). http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_xml/seite-4

acusando a Sloterdijk de presentarse de un modo ingenuo y maligno como un inofensivo bioético; negó tener participación directa en los acontecimientos; negó haber ejercido algún tipo de presión o haber tenido comunicación con los periodistas y se desmarcaba de la guerra mediática. Pero el moralismo del que le acusaba Sloterdijk salía a flote: advertía que como estrecho colaborador de Suhrkamp se preocupaba por la posibilidad de un escándalo mediático que pudiera dañar la imagen de la editorial. De un modo punzante, reconocía que quizás Sloterdijk representaba a una nueva generación del mercado de la República berlinesa. Quizás las cosas podrían haber quedado de este modo, pero para Sloterdijk y la nueva generación de intelectuales mediáticos en Alemania no fue suficiente. Unos días después, el 23 de septiembre en el programa de televisión nacional *Tagesthemen* emitido por la difusora ADR, se publicó un fax transmitido por Habermas a Assheuer en el que Habermas acusaba a Sloterdijk de ser un genuino fascista y en el que redactaba los contenidos de las acusaciones expuestas contra el oriundo de Karlsruhe, que posteriormente serían expuestas por el periodista en el medio *Die Zeit*. Con todo esto, se demostraba la sospecha de Sloterdijk. La humillación nacional de Habermas fue tal que nunca volvió a emitir una declaración con respecto a Sloterdijk, ni con respecto a los postulados de *Normas para el parque humano*. Incluso se puede llegar a afirmar que ha quedado parcialmente deshabitado de la otrora gran actividad académica europea y que son sus discípulos, como Axel

Honneth, quienes han tenido que combatir en la defensa de la Teoría Crítica alemana. Aunque también se sabe que, con el paso de los años, el mismo Habermas se vio forzado a reevaluar el potencial tecnológico genético y su inminente influencia en el futuro de las sociedades modernas.

Lamentablemente, no se puede decir que al día de hoy esto haya tenido alguna vez el carácter de un debate intelectual, sino que sucedió como una lucha anecdótica que marcó el cambio del rumbo en la diligencia de las inteligencias en los debates públicos. Los sucesos relatados comprueban el estado de la ligereza mediática, que se muestra incapaz de montarse en discusiones de hondo calado histórico y que en su lugar opta por construir una “*res mediática*”, la cual en su aparente democratización ha sido capaz de mercantilizar hasta las más agudas de las inteligencias. En este denostado contexto, Sloterdijk dio a luz el concepto de “antropotécnicas” y de paso puso a su disposición una superficie empinada para su ascenso y dejó cargas de errores para sus tropiezos a sus persecutores. Lo cierto es que con ello contribuyó a la liberación parcial de la sociedad alemana de su parálisis histórica e intelectual.

A este acontecimiento, otras obras se irán adhiriendo para la clarificación y la exposición de los contenidos antropotécnicos de los que, lamentablemente, en la polémica nunca se habló. *En el mismo barco* (1997) hablaba ya de la incubación política de las civilizaciones en los hornos de la alta cultura; en *Sin salvación* (2001)



se reconstruye una argumentación antropológica a los postulados más esenciales del pensamiento de Heidegger como parte de un trabajo esencialmente antropotécnico que se pregunta por una onto-antropología de la domesticación del ser vista a la luz de trabajos fundacionales en la antropología de principios del siglo XX. A partir de aquí, la influencia primaria de las obras de Gehlen, Bolk y Uexkull sobre Sloterdijk desemboca en la formalización de la estructura antropotécnica en dos campos: por un lado, las *antropotécnicas primarias*, medios simbólicos y disciplinarios concretos de modelado, como la educación —la humanista, por ejemplo— y la instrucción política que imprime directamente sobre el hombre características civilizadoras. Por otro lado, las *antropotécnicas secundarias*, que constituyen un conjunto de saberes técnicos —como las biotecnologías— que ponen a nuestro alcance una selectividad de operaciones materiales y simbólicas para incubar y desarrollar metas específicas (Sloterdijk, 2011: 131-132). De este modo, el estar-en-el-mundo se traduce como un venir al lenguaje posibilitado por la técnica. Sobre ésta, Sloterdijk distingue dos operaciones fundamentales: las *alo-técnicas*, técnicas violentas, paralelas y exteriores situadas en la objetividad del mundo espacial, y las *homeotécnicas*, como la posibilidad de introducir nuevos lenguajes bio-genéticos de un modo sutil y cooperativo en la naturaleza. Con ello se describe el puente entre la naturaleza y la artificialidad cultural que el hombre ha aprendido a cruzar de un modo prácticamente imperceptible. En todos

los casos, se trata de una argumentación antropotécnica que expresa el juego de la apertura del ser del hombre que, por medio de la técnica, potenció su salida del mundo circundante animal (*Umwelt*) a una entificación¹³ cultural del mundo como una proyección de su subjetividad lograda en la técnica.

El desarrollo del concepto “antropotécnica” tendría que esperar algunos años, entrado el nuevo milenio, hasta la publicación de *Has de cambiar tu vida. Notas sobre antropotécnica* (2009). Sloterdijk introduce en esta obra un nuevo giro en los problemas filosóficos y sus tonalidades, mucho más radical en términos políticos porque, tras la polémica anterior, ha dejado de lado el discurso de la ocupación técnica-política como un trabajo centrado exclusivamente en la articulación política de los colectivos del estar-en-el-mundo. En cambio, su propuesta filosófica se ancla en la diferencia específica como parte de una autodomesticación artística que sólo puede ser el principio para un camino de desinhibición del más vasto potencial humano, dirigido a un tipo de vida ascética que se resume en la máxima socrática “ser superior a ti mismo”. Al parecer, Sloterdijk ha dejado de lado el duro discurso antropológico que sitúa al hombre en la frontera del *Lichtung* bio-genético como un espacio de inyección política. Ahora su trabajo consiste en una

¹³ Utilizo entificación como expresión universal del ente.

propuesta estética que reflexiona sobre la iluminación de los fenómenos ascéticos bajo el signo apolíneo, datada en una neo-antigüedad que clarifica el *Lichtung* técnico como una modalidad metafísica, de orden inmunológico-simbólico, que esclarece los proyectos de la crianza humana en la vida representada como *askesis* (ejercicio). Las antropotécnicas se redefinen ahora como “[...] los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2013: 24). En esto, hay una captación metafísica de la técnica que implica una revaloración del orden simbólico e histórico que esto presupone.

Pero esto no implica que se hayan dejado de lado del todo formulaciones tales como las antropotécnicas primarias y secundarias. El proyecto de *Has de cambiar tu vida* consiste en una ejemplificación del trabajo autoplástico que, desde el arte como la última autoridad, intenta formular nuevas respuestas a los problemas políticos sobre el rango y la autoridad en nuestro tiempo. En toda su hondura, las antropotécni-

cas previstas por Sloterdijk representan nuevas interpretaciones ascéticas-artísticas sobre nuestra relación con la técnica y el mundo que, con cierta semejanza a las homeotécnicas, en la exaltación de los ejercicios humanos nos revelan un nuevo camino en el cruce entre la naturaleza y la cultura, como parte de un trabajo milenario que paulatinamente introduce cambios sustanciales en nuestros modos de ser políticos, desde los cuales se descubren nuevas relaciones y visiones de nuestro estar-en-el-mundo.

A partir de aquí, el concepto de antropotécnicas se ensancha, desde la antigüedad hasta nuestros días, en un inagotable ejercitar que sintetiza las diferencias entre *vita activa* y *vita contemplativa* —circunscrita en el *bios theoretikon*— en la forma de *praxis* autorreferenciales que implican el conocimiento de un método de transformación para la emancipación humana. La filosofía de Sloterdijk es antropología pedagógica, es farmacéutica homeotécnica, pero, ante todo, es una continua enseñanza de los saberes humanos arraigados en el cuidado de sí desde nuestras experiencias más ordinarias ■

Referencias

- Brandes, George, 2008. Nietzsche. *Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Madrid: Sexto Piso.
- Couture, Jean-Pierre, 2016. *Sloterdijk*. Cambridge: Polity.
- Gandler, Stefan, 2009. *Fragmentos de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- Hegel, George W.F., 2010. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.



- Heidegger, Martin, 2010. *Qué significa pensar*. Madrid: Trotta.
- _____, 2014. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____, 2016. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Safranski, Rüdiger, 2001. *Nietzsche*. México: Tusquets.
- Sloterdijk, Peter, 2008a. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, 2008b. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- _____, 2009. *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- _____, 2010. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- _____, 2011. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- _____, 2013. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, 2014. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, 2004. *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.