

El Aleph de Peter Sloterdijk

José María Pérez Gay

Tomando como punto de partida Ser y Tiempo de Martin Heidegger, para continuar con la Escuela de Frankfurt, José María Pérez Gay medita sobre la filosofía alemana del siglo XX desde la perspectiva del filósofo alemán Peter Sloterdijk, una de las figuras centrales de la reconstrucción del humanismo en los albores del siglo XXI.

MARTIN HEIDEGGER Y ALEMANIA

Al partir de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía alemana recorrió un largo camino entre la culpa y el silencio. Martin Heidegger es todavía hoy piedra de escándalo. El autor de *Ser y tiempo* cambia radicalmente el rumbo de la filosofía contemporánea al comprometerse, aunque sólo fuera por un breve periodo, con la política de los nazis: acepta el nombramiento de rector de la Universidad de Friburgo, pronuncia un célebre discurso sobre la razón de ser de la universidad alemana y sostiene que Adolf Hitler, el *Führer*, se ha convertido en una suerte de providencia divina. Los filósofos alemanes poseían, como los filósofos griegos y romanos, una fuerte influencia en las élites políticas y financieras. Por ese entonces tenían un inmenso prestigio académico que los llevaba a acoplarse con todo género de iniciativas políticas durante la República de Weimar y a producir sin cesar nuevos temas de investigación. Así, Martin Heidegger, entre otras cosas, redujo la oposición filoso-

fía-crítica hasta hacerla desaparecer. Al final de la Segunda Guerra Mundial, las cifras hablan por sí solas: según “cálculos conservadores” cuarenta y dos millones de seres humanos perdieron la vida; otros comentaristas están seguros de que fueron cincuenta y cinco millones.

En septiembre de 1927 aparece *Ser y tiempo*, un libro que conmueve al mundo filosófico; punto de partida de su pensamiento. Iniciada la lectura, nos molestan los tecnicismos filosóficos, los retruécanos germanos intraducibles; al cabo de cien páginas comprendemos que esa deliberada oscuridad nos lleva a una apasionante perspectiva filosófica. Heidegger continúa en *Ser y tiempo* el trabajo de Nietzsche: pensar la muerte de Dios y criticar a “los últimos hombres” que se contentan con dioses artificiales, sólo para no admitir el terror que significa la desaparición de Dios. En *Ser y tiempo* la capacidad de poder aterrarse se llama: *Mut zur Angst*, atreverse a la angustia. *Ser y tiempo*, el título es en sí un manifiesto.

En su obra *Nietzsche*, Martin Heidegger escribía: “Si llevamos la voluntad de poder de Nietzsche, es decir, su

pregunta por el ser del ente, a la perspectiva de *Ser y tiempo*, esto tampoco quiere decir, por supuesto, que ponga a la obra de Nietzsche en relación con un libro que lleva por título *Ser y tiempo* y que se la interprete y mida de acuerdo con lo que allí se dice. Este libro mismo sólo puede ser evaluado según el límite en que se mantenga o no a la altura que la cuestión plantea. No hay otra medida que la pregunta misma; sólo la pregunta es esencial, no el libro, que por otra parte sólo conduce hasta el umbral de la pregunta, aún no hasta su interior”.

De acuerdo con la tradición el ser es atemporal. En Metafísica, desde Platón, la investigación del ser, de la esencia en o detrás de la apariencia, es precisamente una búsqueda de lo constante, de lo que permanece y dura como eterno en el flujo del tiempo y del cambio. El título de la obra de Heidegger proclama otra cosa: *Ser y tiempo*. El ser es en sí mismo temporal (*zeitlich*). El libro comienza con una especie de prólogo en el cielo. Platón entra a la escena. Se cita un fragmento del *Sofista*: “Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, pero ahora nos encontramos perplejos”.

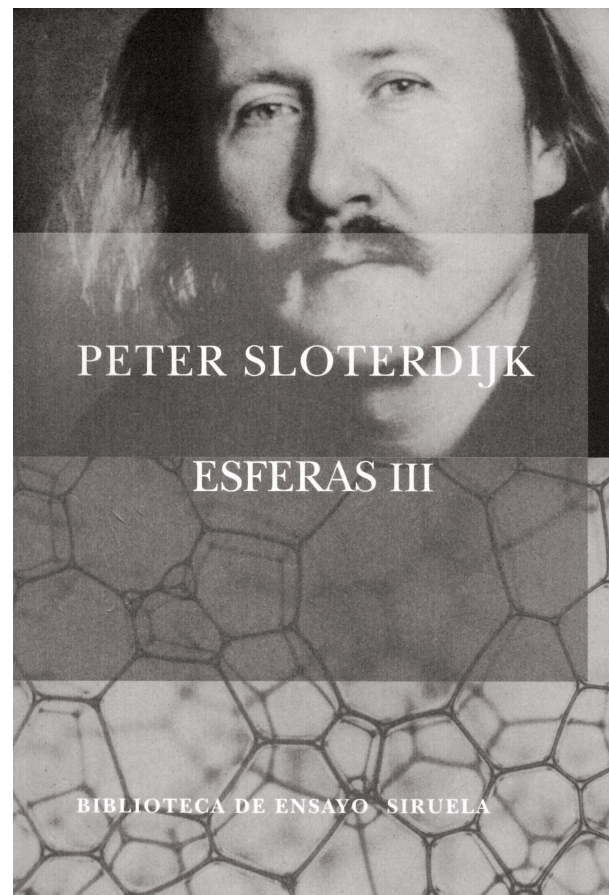
El prólogo reclama un doble olvido del Ser. Olvidamos lo que es el Ser, pero también hemos olvidado ese olvido. “Y así se trata, pues, de hacer la pregunta que interroga por el sentido del Ser”, escribe Heidegger. “¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión ‘Ser’? De ninguna manera. Y así se trata, pues, de empezar ante todo, por volver a despertar la comprensión por el sentido de esa pregunta”.

Heidegger sugiere desde el principio la tarea fundamental: “la interpretación del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser”. Es decir, el sentido del ser es el tiempo. El pequeño mago de Messkirch, como sus alumnos le decían a Heidegger, se lanza contra la idea platónica de que el tiempo es imagen móvil de lo eterno. La tarea principal ha sido revelada. Sin embargo, Heidegger necesitará no sólo de *Ser y tiempo*, sino de toda su vida para explicar ese proyecto. La oscuridad del libro es una gran parte de su aura. La pregunta sigue abierta; ¿a quién se debe la oscuridad?, ¿al Ser mismo o a su análisis? El libro *Ser y tiempo* distingue al Ser del ente en el horizonte del tiempo, como leemos en la introducción. Sin embargo, está marcado por una restricción inicial, su tema es, sobre todo y ante todo, “la analítica del *Dasein*”. Se habla del tiempo como la temporalidad del *Dasein*, no del tiempo como temporalidad del Ser. El problema tiene que ver con la palabra *Dasein*, un término clásico tomado de la lengua alemana. Kant, por ejemplo, la usa como una palabra propiamente germánica que responde al latín *existentia* o al español *existencia*. La “existencia de Dios” se dice *Dasein Gottes*. *Dasein*, en el sentido común y corriente, se opone a “posibilidad” y la “necesidad”.

En *La crítica de la razón pura*, *Dasein* es una de “las categorías de la modalidad”. Heidegger emplea la palabra en un sentido muy distinto. *Ser y tiempo* es el libro del *Dasein*, del ser-ahí en el mundo. El “ahí” es el mundo concreto, literal, cotidiano. El *ser ahí* significa estar sumergido, plantado, arraigado en la tierra, en la materialidad cotidiana del mundo. Una filosofía que pretenda escapar de la vida diaria es una filosofía sin sentido, no puede decirnos nada del Ser, ni del *Dasein*. El *Dasein* es un ente, pero no es uno como los demás, pues como dice Heidegger “en su ser le va su ser”.

¿Qué constituye la temporalidad propia del *Dasein*? Cuando pensamos en el tiempo se piensa en sucesión temporal, vale decir: algo ocurrió antes de otra cosa y que una tercera va a ocurrir después de la segunda. Heidegger destruye la idea del tiempo como sucesión. Sólo pertenece al tiempo quien, en el presente, se sabe a partir de un pasado y se abre a su porvenir, de tal modo que las tres dimensiones del presente, del pasado y del porvenir son exactamente contemporáneas y definen lo que Kierkegaard llamaba el “instante”. Pero el “instante” no es el momento que pasa; el instante no es sino el *hecho* de que todo cuanto aparece pertenece a un mismo mundo.

Toda la metafísica occidental ha sido platónica —escribe Hans Georg Gadamer—, porque ha procurado extraer la esencia del hombre fuera de la vida diaria; inventó siempre un observador omnímodo, un agente cognoscente y ficticio desprendido de nuestra experien-



cia común. Muy pocos filósofos han explicado como Heidegger la naturaleza de la condición humana, cuyo punto medular es la *Alltäglichkeit*, que significa la vida diaria o, como la traduce José Gaos, la cotidianidad. Nos han arrojado al mundo, escribe Heidegger, nuestro ser en el mundo es un estado de yecto, una *Geworfenheit*. Heidegger escribe capítulo tras capítulo uno de los textos de filosofía más apasionantes de nuestro siglo: el hombre es un ente que comprende al Ser, pero es un ser para la muerte. La mayor ilusión del hombre es creer que el tiempo pasa. El tiempo es la orilla; nosotros pasamos, él parece caminar.

“De ahí que carezca de sentido interpretar a Heidegger hacia atrás como si dijera lo mismo que los místicos alemanes, sólo que adaptándose al espíritu de los tiempos —escribía Sloterdijk—. Las tentativas de separar a Heidegger de los relámpagos luminosos de nuestro tiempo empobrecen toda discusión y reducen su punto de vista. Aunque él en realidad no analizara en ningún momento los detalles estratégicos y físicos de esta nueva situación de manera tan exhaustiva como Karl Jaspers en su obra *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (*La bomba atómica y el futuro del hombre*), sí fue el intérprete más profundo del acontecimiento histórico de su tiempo, ése en el que los hombres se convirtieron en señores del fuego nuclear”.

Rüdiger Safranski, autor de *Un maestro de Alemania*, la mejor biografía de Heidegger y su época, escribió que sus textos deben leerse como los tatuajes en el cuerpo del arponero Queequeg, en la novela de Herman Melville, *Moby Dick*. Queequeg, un hombre sal-

vaje y piadoso de los mares del sur, llevaba tatuada en su propia piel la doctrina secreta de su tribu, un tratado místico y poderoso sobre el cielo y la tierra, y él mismo se había convertido en los signos que no podía descifrar. Toda la tripulación del barco, Queequeg también, sabe que ese tratado de sabiduría puede desaparecer sin ser descifrado. Cuando Queequeg sintió que iba a morir, le pidió al carpintero del barco que le construyera un ataúd, y sobre la madera copió los signos que llevaba tatuados en el cuerpo. En cierto sentido, éste es el mejor retrato del filósofo. Heidegger se tatuó en el cuerpo un texto misterioso, y aún indescifrable: el origen y la historia de la filosofía. A principios del siglo XXI, sabemos que la cultura occidental aún vive en treinta libros que nunca han envejecido y, quizás, uno de ellos se llame *Ser y tiempo*.

LA IMAGINACIÓN DIALÉCTICA

La Escuela de Frankfurt tiene su origen en el Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung), creado en Alemania en 1923, en los años de la República de Weimar. Aunque el primer director fue Carl Grünberg, un historiador marxista del movimiento obrero, el segundo director, Max Horkheimer (1895-1973), reunió a un grupo de teóricos importantes, alrededor de una revista: *Cuadernos de investigación social* (*Schriften für Sozialforschung*): Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Frederick Pollock, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Walter Benjamin. El primer proyecto del Instituto es



Peter Sloterdijk

constituirse en un centro promotor de investigaciones marxistas, como el Instituto de Investigación del Materialismo Histórico de Budapest, que inventa y dirige Georg Lukács o el Instituto Marx-Engels de Moscú, dirigido por David Riazanov. Por su crítica de la cultura y sus intereses históricos y literarios, el Instituto de Frankfurt escapa a la visión dogmática del marxismo-leninismo de esa época. Sus miembros son irreconciliables socialdemócratas de izquierda, escépticos, ponderados y críticos.

La Escuela de Frankfurt dominó más tarde el mundo de la filosofía académica alemana de la posguerra, acaso porque fue la única corriente filosófica que se preguntó por lo que había sucedido en ese país durante el periodo nacionalsocialista, por el carácter totalitario de su sistema político y el sentido histórico del holocausto y la catástrofe de la guerra. Pero desde esa perspectiva la filosofía se transformó en una suerte de sociología universal; sin embargo, su crítica de la civilización sigue vigente; la *Dialéctica de la Ilustración*, su mejor texto. Herederos de Max Weber y su diagnóstico de las patologías de la modernidad, Theodor Adorno y Max Horkheimer vieron en el proceso histórico de la modernización occidental un proceso destructivo racionalizado. El *pogrom* es, decía Adorno, el asesinato ritual de la civilización. Su consecuencia inevitable: terror y civilización son indivisibles. Si el proyecto de la Ilustración era la *desacralización del mundo*, el de la racionalidad es la sociedad de la administración total. El individuo es una ilusión; el proceso civilizatorio se convierte en una “sociedad de consumo”, la industria cultural es su emblema. “¿Acaso el individuo que vive adecuada y saludablemente como ciudadano de una sociedad enferma... esa persona no está enferma?”, escribía Horkheimer.

En la década de 1960, los trabajos de la Escuela se detienen, al parecer, en esa crítica devastadora de la civilización occidental: *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y *Dialéctica negativa* (1966) de Theodor Adorno, *Eros y civilización* (1962) y *El hombre unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse, *Teoría crítica* (1957) de Max Horkheimer. A principios de 1970, Jürgen Habermas, el profesor adjunto de Theodor W. Adorno en la Universidad de Frankfurt, plantea un proyecto teórico que, al parecer, sortea los callejones sin salida del marxismo y de la Teoría Crítica. Durante veinte años (1961-1981) prepara su propia versión de la teoría crítica de la sociedad moderna; en 1981 publica su *Teoría de la acción comunicativa* que resume el trabajo de esos años. Habermas tira por la borda la interpretación marxista del mundo, y traduce el proyecto de la teoría crítica desde la idea de una filosofía de la conciencia, el modelo de sujeto-objeto de conocimiento y acción, dentro de una teoría del lenguaje y de la acción comunicativa. En primer lugar, Habermas ha demostrado que las formas

burguesas de moralidad no pueden entenderse simplemente como un reflejo ideológico del modo de producción capitalista, sino que deben considerarse también como las expresiones de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo —que se distinguen claramente de los procesos de aprendizaje científico y tecnológico. En segundo lugar, demuestra que esta moralidad universal —y las concepciones legales y universales— lleva a una concepción específicamente moderna de la democracia y de los derechos humanos, y que encarna en un género de racionalización distinto al de la racionalización de acuerdo a fines (*Zweckrationalität*), formal y burocrática de Max Weber; en tercero y último, Habermas demuestra también que toda sociedad basada en un libre acuerdo entre sus miembros, se encuentra ya —aunque con ciertas deformaciones— incorporada y reconocida en las instituciones democráticas, en los principios de legitimidad de las sociedades industriales modernas. Por esta razón, un análisis crítico de las sociedades modernas comparte un fundamento normativo común y asume la forma de una crítica *inmanente*. Habermas, convencido de que la idea de *racionalidad comunicativa* está implícita en la estructura del habla humana, convierte esta misma racionalidad en el estándar básico que comparten todos los que hablan, al menos en las sociedades modernas. Según autores como Steven Lukes, la racionalidad comunicativa es la única que sería válida para todas las culturas.

En los últimos treinta y cinco años, Jürgen Habermas se ha convertido, quizás, en uno de los filósofos más importantes de Occidente. Mientras tanto su *sistema* abarca casi todos los campos de la filosofía: desde *El espacio público* (1964) hasta *Facticidad y validez* (1992), su teoría del derecho. “No puede haber autonomía del sujeto”, escribe Habermas, ni derecho autónomo, no puede haber Estado de Derecho, sin que la idea racional de democracia sea también una realidad. “Si el derecho ha de ser normativamente fuente de legitimación y no sólo medio fáctico de organización del dominio y el sometimiento, entonces el poder administrativo debe retroalimentarse y permanecer unido al poder de la acción comunicativa”.

CRÍTICA DE LA RAZÓN CÍNICA

Peter Sloterdijk nace en Karlsruhe en el año de 1947, es profesor de filosofía y estética en el Instituto de Diseño de Karlsruhe. A principios de 1980, Sloterdijk viajó a Poona, India, y frecuentó por un tiempo la secta de Bhagwan Rajneesh, para escuchar sus discursos. Bhagwan es, para Sloterdijk, un Wittgenstein de la religión, una de las grandes figuras del siglo xx. Bhagwan Shree Rajneesh, que en sus últimos años se llamó Osho, fue para sus *sannyasis* —o buscadores de la verdad— el Buda de nues-



Immanuel Kant



Søren Kierkegaard

tro tiempo. En cambio, para los gobernantes y religiosos oficiales, no sólo fue un fastidio, sino también una seria amenaza para los jóvenes indios, los que deseaban destruir los cimientos de una sociedad conservadora. Fue el último iconoclasta de este siglo. Después de viajar por Occidente, se estableció en Poona. Tocado por la llama de la rebelión, nunca se adhirió a credo ni doctrina alguna, sino que intentaba resucitar las tradiciones muertas del budismo.

No se sabe gran cosa sobre la residencia de Peter Sloterdijk en la India; nunca ha dicho nada sobre Bhagwan Rajneesh, porque está convencido de que el actual espíritu de los tiempos no entendería nada sobre el tema y de entrada lo rechazaría. Lo que llama la atención han sido las coincidencias que Sloterdijk encuentra en Bhagwan Rajneesh y Jacques Lacan, el psicoanalista francés. Ambos son animadores (*Entertainers*), sectarios, psicocharlatanes que han logrado una síntesis de psicoanálisis, histrionismo y provocación espiritual, la cual filosóficamente hablando implica, entre otras cosas, una crítica radical del sujeto. En nuestros días existe todavía una comunidad o secta que vive de acuerdo a los principios de Osho. No sabemos si Sloterdijk, que fue un admirador comprometido de Osho, prolongue esa admiración hasta nuestra época.

En abril de 1983, doscientos setenta años después del nacimiento de Kant (1723-1804), Peter Sloterdijk publica *Crítica de la razón cínica*. Lo que más llama la atención de la obra es la belleza y la fuerza de su lenguaje, su estilo y su tono. Sloterdijk es, como Arthur Schopenhauer, un escritor. Lejos de las rígidas convenciones

de la filosofía académica, Sloterdijk enfrenta los problemas de su tiempo con otras armas y otros fines: una prosa clara, consciente de su afinidad con la música, deudora de la “gran” retórica clásica y de su casi increíble erudición filosófica y literaria. Por ese entonces, Sloterdijk tenía treinta y cinco años. Las armas de un fenomenólogo agudo, atento y perspicaz, que deseaba escribir una “ontología de nosotros mismos”. Su aventura intelectual no es sino “la vasta discrepancia con todo lo que ha sucedido en el siglo xx”, con todas “las catástrofes que ha causado la razón teleológica”, con “el sueño ilustrado de condicionar la historia mediante la planificación política”. Y, al mismo tiempo, su independencia radical al hacer suyas las propuestas de filósofos incómodos y no siempre bienvenidos en Alemania: Nietzsche y Heidegger. La *Crítica de la razón cínica* puede leerse también como un poner al día la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer.

No son ya el nihilismo en ascenso, ni la metamorfosis de la razón el nuevo mito ni, mucho menos, el dominio de la razón instrumental lo que Sloterdijk describe y denuncia con una riqueza abrumadora y una erudición universal, sino el cinismo difuso de nuestras sociedades exhaustas. Ese “nuevo cinismo” que se desempeña como una negatividad madura que apenas proporciona esperanza alguna, apenas un poco de ironía y compasión. Un cinismo que Sloterdijk define como *falsa conciencia ilustrada*, la de quienes se dan cuenta de que hemos desenmascarado todo y, en el fondo, nada sucede, la de quienes se dan cuenta de que “la escuela de la sospecha” tampoco ha servido para

nada. Nos damos cuenta de que las cosas no son lo que parecen, sin inmutarnos por ello. En *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk presenta un discurso ético comprometido, libre de las falacias y espejismos del humanismo “edificante” y fundado en una antropología filosófica con nuevas perspectivas.

Rüdiger Safranski afirma que la *Crítica de la razón cínica* puede leerse como un magistral diagnóstico de nuestro tiempo y, a veces también, como una historia de nuestro tiempo. En los tiempos de un cinismo excepcional, el racionalismo y su factor que todo lo equilibra puede tener tanto éxito como resultar contraproducente: “Desde que la sociedad burguesa comenzó a tender puentes entre el saber de los de arriba y el de los de abajo, del todo pretendiendo fundar íntegramente su imagen del mundo sobre el *realismo*, los extremos se van enlazando cada vez más”.

La crítica de la revelación es uno de los capítulos que Sloterdijk escribe en el primer volumen de la *Crítica de la razón cínica*. Los Evangelios del cristianismo y el libro del *Corán* del Islam aparecen a los individuos no ilustrados como el resultado de la inspiración o de un mandato divino; porque la existencia de Dios no puede demostrarse ni refutarse de acuerdo con la lógica, la crítica de la religión es, por esencia, crítica de la revelación. La fe en el texto es lo que convierte a esas páginas en una revelación para los creyentes. La Ilustración afirma, de modo hereje y subversivo, que la mayoría de las creencias bíblicas son falsedades históricas. Los milagros de los que habla la *Biblia* son sólo narraciones de milagros que escapan a toda prueba. La trama de la revelación permanece dentro de un círculo. De acuerdo con un análisis filosófico profundo, las verdades históricas accidentales no pueden nunca convertirse en las verdades necesarias de la razón.

La conciencia humana no puede encontrar en esos textos ninguna prueba de la existencia de Dios; encuentra sólo creencias contingentes, históricas y relativas. Todo esto llevó, como se sabe, a una crisis de los fundamentos mismos de la teología, que la Iglesia Católica, por ejemplo, transformó en dogmas y lanzó a sus sacerdotes a combatir abiertamente a la modernidad. La escisión entre la imagen del mundo científico y el mundo de la fe nunca se cerró. La psicología ilustrada vio siempre en todas las imágenes de Dios y en sus textos sólo una proyección de los hombres. La segunda estrategia de la Ilustración es la teoría de la mentira religiosa: la religión sirve sólo para dominar a los humillados y ofendidos y ponerse del lado de los señores del poder. La conciencia cínica del dominio es una expresión de la culpa de todos. Desde el siglo XVIII, la filosofía se convierte en crítica de las ideologías y desmascara a la religión como un instrumento del poder político. La conciencia conservadora dominante es cí-

nica, porque ve un peligro de crisis social en la desaparición de las ilusiones religiosas.

Ahora bien, esta conciencia ya no tiene ilusiones, por esa razón se le puede llamar cínica. Sin embargo, nadie puede afirmar que un orden social pueda mantenerse sin la presencia de ciertas ilusiones. La ruptura entre la religión y la ciencia es irreversible. Las nuevas cosmologías imponen una catástrofe de nuestra imagen del mundo para nuestro sistema mental. La certeza de los existencialistas es irrefutable: todos estamos condenados a ser libres. Los teólogos se van, dice Sloterdijk, llegan los diseñadores de la conciencia. Por todos estos laberintos, el cinismo es el signo de la modernidad.

La *Crítica de la razón cínica* frecuenta la primera de las luchas culturales de la antigüedad, la de los filósofos de la plebe: Diógenes y su escuela contra los arrogantes miembros de la Academia, cuya máxima autoridad era nada menos que Platón. Los filósofos de la plebe —que defendían la pobreza y la vieron siempre como expresión legítima de su libertad— son para Sloterdijk los verdaderos *quínicos*, cuya actitud era el polo opuesto a la de los “cínicos” de la academia. Nietzsche es el primer neocínico —así se definía a sí mismo— que lleva a cabo una “guerrilla literaria” contra las grandes verdades de la filosofía; afirmaba que la transgresión de los límites y el cinismo nos permitían ver las cosas sin el maquillaje de las grandes interpretaciones. Desde esta perspectiva, Nietzsche se convirtió en un verdadero pensador “posmoderno”: no sólo reconoce sus propias contradicciones, sino que acepta su propia complejidad psicológica y transforma el júbilo en cortesía. Esta actitud espiritual del neocínico lo emparenta con los filósofos plebes de la antigüedad, pero también con los *hippies* de la década de 1960. Mucho antes de que Nietzsche resurgiera como un teórico del presente, y como una moda de los posmodernos, Sloterdijk le dedicó en 1986 un ensayo largo: *El pensador en escena; el materialismo de Nietzsche*. El libro era un proyecto, y en él interpretó el pensamiento de Nietzsche desde una de sus obras: *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*.

En 1985, Sloterdijk publica una novela-ensayo: *El árbol mágico: el nacimiento del psicoanálisis en el año de 1785, ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*. El protagonista principal, un joven médico vienés, Jan Van Leyden, iniciado en el hipnotismo de la escuela de Mesmer en el París de 1785, lleva el diario de sus viajes, donde consigna sus ideas sobre los fundamentos de la filosofía y la psicología. El círculo mágico, un capítulo de su última obra *Esferas*, se ocupa del magnetismo animal y humano que Anton Mesmer (1734-1815) imagina como un sistema de la medicina romántica. Hipnosis, sonambulismo y magnetismo son los precursores terapéuticos del psicoanálisis. En esta sorprendente novela-ensayo, Sloterdijk presenta las terapias mesmeria-

nas del marqués de Puységur y, paso a paso, describe la gestación de un proceso revolucionario científico en una atmósfera de prerrevolución política.

Una novela escrita con la soltura que define a las novelas del siglo XVIII, y a las tertulias sofisticadas, las citas frívolas, las escenas en las posadas y dormitorios, la ronda de figuras extravagantes, oficiales fanfarrones, futuros revolucionarios, sagaces funcionarios de la corte y mujeres lascivas. “Para terminar, querido maestro, deseo contarle una pesadilla que tuve hace poco y que no consigo apartar de mi mente (...) Soñé que estaba tendido en un sofá, enfrascado en la lectura de un libro, tal vez un texto de medicina, tal vez una novela erótica, no lo recuerdo con exactitud, cuando de pronto, advertí que una persona se sentaba a mi lado. Una hermosa voz de mujer me susurraba que no hay nada más simple que entregarme a ella, y antes de que yo acabe de comprender a qué se refiere, la mujer se aprovecha de mi excitación y se une a mí, tras un rápido éxtasis. Cuando los dos, estragados por el placer, abrimos los ojos y nos miramos, ella tenía una expresión amenazadora. Al verle la cara, me llevé un susto mortal: era mi madre. Naturalmente tuve que pensar en la historia de Edipo, el hijo del rey, al que el oráculo le había profetizado que, lo quisiera o no, un día mataría a su padre y se casaría con su madre”.

Van Leyden concluye que no puede existir una filosofía ni, mucho menos, una psicología científica. No puede existir una filosofía, porque no existe una mirada objetiva al mundo desde las alturas, en la que no se

encuentre implicado el sujeto pensante. Por lo demás el “Pienso, luego existo” cartesiano no puede ser el fundamento, porque el sujeto del pensamiento es el Yo, la gran ilusión de Occidente. La psicología tampoco puede ser una ciencia, porque en su primera forma objetiva sólo puede considerar al animal, vale decir: la psicología conductista de las ratas o la pavloviana de los reflejos, y ambas dejan de lado la verdadera intencionalidad del ser humano. En todo caso, la psicología no puede resolver el dilema humano. Van Leyden sostiene que la psicología presenta una y otra vez a los explotadores explotados, a los enloquecedores enloquecidos y a los dominadores dominados. Todo esto se pone en claro cuando los defensores de los humillados llegan al poder, y se sirven del arsenal del cinismo de sus amos. La historia nos enseña que nadie puede resolver la dialéctica del amo y el esclavo; las revoluciones cambian los papeles, la trama es la misma. En realidad, el pueblo soberano nunca llega al poder. Las guerras democráticas se imponen por encima de la voluntad de los individuos como las guerras de los príncipes o los reyes. En el amanecer de la Revolución Francesa, Van Leyden duda: ¿al escribir su diario no es sólo un programador programado? ¿Su Yo es otro? ¿No es la ilusión central que lo ilumina? ¿O es el Yo, como quería Kant, la percepción que debe acompañar a todas mis ilusiones? “El individuo es inefable”, decían los latinos, y de ese modo escapaban al círculo vicioso: “cuando piensas sólo piensas que piensas”. Van Leyden, un experto en el hipnotismo mesmeriano, es el primer conservador revolucionario.

En su texto *En el mismo barco: ensayo sobre la hiperpolítica* (1993), Sloterdijk describe el crecimiento inevitable de las formaciones políticas. Al principio pequeños grupos conforman provincias, luego principados y reinos, más tarde Estados e imperios, y ahora terminan en un proceso inevitable de globalización —una sociedad de tránsito universal que sólo puede entenderse con el concepto de *hiperpolítica*. Sloterdijk describe este proceso universal con la ayuda de estadios marítimos. Al principio las tribus empleaban balsas, luego empezó la navegación de las costas y grupos mayores usaban galeas y fragatas; en nuestros días existen los transatlánticos y supertanques que derrotan y dominan los mares.

Al cambio de las distintas formaciones políticas corresponde un cambio en la conducta de los individuos. Sloterdijk abandona la protección del matriarcado y sus escenarios y se vuelca al mundo del Estado patriarcal de los guerreros, los políticos y los mandatarios. La muerte de Dios anula el principio de la pertenencia de todos los hombres en la unidad de un género creado. Según él, incluso las fechas de los calendarios reciben un sentido diverso. Ya no basta con datar “Después de Cristo”. Muerto el Hijo, tampoco el Padre soporta demasiado tiempo, y si el Padre ha seguido al Hijo a la muerte,



Friedrich Nietzsche

los hombres permanecen solos, formando multitudes huérfanas en un inmenso paisaje universal: “por el momento, repartidas en ciento noventa nacionalidades, en las que se hablan cinco mil cien idiomas (según los recuentos más estrictos dos mil), cerca de seis billones de individuos, sin un nombre común y sin ninguna idea clara acerca de si será posible definir una tarea en común si no hay un creador común”. La posmodernidad es la época “después de Dios” y después de los imperios clásicos y de todas las sucursales. Con todo, el huérfano género humano ha intentado formular un nuevo principio para la copertenencia de todos en un moderno horizonte de igualdad: los “derechos humanos”. La formación del *zoon politicon* es la formación del comandante, del hombre de poder. El hombre de poder es, ya sea un político o un administrador público, un conductor de autoridad y dureza. La política como el arte de la cohesión de las fuerzas tiene como fundamento una crueldad funcional. El que no obedece es castigado.

Platón, un filósofo de las élites y empeñado en la selección de los mejores hombres de Estado, fue siempre considerado como un prefascista por la hipermoral de la izquierda. Hasta donde entiendo, Sloterdijk cree que esa actitud ha sido un autoengaño sentimental. Las masas son en principio impolíticas, vegetan, sueñan con puestos dirigentes, comen, beben y acarician a sus perros. Los hombres del poder, igual que los mejores deportistas, se someten a un duro entrenamiento que les proporciona la inmunidad necesaria contra los virus más peligrosos de la vida. Sin embargo, nadie es invulnerable al “agujón del poder”, como diría Elias Canetti. La sociedad de la globalización que recurre a la hiperpolítica —el metabolismo de la comunidad internacional— despierta fuertes resistencias en los grupos que Sloterdijk llama el Frente Popular Universal de los enemigos de la globalización. El camino triunfal de la economía globalizada, en la cual los empresarios ya no tienen patria, somete a los individuos y les exige demasiado. La globalización que empieza por el desarrollo de los satélites termina en el reino de las paradojas: los hombres deben coexistir unos con otros, sobre todo con los que a todas luces nos resulta difícil llevarnos bien, porque su cultura es la más ajena a nosotros. ¿Cómo puedo coexistir con mil trescientos millones de chinos?

NORMAS PARA EL PARQUE HUMANO

En julio de 1999, Peter Sloterdijk leyó una conferencia ante un público muy selecto de profesores de filosofía durante un congreso sobre Martin Heidegger. Un periodista que no entendió gran cosa de la conferencia convirtió el texto en el manifiesto de un pensador fascista. El escándalo era inevitable: el suplemento cultural



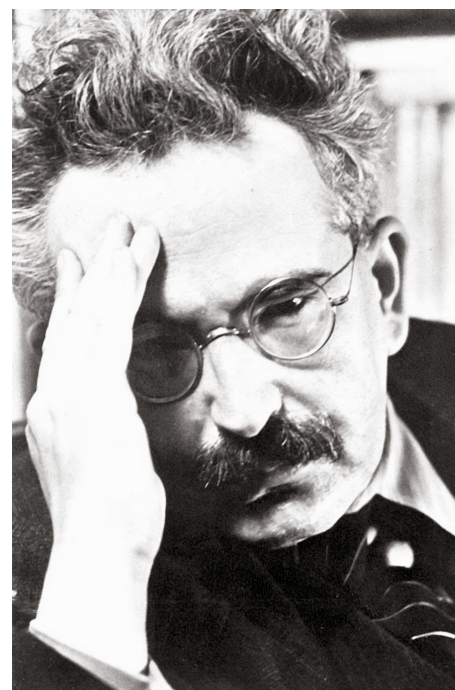
Martin Heidegger

del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, uno de los diarios alemanes más reconocidos, publica cincuenta páginas sobre el caso Sloterdijk y el público francés siempre entusiasta de Nietzsche, Heidegger y últimamente de Sloterdijk consulta sesenta y seis mil veces el texto en Internet. Mientras tanto ya nadie entiende la razón del escándalo. ¿Le está permitido a un filósofo alemán escribir la palabra “selección” cuando habla de *técnica genética* ante algunos filósofos judíos? Antje Vollmer, congresista alemana, escribió: “todos los alemanes hemos entendido mal a Sloterdijk, no sabemos leer cuando las palabras nazismo o dictadura nos cruzan por la cabeza y nos asaltan”.

En realidad, se trató de un cambio cultural decisivo en la vida pública alemana: los días de la Escuela de Frankfurt llegaban a su fin, la hipermoral de sus teóricos había perdido vigencia. “Ante el peligro de despreciar la cultura”, afirma Sloterdijk, “sólo nos queda regresar a las fuentes”. En su conferencia emprende una exégesis de Heidegger, sobre todo de su “Carta sobre el humanismo” (1946), en la que explica la esencia del humanismo como una expresión del canon de la literatura occidental y, sobre todo, describe cómo el Imperio romano hizo suyos los textos fundamentales de Grecia y los empleó para contener y civilizar los instintos bestiales de un público enloquecido en las arenas y el anfiteatro, donde las sangrientas luchas de los gladiadores amenazaban con extenderse como un modo de vida. El humanismo siempre tiene que ver con el modelo comunicativo de una sociedad literaria. La resistencia contra los instintos sangrientos del anfiteatro siempre tuvo también algo de elitista: exige apartarse de la cultura de masas. “El signo de los tiempos: ya no existe un canon necesario, y el cambio mediático del libro al radio, la televisión y a Internet proscriben una cultura contemplativa y reflexiva; leer y elegir han sido siempre activi-



Georg Lukács



Walter Benjamin

dades paralelas. Al lector moderno —que echa la vista atrás recordando los liceos humanistas de la época burguesa y la eugenesia fascista, y al mismo tiempo ya prevé la era biotecnológica— le es imposible ignorar el potencial explosivo de estos razonamientos”. Sloterdijk se interesa por la biotécnica y la antropotécnica, invita a pensar “el paso del fatalismo de los nacimientos al nacimiento opcional y a la selección prenatal, la producción misma de seres humanos”. Un camino cuya última estación es su último libro: *Esféras* (1998), esa trilogía cuyos tres volúmenes han sido traducidos al español por la editorial Siruela.

Leer y elegir han sido siempre actividades paralelas. La lectura como una técnica humana estuvo siempre unida a la idea de una escuela. Sus mediadores, los sacerdotes y maestros, siempre llevaron a cabo una elección y una necesaria domesticación de los más talentosos. Cada escuela fue siempre un largo proceso de selección de los mejores y de aprendizaje: todas las sociedades de la historia lo conocieron. Sloterdijk ve en el hombre al creador y domador del hombre. Nietzsche habla de las pequeñas crías de los hombres, que sólo se logran si se vuelven seres buenos y redondos como granos de arena. Aquí existe la voluntad de la cría de inteligencias y de talentos. En el transcurso de los siglos han existido todo género de técnicas para transformar física y mentalmente a los hombres, Sloterdijk las llama *antropotécnicas*. El progreso de las ciencias biológicas y de la técnica genética no puede excluirse de la reflexión filosófica, como tampoco puede pasarse por alto que los hombres han alcanzado un nuevo poder del conocimiento y de la selección de especies. En lugar de creer que se lo debemos a un poder superior, Dios o el azar, nos toca asumir nuestra responsabilidad. “Lo

que había constituido el tema de mi conferencia —el peligroso final del humanismo literario como utopía de la formación humana mediante el texto y mediante la lectura, que educa al hombre en la paciencia, la contención del juicio y la capacidad de escuchar al otro— se convirtió en un escándalo, porque escribí que el proceso civilizatorio también conducirá a una reforma genética de las propiedades del género humano; si se abre paso a una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de nuestras características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal son preguntas en las que el horizonte evolutivo, aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros”.

Sloterdijk no lo menciona, pero Heidegger se equivoca cuando escribe: “la ciencia no piensa” (*Die Wissenschaft denkt nicht*). A partir de los últimos treinta años, la ciencia se constituye como el horizonte más apasionante de la reflexión de nuestro tiempo. Al desentrañar los misterios del átomo y la molécula de la vida, al ver cómo se despliega la física cuántica y el descubrimiento del ADN, al contemplar de nuevo al universo a través del telescopio Hubble —la física se volvió la crónica del cosmos—, la ciencia propone resolver los misterios fundamentales de la materia, la vida y la memoria. Al postular a la nada, al no-ser, como anterior al ser, según se deduce de la hipótesis del *Big-Bang*, nuestros conocimientos se duplican cada diez años; en las últimas cinco décadas, sostenía Werner Heisenberg, se obtuvieron más conocimientos científicos que en toda la historia de la humanidad. La potencia de las computadoras se duplica cada dieciocho meses, Internet se duplica cada año, el número de secuencias de ADN que se pueden analizar

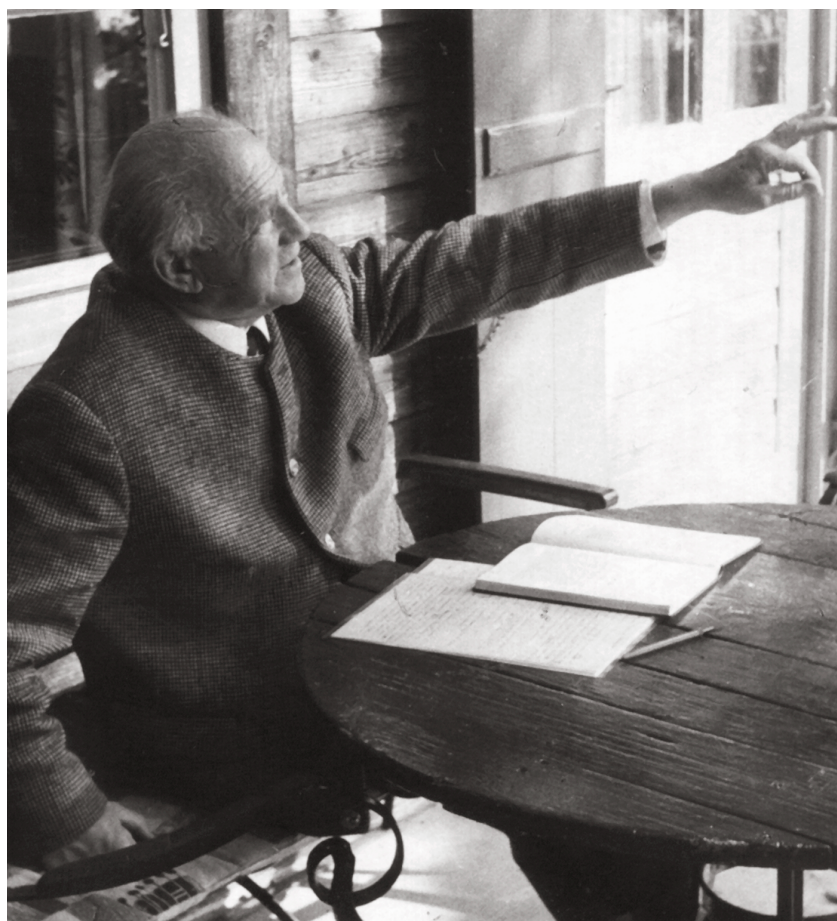
se triplican. El genoma es quizá la respuesta al misterio del origen de la vida.

Mucho ruido y pocas nueces: el escándalo en torno al texto de Sloterdijk se fue como llegó y, al mismo tiempo, Jürgen Habermas inició una profunda reflexión sobre el futuro de la clonación humana. Pero en realidad Peter Sloterdijk se refería a otro problema: “Dos milenios y medio después de Platón, parece como si hoy no sólo se hubiesen retirado los dioses, sino también los sabios, dejándonos a solas con nuestra escasa sabiduría y nuestros conocimientos a medias. En lugar de los sabios nos han quedado sus escritos, de brillo opaco y oscuridad creciente. Ahí los tenemos aún, en sus ediciones más o menos accesibles, todavía los podemos leer, si tan sólo supiéramos por qué habríamos de hacerlo”. El destino de esos textos es permanecer colocados en las silenciosas estanterías como las cartas acumuladas de un correo que ya nadie recoge: copias fieles o hechizas de un saber en el que ya no conseguimos creer, enviadas por autores de los que no sabemos si pueden ser todavía amigos nuestros, a destinatarios —nosotros mismos— que quizás hayan desaparecido. “Los objetos postales que ya no se reparten dejan de ser envíos a los amigos posibles: se transforman en objetos archivados. Los libros canónicos han dejado de ser cartas a los amigos (...) y se han sumido en la atemporalidad de los archivos, y todo esto le ha quitado al humanismo la fuerza que tuvo alguna vez”. Todo indica que los archiveros y archivistas han asumido, dice Sloterdijk, la herencia de los humanistas. Sloterdijk es uno de los pocos que todavía frecuentan esos archivos, y se pregunta si nuestra vida es la confusa respuesta a preguntas que hemos olvidado dónde fueron enunciadas.

En marzo de 1994, Peter Sloterdijk obtuvo el premio Ernst Robert Curtius de ensayo, uno de los reconocimientos literarios más importantes de Alemania, por su libro *Extrañamiento del mundo*. El pensamiento de Sloterdijk tiene, ante todo y sobre todo, el carácter del ensayo. Los escritores alemanes contemporáneos han celebrado su prosa: una de las más interesantes de la literatura en los últimos veinte años; excesiva, irónica y misteriosa, aunque muchas veces corre el peligro de ahogarse en la propia riqueza de sus asociaciones: una trama de metáforas de la realidad. Los filósofos callan recelosos. Hermann Lübbe, uno de los más prestigiados profesores de filosofía en Alemania, ha definido a Sloterdijk como un “escribiente” (*Schreiberling*) que no pertenece a la tradición filosófica académica. Sloterdijk estudió filosofía, historia y literatura; su erudición humanista es impresionante, un excelente traductor del griego y el latín. A veces piensa que no le haría daño una coherencia teórica más crítica. En su libro *Eurotaísmo* (1989) escribe sobre la urgencia y el apetito de verdad en Lutero, el traductor de la *Biblia* como el verdadero precursor

de la *Weltliteratur* (literatura universal). Sloterdijk se encuentra mejor en el panorama filosófico y literario de Francia que en el escenario de la filosofía alemana, con sus sistemas filosóficos paquidérmicos y sus nuevas tendencias a la filosofía analítica británica y estadounidense. Al parecer el destino de Sloterdijk es el de no estar en ninguna parte, y consolarse con la enorme aceptación que ha encontrado en un amplio grupo de lectores y oyentes. En la colección de ensayos y libros publicados por la *Hochschule für Gestaltung* de la ciudad de Karlsruhe, Sloterdijk publicó en 1995 un diagnóstico de nuestro tiempo: *Medien-Zeit* (*Tiempo de medios*). Los medios son, para Sloterdijk, los que definen nuestro sentimiento del mundo, los que forman y llevan adelante el cambio de la forma del mundo (*Weltformwechsel*). Ante la imposibilidad lógica y ontológica de deducir al ser de los medios, Sloterdijk ve en el sistema de Internet una forma de conciencia universal que habría asombrado a Hegel. Ésta es la época de los editores electrónicos, las páginas Web son las páginas de un nuevo libro. No obstante, los mismos libros no van a desaparecer y tienen, según Sloterdijk, un amplio futuro.

En ocasión del premio, Sloterdijk lee un texto sobre Ernst Robert Curtius, el gran filólogo clásico e historiador de la literatura latina, que siempre se sintió deudor de la cultura europea. El ensayista es, para Sloterdijk, un experimentador, si se puede decir así, que trata con materias virulentas; es un silencioso testigo que nos mira pensar, gozar, sufrir y, en una palabra, vivir. ¿Qué realidad tiene el ensayista? La idea que tiene Sloterdijk del ensayista puede compararse a la del que experimenta con la conciencia, algo que no tiene una figura visible y, sin embargo, está siempre presente. En ese texto pasa revista a los ensayistas alemanes de nuestros días. Los ensayos de Botho Strauss se centran en el tema peligroso de la nacionalidad, que la censura ha borrado de la lista de los temas presentes. Por otro lado, Hans Magnus Enzensberger es el más lúcido de todos ellos; la peligrosa virulencia de sus temas, la valentía para mostrarnos que el mundo no es la arcadia, sino el espacio infectado por los virus del poder y la violencia incurables. Enzensberger es el maestro del ensayo alemán, sostiene Sloterdijk: desde *Política y delito* (1964) hasta *El perdedor radical* (2006) sus ensayos cubren todos los temas y los conflictos: una oscura reacción de masas en Bosnia, una masacre en Kosovo, el juicio a los sentenciados de Bahía de Cochinos, la descripción virulenta de los *skinheads* alemanes, los neonacionalismos fanáticos, los vándalos del Metro de Berlín, los desesperados latinoamericanos, las guerrillas del hambre en África, las escenas de *La gran migración* (1992) y la *Guerra civil* (1994) que Enzensberger escribe desde Munich. Según Sloterdijk, el autor abandona finalmente la Galaxia de Gutenberg y habita el espacio del hipertexto, donde cada ensayo es la obra de



Werner Heisenberg

una comunidad literaria. El ensayismo, como creía Robert Musil, no es sino el uso público de la inteligencia, y tiene sólo un sentido comunitario.

LA MÚSICA DE LAS ESFERAS

Desde la publicación de la *Crítica de la razón crítica* que le abrió de golpe un lugar propio en la breve nómina de teóricos que tienen hoy algo que decir, Sloterdijk no ha cesado de hablar y publicar libros. Hace mucho tiempo que la filosofía ha dejado de ser exposición de teorías. Marx la condenó durante mucho tiempo a la esterilidad: “los filósofos sólo han interpretado el mundo; de lo que se trata es de cambiarlo”. Esta tesis sobre Feuerbach silenció a la filosofía, la desacreditó como un instrumento de los ideólogos de las clases dominantes, una de las grandes estupideces del siglo pasado. “Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede fallecer porque todavía no ha cumplido su misión: su perturbadora agonía se prolonga indefinida y abandonada. Allí donde la filosofía no sucumbió, se convierte en un centro burocrático de la administración de ideas y teorías (...) Los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos estos vuelos de altura inútilmente bellos —Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, el ser, la nada y el tiempo—, escribía en el prólogo al *Extrañamiento del*

mundo. Sólo sustantivos para gente joven, estudiantes, marginados, obsesos, clérigos, sociólogos, psicoanalistas”. Por eso, aunque sabemos que no atenuará nuestra capacidad de sufrimiento, está bien que alguien nos ofrezca un modelo coherente para pensar la génesis de nuestro mundo. Peter Sloterdijk lo ha intentado en la *opus magnum* en tres volúmenes llamada *Esferas* y cuyos tres volúmenes aparecen traducidos al español: *Burbujas*, *Globos* y *Espumas* son las tres dimensiones de una poética escrita en largos fragmentos. El curso de la escritura está afuera, en la metáfora que le da cauce al texto. Una filosofía que no sólo trabaja con la metáfora sino que se construye metafóricamente es una poética. Platón *dixit*. Afinidades electivas: Gaston Bachelard, cuyo epígrafe es la insignia de *Esferas*, escribió en su *Poética del espacio*: “La dificultad que habíamos de superar (...) consistía en mantenernos lejos de cualquier evidencia geométrica. Dicho de otro modo, debíamos de partir de una especie de intimidad de lo redondo”. María Zambrano, la filósofa española refugiada en México, es quien más recuerda al pensamiento de Sloterdijk. Sus ensayos filosóficos son una poética. En su libro póstumo *Los sueños y el tiempo* (1992), Zambrano rescata al sueño como un espacio vivido en nuestra conciencia, porque en los sueños el tiempo se convierte en espacio.

Demócrito imaginó un átomo como una esfera perfecta para explicar el mundo; Aristóteles habló de esferas celestes y apartadas, Leibniz inventó las mónadas, otras esferas incomunicadas, cuerpos geométricos redondos y perfectos, que nos revelan el ideal de finitud que la razón persigue. A Pascal el silencio eterno de los espacios infinitos le producía terror, la música de las esferas era el antídoto. Sin embargo, no existe todavía una mejor descripción de la esfera total que la de Jorge Luis Borges. El Aleph es una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, “El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí sin disminución de tamaño. Una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba”. Sloterdijk recurre a la metáfora de la esfera y nos narra la historia de las relaciones humanas desde la unidad doble del origen a la dispersión multipolar de los medios de comunicación. Vivir es crear esferas, una graduación de modos del ser; vivir y pensar son expresiones distintas para nombrar lo mismo. El hombre debe pensarse, sentirse y atarse en el mundo. La díada “madre-hijo” es la primera formación esférica, llena de tonos y de espacios sonoros que Sloterdijk llama *sonoesferas*, un lugar donde comienza la solidaridad con los parientes, los grupos próximos y, al final, con la cultura. Todo vínculo humano, todo orden amoroso se mantiene en la solidaridad, y esta actividad no es sino

otra palabra para la formación de esferas. Las historias amorosas y las comunidades solidarias no son sino la creación de espacios interiores de las emociones escindidas. La formación de esferas es sobre todo un acto espacial y comunitario. En ellas encontramos inspiraciones divididas que nos explican la existencia de pueblos y comunas, donde los hombres conviven. *Convivir*: todos los hombres son medios y actúan unos con los otros, crean también sociedades comunicativas cada vez más extensas y abarcales. La teoría de los medios se encuentra y confunde con la teoría de las esferas. El gran proyecto teórico de Sloterdijk, *Burbujas, Globos y Espumas*, está mejor pensado y cala más hondo que la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

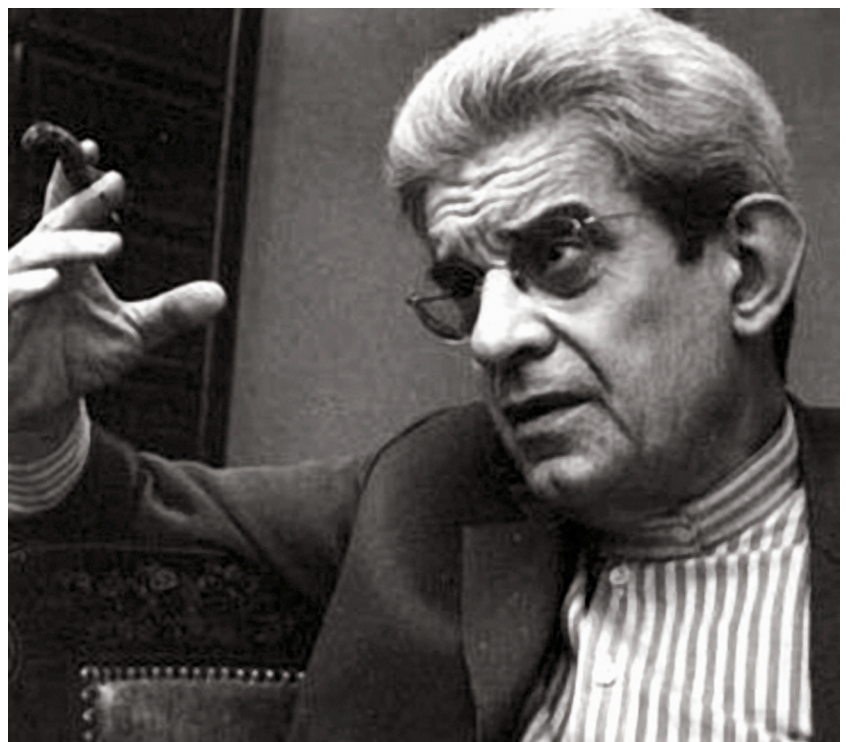
Habitar significa también formar esferas. El ser humano no es, según la expresión de Heidegger, un ser-en-el-mundo sino un ser-en-esferas. En la historia de la filosofía el tiempo ha sido —de San Agustín a Heidegger— el objeto principal de reflexión. Sloterdijk rescata la poética del espacio de Gaston Bachelard: las esferas son estructuras inmunes, generadoras de espacio interior. El primer volumen trata de las formas primordiales de la intimidad, formas dúplices, matriciales —la de Dios y sus criaturas, la de los amantes— que como burbujas están destinadas a estallar para, a partir de sus residuos, lanzarse a crear nuevas formaciones esféricas ampliadas; en el segundo volumen se descorre el velo del mundo histórico político. De las esferas bipolares Sloterdijk pasa a las formaciones complejas: los pueblos, los imperios, las Iglesias, los Estados nacionales modernos. La modernidad, afirma Sloterdijk, es un fenómeno de pérdida del centro y, al mismo tiempo, de globalización. El cosmos nos recuerda siempre que somos mortales, sólo en las ciudades olvidamos la muerte. Las ciudades son esferas construidas por todos y en defensa de todos. Las hemos pervertido porque no sabemos convivir en el espacio como convivimos en el tiempo. El tercer volumen, anuncia el filósofo, se ocupa del mundo poliesférico en el que vivimos: ya no es globo sino espuma. No hay centro porque, como en el Aleph de Borges, todo se ha convertido en centro. El mundo virtual no es un mundo globalizado sino hecho espuma. Las burbujas aisladas no se integran en un hiperglobo sino concentradas en grandes montones irregulares. La teoría de la espuma se convierte en una teoría de lo amorfo, los mercados mundiales y la diversidad mediática. La globalización no es sino la guerra generalizada de las espumas.

Heidegger era un contemporáneo del *Bauhaus*: la teoría de los asentamientos, del urbanismo temprano, de las primeras comunas construidas por los arquitectos Walter Gropius, Adolf Mayer y Oskar Schlemmer. A finales de la década de 1920, Heidegger, en su discurso filosófico, reflexiona sobre los problemas de la vi-

vienda en Alemania: el mito de la casa y la ciudad, de los espacios abiertos y concluye que la inhospitalidad de esas ciudades se debe al carácter inauténtico de los individuos, seres anónimos que nunca podrán vivir ni habitar una casa (*Die Unbehausheit des Menschen*). Según Heidegger, habitar quiere decir construir y construirnos. Habitar un espacio quiere decir reconsiderar nuestra percepción del espacio. Nos hemos ocupado del tiempo, no del espacio. La filosofía no es sólo una fenomenología, sino también una ontogénesis de los espacios vividos en forma de esferas.

EL PSICOANÁLISIS LACANIANO

En 1932, Robert Musil escribía en sus *Diarios*: “Ya no hay todo un ser humano frente a todo el mundo, sino un algo humano que se mueve en un líquido nutricio universal. En este sentido, cada individuo es un medio, un ser de alta permeabilidad”. La concepción de Sloterdijk del Sujeto como un medio tiene consecuencias importantes para el psicoanálisis. La obra de Jacques Lacan posee, sin duda, gran importancia en Sloterdijk. En *Burbujas*, la primera parte de los tres volúmenes de *Esferas*, busca aprovechar el psicoanálisis para su esferología. No obstante, se opone al mismo tiempo a ciertas limitaciones psicoanalíticas, aunque los efectos de la clínica o de la terapia permanecen intactos. La medicalización de la psicología es, para Sloterdijk, un despropósito, una catástrofe cultural. Los psicoterapeutas no deberían ser médicos, sino empresarios, profesionales de la publicidad o dramaturgos. En todo caso, “uno debería ejercer una profesión en la que lo importante se-



Jacques Lacan

ría el modo de hablar a los hombres, en la apelación a través de evocaciones o resonancias, en la construcción de expectativas, en la abstinencia de proyectos emancipadores”. El psicoanálisis es mucho más interesante como un método de investigación y también como una teoría de las conjeturas psíquicas. En *El sol y la muerte* (2001) —sus conversaciones con Hans-Jürgen Heinrichs—, hay un capítulo en torno a Heidegger y Lacan. El psicoanálisis de Lacan ofrece la posibilidad de investigar cuál es el origen del sujeto. En este proceso de desarrollo, el estadio y el espejo tiene un significado decisivo, porque el niño por primera vez percibe frente al espejo su completa totalidad. Esta percepción de sí mismo le daría al niño su primera identificación directamente con su imagen y semejanza frente al espejo.

Para Peter Sloterdijk, la teoría del estadio y el espejo —como una fase de la constitución del sujeto— es una brillante construcción fallida, que tiene sus raíces en una hegemonía occidental: la supremacía de la vista. Jacques Lacan es un rehén de lo que Heidegger llamó la época de la imagen del mundo (*Weltbild*). Mal que le pese a Jacques Lacan, la mayoría de los hogares europeos en el siglo XIX no tenían espejos, y por tanto el cumplimiento visual de nuestra identidad sólo le pertenece a la época contemporánea. “El abastecimiento con espejos de grandes masas de población es, esencialmente, un hecho del siglo XIX, que no llegaría a consumarse plenamente en el Primer Mundo antes de mediados del siglo XX. Sólo en una cultura saturada de espejos pudo imponerse la idea de que la mirada a la propia imagen en el espejo renovaba en cada individuo una relación

originaria de autorreflexión. Y sólo en una población definida, trascendiendo las clases, como poseedora de espejos pudieron hacer populares Freud y sus sucesores sus pseudoevidencias sobre el llamado narcisismo y sobre el supuesto autoerotismo primario, cuya mediación es la óptica del ser humano. Tampoco el trágicamente híbrido teorema de Lacan del estadio especular como escultor de la función del yo puede superar su dependencia de la dotación cósmica y egotécnica del mobiliario hogareño del siglo XIX: muy en detrimento de quienes se dejaron ofuscar por esos *fata morgana* psicológicos”.

Según Sloterdijk, Jacques Lacan olvida que el niño tiene ya en el vientre materno —antes de su nacimiento— una imagen coherente de sí mismo. En esa *unidad-de-dos* vive su primera y más íntima esfera y se percibe como el que participa en una comunidad de sensibilidades y sentimientos. Esto sucede no sólo en un horizonte visual-imaginario, sino más bien en un mundo de sensibilidades y emociones inmediatas que se resumen en resonancias, y que son al fin y al cabo sus primeras experiencias. De este modo y mucho antes de su nacimiento, el niño aprende qué es la coherencia, lo que significa poder ser en su totalidad (*Ganz-sein-können*) y cuál es su puesto en una esfera cargada de muchísima tensión. En el vientre materno, el yo se refiere a sí mismo en la expectativa del que escucha y aguarda las resonancias que vienen del exterior y se anticipa cómo sueñan. La memoria de esas resonancias es el principio de todo recuerdo.

En *Esféras II. Globos: Macroesferología*, Sloterdijk está claro: “El yo no surge por un reflejo especular ilusorio,



Jürgen Habermas

como seductora y equívocamente ha señalado Jacques Lacan; adopta, primero, una figura autorreferente por la anticipación de orfandad y viudez; se afirma a sí mismo en tanto abandonado y abandonante. El yo es el órgano del preabandono y de la predespedita. Dado que ese contar con que va a ser abandonado, constitutivo del yo, es esencialmente de naturaleza anticipadora, protege ante irreparables catástrofes de separación a aquellos que se han dado cuenta de que van a quedarse atrás y solos algún día. Lo que se llama individuación es la ruta anticipadora a un estado que en ocasiones aparece descrito en las lápidas francesas: *Un seul être vous manque, et tout le monde est dépeuplé*. Basta que te falte una sola persona y el mundo entero parece despoblado”.

En *Esferas I*, Sloterdijk define lo que llama “el estadio-sirenas”, una versión distinta al estadio y el espejo de Lacan, donde se opone de modo radical a su orientación óptica. El “yo” surge del oído y no de la vista; se fragua en las resonancias psicoacústicas en el útero materno. Si la formación de uno mismo tiene lugar en el útero materno, deberíamos hablar mejor de la *entonación* de nosotros mismos que de la postulación de un sujeto. Es conocido el arte de las sirenas, las que siempre se anticipaban a los anhelos del sujeto y lograban depositar en su alma su propio paroxismo. Su arte era irresistible, porque el sujeto constituía el centro de su canto. El sujeto se entregaba a las sirenas a través del oído. Odiseo debe atarse con fuerza al mástil, porque no puede mantener una distancia, él es el tema y se encuentra siempre en la mitad del canto. El canto, el deseo y Odiseo constituyen una tríada genealógica, y forman una unidad psicoacústica. El medio es el mensaje; ninguna se aparece antes que las otras.

En el capítulo dos de *Burbujas: Entre rostros: sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial*, Sloterdijk interpreta y afirma al “yo” como Nietzsche lo interpretaba: un epifenómeno y, al mismo tiempo, un medio y ambos se compendian en el vocablo inglés *interface*. En la antigüedad griega se hablaba muy poco de una identidad facial del yo. Alcibíades fue la primera figura histórica identificable, que según la tradición fue consciente de su rostro. Sloterdijk afirma que casi todos los seres humanos hasta el siglo XIX “no tienen su rostro para sí mismos, sino para los demás”. “La palabra griega para el rostro humano, *prosopon*, expresa con toda claridad este hecho: designa lo que uno ofrece a la vista de los demás; un rostro en principio sólo es algo situado delante de la mirada del otro; pero, en tanto ser humano, posee al mismo tiempo la capacidad de corresponder al ser-visto devolviendo a su vez la mirada”. El rostro no tiene ninguna función autorreflexiva. El reflejo especular que engendra la vida interior pertenece más bien a la época de la introversión protestante, y más aún a la “ego-técnica” de la disposición del interior del siglo XIX.

SI EL TERRORISMO DESPIERTA

Si Europa despierta (1994) y sobre todo *Temblores de aire* (2002), el primer ensayo escrito en el siglo XXI, tocan el tema del terror en nuestra época. Después del *show* televisivo de Al Qaeda terrorista del 11 de septiembre, Sloterdijk critica la teoría de “el choque de civilizaciones” de Samuel P. Huntington. Le parece una ficción histórica y sociológica malconstruida, porque las tecnologías básicas en las que se erigen las formas de enfrentar la vida son las mismas en ambas civilizaciones. En *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (2000), Sloterdijk sostiene que civilización y técnica son términos casi sinónimos. El gran conflicto, más exactamente, radica en que Occidente no cuenta con ofertas morales y políticas razonables para Oriente Próximo, América Latina, África y gran parte de Asia, donde la desigualdad social y la demografía degradan el carácter sagrado de la vida.

La exportación del Estado-nación ha resultado no sólo un fracaso, sino una absurda quimera. En muchas culturas no europeas, la gente tiene que buscar nuevas fuentes de sentido y nuevas formas de orden social, y la retórica occidental de los derechos humanos y de los Estados nacionales se queda muy corta a la hora de abordar los verdaderos problemas políticos. Este vacío es una de las razones por las cuales el Islam o las religiones domésticas, como el hinduismo y el animismo, logran una afluencia cada vez mayor; son energías comunitarias, escribe Sloterdijk, de una fuerza inimaginable que interpretan necesidades vitales inmediatas. Lo hemos olvidado: el ser humano es el único animal que puede interpretar sus necesidades. La vida siempre se nutre de dos fuentes: la técnica vital para sobrevivir y la inspiración moral. El Islam es irremplazable para millones de personas. Occidente carece además de un sentido del martirio: el cristianismo moderno es una religión *posheroica* mientras que el Islam aún es heroico. Ésa es la diferencia. De los estadounidenses, subraya Sloterdijk, cabe esperar que regresen a la democracia, pero en este momento se encuentran en una peligrosísima crisis monotemática que apunta a la destrucción de la democracia.

El siglo XXI será el escenario, según Sloterdijk, de la última lucha de la moral universal. ¿Lograremos ponerle fin al *invernadero del bienestar* en que se ha convertido el mundo o nos habituaremos a la desigualdad descomunal que gobierna el planeta? ¿Miraremos impasibles cómo los países ricos y poderosos, gracias a los avances de la medicina y la genética, llegan a ser los propietarios del potencial antropológico mientras el resto de los individuos queda excluido del proyecto de la felicidad? La gran amenaza es una plutocracia antiigualitaria que lleve a cabo una selección genética de los mejores, y que establezca quiénes son los verdaderos seres humanos. ■