



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El materialismo-estético de Peter Sloterdijk: *Kynismus*, esferología, y psicopolítica. Análisis sobre forma y contenido

Carlos Andrés Reyes González

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesi doctoral:

**EL MATERIALISMO-ESTÉTICO DE PETER
SLOTERDIJK: KYNISMUS, ESFEROLOGÍA, Y
PSICOPOLÍTICA.**

ANÁLISIS SOBRE FORMA Y CONTENIDO

**MATERIALISME ESTÈTIC DE PETER SLOTERDIJK:
KYNISMUS, ESFEROLOGIA I PSICOPOLÍTICA.**

ANÀLISI DE FORMA I CONTINGUT

Autor:

Carlos Andrés Reyes González

Director/Tutor:

Dr. Gonçal Mayos Solsona

Programa de Doctorat:

Filosofia Contemporània i Estudis clàssics

Facultat de Filosofia

20 de mayo de 2025

Agradecimientos

Luego de concluido el proceso de tesis y al mirar hacia atrás el camino trazado, aparecen muchas personas que, de manera académica o personal, tuvieron un papel en este importante proceso, apoyando, acompañando, comentando, discutiendo, confiando e incluso distrayendo en momentos oportunos. Dos amigas vienen especialmente a mi memoria: María Jesús Catalán, que, sin ti, sin duda mi estadía en España hubiera sido más solitaria y descolorida; y Nancy Alfaro Ordenes, que con tu alegría y conversaciones “espirituales” siempre, de algún modo, me hacías regresar a mis “orígenes”. Ambas aportaron cariño y un sentido de familia a mi condición de “extranjero” en Barcelona.

A mis hijos, Diego y Celeste, que pese a la distancia siempre estuvieron en mi corazón mientras estuve lejos de ustedes. A mi hermano Pablo, siempre atento y protector, apoyando desde un comienzo las aventuras académicas de su hermano (“mayor-menor”). A mi familia, y a los grandes amigos del fútbol que conocí en mi residencia provisional en esta bella ciudad. Todos siempre me escucharon filosofar y, en cierto modo, filosofaron conmigo.

Mi más profundo y sincero agradecimiento a mi director y tutor de tesis, el Dr. Gonçal Mayos Solsona. Su apoyo constante, su honestidad y dedicación, en su papel como principal interlocutor y lector de esta investigación, fueron decisivos para que este documento llegara a buen término. No encuentro palabras suficientes para expresar mi gratitud por su genuino acompañamiento, siempre franco, respetuoso, generoso y comprometido.

Un especial agradecimiento también al programa de doctorado *Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics* de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona, que en un principio vio en mi tesis un proyecto posible de realizar. A los doctores Adolfo Vásquez Rocca y Ricardo Espinoza Lolas, quienes desde un comienzo confiaron en mí para continuar por los caminos de la filosofía; para un allegado como yo, de formación psicólogo, su confianza se agradece profundamente. Y a todos aquellos que, de algún modo, estuvieron presentes y a quienes, hasta donde alcanza mi memoria, no puedo nombrar.

A todos, ¡muchas gracias!

Índice

Resumen (Español, Inglés, Catalán)	7
---	---

INTRODUCCIÓN	13
---------------------------	----

A. Fundamentación teórica y estado del arte	13
--	----

- A.1. Estado actual de la investigación

B. Planteamiento del problema de investigación	15
---	----

- B.1. Dimensiones específicas del problema: preguntas de investigación.....
- B.2. Relevancia del problema.....
- B.3. Objetivos de la investigación
- B.4. Hipótesis de trabajo

C. Marco metodológico y estructura de la tesis	20
---	----

- C.1. Estructura de la tesis
-

CAPÍTULO PRELIMINAR

El Lugar de Nietzsche en la Configuración del Estilo Filosófico de Peter Sloterdijk	23
--	----

I.I. Materialismo dionisiaco	24
---	----

I.II. Dramaturgia, heroísmo y experimentalidad	28
---	----

I.III. Musicalidad, temperamentalidad y juegos de lenguaje	32
---	----

I.IV. Terapéutica y virtuosismo histórico: discusión interpretativa	36
--	----

I.V. Síntesis interpretativa y proyección	39
--	----

CAPÍTULO PRIMERO

El Joven Sloterdijk y la Búsqueda de una Alternativa No Dialéctica para la Crítica	41
---	----

1.1. Formación intelectual y experiencia transformadora	41
--	----

1.2. La emergencia de la Kritik der zynischen Vernunft	43
1.3. Estrategia filosófica y programa conceptual	45
• 1.3.1. Marco teórico y propósito	45
• 1.3.2. El diagnóstico: el Zynismus	49
• 1.3.3. La propuesta: el Kynismus	54
1.4. Fundamentos "anti"-dialécticos: la crítica sistemática al pensamiento de izquierda	59
• 1.4.1. Crítica al marxismo: la ruptura epistemológica y la lógica cínico-señorial	60
• 1.4.2. Contra la estética negativa de Adorno	62
• 1.4.3. La dialéctica como "Fantasía de Vencedor": hacia una rítmica heracliteana	64
1.5. Fundamentos filosóficos para lo que viene: síntesis y proyección	65

CAPÍTULO SEGUNDO

Técnica, Poiésis y Antropogénesis: La Recepción Heideggeriana	69
2.1. El Heidegger de Sloterdijk	71
• 2.1.1. Interpretación psicológica	72
• 2.1.2. Interpretación cinética	74
• 2.1.3. Cinética de la contención	77
2.2. La tesis del venir al mundo	80
• 2.2.1. Verdad, técnica y poiesis: aportes heideggerianos	81
• 2.2.2. La tesis del venir al mundo: de Heidegger a Arendt	83
2.3. Técnica y antropogénesis: el giro antropológico	91
• 2.3.1. El conflicto del parque humano (contexto histórico)	93
• 2.3.2. El contenido de la conferencia	95
• 2.3.3. Antropogénesis y Lichtung operativo: más allá de Heidegger	99
2.4. Antropotécnicas de sí: el imperativo del cambio	104
2.5. La controversia Habermas-Sloterdijk y los fundamentos de una ontología plural	109
• 2.5.1. Controversia y resistencias al posthumanismo	109
• 2.5.2. Ontología plural y superación de las divisiones metafísicas	110
• 2.5.3. Proyecciones: de la alotécnica a la homeotécnica	112

2.6. Técnica, poiésis y habitabilidad: síntesis y proyecciones	113
---	------------

CAPÍTULO TERCERO

Esferas, Técnica e Inmunología: La Morfología Espacial del Materialismo	116
--	------------

3.1. El problema de la espacialidad en Heidegger y la necesidad del giro esferológico	120
--	------------

- 3.1.1. La genealogía del problema espacial121
- 3.1.2. De la khôra platónica a las esferas123

3.2. De las antropotécnicas a la morfología esférica	125
---	------------

- 3.2.1. Im selben Boot y la narrativa náutica125
- 3.2.2. El Dasein medial: superación del solipsismo existencial129

3.3. Aspectos relevantes de la trilogía: burbujas, globos y espumas	131
--	------------

- 3.3.1. Microsferología: la pareja como esfera primaria132
- 3.3.2. Macroesferas: la proyección inmunológica e imperial134
- 3.3.3. La crisis de las macroesferas y el advenimiento de las espumas140

3.4. La aporía del proyecto esferológico: domesticación y disrupción	147
---	------------

- 3.4.1. Resistencias teóricas y límites políticos147
- 3.4.2. La aporía como rasgo revelador del materialismo dionisiaco148
- 3.4.3. Tensión productiva y coexistencia irreductible150
- 3.4.4. Síntesis: habitabilidad y transformación como coexistencia tensa151

CAPÍTULO CUARTO

Filosofía del Thymos: Experimento Psicopolítico	154
--	------------

4.1. Un breve repaso al texto de la polémica	158
---	------------

4.2. El origen terminológico del binomio eros y thymós	162
---	------------

- 4.2.1. La propuesta de Fukuyama: eros, thymos y resentimiento165
- 4.2.2. La actualización de Sloterdijk de la lectura del thymos171

4.3. Retomando el asunto fiscal	182
--	------------

- 4.3.1. La emergencia genealógica del Estado fiscal tautológico183
- 4.3.2. El desconocimiento del factor thymótico en la política moderna186
- 4.3.3. Los Estados del bienestar y la "nueva cuestión social"191

4.4. El materialismo dionisíaco como experimento psicopolítico	194
---	------------

CONCLUSIONES	200
---------------------------	------------

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	212
---	------------

Resumen

La presente investigación se propone demostrar la coherencia estilística del proyecto filosófico de Peter Sloterdijk mediante el análisis de cuatro momentos decisivos de su pensamiento, articulados a partir de su “materialismo dionisiaco” como matriz conceptual que integra experimentación estética, crítica antidualéctica, antropotécnica y creación de habitabilidad. Frente a la aparente dispersión temática que caracteriza la obra del filósofo alemán, esta tesis sostiene que el materialismo dionisiaco constituye el núcleo poiético coherente que articula la totalidad de su proyecto intelectual como una filosofía post-metafísica en perpetua experimentación.

La investigación adopta un enfoque hermenéutico-comparativo que examina cuatro períodos fundamentales: el momento quínico (*Kritik der zynischen Vernunft*), el antropotécnico (la recepción heideggeriana y las prácticas ejercitantes), el esferológico (la trilogía *Sphären*) y el psicopolítico (la filosofía del *thymos*). El análisis demuestra que cada período actualiza creativamente el mismo impulso transformador dionisiaco sin perder su identidad metodológica fundamental, revelando una forma inédita de consistencia filosófica que trasciende los criterios tradicionales de sistematicidad doctrinal.

El primer capítulo analiza la emergencia del materialismo dionisiaco en la *Kritik der zynischen Vernunft* como alternativa antidualéctica que articula una crítica sistemática a las tradiciones dialécticas mediante la recuperación del *kynismus* como modelo de filosofía encarnada. La formulación de una “rítmica heracliteana” que evita las síntesis autoritarias establece las coordenadas fundamentales de todo el desarrollo posterior, privilegiando los procesos sobre los productos y las intensidades vitales sobre las identidades sustanciales.

El segundo capítulo examina cómo la recepción heideggeriana constituye la actualización técnica del materialismo dionisiaco. La estrategia del “pensar con Heidegger contra Heidegger” permite articular una comprensión de la técnica como modalidad originaria del existir humano, superando tanto la “histeria antitecnológica” como el *Lichtung* contemplativo. La tesis del “venir al mundo” y el desarrollo de las “antropotécnicas” revelan la co-origenariedad entre técnica y antropogénesis, transformando la comprensión tradicional de la formación humana.

El tercer capítulo demuestra cómo la morfología esferológica constituye la expresión espacial del materialismo dionisiaco. Las configuraciones de burbujas, globos y espumas actualizan la ontología plural en el contexto de la técnica atmosférica, superando las limitaciones del análisis existencial heideggeriano mediante una filosofía de la co-habitación. La transición hacia las configuraciones espumosas revela que la crisis de las totalidades metafísicas no conduce al nihilismo sino hacia formas inéditas de habitabilidad que operan mediante co-aislamiento.

El cuarto capítulo evalúa la actualización psicopolítica del materialismo dionisiaco a través de la filosofía del *thymos*. La propuesta de una “economía thymótica” constituye un experimento dramatúrgico que busca trascender las clasificaciones políticas convencionales, manteniendo activo el impulso transformador mediante la articulación de competencias afectivas orientadas a formas post-tradicionales de participación ciudadana.

La investigación concluye que el materialismo dionisiaco se revela como una competencia filosófica específica para mantener activa la tensión entre territorializaciones necesarias y desterritorializaciones vitales, entre la creación de formas culturales estables y la preservación del impulso transformador. Esta tensión constitutiva no representa una limitación sino el rasgo más revelador del pensamiento sloterdijkiano, preservando la dinámica originaria sin someterla a resolución dialéctica. El estudio evidencia que Sloterdijk articula una alternativa radical tanto al humanismo metafísico como al antihumanismo heideggeriano, proporcionando herramientas conceptuales para pensar la habitabilidad en condiciones posthumanistas.

Palabras clave: materialismo dionisiaco, *kynismus*, antropotécnicas, esferología, *thymos*.

Abstract

This research aims to demonstrate the stylistic coherence of Peter Sloterdijk's philosophical project through the analysis of four decisive moments of his thought, articulated around his “Dionysian materialism” as a conceptual matrix that integrates aesthetic experimentation, anti-dialectical critique, anthropotechnics, and the creation of habitability. Faced with the apparent thematic dispersion that characterizes the German philosopher's work, this thesis argues that Dionysian materialism constitutes the coherent poietic nucleus that articulates the totality of his intellectual project as a post-metaphysical philosophy in perpetual experimentation.

The investigation adopts a hermeneutic-comparative approach that examines four fundamental periods: the cynic moment (*Kritik der zynischen Vernunft*), the anthropotechnical (Heideggerian reception and exercising practices), the spherological (the *Sphären* trilogy), and the psychopolitical (the philosophy of *thymos*). The analysis demonstrates that each period creatively actualizes the same Dionysian transformative impulse without losing its fundamental methodological identity, revealing an unprecedented form of philosophical consistency that transcends traditional criteria of doctrinal systematicity.

The first chapter analyzes the emergence of Dionysian materialism in *Kritik der zynischen Vernunft* as an anti-dialectical alternative that articulates a systematic critique of dialectical traditions through the recovery of *kynismus* as a model of embodied philosophy. The formulation of a “Heraclitean rhythm” that avoids authoritarian syntheses establishes the fundamental coordinates of all subsequent development, privileging processes over products and vital intensities over substantial identities.

The second chapter examines how Heideggerian reception constitutes the technical actualization of Dionysian materialism. The strategy of “thinking with Heidegger against Heidegger” allows for articulating an understanding of technique as the originary modality of human existence, overcoming both “anti-technological hysteria” and contemplative *Lichtung*. The thesis of “coming into the world” and the development of “anthropotechnics” reveal the co-originary between technique and anthropogenesis, transforming traditional understanding of human formation.

The third chapter demonstrates how spherological morphology constitutes the spatial expression of Dionysian materialism. The configurations of bubbles, globes, and foams actualize plural ontology in the context of atmospheric technique, overcoming the limitations of Heideggerian existential analysis through a philosophy of co-habitation. The transition toward foamy configurations reveals that the crisis of metaphysical totalities does not lead to nihilism but toward unprecedented forms of habitability that operate through co-isolation.

The fourth chapter evaluates the psychopolitical actualization of Dionysian materialism through the philosophy of *thymos*. The proposal of a “thymotic economy” constitutes a dramaturgical experiment that seeks to transcend conventional political classifications, maintaining active the transformative impulse through the articulation of affective competencies oriented toward post-traditional forms of citizen participation.

The investigation concludes that Dionysian materialism reveals itself as a specific philosophical competency for maintaining active the tension between necessary territorializations and vital deterritorializations, between the creation of stable cultural forms and the preservation of transformative impulse. This constitutive tension does not represent a limitation but rather the most revealing feature of Sloterdijkian thought, preserving the originary dynamic without subjecting it to dialectical resolution. The study evidences that Sloterdijk articulates a radical alternative to both metaphysical humanism and Heideggerian anti-humanism, providing conceptual tools for thinking habitability under posthumanist conditions.

Keywords: Dionysian materialism, *kynismus*, anthropotechnics, *spherology*, *thymos*.

Resum

La present investigació es proposa demostrar la coherència estilística del projecte filosòfic de Peter Sloterdijk mitjançant l'anàlisi de quatre moments decisius del seu pensament, articulats a partir del seu “materialisme dionisiac” com a matriu conceptual que integra experimentació estètica, crítica antidialèctica, antropotècnica i creació d'habitabilitat. Davant l'aparent dispersió temàtica que caracteritza l'obra del filòsof alemany, aquesta tesi sosté que el materialisme dionisiac constitueix el nucli poètic coherent que articula la totalitat del seu projecte intel·lectual com una filosofia post-metafísica en perpètua experimentació.

La investigació adopta un enfocament hermenèutic-comparatiu que examina quatre períodes fonamentals: el moment quínic (*Kritik der zynischen Vernunft*), l'antropotècnic (la recepció heideggeriana i les pràctiques exercitants), l'esferològ (la trilogia *Sphären*) i el psicopolític (la filosofia del *thymos*). L'anàlisi demostra que cada període actualitza creativament el mateix impuls transformador dionisiac sense perdre la seva identitat metodològica fonamental, revelant una forma inèdita de consistència filosòfica que transcendeix els criteris tradicionals de sistematicitat doctrinal.

El primer capítol analitza l'emergència del materialisme dionisiac en la *Kritik der zynischen Vernunft* com a alternativa antidialèctica que articula una crítica sistemàtica a les tradicions dialèctiques mitjançant la recuperació del *kynismus* com a model de filosofia encarnada. La formulació d'una “rítmica heraclitiana” que evita les síntesis autoritàries estableix les coordenades fonamentals de tot el desenvolupament posterior, privilegiant els processos sobre els productes i les intensitats vitals sobre les identitats substancials.

El segon capítol examina com la recepció heideggeriana constitueix l'actualització tècnica del materialisme dionisiac. L'estratègia del “pensar amb Heidegger contra Heidegger” permet articular una comprensió de la tècnica com a modalitat originària de l'existir humà, superant tant la “histèria antitecnològica” com el *Lichtung* contemplatiu. La tesi del “venir al món” i el desenvolupament de les “antropotècniques” revelen la co-originareïtat entre tècnica i antropogènesi, transformant la comprensió tradicional de la formació humana.

El tercer capítol demostra com la morfologia esferològ constitueix l'expressió espacial del materialisme dionisiac. Les configuracions de bombolles, globus i escumes actualitzen l'ontologia plural en el context de la tècnica atmosfèrica, superant les limitacions de l'anàlisi existencial heideggerià mitjançant una filosofia de la co-habitació. La transició cap a les configuracions escumoses revela que la crisi de les totalitats metafísiques no condueix al nihilisme sinó cap a formes inèdites d'habitabilitat que operen mitjançant co-aïllament.

El quart capítol avalua l'actualització psicopolítica del materialisme dionisiac a través de la filosofia del *thymos*. La proposta d'una “economia thymòtica” constitueix un experiment dramàtic que cerca transcendir les classificacions polítiques convencionals, mantenint actiu l'impuls transformador mitjançant l'articulació de competències afectives orientades a formes post-tradicionals de participació ciutadana.

La investigació conclou que el materialisme dionisiac es revela com una competència filosòfica específica per mantenir activa la tensió entre territorialitzacions necessàries i desterritorialitzacions vitals, entre la creació de formes culturals estables i la preservació de l'impuls transformador. Aquesta tensió constitutiva no representa una limitació sinó el tret més revelador del pensament sloterdijkà, preservant la dinàmica originària sense sotmetre-la a resolució dialèctica. L'estudi evidencia que Sloterdijk articula una alternativa radical tant al humanisme metafísic com a l'antihumanisme heideggerià, proporcionant eines conceptuals per pensar l'habitabilitat en condicions posthumanistes.

Paraules clau: materialisme dionisiac, *kynismus*, antropotècniques, esferologia, *thymos*

INTRODUCCIÓN

A. Fundamentación teórica y estado del arte

El presente trabajo interpretativo sobre el filósofo alemán Peter Sloterdijk exige un esfuerzo hermenéutico particular, orientado a descifrar tanto los núcleos temáticos de su obra como sus modalidades específicas de hacer filosofía. Abordar su pensamiento, tal como señalan diversos autores que le han dedicado atención, constituye un ejercicio complejo de definir: sus elecciones conceptuales y estilísticas resisten la clasificación dentro de los marcos tradicionales de la filosofía contemporánea. Como advierte Cano en el prólogo a la edición en español de *Selbstversuch*, Sloterdijk resulta “demasiado insolente y mediático para los resentimientos académicos, pero a la vez demasiado heideggeriano y orientalista para engrosar las filas de la teoría crítica más melancólica; demasiado metafísico para deconstructivistas sofisticados, pero demasiado neopagano para los adalides de la teoría comunicativa; demasiado reaccionario y esotérico para los viejos izquierdistas, pero demasiado plebeyo y poco estoico para los aristócratas del dolor” (en Sloterdijk, 2003a, p. 11).

Esta resistencia a la clasificación se encuentra estrechamente vinculada con las características formales de su obra. Sloterdijk se alimenta de temáticas provenientes de múltiples campos —académicos como el arte, la filosofía, la historia, la antropología, la teoría de los medios, la literatura, la política, la religión o la psicología; y extracadémicos como el cine, la cultura pop, el mito o la contingencia internacional—, todos articulados mediante metáforas que confieren sentido a cada texto. Cadenas (2021) precisa que “Sloterdijk es un autor que prefiere el aforismo perspicaz a los análisis sistemáticos” (p. 115), característica que se vincula con su estilo poético (Gamper, 2003) y con una retórica abiertamente “experimental”. Según Tuinen (2006), Sloterdijk desarrolla un nuevo lenguaje en cada uno de sus textos para sintetizar fenómenos a menudo muy diferentes: “un flujo ininterrumpido de neologismos, juegos de palabras, figuras estilísticas, paráfrasis y un sentido de «atmósfera» fuertemente desarrollado hacen que sus textos estén siempre compuestos de manera distinta” (p. 19).

Al igual que Nietzsche, Sloterdijk no concibe forma y contenido como categorías separadas, sino como elementos interdependientes, lo que plantea una interrogación

fundamental: ¿cómo definir a un pensador que, por sus propios modos de proceder, parece buscar deliberadamente su propia “des-definición”, como sugiere Peter Weibel?

A.1. Estado actual de la investigación

Esta peculiaridad del proceder sloterdijkiano se refleja en la diversidad de aproximaciones que ha suscitado su obra. Las tres sistematizaciones más significativas para la comprensión de su pensamiento revelan esta multiplicidad interpretativa: el *Peter Sloterdijk Ein Profil* del filósofo neerlandés Sjoerd van Tuinen (2006); *Peter Sloterdijk, die Kunst des Philosophierens* del filósofo y etnólogo alemán Hans-Jürgen Heinrichs (2011), ambos publicados en alemán, y *Sloterdijk; Key Contemporary Thinkers* del politólogo canadiense Jean-Pierre Couture (2016), que constituye la primera sistematización en el mundo anglosajón.

Cada una de estas aproximaciones resalta distintos aspectos de la filosofía sloterdijkiana. Tuinen (2006) propone una lectura centrada en el “materialismo dionisiaco” y en el rol de Sloterdijk como experimentador filosófico, subrayando la impronta francesa de su pensamiento (en referencia a su cercanía con los pensadores de la *différance*). Heinrichs (2011), en cambio, lo presenta como un “artista filosófico” y explorador de dinámicas psicodramáticas, con especial atención a sus estrategias retóricas y performativas. Couture (2016), por su parte, ofrece la primera sistematización integral en inglés, interpretándolo como pensador “psicopolítico” y “virtuoso histórico” (en sentido nietzscheano), y destaca su aporte a los debates contemporáneos sobre biopolítica y antropotécnicas. Si bien todos coinciden en reconocer la importancia de Nietzsche en su pensamiento, el carácter multifacético de este último explica las distintas conexiones y énfasis que cada autor establece.

Otros trabajos complementarios han contribuido a esta diversidad interpretativa. En el mundo germano destacan *Sloterdijk auf der Bühne* de Wulf Noll (1993), centrado en la primera década de producción del filósofo, y *Das Sloterdijk-Alphabet* de Holger von Dobeneck (2006), de carácter descriptivo pero útil como herramienta de consulta léxica. La obra colectiva *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk* de 2009, editada por Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen y Koenraad Hemelsoet, reúne contribuciones de autores como Bruno Latour, Frank Hartmann, Konrad Paul Liessmann,

Yana Milev, Heiner Mühlmann, Wolfgang Ullrich, Peter Weibel y Slavoj Žižek, además de colaboradores habituales de Sloterdijk como Carlos Oliveira y Hans-Jürgen Heinrichs.

En la tradición hispana sobresalen tres contribuciones principales: *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica* de Carla Cordua (2008), que ofrece un análisis riguroso de la relación entre ambos filósofos; *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización* de Vásquez Rocca (2008), que proporciona una introducción accesible a la esferología; y *Sloterdijk y lo político* de Margarita Martínez (2010), que analiza las dimensiones políticas de su obra. En el ámbito anglosajón, la obra colectiva *Sloterdijk Now* (editada por Stuart Elden, 2012) concentra artículos que abordan aspectos específicos desde perspectivas disciplinarias diversas. En Italia, Antonio Lucci ha desarrollado *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk* (2014), centrada en las prácticas ejercitantes. En Francia, filósofos como Alain Finkielkraut y Bruno Latour han establecido interlocuciones significativas con su pensamiento, siendo este último especialmente influyente en la recepción de la esferología.

No obstante, esta riqueza de contribuciones revela, paradójicamente, las dificultades hermenéuticas que plantea la obra sloterdijkiana. En primer lugar, muchos intérpretes se enfocan en períodos específicos de su obra, dejando de lado una visión integral de su desarrollo conceptual y la coherencia global de su proyecto filosófico. En segundo lugar, su pensamiento suele ser interpretado desde marcos teóricos particulares —nietzscheanismo, heideggerianismo, crítica al humanismo, teoría estética, técnica o teoría de sistemas—, lo que tiende a privilegiar ciertos aspectos en detrimento de otros. En tercer lugar, aunque se reconoce ampliamente la dimensión experimental y performativa de su escritura, los enfoques existentes ponen el énfasis en elementos distintos, dificultando un consenso sobre cómo se articula esta relación en el marco de su filosofía. Finalmente, las sistematizaciones completas (Tuinen, Heinrichs y Couture) suelen presentar sus "momentos filosóficos" como instancias conceptualmente aisladas, limitando la posibilidad de articularlos dentro de un relato coherente del proyecto global de Sloterdijk.

Estas dificultades hermenéuticas no dependen únicamente de los intérpretes, sino que se ven favorecidas por el estilo variopinto, multipolar y politrópico del propio filósofo, que propicia la multiplicidad de lecturas y aproximaciones. Como observa Rüdiger Safranski en su conversación con Hans-Jürgen Heinrichs, existe “la dificultad de traducir

este tipo de filosofar a un lenguaje representacional distanciado” como el que requiere toda investigación académica (Heinrichs, 2011, pp. 163-164).

B. Planteamiento del problema de investigación

Esta dispersión interpretativa, a nuestro modo de ver, no constituye un mero problema técnico de la recepción académica, sino que refleja una dificultad hermenéutica más fundamental que reside en la naturaleza misma del proyecto filosófico sloterdijkiano. La ausencia de consenso sobre la articulación interna de su obra plantea la pregunta por los criterios adecuados para evaluar la coherencia de un pensamiento que, siguiendo la herencia nietzscheana, rechaza deliberadamente los modos tradicionales de sistematización conceptual. Tal como advierte Mayos (2021b), en Nietzsche esta herencia se expresa en “la renuncia a construir un sistema, e incluso la disposición a cambiar de posición a lo largo del tiempo con cierta ligereza” (p. 113), rasgo que lo ha convertido, como a otros grandes pensadores, en un autor de enorme complejidad y “contradictoriedad”. De manera análoga, la tensión entre dispersión y coherencia en Sloterdijk puede entenderse como efecto de esa filiación nietzscheana.

A lo largo de más de cuatro décadas, Sloterdijk ha transitado desde la crítica cultural de los años ochenta hasta los experimentos psicopolíticos contemporáneos, abordando reflexiones antropológicas, morfologías diversas —espacial, natal y náutica— y diagnósticos de la técnica moderna. Esta diversidad temática, junto con la multiplicidad de enfoques metodológicos y conceptuales que emplea, constituye un desafío hermenéutico fundamental para cualquier intento de comprensión sistemática. En este marco, se vuelve necesario precisar el problema central que orienta nuestra investigación: ¿cómo se articula la coherencia interna de un pensamiento que deliberadamente busca su propia “des-definición”?

Esta cuestión adquiere particular complejidad cuando se considera que Sloterdijk, siguiendo la herencia nietzscheana, no concibe forma y contenido como categorías separadas, sino como elementos interdependientes. Su estilo “experimental” y su recurso constante a neologismos, metáforas y juegos de palabras no constituyen meros ornamentos retóricos, sino modalidades específicas de hacer filosofía que plantean interrogantes sobre los criterios tradicionales de sistematicidad y coherencia conceptual.

B.1. Dimensiones específicas del problema: preguntas de investigación

Primera dimensión: coherencia estilística y transformación temática. ¿Existe un núcleo conceptual que unifique las diferentes fases de su producción intelectual, desde la crítica antidialéctica del período quínico hasta los experimentos psicopolíticos contemporáneos, pasando por la recepción heideggeriana y la morfología esferológica? ¿O nos enfrentamos a un pensador que simplemente ha experimentado con registros diferentes sin articulación interna?

Segunda dimensión: experimentación formal y consistencia metodológica. Si Sloterdijk efectivamente desarrolla “un nuevo lenguaje en cada uno de sus textos”, como observa Tuinen (2006), ¿cómo puede sostenerse la hipótesis de una coherencia que trascienda estas variaciones estilísticas? ¿Es posible identificar una competencia filosófica específica —el materialismo dionisiaco— que se actualice de manera consistente a través de objetos temáticos heterogéneos como el *kynismus*, las antropotécnicas, la esferología y el *thymos*?

Tercera dimensión: viabilidad post-metafísica. Sloterdijk ha desarrollado de manera sistemática una crítica a las tradiciones dialécticas y a las “fantasías de vencedor” que, a su juicio, constituyen nuevas formas de metafísica encubierta. ¿Logra articular efectivamente una alternativa post-dialéctica coherente que supere estas limitaciones, o termina reproduciendo, bajo modalidades estético-técnicas, las mismas estructuras totalizantes que pretende cuestionar?

B.2. Relevancia del problema

Esta investigación sostiene que la aparente dispersión del pensamiento sloterdijkiano oculta una coherencia profunda, perceptible únicamente mediante un análisis que considere simultáneamente las dimensiones estética, técnica y política de su proyecto. La hipótesis de trabajo plantea que el concepto de “materialismo dionisiaco”, formulado tempranamente por Sloterdijk, constituye la matriz conceptual capaz de articular dicha coherencia sin reducir la complejidad experimental que caracteriza su obra.

La resolución de este problema trasciende el mero ejercicio exegético, pues Sloterdijk representa una de las tentativas más ambiciosas de la filosofía contemporánea por

desarrollar un pensamiento post-metafísico capaz de evitar tanto las nostalgias restaurativas como las utopías revolucionarias, configurando lo que podríamos denominar un reformismo estético (poiético) y antropotécnico adaptado a las condiciones de complejidad contemporánea.

B.3. Objetivos de la investigación

En atención a las dimensiones problemáticas identificadas, esta investigación se propone demostrar la coherencia estilística del proyecto filosófico sloterdijkiano mediante un análisis que haga visibles las continuidades subyacentes que estructuran su aparente dispersión temática. En este marco, se presentan a continuación los objetivos de la investigación, tanto general como específicos, que orientan su desarrollo:

Objetivo general

Demostrar la coherencia estilística del proyecto filosófico de Peter Sloterdijk mediante el análisis de cuatro momentos decisivos de su pensamiento (*Kynikos*, antropotécnico, esferológico y *thymótico*), articulados a partir de su materialismo dionisiaco como matriz conceptual que integra experimentación estética, patetismo, crítica antidialéctica, antropotécnica y creación de habitabilidad, preservando su identidad metodológica a través de diversos registros temáticos.

Objetivos específicos

Objetivo específico 1: Analizar el concepto de **materialismo dionisiaco** según Tuinen (2006) y evaluar su alcance e implicaciones en la interpretación del pensamiento de Sloterdijk.

Objetivo específico 2: Caracterizar la emergencia del materialismo dionisiaco en el período quínico como alternativa antidialéctica, examinando cómo la *Kritik der zynischen Vernunft* articula una crítica sistemática a las tradiciones dialécticas mediante la

recuperación del kynismus como modelo de filosofía encarnada y la formulación de una "rítmica heracliteana" que evita las síntesis autoritarias.

Objetivo específico 3: Examinar la recepción heideggeriana y el desarrollo de las antropotécnicas como actualización técnica del materialismo dionisiaco, analizando cómo la tesis del "venir al mundo" y la arqueología de los mecanismos antropogenéticos transforman la comprensión de la técnica desde el Ge-stell hacia una poiesis formativa que revela la co-originariedad entre técnica y antropogénesis.

Objetivo específico 4: Demostrar cómo la morfología esferológica constituye la expresión espacial del materialismo dionisiaco, mostrando cómo las configuraciones de burbujas, globos y espumas actualizan la ontología plural en el contexto de la técnica atmosférica, superando las limitaciones del análisis existencial heideggeriano mediante una filosofía de la co-habitación.

Objetivo específico 5: Evaluar la actualización psicopolítica del materialismo dionisiaco a través de la filosofía del thymos, mostrando cómo la propuesta de una "economía thymótica" constituye un experimento dramático que busca trascender las clasificaciones políticas convencionales de izquierda y derecha, manteniendo activo el impulso transformador dionisiaco mediante la articulación de competencias afectivas orientadas a formas post-tradicionales de participación ciudadana.

B.4 Hipótesis de trabajo

El "materialismo dionisiaco" constituye el núcleo conceptual coherente que atraviesa toda la obra de Peter Sloterdijk, operando como una filosofía post-metafísica que intenta superar las oposiciones dialécticas tradicionales mediante la articulación de competencias afectivas, poiéticas y técnicas de creación de habitabilidad.

Esta hipótesis central se sustenta en cuatro sub-hipótesis correspondientes a cada momento analizado: (1) que el materialismo dionisiaco de Sloterdijk, tal y como lo plantea Tuinen (2006), requiere precisiones y complemento (2) que este se expresa en la etapa temprana de Sloterdijk como alternativa antidialéctica que pretende superar tanto el cinismo moderno como las "fantasías de vencedor" de la tradición dialéctica; (3) que los seres humanos se constituyen mediante técnicas específicas de autoformación que

revelan la co-origenariedad entre técnica, *poiesis* y antropogénesis; (4) que la habitabilidad humana requiere la creación técnica de espacios inmunitarios, actualizando el materialismo dionisiaco como competencia atmosférica; y (5) que el *thymos* actualiza el materialismo dionisiaco como energía psicopolítica que experimenta con formas post-tradicionales de participación ciudadana más allá de las lógicas del resentimiento y el erotismo capitalista.

C. Marco metodológico y estructura de la tesis

La naturaleza específica del objeto de estudio exige un enfoque metodológico que pueda abordar tanto la complejidad conceptual como la dimensión performativa de la escritura sloterdijkiana. Por esta razón, la investigación adopta un enfoque cualitativo de carácter hermenéutico-comparativo.

La investigación se basa en un análisis textual exhaustivo de las obras de Sloterdijk y de las interpretaciones de Tuinen (2006), Heinrichs (2011) y Couture (2016), presentando dichas lecturas y al mismo tiempo examinándolas críticamente desde la perspectiva del investigador. Además de estas fuentes, se incorporan otras obras relevantes, incluyendo publicaciones originales, artículos, ensayos críticos y compilaciones de distintos autores, con el fin de contextualizar y enriquecer el análisis. La hermenéutica filosófica constituye la herramienta central para desentrañar los significados, tensiones y matices conceptuales presentes en estas interpretaciones, atendiendo también a los contextos históricos e intelectuales que las sustentan.

Se adopta específicamente la perspectiva hermenéutico-crítica, que concibe el contexto como estructura fundamental que involucra todas las propiedades relevantes de la situación social en la producción y comprensión del discurso. Como destaca Van Dijk (2013), el discurso como acción social ocurre necesariamente en un marco de comprensión de interacciones y comunicaciones propias de estructuras y procesos sociopolíticos y culturales que lo engloban. Desde esta mirada, la tarea del investigador consiste en analizar y deconstruir esta realidad lingüística por una exigencia analítica que busca situar los discursos de Sloterdijk en las dinámicas de producción cultural y política que los sustentan.

La técnica de producción de información corresponde a la recopilación documental, que tiene como finalidad recopilar datos e información a partir de fuentes documentales para ser utilizados en el análisis en profundidad de su contenido discursivo. Los documentos analizados corresponden a las obras escritas por Sloterdijk en los períodos aquí revisados, algunas en su lengua original alemana y otras en traducciones al castellano, cotejando las interpretaciones propias con las interpretaciones existentes.

En términos epistemológicos, siguiendo a Ibáñez (1985), la investigación parte del supuesto de que ni la vía inductiva empírica ni la vía deductiva teórica, ni ninguna conjunción entre ambas, permiten alcanzar verdades absolutas. En la dimensión hermenéutico-crítica, la dimensión subjetiva es un fenómeno que no puede garantizar generalización axiomática ni universalidad, lo que exige un reconocimiento explícito de los límites interpretativos de toda investigación filosófica.

C.1 Estructura de la tesis

El estudio que se presenta a continuación se estructura en cuatro capítulos, los cuales siguen la evolución cronológica y conceptual del pensamiento sloterdijkiano, precedidos por un capítulo preliminar que caracteriza su estilo filosófico como “materialismo dionisiaco”. Esta organización permite poner de relieve tanto la continuidad conceptual como las transformaciones específicas que experimenta la matriz materialista, estética (poiesis) y técnica del filósofo a lo largo de su desarrollo.

El Capítulo Preliminar examina el papel de Nietzsche en la configuración del estilo filosófico de Sloterdijk, analizando las interpretaciones de Tuinen, Heinrichs y Couture, con el fin de establecer un marco interpretativo que articule la dimensión materialista-dionisiaca, complementada con las dimensiones dramática, terapéutica y experimental de su proceder filosófico.

El Primer Capítulo aborda el joven Sloterdijk y su búsqueda de una alternativa no dialéctica para la crítica, examinando la *Kritik der zynischen Vernunft* como cristalización de un nuevo método filosófico que integra materialismo dionisiaco, experimentación dramática y crítica antidialéctica.

El Segundo Capítulo analiza la técnica, la poiésis y la antropogénesis en la recepción heideggeriana, mostrando cómo la tesis del “venir al mundo” y el desarrollo de las antropotécnicas constituyen la actualización técnica del materialismo dionisiaco.

El Tercer Capítulo examina las esferas, la técnica y la inmunología como morfología espacial del materialismo, demostrando cómo la esferología actualiza la ontología plural en el contexto de la técnica atmosférica.

El Cuarto Capítulo desarrolla la filosofía del *thymos* como experimento psicopolítico, evaluando cómo el materialismo dionisiaco se actualiza como energía afectiva que busca trascender las clasificaciones ideológicas tradicionales mediante propuestas de "economía thymótica" orientadas a formas post-tradicionales de participación ciudadana.

Este recorrido por los cuatro momentos seleccionados revelará que la aparente dispersión temática identificada en el planteamiento del problema responde a una coherencia subyacente articulada por el materialismo dionisiaco como matriz conceptual que integra experimentación estética, crítica antidialéctica y competencias poiéticas de creación de habitabilidad. Si bien Sloterdijk es un autor vivo cuyo pensamiento sigue desarrollándose, los cuatro momentos seleccionados corresponden a etapas claramente delimitadas de su filosofía, lo que permite un análisis sistemático y comprensible; futuras investigaciones podrían ampliar este estudio a etapas posteriores. La tesis concluye con una síntesis que articula los hallazgos de cada momento analizado, evidenciando la coherencia estilística del materialismo dionisiaco como filosofía post-metafísica de la habitabilidad.

CAPÍTULO PRELIMINAR

El Lugar de Nietzsche en la Configuración del Estilo Filosófico de Peter Sloterdijk

El presente capítulo cumple la función de preámbulo a esta investigación. Su objetivo es trazar un mapa inicial de las lecturas interpretativas que permitirán situar la singularidad del pensamiento de Peter Sloterdijk, evitando abordarlo como un sistema cerrado o como un mero agregado de influencias. La elección de un enfoque estilístico-interpretativo responde a una necesidad metodológica específica: Sloterdijk resiste los abordajes temáticos tradicionales precisamente porque su filosofía opera en los márgenes de la academia convencional, privilegiando la forma ensayística, la experimentación conceptual y la hibridación disciplinaria. Su obra no se organiza como un sistema doctrinal, sino como una serie de intervenciones estéticas que transforman tanto el contenido como la manera de hacer filosofía. Por ello, antes de adentrarnos en los momentos sustantivos de su itinerario intelectual, resulta indispensable comprender los modos característicos de su proceder filosófico.

Para ello, se examinan tres aproximaciones que han marcado su recepción contemporánea: la caracterización materialista-dionisiaca de Sjoerd van Tuinen, la lectura dramática de Hans-Jürgen Heinrichs y la propuesta terapéutica e histórico-filosófica de Jean-Pierre Couture. Lejos de presentarse como visiones excluyentes, estas perspectivas se complementan y corrigen entre sí, ofreciendo un marco que ilumina distintos aspectos de su proceder filosófico: el recurso a la escena y las máscaras, la dimensión estética y experimental de su escritura, la vocación diagnóstica y terapéutica de su crítica, y su apertura permanente a desarrollos futuros.

Esta triple caracterización no solo facilita una comprensión más amplia de su estilo de pensamiento, sino que también prepara el terreno para examinar, en los capítulos siguientes, los momentos fundamentales de su itinerario intelectual. En este sentido, lo que aquí se propone es una “síntesis interpretativa y proyección”: una lectura transversal que articula las claves hermenéuticas más relevantes para la tesis. Así, este capítulo

introdutorio se ofrece como punto de partida y marco de orientación general para el recorrido posterior.

I.I. Materialismo dionisiaco

Los intérpretes de Sloterdijk suelen introducir su obra a través de una caracterización estilística que subraya sus rasgos distintivos: un “pensador centáurico”, según Couture (2016); “artístico-lírico”, para Heinrichs (2011); “acrobático”, en la lectura de Lucci (2011); “materialista dionisiaco”, según Tuinen (2006); “estético”, para Vásquez Rocca (2008); o “variopinto”, en el diagnóstico de Cordua (2008), por mencionar algunos ejemplos representativos.¹ Más allá de la diversidad de estas definiciones, todos coinciden en reconocer que, fiel a su complejidad característica, Sloterdijk rehúsa la separación entre forma y contenido, siguiendo en ello la huella nietzscheana.² De hecho, su prosa se distancia del estilo argumentativo tradicional que predomina en la filosofía académica contemporánea.

Moser (1999) lo sitúa dentro de un discurso típicamente alemán que se remonta a Nietzsche, Spengler y Heidegger: “una tradición que se caracteriza por la profundidad del pensamiento, la oscuridad del discurso y el desprecio por la argumentación” (pp. 20-30). Sus textos, que según Weibel recuerdan a los primeros pensadores alemanes del romanticismo,³ incorporan un estilo que recurre a los más diversos temas de manera “sorprendentemente despreocupada” (Heinrichs, 2011, p. 12), haciendo que se presente para muchos como un *logos polytropos*, un pensador creativo y versátil al estilo de Nietzsche. Como sintetiza Couture (2016): “Sloterdijk es el filósofo más nietzscheano de nuestro tiempo, y nuestro tiempo es el más nietzscheano de la historia de la filosofía” (p. 9 [nota al pie]).

¹ Todas estas denominaciones se derivan de expresiones que el propio Sloterdijk emplea en algunas de sus obras más representativas.

² Conviene precisar que Cordua centra su análisis principalmente en la recepción de Heidegger dentro de la filosofía de Sloterdijk.

³ Peter Weibel sitúa a Sloterdijk en la tradición del primer romanticismo alemán, señalando que la tensión entre Ilustración y absolutismo, concepto e intuición, sensualismo y espiritualidad, racionalidad y religión persiste bajo nuevas condiciones. En este marco, sostiene que la modernidad, marcada por su herencia romántica, debe ser superada, y en los textos de Sloterdijk pueden hallarse planteamientos afines a esta perspectiva (Weibel citado por Couture, 2016, p. 97).

La propuesta de Tuinen (2006) de caracterizar a Sloterdijk como “materialista dionisiaco” —concepto extraído del propio filósofo en su interpretación de Nietzsche⁴— ha sido recurrentemente referida. “Llevo este concepto en la cabeza como una lámpara de minero, sin la cual no podría seguir las cavilaciones que me desafían”, afirma Sloterdijk a más de una década de haber desarrollado el término⁵ (2000b, p. 166). Este concepto se presenta como un tipo de materialismo que, a diferencia de los materialismos anteriores, es no-dialéctico y genera para el filósofo la base desde la cual preguntar por el cuerpo antes que por el origen de la subjetividad: “la columna vertebral apolínea de las culturas”, según sus propias palabras (Sloterdijk, 2000a, p. 162). Sloterdijk utiliza este término para reunir las corrientes postmarxistas y postnietzscheanas “como parte de una tradición subversiva distanciada de la disputa del idealismo alemán” (Tuinen, 2006, p. 25).

Como es sabido, para el joven Nietzsche el origen de la tragedia griega se expresa en la dinámica entre dos fuerzas fundamentales. Por una parte, lo apolíneo —símbolo derivado del dios Apolo— representa la armonía, la proporción y lo medido, propio de las artes plásticas como la pintura y la escultura antigua, además de la razón en su respeto por la medida y la relación de los elementos. Por otra, lo dionisiaco —de Dioniso— expresa lo instintivo, la locura, la embriaguez, el desenfreno y la desmesura. Dos elementos que, para Nietzsche, trascienden el teatro y se expresan en la vida misma: “de la misma manera que la dualidad de los sexos engendra la vida en medio de luchas perpetuas y por aproximaciones simplemente periódicas” (Nietzsche, 2007, p. 47). Lo apolíneo representa el mundo de la visibilidad, la apariencia confortable de una realidad artísticamente creada (el “velo de maya” de Schopenhauer) que hace soportable la insoportable realidad dionisiaca subyacente. Lo dionisiaco, en cambio, expresa la oscuridad, lo incommensurable, lo incierto: la *physis* en su más pura indeterminación.

Desde esta perspectiva, sostiene Sloterdijk, el Dasein constituye en parte una creación apolínea que se forja como realidad definible, delimitable, individualizada (lo que en

⁴ Sloterdijk interpreta al joven Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* en un escrito temprano, publicado tres años después de su *Kritik der zynischen Vernunft*, titulado *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* (1986).

⁵ “Es cierto que en los quince años transcurridos desde el lanzamiento de *Der Denker auf der Bühne* [1986] apenas había asimilado este término de forma explícita. Sin embargo, se ha convertido en algo natural para mí y que, si no lo usaba con frecuencia es porque me había acostumbrado a mirar mis problemas e intervenciones como un todo a la luz afectiva de éste, sin sentir la necesidad de descubrir sus dimensiones puramente teóricas” (Sloterdijk citado por Tuinen, 2006, p. 10).

términos lacanianos podría representarse como “lo imaginario”), pero también contiene un aspecto dionisiaco, exuberante, vital e indeterminado que lo impulsa hacia la indefinición. Por esta razón afirma que el materialismo dionisiaco extraído de Nietzsche “representa la embriaguez subversiva del cuerpo y la horrible verdad del efímero Dasein, «verdad que sólo es soportada gracias al principio de lo apolíneo que con sus duraderas leyes de moderación y belleza brinda un escenario seguro y vivible»” (Sloterdijk, citado por Tuinen, 2006, p. 25). Lo dionisiaco constituye, en síntesis, la fuerza permanente subversiva que ya en *El nacimiento de la tragedia* acontece junto con la vida. En este punto, como observa Tuinen, “el yo, que hubiera querido imaginar una unidad sustancial, se disuelve en el cuerpo” (ibid., p. 85).

Sin embargo, según este intérprete, el libro de Sloterdijk sobre Nietzsche se posiciona también desde un segundo aspecto: “en la decadencia que supone más allá del formalismo apolíneo el triunfo del racionalismo socrático y su devenir en el conocimiento científico” (Tuinen, 2006, p. 25). En la tesis nietzscheana, el ocaso de la tragedia griega sucede tanto con Eurípides en el teatro como con Sócrates en la filosofía. Eurípides racionaliza el teatro, transformándolo según el canon socrático de que todo debe ser consciente para ser bello. Sócrates, por su parte, reprime el instinto dionisiaco y erige la razón como única virtud. Desde esta inversión, la cualidad apolínea de la razón se convierte en la base esencial de todo lo existente. A juicio de Nietzsche, Sócrates altera la naturaleza humana de la *physis* intuita, dionisiaca e indeterminada, sustituyéndola por una sola opción: la apolínea. Por ello agrega Sloterdijk que “con Sócrates aparece (...) la metafísica —la búsqueda del orgasmo perdido, que se puso a sí mismo en el lugar de lo buscado— y la teoría —originada a partir de la supresión de la «conciencia dionisiaca de la venida del mundo» y «la implantación de una visión del mundo objetiva e inmóvil»— que todavía sobrevive en nuestro pensar” (citado por Tuinen, 2006, p. 25).

En *Der Denker auf der Bühne* (1986), Sloterdijk, aún próximo a su *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), antepone a Nietzsche la alternativa de Diógenes como “el salvador dionisiaco frente a los excesos de lo dionisiaco” (Tuinen, 2006, p. 25). “Le recuerda Diógenes a Nietzsche que no existe ningún *logos* capaz de encarnar a Dionisos —la corporalidad espiritual de la propia vida ya es Dionisos—, así como que toda duplicación de esta corporalidad primaria a través de la encarnación de un imaginario Dionisos sólo podría conducir a la locura” (Sloterdijk, 2000a, p. 146). La fijación de Diógenes por la corporalidad se propone aquí como una “anti-filosofía dionisiaca, que se

desarrolla como reacción a la doctrina platónica de las ideas” (Tuinen, 2006, p. 25). Como refiere el propio Sloterdijk: “descubrir el cuerpo viviente como sensor cósmico significa asegurar al conocimiento filosófico del cosmos una base realista (...). Y dado que la soberanía de las cabezas siempre resulta falsa, la nueva crítica se apresta a descender desde la cabeza por todo el cuerpo” (Sloterdijk, 2003b, pp. 23-24). En la ironía dionisiaca se da la posibilidad de un nuevo despertar a la filosofía, donde la verdad emerge desde abajo: “en los signos de la corporalidad se anuncia un tipo de materialismo, el materialismo dionisiaco, a cuya luz el «dialéctico» no es más que una grosera caricatura” (Sloterdijk, 2000a, p. 169).

Sloterdijk sostiene que, aunque con Nietzsche sabemos que las formas conocidas de búsqueda de la verdad —particularmente las de los filósofos, metafísicos y religiosos— no son más que mentiras organizadas que se han vuelto respetables (tentativas apolíneas institucionalizadas de huida de lo dionisiaco disfrazadas bajo las diligentes máscaras de la voluntad de conocimiento⁶), esto no implica renunciar a Apolo, sino reconocer su lugar en la estética nietzscheana. Para Nietzsche, en tanto necesaria, la apariencia apolínea adquiere una extraña dignidad ontológica y una consistencia que, aunque conserva ciertamente una última transparencia que deja entrever cosas inconcebibles, no queda reducida a esta transparencia: “la apariencia es irreducible a la verdad y no es ya de ningún modo como era en toda la tradición metafísica la apariencia de una esencia. La apariencia es más bien autónoma y necesariamente a posteriori” (Sloterdijk, 2000a, p. 91). Desde esta lógica, el *cogito ergo sum* cartesiano da paso necesariamente al *fingo ergo sum* nietzscheano: “pues la constricción a la mentira se funda ahora en la naturaleza de la propia verdad” (ibid., p. 94). De ahí que afirme:

Las observaciones que hemos realizado acerca de la posición de Nietzsche a favor de la simetría y acerca de su opción por el sometimiento de lo dionisiaco bajo la constricción simbólica apolínea, refuerzan la tesis de que en el siglo XIX existen pocos libros tan apolíneos como *El nacimiento de la tragedia* (Sloterdijk, 2000a, p. 65).

En consecuencia, Sloterdijk opta por la “voluntad de arte” del joven Nietzsche antes que por la “voluntad de poder” del Nietzsche tardío. Según esto, la voluntad de ilusión no constituye en absoluto algo originario en sí mismo, sino que se funda existencialmente en

⁶ “Pues después de Nietzsche apenas se puede pasar por alto que una gran parte de la filosofía hasta ahora no ha sido mucho más que un encubrimiento ontológico” (Sloterdijk, 2000a, p. 85)

una constricción a la ilusión: “no puede existir ninguna autocreación viviente sin voluntad de realización, más la autocreación como tal se funda en una obligación y en una capacidad para la creación que precede a toda volición” (Sloterdijk, 2000a, p. 100). Esto último determina incluso todo tipo de construcciones culturales, incluyendo lo político:

Pues mientras que la política, entendida en sentido diurno, forma parte del mundo apolíneo de la visibilidad y se desarrolla ante nuestros ojos como una realidad en lugar de una realidad, el lado nocturno de la política forma parte de lo dionisiaco, esto es, de una energética no concreta de un fondo último de dolor y de placer, que supone un requisito previo de toda acción y reacción al nivel de la política diaria (Sloterdijk, 2000a, p. 155).

En este punto, observa Sloterdijk, uno se interroga acerca de la relación existente entre la construcción moderna de lo socialmente soportable y la insoportable proliferación de sufrimiento con motivo precisamente de tales construcciones de lo soportable: “al utilizar este tipo de investigación oscura sólo una cosa resulta evidente: dondequiera que este modo de pensar tiene lugar, la lógica politológica, desde Maquiavelo a Marx, y de Hobbes a Ho Chi Minh queda minada por una politología dionisiaca de las pasiones” (Sloterdijk, 2000a, p. 156).

I.II. Dramaturgia, heroísmo y experimentalidad

Esta comprensión del materialismo dionisiaco propuesta por Tuinen no agota, sin embargo, la complejidad del estilo filosófico de Sloterdijk. Aunque el intérprete reconoce en él múltiples rasgos nietzscheanos —articulados en nociones como estilo de pensamiento, experimentalidad, materialismo dionisiaco, revolución, explicación (Tuinen, 2006, pp. 17-29), así como jovialidad y antigravitación—, deja de lado el componente dramático que articula todas estas dimensiones y que, como sugiere el propio título de la obra, presenta a Nietzsche como un “pensador en escena”. El materialismo dionisiaco de Sloterdijk queda incompleto si se omite esta dimensión escénica de Nietzsche, que funciona como un autorretrato proyectado en el propio estilo de Sloterdijk y resulta esencial para comprender sus modos de filosofar. No es casual que el libro de Sloterdijk sobre Nietzsche lleve por título *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, donde se subrayan dos aspectos inseparables: la dramaturgia

y el materialismo dionisiaco. Tuinen, como hemos visto, desarrolla principalmente el segundo.

En *Der Denker auf der Bühne* (1986), Sloterdijk presenta a Nietzsche como un pensador teatral, un autor dramático que encarna múltiples facetas —anticristo, profeta, pensador jovial, telúrico, afirmativo, entre otras—, performances que lo configuran como un “autor de circunstancias” (Sloterdijk, 2000a, p. 137). Según Sloterdijk, Nietzsche habría consagrado su vida entera a expandir este escenario polifónico mediante un incesante juego de máscaras, lo que revela el fundamento estético ya presente en *El nacimiento de la tragedia*. Este motivo se despliega en distintas modulaciones, que van desde el filósofo jovial hasta el immoralista profético de *Así habló Zaratustra*. Lo que en un comienzo aparecía como una simetría estática o una “dialéctica congelada”⁷ —la oposición apolíneo-dionisiaca— adquiere más tarde un carácter dinámico: Nietzsche oscila con libertad entre ambos polos, evitando toda fijación unilateral. “Bajo la doble reciprocidad de las dos divinidades subyacía la materia explosiva filosófica del futuro: la época de las ideas ha llegado a su fin, es hora de la época de la energética” (ibid., p. 82).

Sloterdijk sostiene que Nietzsche convierte su escritura en un escenario desde el cual se ensayan múltiples perspectivas y posibilidades de pensamiento. Su dramaturgia encarna un espíritu investigador, un *lógos polýtropos*, un creador experimental que “representa el devenir resplandeciente del cuerpo a lo largo de su gran periplo por la tierra y alrededor del mundo” (Sloterdijk, 2000a, p. 137). La escritura nietzscheana se presenta así como un laboratorio en movimiento, donde cada máscara desplegada no constituye un mero artificio retórico, sino la expresión de una pluralidad de verdades irreducibles, propias de lo dionisiaco: la vida entendida como flujo cambiante, resistente a toda pretensión de universalización apolínea.

De ahí que Tuinen (2006) destaque la presencia de una “ontología plural” en Nietzsche, que encuentra resonancia en pensadores posnietzscheanos como Deleuze o Badiou. Esta ontología no busca fijar un fundamento último de lo real, sino reconocer la multiplicidad como principio originario, afirmando el carácter abierto, heterogéneo y

⁷ Nótese la reconfiguración del término *dialéctica* en Sloterdijk. Como se explicará más adelante, el filósofo suele trastocar los términos, desplazándolos de sus semánticas habituales para articularlos en nuevos “juegos de lenguaje”. Esta es una característica propia de su estilo narrativo, provocativo y experimental, que conviene tener en cuenta desde ya.

conflictivo de la existencia. Sloterdijk, como señala el propio Tuinen, retomará más adelante esta herencia “con el propósito de recuperar post-metafísicamente el pluralismo pre-metafísico de las invenciones del mundo”⁸ (Sloterdijk, citado en Tuinen, 2006, p. 29). Desde esta perspectiva, el lenguaje en Nietzsche no solo transmite ideas: también las dramatiza, las actúa y, en ese mismo gesto, produce realidades. Cada palabra deviene un acto creador, un acontecimiento en sí mismo.

Ahora bien, el lenguaje nietzscheano funciona igualmente como un instrumento de deconstrucción cultural. En su papel de buscador ejemplar y dramaturgo, Nietzsche emprende —como subraya Sloterdijk— “la destrucción pieza a pieza del sistema de valores, del mundo de imágenes del panteón de las metas supremas, bajo cuya autoridad había comenzado su éxodo (...). Es el arte de la argumentación apolíneo-dionisiaca hecha dramatización” (Sloterdijk, 2000a, p. 83). Desde esta perspectiva, Sloterdijk llega a afirmar que, frente a Nietzsche, todas las demás formas de crítica ideológica “parecen miopes” y “revelan una falta de lucidez casi vergonzosa”. La dramaturgia del espíritu, sostiene, disuelve el valor de las tesis y doctrinas: “sólo hay escenas, no valen ya las ideas, sino sólo los golpes dramáticos; no valen los discursos, sino sólo las provocaciones. El pensar es el evento del pensamiento, la aventura de quien conoce, el drama de los dramas” (ibid., p. 137).

La puesta en escena nietzscheana se alimenta de un torrente incesante de metáforas —marítimas, funambulescas, aéreas, alpinas o nómadas; de fragancias, sonidos, temblores y resacas; de verbos como manar, estallar, desbordar, vaciar o parir (Sloterdijk, 2000a, p. 137). Estas imágenes intensifican la experiencia de lectura y revelan el carácter estético-experimental de Nietzsche, donde el pensamiento se vuelve inseparable de su dramatización poética. En ese inagotable juego de máscaras y metáforas lo que se despliega no es un sistema conceptual cerrado, sino una escenificación de la vida misma: el materialismo dionisiaco hecho escena, el pensamiento convertido en acontecimiento teatral.

⁸ Este motivo ontológico-plural adquiere mayor relevancia en el Sloterdijk de la década de 1990 y los primeros años del 2000, cuando su pensamiento se orienta progresivamente hacia una perspectiva más antropológica que meramente crítica. Es en este período donde su reflexión comienza a articularse en torno a categorías vinculadas con la constitución del ser humano en sus entornos vitales y culturales, dejando en un segundo plano la pura denuncia ideológica para adentrarse en una analítica de las formas de existencia. Este desplazamiento será objeto de un examen detallado en los capítulos segundo y tercero de nuestra investigación.

La afinidad con Sloterdijk resulta entonces evidente. Su propio proyecto filosófico, visto con perspectiva, se muestra estilísticamente próximo al de Nietzsche, incluso en la reutilización de varias de sus imágenes —metáforas uterinas, parteras, náuticas, entre otras—. Sin embargo, la dimensión dramática de esta cercanía ha sido destacada por pocos intérpretes. Entre ellos se cuentan Wulf Noll (1993), uno de los primeros comentaristas de Sloterdijk, cuya tesis doctoral —publicada luego como *Sloterdijk auf der Bühne*— aborda los aportes del filósofo en los años ochenta; y Hans-Jürgen Heinrichs, interlocutor de Sloterdijk en *Die Sonne und der Tod* (2001) y autor de *Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens* (2011).

Heinrichs (2011) enfatiza que el elemento dramático en la filosofía sloterdijkiana se articula de manera natural con el carácter artístico de su pluma, pues “todo lo que sirve al «arte del pensar» puede transformarse siempre en obras y formas constantemente nuevas”⁹ (p. 328). Los múltiples enfoques que Sloterdijk ensaya y escenifica se describen, en este sentido, como “expansiones y penetraciones, a la vez que destextualización y retextualización” (ibid., p. 141). De ahí que Heinrichs caracterice su estilo como literario-experimental, marcado por el *pathos* de la escritura y por su compleja forma compositiva: “[pues] como un poema que organiza la armonía de todas las partes de la voz en el sentido de la composición, las obras de Sloterdijk se construyen estilísticamente” (ibid., p. 93).

Asimismo, Heinrichs observa que, al igual que Nietzsche, Sloterdijk incorpora en su puesta en escena un talante heroico: “la tentación de hacerse heroico se hace evidente en sus obras, pues el filósofo se separa en cierta medida de la comunidad (...) y da ejemplo a otras personas en una forma conspicua de individualización” (2011, pp. 13-14). Este impulso se comprende mejor si atendemos a la propia interpretación que Sloterdijk realiza de Nietzsche, según la cual el pensador que se expone en el escenario necesariamente asume el riesgo de su representación: “se pone en liza como interlocutor de una existencia experimental y, por tanto, tiene que asumir una gran responsabilidad con el valor directo e indirecto de la verdad de su representación” (Sloterdijk, 2000a, p. 48).

En una entrevista con Carlos Oliveira, Sloterdijk sostiene que “todo pensador tiene la obligación de pensar peligrosamente. El escritor (...) no está para contraer compromisos con la inocuidad. Los autores importantes son sobre todo los que piensan en arriesgarse”

⁹ De ahí el título de su libro: “Sloterdijk, el arte de filosofar”.

(citado en Sloterdijk, 2020, p. 14). De ahí que pensar sobre el escenario produzca más verdad siguiendo el modelo arcaico de la “apuesta” y el “riesgo”, antes que bajo el esquema moderno de la deducción discursivo-teorética propio de la prudencia argumentativa. “Cuando el pensador revela en el escenario la verdad acerca de sí mismo, se muestra, *eo ipso*, en el proceso de llegar a ser lo que es; si se equivoca, descubre la verdad acerca de sí y de sus hipótesis de modo comparable al de los antiguos héroes, sucumbiendo a su dilema y fracasando por su incapacidad para comprenderse a sí mismo; pero si acierta, su verdad seguirá vigente” (Sloterdijk, 2000a, p. 50). Desde esta perspectiva, la teoría deja de funcionar como maquinaria discursiva al servicio de los funcionarios del pensamiento “para ser un escenario en el que la vida se transforma en el experimento del hombre que busca el conocimiento” (ibid., p. 48).

I.III. Musicalidad, temperamentalidad y juegos de lenguaje

Al igual que en Nietzsche, en Sloterdijk la cuestión de cómo expresar las verdades adquiere una cualidad musical, vinculada a la afinación del instrumento que las ejecuta: el “cuerpo excitable”. Como él mismo señala, “antes de que una palabra poderosa pudiera prescribirles lo que tenían que decir o en qué tenían que encarnarse, los cuerpos han hablado de sus «temperamentos», de su «gusto» y de sus «excitaciones»” (Sloterdijk, 2000a, p. 139). En sintonía con esta idea, Wolfgang Rihm observa:

Siempre pienso que alguien que lee los libros de Sloterdijk tiene que saber escuchar, porque para seguir el texto tiene que estar abierto a movimientos y procesos que no siguen una logística centrada, sino que tienen un gradiente, esa que viene de otra gravedad, una gravedad que también siento que es la que conduce a la música (...). ¿Puede [entonces] la filosofía lograr lo que logra la música, es decir, cambiar la mentalidad de las personas, llevarlas a un estado de ánimo diferente? (Rihm, citado en Heinrichs, 2011, pp. 158-159).

Para Sloterdijk, la respuesta es afirmativa, pues “leer significa adoptar activamente el patetismo del texto” (Tuinen, 2006, p. 20). Como subraya el intérprete, sus obras “casi siempre se basan en la exageración” (ibid.), entendida por Sloterdijk como una “exageración conveniente de lo verdadero” (Sloterdijk, 2011b, p. 166). Desde esta perspectiva, la exageración no constituye un simple recurso estilístico, sino un método

que permite resaltar conexiones y tonalidades que, de otro modo, pasarían inadvertidas: “[pues,] ¿cómo se puede hablar si no es exagerando, cuando se tiene que tratar *ex officio* con inmensidades materiales y enormidades lógicas, con los fundamentos del mundo y las sustancias primeras, con lo titánico y lo olímpico, con lo uranio como lo monstruoso de arriba y lo ctónico como lo monstruoso de abajo?” (ibid., p. 170).

En este sentido, una teoría sólo puede ser crítica “si obra como crítica de la exageración y pone a la vista los rasgos hiperbólicos de teorías tradicionales, en especial las hipérboles ya indigeribles de la metafísica clásica” (Sloterdijk, 2011b, p. 170). Según Sloterdijk, el valor de Nietzsche para la historia de la metafísica no radica en su tan señalada —y a menudo objetada— inversión del platonismo, sino más bien en haber emancipado la hipérbole de la exigencia de fundamentación que, durante toda una era, había sostenido el vínculo entre metafísica y resentimiento: “la metafísica justificaba sus exaltaciones con la solidez de los fundamentos sobre los que quería edificar sus sistemas de enunciados; con su racionalismo forzado había hecho invisible la naturaleza hiperbólica de su proyecto. Nietzsche, en cambio, había liberado el puro exagerar que, sin asidero en lo supuestamente universal, envía su flecha a lo alto. La hipérbole liberada desata la ligereza festiva, durante demasiado tiempo cautiva, y la fuerza autoeulógica del lenguaje” (Sloterdijk, 2011b, p. 177).

En *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), Sloterdijk desarrolla esta idea con un tono marcadamente nietzscheano: “ha llegado el tiempo para una nueva crítica de los temperamentos” (Sloterdijk, 2003b, p. 28); una crítica que vaya más allá de la Teoría Crítica tradicional y que sitúe al cuerpo, la gestualidad y la tonalidad como fenómenos constitutivos del ejercicio filosófico. Para Sloterdijk, la posición excepcional de Nietzsche entre los autores de la modernidad se debe, sobre todo, a que, como ningún otro pensador antes que él, organizó su reflexión en torno al juego entre el temperamento y el gusto. Si Nietzsche fue un estilista que filosofaba, ello se debía a que adaptaba conscientemente su escritura a los modos de la oralidad, hablando con una intensidad singular de temperamentos, tipos de tono, variaciones de gusto, grados de sonoridad y tempi: “Nietzsche fue el primer filósofo que comprendió que el lenguaje, el estilo, la expresión no eran nada más que pseudo-platonismos desalmados, de los que huía lo que quedaba de vida. Por tanto, también la expresión de la verdad llega a cierto fin con él” (Sloterdijk, 2000a, p. 133).

Desde esta lógica, el temperamento o temple no es un asunto meramente subjetivo ni ajeno a la filosofía, como pretenden especialmente las esferas epistémicas del positivismo y del cientificismo más rígido, sino que, tomado en sentido estricto, “es el presupuesto mismo de la filosofía” (Sloterdijk, 2000a, p. 133). Como refiere Sanfranki: “[también] Nietzsche lo había formulado con claridad insuperable cuando recomendaba no dejarse embaucar con la expresión «razón pensante», sino indagar quién o qué filosofa propiamente: si el amor, la curiosidad, la envidia, la voluntad de poder, la angustia, la vanidad o el orgullo (...). Desde esta óptica, son los temperamentos de distinto temple los que filosofan” (Sanfranki, prólogo a *Esferas I*, en Sloterdijk, 2003c, p. 18).

De ahí que el temperamento de un pensador no sea una mera nota al pie o una perspectiva impropia de una actividad “noble”, sino que, como observa Couture, “va directamente al corazón de su trabajo” (2016, p. 116). En esta dirección, y siguiendo la sentencia fichteana según la cual “la filosofía que uno elige depende del tipo de persona que se es”, Sloterdijk concluye que “las almas serviles se deciden por un sistema naturalista que justifica su servilismo, mientras que las personas de mentalidad orgullosa se aferran a un sistema de libertad” (Sloterdijk, 2010c, p. 11).

En el materialismo dionisiaco de Sloterdijk, su genio lo posiciona como un instrumental intelectual: “un portavoz, o un médium, cuyo cuerpo sonoro comunica los estados de ánimo de época” (Tuinen, 2006, p. 19). “Preferiría compararme con un piano que, de repente, empieza a tocar por sí solo”, dice Sloterdijk en *Die Sonne und der Tod* (2001), un piano automático del espíritu del tiempo: “recibo fácilmente los tonos, pero no por ello dejo de realizar una criba bastante estricta” (Sloterdijk, 2020, pp. 19-20). El intelectual, desde esta óptica, es como una caja de resonancia a través del cual habla el ser y se expresa creativamente: “afirmo que somos como radios vivientes, que podemos sintonizarnos a través de ondas comunes” (Sloterdijk, 2003a, p. 93). Esto último está en sintonía con el genio nietzscheano, pues para el pensador de la tragedia, el genio no es simplemente la cualidad de una inteligencia excepcional, sino más bien encarna la conexión con lo natural, con el ser, con Dioniso.

En una entrevista con Daniel Gamper para *Letras Libres*, afirma Sloterdijk: “soy un racionalista radical, un racionalista poético y metafórico porque creo que el concepto tradicional de razón es demasiado estrecho, demasiado pequeño. Mi racionalismo radical consiste en que estoy convencido de la racionalidad del habla metafórica y poética, en

que creo que el arte es una forma legítima de diálogo filosófico” (en Gamper, 2003, párr. 6). Esta condición estética en su narrativa lleva asociada una posición que transgrede naturalmente la especialización filosófica y la mirada retórico-argumentativa centrada en el concepto; lo que explica, a su vez, su posición alternativa y en cierto modo “antiacadémica” de su filosofía. Por esta razón, su propuesta se presenta como radicalmente “a-teórica”, o para decirlo en términos de Heinrichs: “una anti-filosofía filosófica” (2011, p. 99). “Su propuesta libera a la filosofía y por lo tanto al mundo de la prisión de una fórmula final” agrega Weibel (citado por Heinrichs, *ibid.*, p. 94).¹⁰

Sostiene Heinrichs (2011) que “cada aspecto argumentativo en Sloterdijk, cada juego de lenguaje requiere de conceptos situados a cada texto y cada texto encierra su propia atmósfera afectivo-literaria” (p. 94): “me basta, así me lo parece con ampliar un poco más los límites de los juegos de lenguaje habituales” dice Sloterdijk en *Die Sonne und der Tod*; y en otra parte de la misma obra agrega: “la filosofía está cargada de razón cuando considera el virtual reino racional de los lenguajes poéticos y trata de hacer fecundo el saber inherente al discurso poético para la formación de modelos teóricos” (Sloterdijk, 2020, p. 90 y p. 158, respectivamente). En cada texto, en cada composición, Sloterdijk gusta de trastocar los términos. Weibel describe este procedimiento de liberación lingüística como “paranomasia”, esto es, como “una des-definición de los mismos” (en Heinrichs, 2011, p. 94).

Según Heinrichs, “Sloterdijk juega a las canicas con los términos, crea burbujas que por un momento parecen representar todo un cosmos y luego vuelven a explotar” (2011, p. 95). Afirma que el filósofo introduce un término, opera con él, prueba su utilidad y socava su rigidez, al permitir que otro nivel de texto emerja:

Al relajar la oposición binaria del pensamiento [en verdadero o falso, un sí o un no] en una multiplicidad, en una red de significados Sloterdijk brinda la oportunidad de

¹⁰ Desde un punto de vista biográfico, Sloterdijk desde temprano fue reacio a participar de la academia tradicional. De hecho, en sus primeros años se dedicó casi exclusivamente a ser escritor independiente. Toma algunos cursos de invitación tanto en Alemania, los Estados Unidos y Francia, pero recién asume un cargo oficial en 1992 cuando ocupa la cátedra de Filosofía y Estética en la Universidad Estatal de Diseño de Karlsruhe, institución en la que posteriormente pasa a ser su rector. Este entorno, como refiere Couture (2016), le proporciona a Sloterdijk un espacio de investigación ideal para sus modos en el que conviven el pensamiento contemporáneo, la teoría estética y las artes visuales: “la naturaleza iconoclasta [de esta institución] ciertamente le proporciona un espacio creativo y una libertad de investigación más allá de los imperativos de la especialización universitaria” (p. 5).

penetrar las capas ocultas del sentido y el significado de las palabras, para dar impulsos inesperados al pensamiento y la descripción (Heinrichs, 2011, p. 94).

A diferencia del deslizamiento a lo largo de la cadena de significantes practicado por Lacan, Sloterdijk “debilita el poder de definición de los significantes y la oposición binaria dentro de ellos, los debilita desde dentro” (Heinrichs, 2011, p. 94). En este gesto, el filósofo se inserta como un “escanciador”, desanclando los términos de su matriz originaria para abrirlos a nuevos sentidos. Si la música y el temperamento configuran una sonoridad filosófica singular, lo escénico introduce una dimensión performativa que proyecta esa sonoridad en un espacio compartido. De esta manera, Sloterdijk no solo escribe: dramatiza; monta su pensamiento como un acontecimiento teatral, hecho de gestos, exageraciones, silencios y énfasis que transforman la filosofía en un arte de presencia. De ahí que su estilo pueda entenderse como una auténtica “puesta en escena” del pensar, donde voz, gesto y escritura se integran en una misma coreografía crítica. En este marco, la fórmula “pensar con Heidegger contra Heidegger” (Sloterdijk, 2011b, p. 5) adquiere toda su pertinencia, como se verá más adelante.¹¹

I.IV. Terapéutica y virtuosismo histórico: discusión interpretativa

Jean-Pierre Couture (2016), el último gran sistematizador del pensamiento de Sloterdijk, propone —en sintonía con Tuinen (2006) y Heinrichs (2011)— una lectura nietzscheana de su filosofía. A diferencia de las interpretaciones que lo describen únicamente como un “materialista dionisiaco” o un “pensador en escena”, Couture lo caracteriza como un *virtuoso histórico* vinculado al rol de *Zeitdiagnostiker*: “una especie de médico de la cultura o especialista en patologías del aparato de opinión” (2016, p. 8). Esta caracterización supone dos dimensiones principales: por un lado, el virtuosismo histórico, entendido como un método nietzscheano de aproximación a los fenómenos históricos; por otro, el rol homeopático, donde la filosofía se concibe como una terapéutica que Couture define como “psicopolítica” (2016, p. 7).

Para fundamentar este enfoque, Couture recurre a la entrevista de Sloterdijk con Hans Jürgen-Heinrichs (*Die Sonne und der Tod*, 2001), donde el filósofo reconoce su cercanía

¹¹ Véase el primer apartado del capítulo segundo.

con Nietzsche en el uso de metáforas homeopáticas e inmunológicas. Allí recuerda la frase puesta en boca de Zaratustra —“Os inocularé la locura”— y la célebre sentencia “lo que no me mata, me hace más fuerte”, interpretada en clave inmunoteórica¹² (2020, p. 13). A partir de estas alusiones, Couture organiza su interpretación en torno al carácter terapéutico de la obra sloterdijkiana, llegando incluso a clasificar sus ejes temáticos según oposiciones de “buenos” y “malos” ejercicios (2016, p. 48). Sin embargo, esta lógica de polaridades corre el riesgo de reducir el planteamiento de Sloterdijk a una normatividad de corte clínico, cuando su interés no es establecer conductas correctas o incorrectas, sino explorar la potencia formativa de los ejercicios y su eficacia en la configuración de subjetividades.¹³

Couture sostiene además que Sloterdijk concibe su trabajo como un *pharmakon* capaz de diagnosticar las enfermedades espirituales de su tiempo y prescribir una cura frente a sus efectos (2016, p. 8). Aunque esta idea también aparece en Tuinen (2006) y Heinrichs (2011), ninguno de ellos la convierte en el núcleo de su interpretación. Tuinen la sitúa dentro del marco epistemológico del “experimento de cognición” (pp. 22-23), describiendo al filósofo no como terapeuta, sino como experimentador —rasgo que aquí vinculamos con su faceta dramatúrgica—. Heinrichs, por su parte, cuestiona directamente la posibilidad de una filosofía homeopática en sentido estricto, señalando que “entre los pequeños gránulos homeopáticos, que pueden conducir a la curación, y esas ideas filosóficas (...) cabe constatar un enorme hiato” (Heinrichs en Sloterdijk, 2020, p. 13).

Desde una perspectiva más tradicional, la pretensión clínica que Couture atribuye a Sloterdijk exigiría precisiones difíciles de sostener: medir efectos terapéuticos concretos, determinar destinatarios, definir criterios de sanación e incluso asumir como instrumento de cura una obra literaria. Una *farmacopea* así entendida tropieza inevitablemente con su carácter problemático, pues descansa en la convicción autorreferencial del filósofo y en la valoración subjetiva de los efectos de su discurso.¹⁴ De hecho, en la misma entrevista citada por Couture, Sloterdijk matiza su afirmación inicial y aclara que la noción de

¹² Afirmación que Sloterdijk ya había formulado en una entrevista previa con Carlos Oliveira, donde señala que “de Nietzsche procede (...) la fórmula del filósofo como médico de la cultura” (Sloterdijk, 2003c, p. 30).

¹³ Sobre este punto, véase el apartado correspondiente a *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (2009), en el capítulo segundo de la presente tesis.

¹⁴ Y esto pues, una terapéutica, cualquiera sea su naturaleza, requiere de ciertos indicadores que confirmen o no sus resultados; además de brindar un margen de control y feedback que le permita a su ejecutor dirigir sus siguientes intervenciones.

“experimentos con uno mismo” debe entenderse en sentido metafórico: aunque proviene del ámbito filosófico-terapéutico, “tampoco se agota allí” (2020, p. 14).

En este punto, la lectura de Heinrichs (2011) resulta más ajustada que la de Couture. Según él, Sloterdijk introduce una nueva forma de aprendizaje dionisiaco inspirada tanto en los ilustradores de psicología profunda del siglo XVIII¹⁵ como en la terapéutica trágica y autorreferencial de Nietzsche: “una terapéutica [como dice] no prescrita desde arriba, sino más bien como un tipo de terapia que está abierta a movimientos psicodramáticos y no retrocede a una confrontación convencional de terapeuta y paciente” (pp. 55-56). Desde esta óptica, la lógica terapéutica de Sloterdijk se comprende mejor en su rol de experimentador, dentro de los márgenes materialistas dionisiacos y escénicos previamente descritos, que en el marco clínico sugerido por Couture.¹⁶ En la misma línea, Tuinen (2006) precisa que, al utilizar un concepto farmacológico e inmunológico de verdad, Sloterdijk efectivamente se adscribe a la intuición nietzscheana de una función metainmunitaria; pero esta cumple un doble rol: “por un lado, pensamos para hacernos inmunes, y por otro, nuestro sistema inmunológico mental puede quebrarse en el mismo acto de pensar” (p. 23).

En cuanto al segundo aspecto referido por Couture (2016), esto es, el virtuosismo histórico, nos parece que aporta de mejor manera a la comprensión del estilo sloterdijkiano, sin tantas trabas como su manera de comprender su acepción homeopática. Siguiendo a Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*,¹⁷ Couture plantea que el historicismo como disciplina científica es hostil a la vida, en cuanto que entorpece el instinto creativo del arte: “al producir este efecto, la historia y su científicismo serían la antítesis del arte, y como decía Nietzsche, sólo si la historia puede soportar ser transformada en una obra de arte, quizás sea capaz de preservar sus instintos o incluso de evocarlos” (Couture, 2016, p. 8). De esta manera, el materialismo dionisiaco de Sloterdijk

¹⁵ Heinrichs (2011) destaca el interés de Sloterdijk por el último cuarto del siglo XVIII, en un contexto de experiencias desubjetivantes que aún resistían al individualismo burgués. Couture (2016) complementa que los psicólogos-filósofos de la Edad Moderna ya habían mostrado cómo el espacio interpersonal estaba colmado de energías simbióticas, eróticas y mimético-competitivas que desmentían la ilusión de autonomía del sujeto (p. 107). En este marco, Heinrichs alude a la teoría del magnetismo animal de Mesmer, evocada por Sloterdijk en *Der Zauberbaum* (1985) y en *Sphären I: Blasen* (1998).

¹⁶ Vale aclarar que Sloterdijk concede únicamente una importancia periférica al procesamiento retrospectivo de experiencias conflictivas y traumáticas, privilegiando, como precisa Heinrichs (2011) “la corriente vital que fluye hacia adelante en el acto de venir al mundo” (p. 110).

¹⁷ En específico la segunda consideración: “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” (En Nietzsche, 2006).

suscribiría plenamente al pronunciamiento de Nietzsche y aceptaría la idea de que la vida es presa de fuerzas contrarias a su impulso vital.

En un sentido farmacológico, agrega Couture, Nietzsche pensaba que la vida está enferma de muchos males, entre ellos, el de la propia historia, “y como el exceso de historia y de cientificismo atacan los poderes plásticos de la vida, quien adhiera a ellos ya no sabrá más cómo emplear adecuadamente el pasado como alimento nutritivo” (Nietzsche, 2006, p. 117). Por esta razón, el virtuosismo nietzscheano se enfrenta a la historia, no como el científico aborda los asuntos investigados, sino en nombre de una forma de arte, capaz de alcanzar la dimensión suprahistórica, que, según Couture “Nietzsche prescribía como cura para los excesos de la ciencia de la historia” (2016, p. 8). Así, la apropiación sloterdijkiana de este virtuosismo no se inscribe en una normatividad clínica ni en un rigor histórico en su sentido más tradicional, sino en un estilo artístico-crítico orientado a reactivar la potencia vital de la cultura.

I.V. Síntesis interpretativa y proyección

Las tres aproximaciones interpretativas aquí revisadas —Couture, Heinrichs y Tuinen— no deben entenderse como posiciones rivales, sino como perspectivas complementarias que, entrelazadas, iluminan con mayor nitidez la singularidad del proceder sloterdijkiano. La lectura dramatúrgica de Heinrichs, que lo concibe como un “pensador en escena”, se potencia en diálogo con la caracterización de Tuinen, quien lo describe como un materialista dionisiaco capaz de transformar nuestra relación con los hechos. A ello se suma el énfasis de Couture en su virtuosismo histórico y en la dimensión terapéutica, entendida no como curación en sentido estricto, sino como función experimental y reveladora frente a las patologías culturales de su tiempo.

De este cruce emerge un rasgo decisivo: la filosofía de Sloterdijk rehúye toda clausura doctrinal. Su escritura, siempre literaria y performativa, prolonga un impulso nietzscheano: pensar como ensayo, como práctica abierta que mantiene vivo el asombro y resiste la construcción de sistemas definitivos. Así se perfilan cuatro elementos fundamentales de su estilo: una dramaturgia experimental que convierte el pensamiento en acontecimiento escénico; un materialismo dionisiaco que privilegia la experiencia sensible; una musicalidad temperamental que considera los tonos, ritmos y patetismos de

la escritura; y un virtuosismo histórico que transforma los procesos del pasado en materia estética y conceptual.

Estos rasgos se despliegan en los diversos momentos de su itinerario intelectual: el quínico, que reactiva la tradición de Diógenes como resistencia corporal e irónica frente a la dialéctica; el heideggeriano, que piensa “con Heidegger contra Heidegger”; el esférico, que transforma la historia de la humanidad en una antropología de inmunizaciones; y el psicopolítico, que indaga en la tonalidad afectiva de la política contemporánea a partir del *thymos*. En todos ellos, pensamos, late un mismo estilo — materialista, experimental y estético— que mantiene en tensión los registros histórico, escénico y diagnóstico.

En conjunto, la obra de Sloterdijk configura una filosofía entendida como experimentación estética: un pensar que no busca clausuras conceptuales, sino acontecimientos transformadores tanto para el autor como para el lector. Su herencia nietzscheana se actualiza no como repetición, sino como variación creadora, que convierte la filosofía en un arte de vivir y de escribir. Desde esta perspectiva puede comprenderse también su distancia respecto de la política en sentido tradicional, pues, como advierte Tuinen, Sloterdijk no se alinea en batallas ideológicas ni reduce el pensar a la lógica amigo-enemigo, sino que desplaza la política hacia una escena más amplia, marcada por afectos, resonancias y modos de habitar el mundo. El propio Sloterdijk lo expresa con claridad: “no soy un escritor político (...). Los escritores políticos son aquellos que tienen un enemigo, que se alinean en algún tipo de formación de batalla mental” (citado en Tuinen, 2006, p. 65). Con todo, la política desempeña un papel no desdeñable en su obra, aunque siempre busca apartarse de las lecturas binarias, como la lógica schmittiana del “amigo-enemigo” o las formas dialécticas tradicionales. Esta proyección explica a la vez su capacidad de diagnóstico y su posición excéntrica en el debate filosófico contemporáneo.

CAPÍTULO PRIMERO

El Joven Sloterdijk y la Búsqueda de una Alternativa No Dialéctica para la Crítica

Este primer capítulo examina la formación intelectual del joven Sloterdijk y el desarrollo de su programa filosófico inicial, mostrando cómo su experiencia formativa, su crítica al cinismo moderno y su rechazo sistemático a la dialéctica configuran la matriz conceptual que fundamentará toda su obra posterior. La tesis central es que la *Kritik der zynischen Vernunft* representa no solo un diagnóstico cultural de época, sino la cristalización de un nuevo método filosófico que articula materialismo dionisiaco, experimentación dramatúrgica y crítica antidialéctica como alternativa radical a las tradiciones hegemónicas del pensamiento alemán contemporáneo.

1.1. Formación intelectual y experiencia transformadora

En sentido estricto, la etapa inicial del pensamiento de Peter Sloterdijk se configura durante sus años de formación universitaria, entre 1968 y 1974, período en el que cursó estudios de filosofía, historia y filología alemana en Múnich y Hamburgo. Su educación estuvo marcada, en un primer momento, por la influencia de la Teoría Crítica, en particular por la estética adorniana¹⁸ y la utopía blochiana, entre otras influencias. Sin embargo, según él mismo indica, el encuentro con *Les mots et les choses* (1966) de Michel Foucault lo condujo hacia un horizonte reflexivo que trascendía el marco hegeliano-marxista en el que se había formado. Este giro supuso un progresivo distanciamiento de la Escuela de Frankfurt, a la que posteriormente reprocha un “pesimismo metodológico derivado de un desencanto social y antropológico de tono melancólico”¹⁹ (Sloterdijk, 2008, p. 147).

¹⁸ No está de más señalar que esta orientación hacia una estética alternativa, en el joven Sloterdijk, encuentra sus raíces en la herencia nietzscheana, incluso por momentos privilegiándola, al igual que Nietzsche, “por encima de la ética y de la verdad” (Mayos, 2009, p. 165).

¹⁹ La inflexión se manifiesta ya en 1971 con su tesis de maestría titulada *El estructuralismo como hermenéutica poética*. Posteriormente, entre 1972 y 1973, redacta un ensayo sobre la teoría estructural de la historia de Foucault y un estudio denominado *La economía de los juegos de lenguaje: Una crítica de la*

Más tarde se describiría a sí mismo, en aquellos años, como una “víctima clásica” de la tensión entre motivaciones políticas y aspiraciones terapéuticas, situando a su generación —la del 68— como heredera del anhelo del “hombre nuevo” (Sloterdijk, 2008, p. 147). Evoca ese tiempo como una época de “intensa anticipación de cosas prometedoras”, un clima colectivo que, más que sostenerse en la fe en la revolución política, se nutría de la excitación intelectual y de la convicción de que “lo mejor estaba por venir” (Heinrichs, 2011, p. 43). En el plano académico, ese impulso encontraba resonancias en los modelos de Lukács, Kojève, Bloch y Sartre. Como precisa Heinrichs (2011), la “liberación total” a la que aspiraba la generación del 68 no se limitaba a lo político, sino que se extendía a la emancipación sexual, la experimentación con drogas y la vivencia musical (p. 42).

Múnich, ciudad en la que Sloterdijk pasó gran parte de su juventud,²⁰ ofrecía un escenario fértil para la efervescencia cultural de la época: allí convivían culturas de encuentro, discotecas esotéricas, centros de meditación y grupos de desarrollo personal, conformando un auténtico laboratorio de la subcultura espiritual y terapéutica moderna, “nutrida por la influencia del Instituto Esalen de California y de la contracultura de la costa oeste estadounidense” (Heinrichs, 2011, p. 45). En ese ambiente, Sloterdijk se unió a un pequeño círculo de amigos —“ejemplares para la cultura alternativa en desarrollo”— dedicados a la exploración espiritual (ibid., p. 46). “Buscábamos torcer nuestros tornillos psíquicos (...) con la esperanza de que el verdadero yo tendría que salir a la superficie después de todo”, recordaría más tarde (Sloterdijk en Michaelsen, 2014, párrs. 14-15). Entre las prácticas que exploraban estaba el consumo de LSD, acompañado por el registro escrito de las experiencias, una vía que, según Heinrichs (2011), Sloterdijk concebía como una alternativa tanto al psicoanálisis como a la militancia revolucionaria, considerados entonces los caminos clásicos de formación del yo (p. 47).

En este clima de experimentación espiritual y búsqueda, a finales de la década de 1970 Sloterdijk se une al movimiento de Bhagwan Shree Rajneesh, más tarde conocido como

constitución lingüística de los objetos (Cordua, 2008, p. 243). Su tesis doctoral, dedicada al género autobiográfico en la República de Weimar (1918-1933), evidencia un interés por la intersección entre literatura, ciencia e historia, ya presente desde el pregrado. Obtuvo el doctorado en Ciencias del Lenguaje por la Universidad de Hamburgo en 1976.

²⁰ Nacido en Karlsruhe, Sloterdijk se trasladó a Múnich a los cinco años de edad, ciudad en la que residió hasta 1992. Ese año asumió la cátedra de Filosofía y Estética en la Universidad Estatal de Diseño de Karlsruhe, lo que significó su regreso a la ciudad natal tras más de cuatro décadas de ausencia, ya en la madurez de sus 45 años.

Osho.²¹ Viaja a conocerlo en persona y permanece en su *āśram* de la ciudad de Pune, desde diciembre de 1979 hasta abril de 1980. Sloterdijk afirma que la experiencia le resultó transformadora, tanto por la erudición del maestro como por su irreverencia frente a las tradiciones religiosas: “en la India experimenté una transformación radical en mi modo de sentir, descubrí impulsos que siguen alimentándose hasta el día de hoy”²² (Sloterdijk, 2020, p. 20).

1.2. La emergencia de la *Kritik der zynischen Vernunft*

De acuerdo con Sloterdijk, esta vivencia lo condujo, a su regreso de Oriente, a buscar un lenguaje capaz de expresar lo que percibía como ausente en su generación juvenil — ya entonces entrada en la madurez—. De este impulso nació *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), que, aunque fue su segunda obra publicada,²³ él mismo considera su verdadero debut como escritor:

Recuerdo muy bien cómo una mañana me oí murmurar lo que acababa de escribir: «desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión». Esta fue mi primera frase filosófica en el lenguaje del escritor en el que me convertí. Escuché mi propio tono por primera vez. La velocidad de producción fue sorprendente (...). Cuando envié el manuscrito a *Suhrkamp*, pensé: ¿quién puede absorber un volumen como este? Pero los lectores lo recibieron con agrado (Sloterdijk en Michelsen, 2014, párr. 24).

La obra surge de una preocupación central: el pesimismo que dominaba los años setenta y principios de los ochenta, herencia de la frustrada generación del 68. Según Heinrichs (2011), Sloterdijk, ya desde su juventud, se mantuvo al margen de los movimientos estudiantiles de su época y se mostró abiertamente distante de sus objetivos: “en ningún

²¹ Bhagwan Shree Rajneesh fue un maestro y gurú hindú que ejerció públicamente como líder espiritual en su *āśram* ubicado en Pune India desde la década del 1970 hasta 1990, año de su fallecimiento. Gustoso de trascender a las definiciones conceptuales, cambio su nombre público en más de una oportunidad, concluyendo la última etapa de su vida bajo el apelativo sánscrito de “Osho”, una palabra que en este idioma significa “maestro”, pero que según él mismo lo toma prestado del concepto creado por William James “*oceanic*”, que interpreta como “disolviéndose en el océano” (Fox, 2002. p. 34).

²² El sincretismo de Rajneesh atrajo a numerosos jóvenes occidentales tras el 68 (Coutinho y Rodgers, 2006); su centro en Pune, refiere Sloterdijk, funcionaba como un laboratorio espiritual y erótico, caracterizado por prácticas experimentales (Sloterdijk, 2003a, p. 130).

²³ Pues su primera publicación es su tesis doctoral en formato libro: *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre* de 1978.

caso quiso sumarse a un movimiento que veía «encontrado», «amargo», «estancado» y «congelado» en un cínico gesto de presunción” (p. 39). En sus contemporáneos percibía a “dogmáticos, histéricos, gente de circo y cínicos” que habían reducido al ser humano a una mera entidad política (p. 37).

Couture (2016) matiza esta lectura al señalar que Sloterdijk mantuvo, aunque de manera breve, cierta vinculación con la franja hedonista de la denominada Oposición Extraparlamentaria (*Außerparlamentarische Opposition*, APO). Este posicionamiento contracultural, sostiene, lo condujo más tarde a retomar la herencia del romanticismo alemán “en busca de las condiciones para un «materialismo dionisiaco», concebido como respuesta al rechazo —considerado necesario— de la teoría crítica” (p. 3). Por su parte, Tuinen (2006) advierte que aquella antigua voluntad de transformación propia del 68 terminó por degradarse en “un discurso paralizante dominado por la impotencia y el relativismo” (p. 30). En este horizonte, *Kritik der zynischen Vernunft* aparece como una interpelación directa a su propia generación, a la que acusa de haber adoptado una actitud “cínica” tanto en el plano personal como en el institucional.

Sloterdijk distingue aquí entre el cinismo moderno (*Zynismus*) y el antiguo *Kynismus*.²⁴ Mientras el primero se revela como patológico —pues “reconoce la verdad de la provocación quínica, pero a sabiendas y represivamente continúa como antes” (Heinrichs, 2011, p. 72)— el segundo, encarna una rebelión jovial, insolente y resistente frente a las convenciones. Inspirado en Nietzsche, Sloterdijk encuentra en Diógenes la figura paradigmática de “una existencia en resistencia, en risa, en rechazo, en apelación a la totalidad de la naturaleza y la vida plena” (ibid., pp. 60-61). Esa energía vital se deja sentir desde la introducción de la obra:

El sueño que persigo es el de ver florecer de nuevo el agonizante árbol de la filosofía, en una eclosión sin desencantos, plagado de las extrañas flores del pensamiento, rojas, azules y blancas, fulgiendo en los colores del principio, al igual que cuando, en la primigenia luz griega, comenzó la *theoría* y cuando, de una manera increíble y de

²⁴ Como refiere García Gual (1987): “en alemán cabe desde mediados del siglo pasado la distinción entre *Kynismus* y *Zynismus*, término éste que denomina el cinismo en general, mientras que la primera palabra indica el «cinismo» histórico, el de la «secta del perro» de Diógenes de Sinope que introdujo el nombre en los manuales de filosofía” (p. 3). El concepto deriva del griego *kyon* (κύων), que significa perro.

repente, como todo lo que es claro, el comprender encontró el camino a su lenguaje (Sloterdijk, 2003b, pp. 30-31).

Desde esta perspectiva, el *Kynismus* se perfila como una “antifilosofía” destinada a reactivar el pensamiento y a drenar el “cultivo tóxico del pesimismo cínico” (Sloterdijk citado en Heinrichs, 2011, p. 68). En contraste, Heinrichs señala que, para Sloterdijk, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, atrapada en una lógica dogmática, había perdido su potencia creadora al “idolstrar el fetiche de la crítica, cosificar el conocimiento y silenciar el mundo de lo fisonómico” (ibid., p. 74). Con *Kritik der zynischen Vernunft*, Sloterdijk buscaba precisamente una filosofía liberada de “la compulsión dialéctica de tener razón”, ajena tanto a la esencia negativa de la estética adorniana como al gesto presuntuoso de “un saber mejor” (ibid., p. 66).

El carácter invertido del cinismo moderno se ilustra mediante una escena que Sloterdijk sitúa al inicio de su obra. Poco antes de su muerte, Theodor W. Adorno fue interrumpido durante una clase en la Universidad de Fráncfort por un grupo de estudiantes; algunas jóvenes, como gesto de protesta, descubrieron sus pechos ante él. Sloterdijk interpreta este episodio como “cinismo en acción”: “lo que allí había era la mera carne desnuda que también ejercía la «crítica» ... No era el poder desnudo lo que hacía enmudecer al filósofo, sino la violencia del desnudo (...). El cinismo se atreve a salir con las verdades desnudas, verdades que en la manera como se exponen encierran algo de irreal” (Sloterdijk, 2003b, pp. 29-30).

1.3. Estrategia filosófica y programa conceptual

1.3.1. Marco teórico y propósito

Como señala Tuinen (2006), la *Kritik der zynischen Vernunft* de Sloterdijk se propone mostrar “cómo el pensamiento progresista de Kant y su fe en la universalidad de la razón pronto se convierten en un imposible en manos de sus sucesores a lo largo de la historia” (p. 30). Con ocasión del bicentenario de la *Crítica de la razón pura*, Sloterdijk no busca conmemorar la herencia kantiana, sino distanciarse de ella y cuestionar sus presupuestos (Couture, 2016, p. 11; Heinrichs, 2011, p. 51). Su propósito es evidenciar cómo, tras los distintos procesos de desenmascaramiento, “la conciencia moderna tomó conciencia de

sí, y cómo ahora, con correcta conciencia, obra sin embargo incorrectamente” (Sloterdijk, 2003b, [contraportada]).

El problema central radica en que la conciencia contemporánea ya conoce los mecanismos del desenmascaramiento, pero permanece imperturbable ante ellos.²⁵ Según Cadenas (2021), “el cinismo contemporáneo apenas se interesa por los llamados al despertar o a tomar partido” (p. 113). El sujeto moderno ha desarrollado una inmunidad frente a la crítica tradicional, transformando estas estrategias en ejercicios retóricos sin eficacia práctica.

Frente a este agotamiento de las herramientas críticas clásicas, Sloterdijk rastrea las raíces históricas del problema mediante la distinción entre dos formas radicalmente diferentes de cinismo. Por un lado, el cinismo antiguo —el de Diógenes y la llamada “secta del perro”—, al que denomina *Kynismus* (“quinismo”). Por otro, una nueva forma surgida en la modernidad y encarnada en el sujeto contemporáneo, que llama *Zynismus* (“cinismo”). Para precisar esta distinción, recurre a la clasificación de Heinrich Niehues-Pröbsting (1979), quien diferencia entre el “quínico”, entendido como un modo de obrar filosófico no teórico, gestual, corporal y radicalmente insolente, y el “cínico” moderno, cuya actitud crítica “se ha complejizado a tal punto (...) que [esta se ha vuelto] ingenua e inofensiva” (Cadenas, 2021, p. 108).

El cinismo actual constituye, según Sloterdijk, un fenómeno universal y difuso que se extiende a toda la sociedad: “son las mismas ciudades las que se han convertido en difusos conglomerados que han perdido la capacidad de crear *public characters* aceptados generalmente” (Sloterdijk, 2003b, p. 38). Esta caracterización aparentemente contradictoria —que lo define como universal y difuso— resulta pertinente para describir su configuración contemporánea.²⁶ El contraste con el cinismo clásico es evidente: aquel

²⁵ En esta línea, y en sintonía con sus precursores de la *Dialéctica de la Ilustración*, Sloterdijk identifica en la primera parte de su obra ocho formas fallidas de crítica desenmascaradora: (1) la crítica del saber revelado; (2) la crítica del engaño religioso; (3) la crítica de la apariencia metafísica; (4) la crítica de la superestructura idealista (marxismo); (5) la crítica de la apariencia moral (de Jesús a Nietzsche); (6) la crítica de la transparencia, que expone los autoengaños de la conciencia (psicoanálisis); (7) la crítica de la apariencia natural (Rousseau); y (8) la crítica de la apariencia privada, que denuncia las cosmovisiones de clase afirmadas mediante la negación (la burguesía que se presenta como desfavorecida, el proletariado que abraza su miseria). Todas estas estrategias están, según el filósofo, en bancarrota porque han perdido su capacidad transformadora.

²⁶ Tuinen (2006) observa que varios críticos cuestionan la solidez de esta distinción conceptual. Armin Mohler califica como “artimaña de nuestra intelectualidad” la tendencia a confundir ambos conceptos, mientras que Jacques Le Rider reprocha a Sloterdijk no proporcionar criterios suficientemente claros para distinguir entre *Kynismus* y *Zynismus* sin riesgo de ambigüedad (pp. 125-126).

tenía un perfil definido, no difuso, y lejos de ser universal, era solitario y profundamente individual. Los adjetivos aplicados al cinismo moderno “expresan algo de sus nuevas formas de manifestación que lo vuelven demoledor y, al mismo tiempo, intangible” (ibid.).

Esta intangibilidad se manifiesta en lo que Sloterdijk describe como una “difusión del sujeto del saber”, que permite al individuo contemporáneo actuar de manera contradictoria sin experimentar conflicto. El cínico moderno encarna múltiples identidades incompatibles sin que esto le genere disonancia cognitiva:

Por la mañana colonizador, por la tarde colonizado; de profesión explotador y administrador, en su tiempo libre explotado y administrado; oficialmente cínico funcional, privadamente sensiblero; organizador de oficio, ideológicamente discutidor; hacia fuera regido por el principio de realidad, hacia dentro sujeto licencioso; funcionalmente agente del capital, intencionalmente demócrata; en relación al sistema funcionario de la cosificación, con referencia al mundo de la vida autorrealizador; objetivamente portador de la destrucción, subjetivamente pacifista (...). Esta naturaleza mixta es nuestro *status quo* moral (Sloterdijk, citado por Heinrichs, 2011, p. 63).

Para ilustrar históricamente este tránsito del quinismo al cinismo, Sloterdijk privilegia como escenario ejemplar la República de Weimar.²⁷ Este período resulta paradigmático porque en él se cristalizaron por primera vez las condiciones que harían posible la generalización del cinismo moderno como mentalidad dominante. Weimar configuró una sociedad formada por “personas que se dan cuenta de que los tiempos de la ingenuidad han pasado” (Sloterdijk, 2003b, p. 40), creando el ambiente propicio para una nueva forma de conciencia caracterizada por el desencanto ilustrado, pero sin compromiso transformador.

Según Couture (2016), este período se autorrepresentaba mediante un discurso de crisis y desintegración, marcado por “una simpatía por lo catastrófico, lo apocalíptico y lo violentamente espectacular” (p. 13). Pero más decisivo aún fue que habituó a sus

²⁷ La República de Weimar (en alemán, *Weimarer Republik*) designa tanto al régimen político como al período histórico de Alemania comprendido entre 1918 y 1933, establecido tras la derrota en la Primera Guerra Mundial y la abdicación del káiser Guillermo II. Este contexto resultó especialmente propicio para la emergencia de radicalismos y fundamentalismos políticos, entre ellos el comunismo y, posteriormente, el ascenso del fascismo nacionalsocialista.

ciudadanos al fraude: “el fraude y la expectativa de ser defraudado se tornaron epidémicos” (p. 13). Los estafadores despertaban fascinación porque lograban “engañar para ganar”, revelando que su cinismo particular era reflejo de un cinismo social generalizado. Esta dinámica explica por qué figuras como Hitler pudieron emerger como expresiones paradigmáticas del espíritu de la época.

El paralelismo que Sloterdijk establece entre Weimar y los años ochenta, no es casual. Como advierte Couture (2016), “los dos períodos se caracterizan por la misma atracción obsesiva por la catástrofe, o catastrofía, la misma moral esquizoide y el mismo deseo de engañar y ser engañado, como si nuestro propio pasado volviera a fluir hacia nosotros” (p. 12).²⁸ Esta comparación permite al filósofo situar su diagnóstico del cinismo contemporáneo en una perspectiva histórica más amplia, mostrando cómo ciertas configuraciones culturales tienden a repetirse cuando se dan condiciones similares de crisis y desencanto.

En este marco, la *Kritik der zynischen Vernunft* conserva ecos de la tradición de Frankfurt, particularmente en su temor frente al resurgimiento de tendencias autoritarias (Cadenas, 2021). El diagnóstico del cinismo contemporáneo opera como una advertencia ante la posible reactivación del “sempiterno espíritu autoritario del ser humano”, perceptible en el clima cultural de la década de 1980. Como señala Cadenas (2021), “la crítica de Sloterdijk, que se ha formateado como sátira, adopta de pronto un adusto contenido moral. Se debe desenmascarar al cínico para ver su verdadero rostro y desnudar sus intenciones. Detrás de la mascarada está lo real” (pp. 114-115).

Esta preocupación explica por qué Sloterdijk otorga un lugar central a la historia en su análisis, aunque su obra no se plantee como un estudio histórico exhaustivo del cinismo.²⁹ Se trata más bien de una pieza literaria en su sentido “virtuosista histórico” descrito previamente (Couture, 2016); un *pharmakon* alternativo frente a las filosofías

²⁸ Téngase en cuenta que, durante la década de 1980, Alemania permanecía dividida en el contexto de la Guerra Fría, lo que condicionaba los debates políticos y culturales y suscitaba temor a reactivaciones totalitarias.

²⁹ Desde un punto de vista histórico, la reconstrucción del cinismo ya había sido emprendida por D. R. Dudley en su obra *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* (1937). Sin embargo, como advierte García Gual (1987) —y también Foucault en su curso en el Collège de France de 1983-1984—, gran parte del conocimiento disponible sobre el cinismo antiguo nos ha llegado de manera fragmentaria y predominantemente anecdótica (García Gual, 1987, pp. 32-33; Foucault, 2010, pp. 189-190).

hegemónicas —incluidas las dialécticas— sobre la crítica y la modernidad. Como él mismo lo formula:

La crítica de la razón cínica pretende (...) seguir la profunda idea de la aniquilación del mundo, sobre la que descansa la gaya ciencia..., y que, en ella, como en un árbol maravilloso fantásticamente irónico, surjan, en el floral adorno de pensamientos, nidos de ruiseñores cantarines y monos trepantes (Sloterdijk, 2003b, p. 31).

Esta cita condensa el método y el tono que caracterizan la propuesta sloterdijkiana. El aspecto irónico y jovial constituye uno de los rasgos distintivos de la obra, cuyo estilo apuesta no solo por elaborar teoría, sino también por “provocarla”. Si el cinismo moderno se ha hecho inmune a las formas tradicionales de crítica, entonces “la denuncia de su razón tiene que ser capaz de borrar la sonrisa sardónica de su rostro y, si es necesario, escupirle las verdades o defecar sobre sus fines” (Cadenas, 2021, p. 113).

En términos sintéticos, la propuesta de Sloterdijk articula dos dimensiones fundamentales. Una diagnóstica, que expone el tránsito del *kynismus* al *zynismus*, mostrando su arraigo en la sociedad moderna y las dificultades de transformación vital que lo convierten en un problema antropológico. Y otra propositiva, que reivindica el quinismo como una forma de filosofar crítica, alternativa y ejemplar, destinada a desbordar la sistematización teórica desde Platón hasta la actualidad.

1.3.2. El diagnóstico: el Zynismus

La caracterización del cinismo moderno como fenómeno masivo y difuso que Sloterdijk desarrolla en la *Kritik der zynischen Vernunft* se despliega en una doble dimensión: psicológica y política. Desde una perspectiva psicológica, el cínico contemporáneo representa “un caso límite del melancólico, uno que mantiene bajo control sus síntomas depresivos y, hasta cierto punto, sigue siendo laboralmente capaz” (Sloterdijk, 2003b, p. 40). Su característica fundamental es la desconfianza crónica, que sustenta su relación con el mundo preferentemente desde la sospecha. Esta constitución anímica le permite incorporar la duda permanente como factor de supervivencia: “saber que uno se equivoca, pero continuar de todos modos, se ha convertido en la máxima de vida del cínico moderno” (ibid., p. 35).

Esta configuración psíquica se traduce en lo que Sloterdijk denomina “falsa conciencia ilustrada”: “es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla” (Sloterdijk, 2003b, p. 42). Se trata de una constitución de conciencia “enferma de Ilustración” que, advertida por la experiencia histórica, no tolera los optimismos baratos, pero tampoco logra articular alternativas transformadoras. Como precisa Sloterdijk:

Las necesidades de supervivencia y los deseos de autoafirmación en la historia la han humillado. Está enferma de la obligación de aceptar las situaciones anteriores, de las que duda, de manejarse con ellas y, finalmente, de preocuparse de los asuntos de las mismas (...). Se ha retirado a «una triste clarividencia» que interioriza como una mácula su saber, que, por cierto, ya no sirve para nada (Sloterdijk, 2003b, pp. 42-43).

El contraste con el cinismo antiguo resulta aquí decisivo. Mientras el *Kynismus* de Diógenes mantenía la mordacidad individual y el riesgo de la exposición pública, el *Zynismus* moderno “hace ya largo tiempo que renunció a exponerse como un tipo original a la atención y a la burla de los demás” (Sloterdijk, 2003b, p. 39). Ha perdido tanto la dimensión subversiva como el carácter afirmativo del cinismo clásico, transformándose en lo que García Gual (1987) describe como un cinismo resignado: “después de tantos libros, de tantas revoluciones, de tantas críticas filosóficas, está desencantado de todo, y no mantiene la actitud de desafío a las normas abiertamente” (p. 1).

Esta resignación encuentra su expresión paradigmática en la frase de Gottfried Benn que Sloterdijk cita como formulación del cinismo contemporáneo: “ser tonto y tener trabajo, eso es la felicidad”. Lo contrario sería: “ser inteligente y cumplir una tarea supone una conciencia desgraciada en un contexto alienante” (García Gual, 1987, p. 2). El cínico moderno se configura, así como “un integrado antisocial que rivaliza con cualquier hippy en la subliminal carencia de ilusiones” (Sloterdijk, 2003b, p. 39).

Dimensión política del cinismo moderno. En el plano político, Sloterdijk identifica las raíces del cinismo contemporáneo en las escenas fundacionales del pensamiento moderno instauradas por Hobbes, Locke y Rousseau, todas absortas en el problema de la

“autoconservación” (*Selbsterhaltung*). Como refiere Couture (2016), “este imperativo aparentemente banal conllevaba una dimensión intrínsecamente belicosa y paranoica que termina por alimentar el desarrollo del cinismo” (p. 11).

El estado de naturaleza hobbesiano, con su célebre formulación del *homo homini lupus*, establece la desconfianza mutua como condición antropológica fundamental. Esta matriz conceptual genera lo que Sloterdijk considera una “ontología política” basada en la sospecha permanente, donde el otro es percibido como amenaza potencial. El contractualismo moderno surge así no de un impulso asociativo natural, sino de la necesidad de contener una hostilidad originaria que se presume inextinguible. Esta lógica se extiende progresivamente desde las relaciones interpersonales hacia las estructuras estatales e interestatales, configurando un “realismo político” que naturaliza la competencia, el conflicto y la instrumentalización del otro.

La modernidad política se configura entonces como un dispositivo inmunológico destinado a proteger al individuo de sus semejantes, pero que al mismo tiempo reproduce y amplifica las condiciones que hacen necesaria tal protección. El ciudadano moderno se constituye como sujeto político a través de un doble movimiento: se somete al Estado para protegerse de los otros, pero debe mantenerse vigilante frente al propio Estado que lo protege. Esta paradoja inmunológica genera lo que Sloterdijk describe como una “paranoia constitutiva” del sujeto político moderno.

El imperativo de autoconservación, con su inherente tendencia a la desconfianza, la hostilidad y la agresividad, alcanza su forma última en el espionaje generalizado y la proliferación mundial de armamento nuclear: “la bomba no nos exige ni lucha ni resignación, sino autoconciencia. Nosotros somos ella. En ella se completa el «sujeto» occidental” (Sloterdijk, 2003b, p. 219). En esta culminación tecnológica de la lógica de autoconservación, el sujeto político moderno se revela como un proyecto autodestructivo: la protección absoluta coincide con la amenaza absoluta.

Esta configuración política del cinismo moderno se manifiesta también en lo que Sloterdijk denomina el “realismo perverso” de las sociedades contemporáneas. Tanto en la cultura urbana como en la esfera institucional se acumula “un saber mundano que se mueve elegantemente entre hechos desnudos y fachadas convencionales” (Sloterdijk, 2003b, p. 39). El cínico político opera con plena conciencia de la artificialidad de las

construcciones simbólicas que sustentan el orden social, pero las utiliza instrumentalmente para mantener su posición. Se trata de una “política sin ilusiones” que ha renunciado tanto a los grandes relatos emancipatorios como a cualquier pretensión de transformación sustantiva.

Esta lógica de la autoconservación transforma el realismo crítico en egoísmo y pesimismo. Ya no proviene del deseo kantiano de emancipación a través del conocimiento exacto del mundo, sino del miedo cartesiano a ser engañado o dominado.³⁰ La política se reduce así a una tecnología de supervivencia que opera mediante el cálculo estratégico de ventajas relativas, sin referencia a principios normativos o proyectos colectivos de largo alcance.

Para Sloterdijk, esto plantea un problema fundamental a la Teoría Crítica: al centrarse en la autoconciencia de la “falsa conciencia”, resulta “aún más ingenua que la racionalidad que critica”. La crítica ideológica tradicional presupone que el desenmascaramiento de las ilusiones conducirá automáticamente a la emancipación, pero el cínico moderno ya conoce los mecanismos del desenmascaramiento y los incorpora a su arsenal estratégico. De ahí que Sloterdijk condene la oscilación de la Teoría Crítica entre ingenuidad y cinismo como un realismo enfermo, “sobrecargado de una negatividad «calcificada», una decepción racional con el realismo y sus límites, con el consiguiente desánimo” (Tuinen, 2006, p. 42).

El agotamiento de la crítica tradicional. Este diagnóstico del cinismo moderno revela, según Sloterdijk, la insuficiencia estructural de las herramientas críticas heredadas de la tradición ilustrada. El problema fundamental radica en que estas estrategias críticas operan bajo el supuesto de que la conciencia falsa es producto de la ignorancia o el engaño, y que por tanto bastaría con el desenmascaramiento para restituir una relación transparente con la verdad. Sin embargo, el cínico contemporáneo conoce perfectamente los mecanismos de producción ideológica y, pese a ello, continúa operando dentro de sus

³⁰ “En su prueba a través de la duda, Descartes va tan lejos como la monstruosa convención. Consideración de que tal vez todo el mundo de las apariencias no sea más que obra de un genio maligno, calculado para engañarnos. El surgimiento del esclarecedor, perspicaz” (Sloterdijk, citado por Couture, 2016, p. 11).

marcos. Se trata de lo que Sloterdijk caracteriza como un “saber desencantado” que no conduce a la transformación, sino a una melancolía operativa.

La Escuela de Frankfurt representa, en este contexto, el punto culminante y simultáneamente el agotamiento de la tradición crítica moderna. Siguiendo el ejemplo de Adorno, Sloterdijk observa que los pensadores de esta escuela han desarrollado una extraordinaria sensibilidad para percibir las patologías de la modernidad, pero han quedado atrapados en una lógica puramente negativa que los paraliza. Solo perciben el mundo a través del “dolor del mundo” pero se han fijado en él, incapaces de articular alternativas constructivas. Como señala Tuinen (2006), la teoría filosófica se vuelve progresivamente insensible: “solo melancolía y derrota quedan de las creencias optimistas de la época” (p. 35).

Esta melancolía crítica se manifiesta en lo que Sloterdijk denomina el “pesimismo metodológico” de la Teoría Crítica, que ha convertido la negatividad en un fin en sí mismo. La crítica se transforma en un ejercicio de virtuosismo intelectual que se agota en la denuncia sin lograr generar transformaciones efectivas. Se trata de una “negatividad calcificada” que, paradójicamente, funciona como mecanismo de autoconservación del propio aparato crítico: al mantenerse en la posición del que “sabe mejor”, el crítico se protege del riesgo de la propuesta constructiva y del fracaso que esta conllevaría.

La práctica crítica contemporánea se ha transformado, según Sloterdijk, en “criticismo de responsabilidad limitada, ilustracionismo como factor de éxito”, una actitud que “sabe que el éxito no es ni mucho menos un efecto y sigue escribiendo brillantemente, aunque no sirva para nada y se hagan oídos sordos” (Tuinen, 2006, p. 27). En este estado de cosas, las actitudes críticas se supeditan a los roles profesionales y a las dinámicas del campo académico, generando lo que Sloterdijk denomina “época de la crítica del atuendo”. La crítica deviene así en una performance social que cumple funciones de distinción cultural, pero carece de eficacia transformadora.

Frente a este panorama, el cinismo de masas ha desarrollado una inmunidad específica contra los discursos críticos tradicionales. Como observa Sloterdijk, “nunca ha parecido tan fuerte esta inclinación del impulso crítico a dejarse dominar por sordos estados de desaliento, y dado que todo se ha hecho problemático, también todo, de alguna manera, da lo mismo” (Sloterdijk, 2003b, p. 43). La proliferación de la crítica genera un efecto de

saturación que la vuelve inoperante: cuando todo es objeto de sospecha crítica, nada logra ser efectivamente cuestionado.

La crítica tradicional de la ideología se queda sin recursos porque opera con categorías inadecuadas para comprender el nuevo tipo de subjetividad cínica. No logra ver “dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración” (Sloterdijk, 2003b, p. 37). El cínico moderno no necesita ser “despertado” o “educado” porque ya conoce las contradicciones del sistema; lo que le falta no es conocimiento sino energía vital para la transformación. Su problema no es epistemológico sino psicológico y existencial, no es de conciencia sino de “temple anímico”. Y esto pues, como bien precisa Bordeleau: “en Sloterdijk, lo terapéutico en-globa literalmente el campo de lo político; o por decirlo de otro modo: a la universalidad de lo político” (Bordeleau en Jongen, et al, 2009, p. 173).

Es ante este agotamiento de la crítica heredada que Sloterdijk propone una alternativa radical: la recuperación del *Kynismus* antiguo como modelo para una crítica afirmativa. En Diógenes de Sinope encuentra “un modo que le parece apropiado para sacar a la filosofía de su embotamiento existencial”, una nueva propuesta crítica capaz de enfrentar el cinismo moderno no mediante argumentos racionales, sino a través de la provocación gestual, la ironía corporal y la demostración viviente de alternativas existenciales. Se trata de una crítica que no opera por desenmascaramiento conceptual sino por contagio vital, no por refutación sino “terapéuticamente” por inspiración.

1.3.3. La propuesta: el Kynismus

Ante el agotamiento de las estrategias críticas tradicionales y la inmunidad que ha desarrollado el cinismo contemporáneo frente a los discursos desenmascaradores, Sloterdijk propone una alternativa radical: la recuperación del cinismo antiguo como modelo para una crítica afirmativa. En Diógenes y la “secta del perro” encuentra un método que considera digno de revivir, reconociendo en él “el primer y real materialismo dialéctico, que a su vez era un existencialismo” —es decir, un auténtico modo de vida— y “una forma del argumentar con la que el pensar serio hasta el día de hoy no ha sabido qué hacer” (Sloterdijk, 2003b, p. 176).

La ruptura diogeniana y la “teoría inferior”. Según la tesis de Sloterdijk, la aparición de Diógenes en la historia occidental señala un momento dramático en el proceso de la verdad de la temprana filosofía europea. Mientras la “alta teoría” a partir de Platón corta irrevocablemente los hilos para una encarnación material del pensamiento, emerge una variante subversiva de “teoría inferior” (o plebeya) “que exagera la encarnación práctica de su doctrina hasta convertirla en una pantomima grotesca” (Sloterdijk, 2003b, p. 177). El proceso veritativo se divide así en dos flancos irreconciliables: una falange discursiva altamente teórica representada por Platón y el aristotelismo, y una tropa de guerrilleros satírico-literarios representada por los quínicos (*Kyniker*). Por esta razón, Sloterdijk afirma que “con Diógenes empieza en la filosofía europea la resistencia contra el descartado juego del discurso” (ibid.).

Esta división tiene un significado estratégico fundamental. Como observa Couture (2016), en un momento en que Atenas estaba inundada de doctrinas rivales que reclamaban a Sócrates como fundador común, surge la figura pintoresca de Diógenes, una especie de “Sócrates enloquecido” (*mainomenos*) según refería Platón, que aboga por un retorno a las cosas mismas proponiendo simplemente vivir. Este principio quínico “reclama sus derechos frente al poder abrumador de la generalidad paralizante y de las falsas universalizaciones” (ibid., p. 59).

El quimismo representa así una “reacción a la verbalización del universalismo cósmico” propugnada por Platón. Diógenes acusa a los idealistas de caer en el engaño de las abstracciones y la “insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado”. En respuesta, el filósofo del tonel contrapone a la hipocresía platónica y aristotélica una vida radicalmente impertinente: “el quínico ventosea, defeca, mea y se masturba en pública calle, ante los ojos del ágora ateniense; desprecia la gloria, se ríe de la arquitectura, niega el respeto, parodia las historias de los dioses y de los héroes” (Sloterdijk, 2003b, p. 208). Lleva al extremo la correspondencia entre enseñanza y vida, realizando “la armonización recíproca de teoría y práctica, en una reflexión esencialmente plebeya” (ibid., p. 179).

Materialismo corporal y encarnación filosófica. La estrategia quínica opera según una lógica radicalmente distinta a la dialéctica conceptual. Como señala Sloterdijk, en la

antigüedad la filosofía no se concebía como una separación entre persona y cosa, teoría y praxis —una apreciación compartida también por Pierre Hadot (2006) y Carlos García Gual (1987)—.³¹ Por el contrario, “encarnar una doctrina” implicaba que el filósofo mismo se convirtiera en “su medio” (Sloterdijk, 2003b, p. 176). Quien se adscribía a una filosofía estaba llamado tanto a “vivir lo que decía” como a “decir lo que vive”, una lógica completamente opuesta al *plaidoyer* moralista de un obrar estrictamente guiado por un ideal.

Esta armonía entre teoría y praxis no contradice el idealismo teórico-dialéctico, sino que entra en conflicto con él mediante la sensualidad y la carcajada: “lo «inferior excluido» (lo plebeyo) va al mercado y reta demostrativamente a lo «superior»” (Sloterdijk, 2003b, p. 180). Su dialéctica es un modo de vida, una forma de argumentación que opera por demostración viviente más que por refutación conceptual.³²

Sloterdijk advierte que las filosofías posteriores suprimen gradualmente las reglas de lo físico en la argumentación quínica. Adorno, por ejemplo, distingue categóricamente la validez de las estructuras mentales de la “notoria miseria” de los portadores del espíritu, representando “el punto culminante y más reciente de esta tradición: «quién eres o qué haces no importa mientras te aferres desesperadamente a ciertos valores e ideas nobles»” (Tuinen, 2006, p. 37). Por el contrario, para Sloterdijk el materialismo del cuerpo ofrece una oportunidad crítica frente a este idealismo, presentando a Diógenes en la línea de Nietzsche como modelo de una filosofía vivida, encarnada y subversiva.

La herencia quínica en la modernidad. Según Sloterdijk, tras la caída del Imperio Romano, el impulso quínico sobrevive con especial fuerza en el carnaval medieval y en

³¹ Al respecto refiere García Gual (1987) —citando los fragmentos 70 a 73 de Diógenes Laercio— que la filosofía cínica se caracterizaba por un aspecto esencialmente ascético: “la *ascesis* tanto del cuerpo como del alma es necesaria para formar al atleta cabal, precursor del cínico, avezado a enfrentarse a los continuos embates de la fortuna sin rechistar, y con el talante impávido. Para llegar a esa impasibilidad (...) se requiere un endurecimiento previo tanto físico como sentimental. La gimnasia del cuerpo debe doblarse con una gimnasia del espíritu, para desembocar en la conquista de la virtud, una conquista que no es sólo actual, sino que debe mantenerse mediante los hábitos (...). La sabiduría práctica [por tanto] requiere una práctica constante de la virtud, y el sabio es un experto, como el buen flautista o el atleta, gracias a su entrenamiento” (p. 35).

³² A juicio de Mayos (2021a), se percibe ya un cierto nihilismo en Diógenes de Sinope, pues pese a que en aquellos tiempos no existía este término como tal, toda su filosofía y vida se basaba en una negación (“nihil”) consciente de doctrinas imperantes. Así Diógenes con sus gestos “ladraba su no” como rugir el león en Nietzsche. Esto pues, “los cínicos pensaban que los adoradores de falsedades eran los verdaderos «negadores» de la verdad, la vida y lo humano” (Párr. 14).

las universidades. Su pervivencia en la modernidad se debe principalmente a la bohemia de la vida urbana y, antes de eso, al arte burgués, especialmente a la poesía literaria. Los grandes escritores del *Sturm und Drang*—Goethe y Schiller—, pero principalmente autores posteriores como Heine y el mismo Nietzsche, representan la continuidad alemana de esta tradición. El filósofo reconoce en sus obras un elemento satírico y polémico que no puede conciliarse con la seriedad científica ni con los ideales elevados.

En Heine encuentra Sloterdijk el modelo paradigmático de esta recuperación: “él ofrece la pieza maestra hasta ahora no superada, de la unión de teoría y sátira, conocimiento y diversión, siguiendo sus huellas, intentaremos unir de nuevo las capacidades de verdad de la literatura, de la sátira y del arte con las del «discurso científico»” (Sloterdijk, 2003b, p. 59). Como observa Couture (2016), antes de la generalización del modelo de la carrera docente y la seriedad de las instituciones académicas, las formas literarias de la crítica del poder eran variadas y permisivas: “risas, muecas, caricatura, novelas, obras de teatro, tratados filosóficos, enciclopedias, etc. (...) Y el estancamiento del estado de la crítica contemporánea se explica justamente por el olvido de esta herencia quínica” (pp. 16-17).

La dimensión apolítica del Kynismus. Un aspecto crucial de la propuesta quínica es su carácter esencialmente “apolítico”, tal como lo reflejan las diversas anécdotas que ponen a Diógenes frente a reyes y tiranos —Filipo, Perdicás, Antípatro, o Alejandro—. La más famosa de ellas es el encuentro de Alejandro y Diógenes en Corinto: a la pregunta del joven conquistador “¿Qué quieres de mí?”, responde el insolente Diógenes: “que te apartes un poco y no me quites el sol”. Como refiere García Gual (1987), la fascinación de esta anécdota reside en que indica la emancipación del filósofo respecto de lo político e ideológico; aquí no es el sabio un cómplice del poderoso, sino que le “vuelve la espalda al principio del poder, la ambición y la autoridad” (Sloterdijk, 1987, p. 32).

Esta dimensión apolítica diferencia radicalmente la propuesta quínica de las estrategias de la Teoría Crítica. Según Tuinen (2006), Sloterdijk se distancia así de los representantes más antiguos de la teoría crítica “como Walter Benjamin y otros pensadores de izquierda como Bertolt Brecht, que atribuyen la existencia de la conciencia de clase incluso en el útero” (p. 37). El quínico escapa tanto de la complicidad con el poder como de la

militancia revolucionaria, configurando un espacio de resistencia que opera por sustracción antes que por confrontación directa.

Hacia una crítica por contagio vital. La recuperación del método quínico permite a Sloterdijk articular lo que podríamos denominar una “crítica por contagio vital”. A diferencia de la crítica tradicional, que opera por desenmascaramiento conceptual, la estrategia quínica funciona por demostración existencial y provocación gestual. Como señala Heinrichs (2011), “con Sloterdijk se reconoce lo innecesario que es aferrarse a una reflexión ideológica que se vuelve contra sí misma y que mantiene una relación infeliz con lo sensual” (p. 59). La “encarnación” para la filosofía es ahora la razón quínica, “cuyo iniciador Diógenes de ninguna manera es un soñador idílico, como sugieren las interpretaciones denigrantes, sino un tipo astuto de alegría sin límites [que] no habla contra el idealismo, «vive contra él»” (p. 59).

Un ejemplo paradigmático de este recurso quínico es el grabado del siglo XVI que representa una escena apócrifa en la que Aristóteles, locamente enamorado de Phyllis, la amante de Alejandro Magno, accede a dejarla montarle como a un caballo. En la lectura de Sloterdijk, esta representación muestra “cómo el látigo de la belleza puede someter y humillar a la sabiduría y cómo una mujer plebeya puede dar una lección grotesca a un filósofo debido a su dependencia sexual” (Couture, 2016, p. 101). Esta dependencia terrenal revela que “la autonomía contemplativa de Aristóteles no tiene sustancia” (p. 101).

En consecuencia, como sostiene Couture (2016), filosofar como un perro, cantar como un pájaro nocturno y aceptar que la resistencia viene del margen son parte del heroísmo de la deserción quínica que propone Sloterdijk para revitalizar la Ilustración: “en este sentido, parecería que, si Heine era el ruiñeñor anidado en la peluca de Voltaire,³³

³³ Couture (2016) comenta que Heine narra una historia en la que un ruiñeñor perturbaba la quietud de clérigos y monjes: posado en un árbol, el pájaro entonaba melodías tiernas y conmovedoras que despertaban la emoción de los doctores. Ante tal influencia, uno de ellos concluyó que el ruiñeñor podría ser un demonio destinado a distraerlos de sus conversaciones cristianas y seducirlos al disfrute sensual, iniciando un exorcismo al que el ave respondió: “¡Sí, soy un espíritu maligno!” y se marchó riendo (Heine, *Memorias. Cuadros de viaje*, tomo I: *El viaje al Harz*, citado por Couture, 2016, p. 18).

entonces Sloterdijk se convertiría en quien agitaría las plumas de las cabezas pensantes de la Escuela de Frankfurt” (p. 19).

La propuesta quínica de Sloterdijk configura así una alternativa radical al agotamiento de la crítica tradicional. En lugar de insistir en estrategias desenmascaradoras que ya han perdido su eficacia frente al cinismo contemporáneo, el *Kynismus* ofrece un camino de resistencia por afirmación vital, corporalidad irreductible y provocación existencial. Se trata de una filosofía que no argumenta contra sus adversarios, sino que vive contra ellos, transformando la crítica en un arte de presencia y el pensamiento en un acontecimiento teatral. Esta concepción anticipa lo que, en su posterior estudio sobre Nietzsche, Sloterdijk denomina “materialismo dionisiaco”.³⁴

1.4. Fundamentos “anti”-dialécticos: la crítica sistemática al pensamiento de izquierda

La propuesta del *Kynismus* como alternativa crítica requiere, para su completa articulación, el desmontaje sistemático de las tradiciones dialécticas que han dominado el pensamiento de izquierda desde Marx hasta la Escuela de Frankfurt. El joven Sloterdijk desarrolla esta tarea mediante una estrategia triple que aborda las contradicciones internas del marxismo, la parálisis melancólica de la estética adorniana y la naturaleza inherentemente autoritaria de toda dialéctica. Su objetivo no es simplemente refutar estas corrientes, sino demostrar que su lógica interna las conduce inevitablemente hacia formas sofisticadas de cinismo (*Zynismus*) que reproducen las estructuras de dominación que pretenden combatir.

Como observa Heinrichs (2011), al pretender “ridiculizar quínicamente” las tendencias afirmativas y positivistas de las filosofías programáticas, Sloterdijk revela su interés por demostrar que “las teorías en su «objetividad artificial» traicionan una comprensión quínica de las condiciones sociales, al posicionarse desde lógicas particularmente cínicas en el sentido moderno del término. Por ello, buscaba “una

³⁴ Ver capítulo preliminar.

filosofía que se liberara de la línea demasiado rígida que impone el marxismo, al mismo tiempo que de la compulsión de tener razón en un sentido dialéctico” (p. 66).

1.4.1. Crítica al marxismo: la ruptura epistemológica y la lógica cínico-señorial

La crítica de Sloterdijk al marxismo se articula a partir de la lectura que Louis Althusser realiza de la obra marxiana, pero la radicaliza hasta convertirla en una denuncia del carácter cínico inherente al materialismo histórico. Según Sloterdijk, Althusser habría provocado una gran intranquilidad en el círculo marxista al sostener que en las obras de Marx se comprobaba una ruptura científico-teórica: “un paso de una ideología humanística a un saber estructural antihumanístico que ha tenido lugar entre su obra de juventud y la obra de madurez” (Sloterdijk, 2003b, p. 161).

Esta ruptura epistemológica (*coupure épistémologique*) revela, según Sloterdijk, una “duplicidad ambigua que dificulta cada vez más su validez teórica y práctica” (Sloterdijk, 2003b, p. 162). En el marxismo opera “una fecunda polémica interior” entre dos espíritus de pensamiento que se excluyen mutuamente: “por una parte, una reflexión cínicamente ofensiva, humanística, emancipatoria, y por otra, una reflexión objetivista cínico-señorial, que se burla del intento de libertad de los otros en el estilo de una crítica de la ideología funcional. Marx tiene una parte de rebelde; por otra, algo de monarca; su parte izquierda se asemeja a Danton, la derecha recuerda a Bismarck” (ibid., pp. 161-162).

El joven Marx, sostiene Sloterdijk, se basaba fundamentalmente en la lógica hegeliana para atacar el idealismo hegeliano: “«trabajo» y «praxis» son los conceptos clave con los cuales pretende salir hegelianamente de la carcasa del sistema” (Sloterdijk, 2003b, p. 162). Su genialidad residía en no darse por satisfecho con una mera orientación del sistema hegeliano hacia una crítica humanística posthegeliana. Su polémica más violenta se dirigía “contra su mayor tentación, tentación que él compartía con su generación de inteligencia (los jóvenes posthegelianos): la de esclerotizarse en una mera «crítica crítica»” (ibid.).

Sin embargo, el Marx tardío, según Sloterdijk, niega esta posición inicial cuando se atreve a cuestionar a sus dos contrincantes más importantes: Max Stirner y Mijaíl Bakunin. Ambos representaban “alternativas lógicas y reales a las soluciones marxianas”:

“Stirner en la cuestión de si y cómo se puede atravesar «privadamente» la alienación; Bakunin en la cuestión de si y cómo se podía encontrar el camino hacia una sociedad futura «libre de alienación»” (Sloterdijk, 2003b, p. 163).

Esta tensión se hace especialmente evidente en el enfrentamiento teórico con Stirner, donde Marx revela las contradicciones más profundas de su propio proyecto. La crítica marxiana a Stirner en *La ideología alemana* revela, según Sloterdijk, algo más profundo que una mera refutación teórica. Marx y Engels critican la posición “neoegoísta” de Stirner³⁵ como “un nuevo autoengaño burgués”, pero en la destrucción de la ilusión stirneriana destruyen sin darse cuenta una parte de sí mismo en él negada.

Como precisa Sloterdijk, ambos pensadores actuaron de manera “simétricamente falsa”:

Tanto Marx como Stirner saben que la conciencia de los hombres, tal y como se encuentra, primeramente, está alienada y que debe ser apropiada a través de una paciente reflexión. Ambos piensan siguiendo las pautas de la dialéctica de lo propio y lo extraño, si bien ninguno de ellos encuentra lo intermedio, sino que se lanzan a posiciones de alternativas exclusivas: Stirner escogió el camino de la derecha, Marx el de la izquierda (Sloterdijk, 2003b, pp. 166-167).

Donde Stirner produce su “Yo revolucionariamente triunfante”, el marxismo genera un tipo de revolucionario radicalmente diferente: “un revolucionario que, con el sentimiento de la más alta astucia y con refinado realismo, se utiliza a sí mismo como medio en el proceso histórico” (Sloterdijk, 2003b, p. 167). Esta es la quiebra que Althusser percibió en la obra de Marx: el surgimiento del “principio del falso nadie” —es decir, aquel revolucionario que personalmente no será más que un instrumento del fetiche revolución, que ha perdido toda autenticidad personal en pos de la eficacia histórica.

³⁵ Recuerda Sloterdijk que, para Stirner, en las cabezas de los hombres trabajan programas de pensamiento y de percepción históricamente configurados que mediatizan todo lo que va de fuera adentro y de dentro afuera. Que por lo mismo su propuesta ego-anarquista implicaba la de arrojar sencillamente de su cabeza todas las programaciones extrañas, y que tras esta “purificación total del cerebro” no debía quedar más que un desnudo y, en cierto modo, vacío egoísmo reflejo: “Stirner apunta así a una liberación de la alienación en el propio interior. Lo extraño anida en mi interior, y al expulsar este elemento extraño es cuando me gano de nuevo a «mí mismo»” (Sloterdijk, 2003b, p. 165).

1.4.1.1 La lógica cínico-señorial y sus consecuencias existenciales. Esta transformación inaugura lo que Sloterdijk denomina una “lógica cínico-señorial esquizoide” sin parangón histórico: una autocosificación que se presenta como estrategia de dominio de la historia. El revolucionario marxista cree acceder al control del proceso histórico precisamente en la medida en que se convierte en su instrumento, generando una paradoja en la cual “se hace instrumento del supuesto futuro” para “convertir el futuro en su propio instrumento”. Esta contradicción no permanece en el plano puramente teórico, sino que se encarna trágicamente en figuras como el propio Althusser, cuyo asesinato de su esposa Hélène simboliza, para Sloterdijk, la imposibilidad existencial de sostener la división interna entre el intelectual emancipatorio y el funcionario del partido (Sloterdijk, 2003b, pp. 160-161).

De este modo, Sloterdijk diagnostica en el marxismo tardío una forma específica de cinismo moderno: la transformación del sujeto emancipatorio en un agente que, conociendo las contradicciones del sistema, se instrumentaliza a sí mismo para superarlas, perdiendo en el proceso precisamente aquello que buscaba liberar. Esta crítica del cinismo marxista prepara el terreno para el rechazo más amplio de toda lógica dialéctica, que Sloterdijk considera estructuralmente autoritaria en su pretensión de síntesis superadora.

1.4.2. Contra la estética negativa de Adorno

Aunque inicialmente Sloterdijk pareció identificarse como parte del linaje de la Escuela de Frankfurt, fue solo, como refiere Couture (2016), “para aligerar el peso de su ataque crítico contra sus maestros” (p. 19). A pesar de sus matices, Sloterdijk asoció la Escuela de Frankfurt con la quiebra de la Ilustración, porque había llegado a simbolizar ese espíritu melancólico y resignado propio del cinismo que “al quejarse del estado del mundo, ahogó el enfoque crítico en un dolor *a priori*” (ibid.).³⁶

La crítica de Sloterdijk se dirige específicamente contra la estética negativa adorniana, a la que considera filosóficamente “paralizada” y sin ningún impulso generativo. Como señala Moreno (2020), la lógica de un período histórico caracterizado por la fluctuación

³⁶ Como refiere Cadenas (2021), “el término de ciencia triste o melancólica (*traurige Wissenschaft*), en oposición a la ciencia alegre o gay ciencia (*fröhliche Wissenschaft*) de Nietzsche, aparece en la dedicatoria de la *Minima moralia* de Theodor W. Adorno” (p. 110).

entre rupturas y continuidades conduce la reflexión filosófica de Adorno “a un estado anímico muy peculiar: antes que jovial, ella se ha tornado melancólica, en la medida en que no avizora vínculos translúcidos con la materia histórica” (p. 120).

En *Dialéctica negativa* (1966), Adorno se propone una crítica radicalmente “antiteórica” que rechaza “el principio de unidad, omnipotencia y superioridad” que otorga el concepto a todas las filosofías ideológicas. El pensamiento occidental, donde lo particular se somete a una “identidad general” por medio de conceptos, solo puede romperse “desde una nueva tensión entre lo particular y lo general” (Adorno, 1984, p. 26). Su propuesta consiste en “superar el concepto por medio del concepto”, honrando lo singular como lo “no idéntico”.

Para Sloterdijk, esta posición implica un aspecto paradójico y autodestructivo: “un pensamiento no identificador por medio de conceptos identificadores amenaza con un callejón sin salida pese a que sus seguidores se nieguen a perderse” (Tuinen, 2006, p. 32). Que Adorno recurra al arte como único lugar donde lo general puede reconciliarse con lo particular le parece aún más problemático: “para escapar a ello Adorno busca su salvación en el arte como base de la crítica. Esto hace que la teoría sea cada vez más modesta, hipócrita o, si se quiere, «un santo más falso»” (ibid.).

Esta apreciación estética permanece, según Sloterdijk, en un plano cínico de reflexión, reduciendo lo sensible a un presupuesto nunca racionalizable de la más alta excitabilidad anímica y de entrenamiento estético: “su estética casi se aproximaba al dintel de la náusea ante todas y cada una de las cosas. Casi nada de lo que sucedía en el mundo «práctico» le hacía daño y quedaba libre de la sospecha de brutalidad” (Sloterdijk, 2003b, p. 24).

La teoría crítica adorniana se convierte así en mera “hermenéutica negativa”; ninguna propuesta de mundo le parece admisible. La filosofía se recluye a la deconstrucción sin capacidad propositiva. Frente a esta posición pasiva y melancólica, Sloterdijk propone su propia estética, donde no solo la crítica, la ironía y el deconstructivismo formen parte del obrar filosófico, sino también una estética deliberativa y propositiva que en la gestualidad libre del artista encuentre su manifestación.

1.4.3. La dialéctica como “Fantasía de Vencedor”: hacia una rítmica heracliteana

La crítica más radical de Sloterdijk se dirige contra la estructura misma de todo pensamiento dialéctico, al que caracteriza como una “fantasía de vencedor” que reproduce las relaciones de dominación bajo la apariencia de síntesis superadora. En el apartado “Metapolémica” de la *Kritik der zynischen Vernunft*, Sloterdijk rastrea el origen de esta lógica en la tradición polemista presocrática.

Para comprender esta crítica, es necesario examinar cómo la dialéctica deriva del arte argumentativo sofístico, pero introduce una modificación decisiva: “en el momento en que el polemista trata de ser a su vez árbitro, se convierte en dialéctico, es decir, en alguien que invierte los papeles de un oponente de igual rango a un tercero superior que anuncia la síntesis, en su nombre” (Sloterdijk, 2003b, p. 253). Esta transformación revela la naturaleza autoritaria de toda dialéctica.

Sostiene Sloterdijk que, en una disputa entre dos posiciones de igual rango, ambas se desgastan mutuamente hasta alcanzar un equilibrio. Pero el dialéctico “salta de la posición de participante del mismo rango a la del tercero superior. Por esta razón, la dialéctica concluye con una paz dictada de antemano, lo que la convierte en el resumen de una disputa previamente ganada por el vencedor” (Sloterdijk, 2003b, p. 539).

Esta estructura autoritaria se reproduce a lo largo de toda la tradición filosófica occidental. Todas las dialécticas europeas son, según Sloterdijk, fantasías de vencedor que intentan, en la denominada “síntesis”, concluir “algo así como un tratado de paz en el que el inferior debe ser aceptado e incluido en el nuevo ordenamiento” (Sloterdijk, 2003b, p. 539). Tanto en Hegel como en Marx, “la liberación siempre toma la forma de una «paz dictada»” (Tuinen, 2006, p. 128). La dialéctica no abandona el espacio de la polémica, sino que la finaliza mediante un “dictado de vencedor”, fortaleciendo “las estructuras arriba-abajo, bueno-malo, yo-ello, desde la posición de soberanía a costa de la «parte» sometida” (Sloterdijk, 2003b, p. 541).

Frente a esta tradición autoritaria, la dialéctica negativa de Adorno representa una inversión de esta tradición y un primer intento hacia la “restauración de la polémica general”, pero se queda en pura negatividad. Por ello, Sloterdijk prefiere retroceder hacia una “filosofía heracliteana de las polaridades” que actúa como una “rítmica” y constituye el núcleo racional de toda dialéctica, pero sin sus pretensiones ontológicas autoritarias.

Esta alternativa heracliteana opera de manera completamente diferente. La dialéctica heracliteana es pura filosofía de la polaridad sin llegar a ser polémica: “puramente observante, intenta comprender la vida y el cosmos como un cambio infatigable de fases y estados del ser en un continuo ir y venir; pleamar y bajamar, los giros de los astros, alegría y dolor, vida y muerte” (Sloterdijk, 2003b, p. 545). Esta “gran rítmica” entiende todos los fenómenos como pulsaciones, fases y golpes de compás, viendo en ellos “el de aquí para allá de lo Uno, del principio cósmico en sus naturales e inevitables giros” (ibid., p. 546).

La preferencia por Heráclito sobre Adorno responde a una diferencia fundamental en el tratamiento del sujeto. Sloterdijk escoge a Heráclito por encima de Adorno porque este último permanece atrapado en la teoría del sujeto. La polémica general adorniana toma el lugar de las “polémicas entre sujetos”, pero no logra escapar del paradigma de la conciencia. En cambio, la rítmica heracliteana permite que el sujeto se descentre gradualmente entre fuerzas antagónicas, transformándose de un centro moral-jurídico de la voluntad en un fenómeno cibernético y medial.

Esta crítica sistemática al pensamiento dialéctico prepara el terreno para la emergencia del materialismo dionisiaco como alternativa no-dialéctica, capaz de pensar la multiplicidad sin reducirla a la unidad sintética y de afirmar las polaridades sin someterlas a la lógica del vencedor. Se trata de una filosofía que, liberada de las fantasías de vencedor, puede finalmente articular una crítica verdaderamente afirmativa.

1.5. Fundamentos filosóficos para lo que viene: síntesis y proyección

El itinerario trazado a lo largo de este primer acto revela la emergencia de una matriz conceptual que estructurará todo el desarrollo posterior del pensamiento sloterdijkiano. La formación intelectual del joven Sloterdijk, la cristalización de su programa filosófico en la *Kritik der zynischen Vernunft* y su crítica sistemática a las tradiciones dialécticas no constituyen momentos aislados, sino articulaciones de un proyecto coherente que busca refundar la filosofía crítica desde coordenadas radicalmente nuevas. La tesis central que emerge de este análisis es que Sloterdijk configura una alternativa post-metafísica al pensamiento alemán contemporáneo mediante la articulación de tres elementos

fundamentales: el materialismo dionisiaco como sustrato teórico, la experimentación dramática como método filosófico y la crítica antidualística como orientación política.

La experiencia transformadora vivida en el *āśram* de Rajneesh no representa un episodio anecdótico en la biografía intelectual de Sloterdijk, sino el momento de cristalización de una comprensión radicalmente nueva del ejercicio filosófico. Su regreso de Oriente coincide con la búsqueda de un lenguaje capaz de expresar lo que percibe como ausente en la mentalidad cínica de su generación: la capacidad de transformación existencial. De ahí surge la *Kritik der zynischen Vernunft* como tentativa de “desfibrilación” de la “falsa conciencia ilustrada”, una obra que no se limita a diagnosticar las patologías de su tiempo, sino que ensaya performativamente las alternativas que propone.

La recuperación de Diógenes como figura paradigmática responde a esta lógica experimental. El filósofo del tonel no interesa a Sloterdijk como objeto de estudio histórico, sino como modelo de una filosofía que “vive contra” sus adversarios antes que argumentar contra ellos. Esta comprensión encarnada del pensamiento anticipa la dimensión dramática que caracterizará toda su obra posterior: el filósofo como “pensador en escena” que arriesga su propia existencia en el acto mismo de filosofar. Siguiendo la herencia nietzscheana, Sloterdijk transforma la filosofía en un arte de presencia donde estilo y argumento se vuelven indisolubles.

El rechazo sistemático de las tradiciones dialécticas desarrollado en el apartado 1.4 no constituye una mera polémica académica, sino la condición de posibilidad para la emergencia de un pensamiento verdaderamente post-hegeliano. La crítica al marxismo como forma específica de cinismo moderno, la denuncia de la “melancolía operativa” adorniana y la caracterización de toda dialéctica como “fantasía de vencedor” convergen en la demostración de que estas tradiciones reproducen, bajo modalidades sofisticadas, las estructuras de dominación que pretenden superar.

La “lógica cínico-señorial” que Sloterdijk identifica en Marx —esa autocosificación que se presenta como estrategia de dominio histórico— encuentra su expresión paradigmática en la tragedia existencial de Althusser, donde la división teórica entre emancipación y dominación se encarna como imposibilidad vital. Esta crítica prepara el terreno para la alternativa heracliteana: una “rítmica” de las polaridades que evita tanto

la síntesis autoritaria como la negatividad estéril, configurando un espacio de pensamiento que privilegia los procesos sobre los productos, las intensidades sobre las identidades.

La propuesta de una “filosofía heracliteana de las polaridades” anticipa desarrollos fundamentales que encontrarán su articulación plena en el encuentro con Heidegger. La comprensión de los fenómenos como “pulsaciones, fases y golpes de compás” prefigura tanto la ontología esferológica (capítulo 3) como la teoría de la técnica como *poiésis* (capítulo 2). El “desarme de la subjetividad” que Sloterdijk busca mediante la rítmica heracliteana prepara el terreno para una comprensión “medial” de la relación sujeto-mundo que abandonará definitivamente el paradigma de la conciencia en favor de una ontología de la co-pertenencia originaria.

Esta orientación post-política que caracteriza el quinismo sloterdijkiano no implica un desarraigo de las motivaciones ciudadanas, sino un desplazamiento hacia lo que podríamos denominar una “política de los afectos”. Su diagnóstico del cinismo moderno como precursor del autoritarismo opera en un registro antropológico que privilegia la transformación de los modos de habitar el mundo por sobre la militancia ideológica. Esta perspectiva distingue radicalmente su propuesta tanto de las tradiciones de izquierda como de las lógicas schmittianas, configurando un espacio de resistencia que opera por sustracción antes que por confrontación.

La imagen del “renacer” como “continuar de otra manera” que atraviesa la *Kritik der zynischen Vernunft* adquiere particular relevancia como metáfora de transición hacia el período heideggeriano. Cuando Sloterdijk afirma que “ninguna historia envejece” y que “cada segundo consciente borra el pasado sin esperanza, convirtiéndose en el primero de Otra Historia”, está formulando un principio que encontrará su desarrollo conceptual en la comprensión heideggeriana de la técnica como proceso antropogénico y en la articulación de una ontología de la proximidad.

La temprana declaración de que “todavía no existe una teoría crítica de Frankfurt, sino solo de Friburgo”, formulada por Sloterdijk en *Eurotaoismus* (1989),³⁷ señala una orientación que se profundizará en los años siguientes. La crítica al humanismo

³⁷ Esta afirmación desarrolla una posición ya esbozada en *Kritik der zynischen Vernunft*, donde Sloterdijk entiende la “Nueva Izquierda” como una “izquierda neocínica”, es decir, existencialista y, en última instancia, una “izquierda heideggeriana” (Sloterdijk, citado por Tuinen, 2006, pp. 98-99).

metafísico, la comprensión de la técnica como *poiésis* formativa y la articulación de una antropología de la co-originariedad encontrarán en Heidegger un interlocutor privilegiado, aunque siempre desde la perspectiva del “pensar con Heidegger contra Heidegger” que define la recepción sloterdijkiana.

En síntesis, el período del joven Sloterdijk establece las coordenadas fundamentales de un programa filosófico que se desplegará en múltiples direcciones manteniendo una coherencia subyacente. El materialismo dionisiaco como sustrato teórico, la experimentación dramática como método y la crítica post-política como orientación configuran una matriz intelectual que encontrará desarrollos específicos en la recepción heideggeriana, la ontología esferológica y la psicopolítica thymótica. En cada una de estas direcciones permanece activa la herencia quínica como impulso deconstructivo y la rítmica heracliteana como principio reconstructivo.

Esta matriz conceptual no se presenta como un sistema cerrado, sino como una constelación abierta de problemas y métodos que mantiene viva la tensión entre crítica y afirmación, entre deconstrucción y propuesta. La filosofía sloterdijkiana, emerge así, como una experimentación estética que convierte el pensamiento en acontecimiento transformador, prolongando el impulso nietzscheano de hacer de la filosofía un arte de vivir y de escribir. Su singularidad radica en haber logrado articular una alternativa radical a las tradiciones dominantes del pensamiento alemán contemporáneo sin recaer en las aporías que caracterizan tanto a las dialécticas emancipatorias como a las filosofías de la diferencia.

La transición hacia el encuentro con Heidegger se perfila así no como un giro temático, sino como la profundización de interrogantes ya presentes en este primer período: ¿cómo pensar la técnica sin recaer en las oposiciones metafísicas tradicionales? ¿De qué manera la comprensión de la *poiésis* puede fundamentar una antropología post-humanista? ¿Cómo articular una ontología de la proximidad que escape tanto del solipsismo subjetivista como del objetivismo científico? Estas preguntas, que emergen de la crítica antidialéctica desarrollada en la *Kritik der zynischen Vernunft*, encontrarán en la recepción heideggeriana un campo de experimentación conceptual que permitirá a Sloterdijk dar forma definitiva a su proyecto de una filosofía materialista, experimental y post-metafísica.

CAPÍTULO SEGUNDO

Técnica, *Poiésis* y Antropogénesis; La Recepción Heideggeriana en el Materialismo Dionisiaco de Sloterdijk

La filosofía pantomímica del primer Sloterdijk, concebida como una “manifestación prelingüística de la verdad” inspirada en Diógenes, pronto evidenció sus límites. Como él mismo reconocería más tarde: “por aquel entonces propuse que se viera en el quinismo una manifestación prelingüística de la verdad, una fórmula de no-encubrimiento con mucho que ver con la gestualidad” (Sloterdijk, 2006b, p. 25). Se trataba de un intento de pensar la crítica “más allá de la teoría”, una suerte de “teoría crítica sin teoría” (Heinrichs, 2011, p. 54), que aún conservaba ciertos vestigios de la tradición frankfurtiana: “mi escuela y mi sistema de referencia (...) mientras vivió Adorno y hasta la *Crítica de la razón cínica*” (Sloterdijk, 2020, p. 64).

No obstante, la noción de una “verdad desnuda” comenzó a resultarle una “banalidad a-filosófica”, cercana a lo que él denominaba una “metafísica del presente”. En esta etapa, y en consonancia con Heidegger, Sloterdijk reconoce que la verdad, aunque superficial, permanece siempre velada en los pliegues de la superficie, siguiendo el modelo de *Alétheia* (Tuinen, 2006, p. 37, nota al pie). El encuentro con el pensamiento heideggeriano marca un punto de inflexión decisivo: la recepción de ciertos elementos de la filosofía de Friburgo y el uso reiterado de su terminología se convierten, desde entonces, en rasgos distintivos de su obra.

Aunque Sloterdijk coincide con Heidegger en numerosos aspectos fundamentales, también se distancia en puntos que considera cruciales. Su reflexión se orienta primero hacia la búsqueda de un fundamento estético y natalicio de la crítica —durante la segunda mitad de los años ochenta—, para luego desplazarse hacia una lectura antropológica de la condición humana que se extiende a lo largo de la década de 1990 y los primeros años del 2000.³⁸ Esta etapa culmina en la trilogía *Sphären* (1998, 1999, 2004), concebida como

³⁸ Si hacemos un corte desde sus charlas de Frankfurt (1988) hasta *Im Weltinnenraum des Kapitals* (2005) se contabilizan un total de 24 obras, muchas de las cuales, bastante voluminosas (como, por ejemplo, su trilogía *Sphären* que alcanzan las 2.500 páginas). De ahí se explica la extensión de este periodo que revisamos.

continuación de un proyecto que Sloterdijk considera inconcluso en *Ser y tiempo*: la tematización del “ser y el espacio” (Sloterdijk, 2011b, p. 263).

En esta nueva configuración, el *Kynismus* adquiere un carácter latente pero persistente en la escritura de Sloterdijk, articulado con la convicción de que “es posible argumentar con las herramientas sensitivas de la seducción” (Sloterdijk, 2006b, p. 74). De ahí su referencia al Sócrates de *El Banquete*, presentado como filósofo-erotólogo y provocador más que como teórico, cuyo discurso solo cobra realidad en el campo de fuerza de su seducción: “[sin ello,] no «se dan» todos los fenómenos de los que habla el discurso del seductor” (ibid.). Por ello, lo quínico deja de ser un mero gesto contraargumentativo para convertirse en un recurso integrado en “contextos específicos [y experimentales] de argumentación” (Noll, 1993, p. 213).

Su materialismo dionisiaco adquiere entonces renovado impulso y alcance. Los problemas de la técnica y del humanismo cobran centralidad, mientras que la tradicional dicotomía entre naturaleza y cultura resulta insuficiente y requiere ser revisada. La ontología, a su vez, debe pasar de un horizonte monológico a uno plural, y se acentúa la búsqueda de un lenguaje híbrido, a medio camino entre ciencia, arte y filosofía. Su distanciamiento de la Escuela de Frankfurt se vuelve progresivamente explícito, especialmente en la resonante controversia con Jürgen Habermas que examinaremos más adelante. En este contexto, resulta significativo su recurso estratégico a un léxico heideggeriano con el objetivo de “volcarle el sentido” (Sloterdijk, 2003a, p. 148). Esta tendencia a ampliar —y a menudo antropologizar— las tesis del maestro de Messkirch constituye un rasgo transversal de toda esta época.

El presente capítulo tiene como objetivo exponer las principales líneas de fuerza de este período decisivo en la obra de Sloterdijk. En primer lugar, se analizarán los fundamentos estéticos de su filosofía, que adquieren un perfil singular con la formulación de la tesis del “venir al mundo”, nutrida por aportes de Dilthey, Arendt y Heidegger, entre otros. En segundo lugar, se examinará su lectura de la técnica, vinculada, en paralelo con Heidegger, a la *poiésis*, aunque con un distanciamiento progresivo respecto al planteamiento heideggeriano del *Ge-stell*.³⁹ En tercer lugar, se abordará el desarrollo de

³⁹ En un comienzo, Sloterdijk se muestra cercano al planteamiento heideggeriano del *Gestell* (específicamente en *Eurotaoismus* de 1989). Posteriormente se vuelca hacia una lectura más optimista de la técnica (década de los 90), como veremos más adelante.

las antropotécnicas individuales y el imperativo del cambio vital que culmina en *Du mußt dein Leben ändern*. Finalmente, se discutirán las controversias contemporáneas que surgen de estas posiciones, especialmente el debate con Habermas. La propuesta esferológica de Sloterdijk será tratada de manera independiente en un capítulo aparte.

Conviene, por último, advertir que Sloterdijk no adopta el lenguaje heideggeriano de manera ortodoxa. Por ello, se incluye aquí una nota preliminar que aclare el lugar específico de Heidegger en su filosofía, lo que permitirá comprender con mayor precisión los apartados que siguen en este y en el próximo capítulo.

2.1. El Heidegger de Sloterdijk

La relación de Sloterdijk con Heidegger desafía las categorías académicas tradicionales. No se trata de una filiación discipular ni de una mera apropiación instrumental, sino de algo más complejo: una inserción estratégica en el pensamiento heideggeriano que combina prolongación y subversión. El propio Sloterdijk caracteriza esta posición como “cercano-lejana” respecto al pensador de Friburgo (Sloterdijk, 2011b, p. 5).

A diferencia de Heidegger, Sloterdijk no busca instaurar un “primer idioma” para “conmemorar el comienzo del pensamiento”, como señala Heinrichs (2011, p. 126); más bien, rearticula la terminología heideggeriana, apropiándosela de manera creativa y desplazándola hacia registros nuevos. En ciertos momentos, se sirve de este lenguaje para avanzar en la misma dirección que su predecesor. En otros, adopta una postura crítica, resumida en su conocida fórmula “con Heidegger contra Heidegger”. Esta actitud puede desorientar a un lector familiarizado con la ya compleja terminología de Heidegger, especialmente por el tono irreverente de Sloterdijk, que contrasta con la actitud reverencial en torno al filósofo aún vigente en algunos círculos académicos.

Desde este cariz más “quínico”, Sloterdijk enfatiza que liberarse de la “hipnosis del maestro” permite alcanzar una posición que, según él mismo reconoce, al propio Heidegger le habría disgustado (Sloterdijk, 2011b, p. 5). Ese gesto crítico se complementa con una propuesta de apertura del lenguaje heideggeriano: se trata de “liberar el pensamiento heideggeriano en un lenguaje en el que tenga más razón que en el suyo

propio”, maniobra que no solo “urbaniza la provincia”,⁴⁰ sino que también mitiga “la tortura de la abstracción” y “puebla una falsa soledad”⁴¹ (Sloterdijk, 2006b, p. 15).

Esta operación no ocurre solo a nivel teórico, sino también en el plano operativo y lingüístico. Sloterdijk describe su tarea como una “decantación”: llevar “los grandes vinos añejos del pensamiento a nuevos odres”, cambiar de “envase” a los metafísicos y, en el caso de Heidegger, “airear sus excentricidades”, prácticas que constituyen la esencia de la decantación filosófica (Sloterdijk, 2003a, p. 148).

La decantación aplicada a Heidegger ejemplifica el método filosófico más amplio de Sloterdijk. Como se señaló en el preámbulo, su estrategia consiste en “ampliar un poco más los límites de los juegos de lenguaje habituales” (Sloterdijk, 2020, p. 90), debilitando “el poder de definición de los significantes desde dentro” (Heinrichs, 2011, p. 94). La fórmula “pensar con Heidegger contra Heidegger” representa, así, un caso paradigmático de la “paranomasia” que caracteriza el modo sloterdijkiano de trabajar con los términos filosóficos heredados.⁴²

2.1.1. Interpretación psicológica

Según Cordua (2008), Heidegger impresiona a Sloterdijk por su falta de comprensión del mundo moderno. Esta incompreensión estaría ligada estrechamente a su rechazo de la racionalidad técnica y a su conservadurismo político. La apreciación deriva, por una parte, de la empecinada adhesión del pensador de Friburgo a lo rural-nacionalista y del apego a cierta simplicidad aldeana: “de quien, nacido en la Selva Negra, decide practicar allí mismo un tipo de vida del que la humanidad moderna se ha apartado definitivamente” (p. 28).

Lejos de una mirada que engloba casi la totalidad de la filosofía de Heidegger con el fascismo,⁴³ Sloterdijk propone una lectura más psicológica del pensador que busca

⁴⁰ En relación a la crítica que hace Sloterdijk de Heidegger por faltarle un pensamiento menos provincial (ver apartado 2.1.1 de esta tesis).

⁴¹ De hecho, un punto central de su esferología es dirigirse en contra de la mirada solitaria del sujeto.

⁴² Véase el apartado I.III, “Musicalidad, temperamentalidad y juegos de lenguaje”, de la presente tesis.

⁴³ Sloterdijk se refiere de hecho a que libros como el de Víctor Fariás, *Heidegger y el nazismo*, han tenido un efecto apreciable en la difamación del filósofo desde la segunda mitad del siglo XX. Con ellos, la pregunta por las posibilidades de tratar con un pensador denunciado se ha radicalizado en exceso: “quien hoy quiera enlazar con Heidegger [dice] tendrá que atravesar el muro de llamas del recelo sin tener de

comprender las motivaciones profundas detrás de su evolución filosófica. Esta perspectiva se distingue de los enfoques puramente políticos o biográficos al centrarse en los mecanismos psicológicos que habrían operado en la transformación del pensamiento heideggeriano. Para Sloterdijk, la clave interpretativa reside en comprender cómo la experiencia traumática del compromiso político de Heidegger con el nacionalsocialismo habría reconfigurado no solo su posición pública, sino fundamentalmente su arquitectura conceptual.

La decepción que habría sufrido Heidegger “al dejarse arrastrar” por el movimiento nacional socialista alemán —sumado a su necesidad creciente de escapar de toda metafísica de la subjetividad— explicaría su desmotivación ante cualquier acercamiento posterior con los fenómenos de la voluntad. Esta experiencia lo habría llevado a modificar sustancialmente su filosofía en una dirección que Sloterdijk considera defensiva. Si al principio en Heidegger parecía exigible el viraje producto de una “autoimplicación decisiva en la autenticidad revolucionaria”, más tarde se expondrá de manera cada vez más explícita que el hombre (*Dasein*) ya no cuenta como autor del viraje (“conversión” o “giro” [*Umwendung*]⁴⁴). La centralidad otorgada inicialmente a la resolución (*Entschlossenheit*) y a la autenticidad como conquista activa del *Dasein* da paso a una filosofía de la espera pasiva. En su lugar: “aparece un *Dasein* meditativo a la espera que el Ser se le revele” (Sloterdijk, 2011b, p. 51).

En *Weltfremdheit* (1993), Sloterdijk profundiza esta interpretación al analizar el silencio posterior del filósofo respecto a su arrojamiento inicial al partido (silencio manifestado después del año 1945). Lo interpreta como un gesto de “vergüenza empedocleana”: “si el cráter no devora al sabio, sino que lo devuelve condenándolo a la ignominia de la sobrevivencia, entonces el sujeto recibirá una lección importante de ello, pero la humillación es demasiado profunda como para que pueda ser discutida en público” (Sloterdijk, citado por Cordua, 2008, p. 31). La referencia a Empédocles —quien según la tradición se arrojó al Etna— sugiere que Heidegger habría preferido la desaparición completa antes que enfrentar públicamente su error. Al no poder “desaparecer” físicamente, habría optado por un silencio que funcionaría como una forma de muerte

antemano la certeza de que lo que pueda descubrir al otro lado del fuego merezca sus esfuerzos” (Sloterdijk, 2011b, pp. 5-6).

⁴⁴ Ver apartado que sigue.

simbólica. Este silencio no sería cobardía, sino una estrategia psicológica para preservar la dignidad intelectual frente a una humillación insoportable.

Para Sloterdijk, esta herida psicológica habría tenido consecuencias duraderas en el desarrollo posterior del pensamiento heideggeriano. Su condición “filoagraria” y su tendencia a mirar el mundo desde la antigüedad griega no serían meramente preferencias intelectuales, sino mecanismos de evitación que lo apartarían de pensar lo moderno más allá de la mera “errancia”.⁴⁵ La ruralidad y el arcaísmo funcionarían como espacios seguros, libres de las complejidades que caracterizan la modernidad política y técnica. Esta interpretación psicológica permite a Sloterdijk mantener una actitud crítica pero no descalificadora hacia Heidegger, abriendo la posibilidad de extraer lo valioso de su pensamiento sin reproducir sus limitaciones.

2.1.2. Interpretación cinética

En *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (2001), específicamente en su primer apartado titulado “Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” (1996),⁴⁶ Sloterdijk sostiene que la manera más adecuada de comprender a Heidegger es considerarlo como “el pensador del movimiento” (*die Bewegung*). Esta caracterización no debe interpretarse en un sentido político —pues, como advierte Cordua (2008), en alemán el término *Bewegung* designa tanto el movimiento en sentido cinético como el movimiento nazi (pp. 48-49)—, sino estrictamente en un sentido cinético.

La idea central de esta interpretación es el salto, el entregarse a un *Befindlichkeit*, entendido como un estado existencial en el que el Dasein se encuentra consigo mismo y con su mundo. En este marco, el Dasein se reconoce únicamente como movilidad, siempre “ya puesto en movimiento” y configurado por esta dinámica, sin posibilidad de sustraerse a ella. Esta movilidad constituye, a la vez, la condición de su historicidad y de

⁴⁵ Para Sloterdijk, las meditaciones heideggerianas llaman “errancia” a los movimientos inevitables de la existencia “en un paisaje que carece de señalizaciones suficientes que ayuden a elegir el camino” (Cordua, 2008, p. 31).

⁴⁶ Texto escrito por Sloterdijk en 1996, a propósito de una invitación del Instituto para el Estudio de Cuestiones Sociales del Presente, quienes, en colaboración con el teatro municipal de Friburgo y la Radio del Suroeste alemana, organizaron una serie de matinés bajo el sugerente título “Pensadores en el escenario”. Sloterdijk introduce su *Nicht gerettet* (2001) con esta ponencia.

su apertura al mundo. Como expresa Sloterdijk: “en ella va delante la cinética de la lógica o, si se tolera el giro paradójico, el movimiento es su fundamento” (2011b, p. 20).

Sloterdijk sostiene que, tras Heidegger, ya no es posible partir de la apariencia estática —de la idea, de las cosas, del sujeto, del sistema, de la conciencia, de lo objetivo o de los valores supratemporales—. Ahora “sólo podemos partir de la movilidad esencial en nosotros mismos, con nuestra temporalidad, nuestro estar emplazados, nuestra situacionalidad y nuestra adscripción” (Sloterdijk, 2011b, p. 22). De este modo, el pensamiento mismo se convierte en un caso de movilidad, y la filosofía ya no puede desplegarse sin que el filósofo se asuma a sí mismo en movimiento. Heidegger encarna este gesto con ejemplar resolución, como “un maestro de gimnasia ontológica que da instrucciones a los sujetos todavía atiesados en principios y posiciones cosmovisivas para que se ejerciten en la permanencia consciente en la movilidad” (Ibid., p. 21).

Las tres movilidades esenciales. Sloterdijk identifica tres tipos de movilidad esencial en la filosofía heideggeriana, formas cinéticas que atraviesan toda su obra:

1. La **caída**: movilidad vertical (de arriba hacia abajo), que en *Ser y tiempo* se comprende como una caída primordial en la cotidianeidad más dura (*Absturz*).
2. La **experiencia**: movilidad lateral (horizontal) del Dasein en relación con el mundo, las cosas y los demás Dasein, que enfatiza su espacialidad.
3. La **vuelta**: “conversión” o “giro” (*Umwendung*), nuevamente vertical, entendida como un viraje de lo impropio hacia lo más propio; Sloterdijk también la denomina *Kehre*.⁴⁷

La primera de estas movilidades, la caída (*Im-Fall-Sein* o *Abstürzen*), precede a las demás tanto en orden como en materia. Representa la condición de “yecto” originaria del Dasein, lo que Heidegger describe como “el estar [*Verfallen*] arrojado ya a la cotidianeidad” (Heidegger, 2005a, p. 198). En esta caída, el Dasein se pierde entre las

⁴⁷ No confundir con la *Kehre* que se usa como clasificación para separar un “primer Heidegger” de un “segundo Heidegger”. Sloterdijk usa indistintamente la palabra “giro” como *Umwendung* y también como *Kehre* en el sentido cinético de lo que plantea, esto es, un salir de la condición de arrojado en lo mundano a una posición más propia o autentica como diría el Heidegger temprano. Nosotros, para evitar la confusión, mantendremos el giro estructural que refiere Sloterdijk como *Umwendung*.

cosas, comprendiendo su propio ser a través de ellas y de los acontecimientos que lo atraviesan. Como señala Sloterdijk: “bajo la luz de las cosas y rutinas aparece el hombre ante sí mismo como un «ser ante los ojos», arrastrado como las demás cosas” (2011b, p. 26).

La segunda movilidad, la experiencia, se sitúa en un plano horizontal y refleja la lateralidad del Dasein, su cercanía con las cosas, su apertura al mundo y su espacialidad (Sloterdijk, 2011b, p. 33). Sin embargo, Sloterdijk advierte limitaciones en la propuesta heideggeriana: su énfasis en la cercanía desde lo agrario lo aleja de una discusión cívica o política más amplia, y su insistencia en el ser más allá de lo “óntico” excluye aproximaciones científico-antropológicas que podrían enriquecer la comprensión de la lateralidad del Dasein.

Desde esta perspectiva, Sloterdijk describe a Heidegger como un pensador del movimiento, pero anclado en el mismo lugar, incapaz de abrirse al mundo ampliado:

Lo que son las embarcaciones de alta mar, lo que son los capitales y los medios — medios de ampliación, de tránsito, de mudanza, los transportadores ontocinéticos, literalmente: los que llevan algo de un lado a otro en lo abierto horizontal— no lo entendía ni estimaba en manera alguna (...). Fue [por tanto] un maestro sin años de viaje. Los caminos formadores de la modernidad hacia el ancho mundo eran para él desagradables y sospechosos, y en el fondo los consideraba sólo continuaciones del precipitarse en la horizontal (Sloterdijk, 2011b, p. 34).

Esta limitación explicaría la distancia de Heidegger respecto de lo urbano, que nunca asumió como ámbito ni vital ni discursivo, manteniéndose entre “los árboles, la hierba, los tubérculos subterráneos y los campanarios de pequeñas iglesias” (Sloterdijk, 2011b, p. 34). Su *Lichtung* tardío conserva así un sesgo agro-poético y meditativo más que ciudadano o político.⁴⁸

Este sesgo espacial se traduce también en un rechazo de lo empírico. Como observa Sloterdijk, “se vuelve contra Heidegger el hecho de que considere la psicología innecesaria y la antropología superada” (2001, p. 140). Más próximo a su colega Bruno

⁴⁸ En cuanto a la discusión de Sloterdijk con el *Lichtung* heideggeriano, ver punto 2.3.3 de la presente investigación.

Latour,⁴⁹ Sloterdijk contrapone su filosofía al “pietismo a-empírico” de Heidegger. Latour cuestiona, de hecho, la premisa del “olvido del ser”: “¿acaso realmente alguien ha olvidado el ser? (...) muy por el contrario, lo tenemos todo, pues tenemos el ser y el ente, y nunca hemos perdido de vista su diferencia” (Latour, 2007, p. 101).

Este giro hacia lo concreto se refleja en *Sphären*, donde Sloterdijk radicaliza las preguntas a Heidegger, desplazándolas hacia los detalles materiales de la existencia. Como refiere Latour:

Peter [Sloterdijk] le hace a su maestro Heidegger preguntas bastante maliciosas: cuando dice [por ejemplo] que el Dasein es arrojado al mundo, «¿dónde es arrojado? ¿Cuál es la temperatura allí, el color de las paredes, el material elegido, la tecnología para desechar la basura, el costo del aire acondicionado, etc.?». Aquí la ontología filosófica aparentemente profunda del Ser en cuanto Ser toma un giro bastante diferente. De repente nos damos cuenta de que es la cuestión profunda del Ser la que ha sido considerada demasiado superficialmente (Latour, 2009, p. 139).

En *Sphären*, Sloterdijk insiste en que el Dasein carece de hábitat, vestimenta, biología, atmósfera o sistemas técnicos que lo sostengan. En palabras de Latour: “el Dasein es arrojado al mundo, pero está tan desnudo que no tiene muchas posibilidades de sobrevivir” (2009, p. 139). Las *esferas* aparecen, entonces, como la continuación de la dimensión lateral que Sloterdijk considera incompleta en Heidegger, cuestión que abordaremos con mayor detalle en el capítulo siguiente.

2.1.3. Cinética de la contención

En la tesis cinética de Sloterdijk, el viejo Heidegger pasa con demasiada premura desde su dimensión lateral (la experiencia, la espacialidad) nuevamente a la vertical, para plantear el “giro” o la “vuelta” (*Umwendung*) del Dasein como tercer movimiento esencial de la existencia. La alternativa que plantea el friburgués es tajante: o bien el precipitarse sin retorno hasta la caída final, o bien la posibilidad de una vuelta en la misma caída. Esta reducción del horizonte cinético provoca la observación irónica de Sloterdijk:

⁴⁹ Pensador que presenta notable afinidad con Sloterdijk y que ha contribuido significativamente a la recepción del alemán en Francia (Couture, 2016, p. 4).

“la profundidad de Heidegger no tiene longitud. La movilidad lateral le interesa tan poco como el avance en el plano” (Sloterdijk, 2011b, p. 37).

Este volverse hacia lo propio y lo más propio adquiere, en Heidegger, el carácter de una verdadera conversión: “resurgimiento de la inautenticidad, renacimiento en el temor y temblor (...), sin la resuelta entrega al viraje, no hay ninguna participación en las obras de la autenticidad” (Sloterdijk, 2011b, pp. 27-28). Sloterdijk subraya que, al tematizar esta “vuelta”, Heidegger se sitúa en un linaje que comparte únicamente con san Agustín y Platón. Como él mismo resume: “sin una revolución del sentido entero de Ser no puede hablarse ni en san Agustín, ni en Platón, ni en Heidegger de un «giro a la verdad» o de un «volverse a la verdad»” (ibid., p. 41).

Ahora bien, mientras que en *Ser y tiempo* el Dasein todavía conserva la posibilidad de salir de su impropiedad mediante la conciencia de su finitud o de la muerte y orientarse hacia una “actitud más propia” (Heidegger, 2005a, p. 279), el viraje posterior de Heidegger traslada la centralidad del Dasein al Ser mismo. Según Sloterdijk, este desplazamiento revela la impronta “cripto-católica” del pensador, que se hace especialmente visible en su célebre dictamen de 1966: “sólo un Dios podrá salvarnos”.

En la lectura de Sloterdijk, esta afirmación expresa con claridad que, para el Heidegger tardío, el Dasein ya no puede asumir el “vuelco” desde sus propias fuerzas. En su lugar aparece un Dasein meditativo, expectante de una iluminación, regido por una suerte de “ética de la contención”, en la que la autosuficiencia ya no es posible (Sloterdijk, 2020, p. 107).

La influencia agustiniana. Esta contención tardía en Heidegger, afirma Sloterdijk, está marcada de manera decisiva por la influencia de san Agustín.⁵⁰ Del mismo modo que para el obispo de Hipona los desvíos del hombre en el mundo sólo pueden corregirse por la “gracia”⁵¹ divina —es decir, por una conversión (metanoia) que no depende de la

⁵⁰ Pensador cuya obra ocupó gran parte de la atención de Heidegger durante su primera etapa de estudio (Santesteban, 2007, p. 177).

⁵¹ En Agustín, la “gracia” (*gratia Dei*) es el don divino que permite al ser humano orientarse hacia Dios, haciendo posible la conversión (*metanoia*) más allá de la voluntad propia.

voluntad humana—, en el viejo Heidegger únicamente el Ser puede convocar al Dasein y reconducirlo a la senda adecuada:

Para Agustín, la conversión es algo que los hombres no pueden llevar a cabo por sí mismos, es algo que sólo les sobreviene por medio de la «gracia de Dios» (...). Heidegger no indica otra cosa con su vuelco, [pues] en él se observa la modernización del pensamiento agustiniano de la conversión en conexión con una actualización del motivo platónico de la vuelta, que nos es conocido gracias a la metáfora de la caverna (Sloterdijk, 2011b, p. 28).

De ahí que en Heidegger reaparezca el modelo agustiniano de la gracia, ahora transformado en un esquema cinético bajo la forma de la serenidad (*Gelassenheit*).⁵² Tal como la gracia no puede obtenerse mediante la simple súplica, tampoco está en manos del Dasein acceder voluntariamente a esa serenidad:

Esto aparece reescrito como pieza fundamental de la doctrina de la vuelta, pues sólo la vuelta da la vuelta a algo, y el movimiento contrario tiene su centro de rotación en el Ser (...). Aquí encuentra su sitio la pastoral de Heidegger, pues, para ser pastor del Ser, el hombre debe guardarse de perder la serenidad. Sólo después de superar la autoafirmación puede corresponder al Ser que se da a su custodia (Sloterdijk, 2011b, p. 47).

Esto, dicho sea de paso, es sumamente importante para comprender la crítica de Sloterdijk a Heidegger en su *Carta al humanismo*, un aspecto relevante que anticipa su análisis de *Regeln für den Menschenpark*.⁵³

En síntesis, Sloterdijk identifica dos reparos fundamentales en la filosofía de Heidegger. El primero se refiere a un análisis del espacio limitado a lo local y agrario, lo que dificulta la comprensión de la “extraversión” y la “lateralidad” del Dasein —tesis que Sloterdijk desarrollará más adelante en su proyecto *Sphären*. El segundo reparo apunta a una lectura tardía del claro (*Lichtung*) restringida a lo pastoral, centrada en la espera y la contención. Para Sloterdijk, esta posición no es universalmente válida: el claro no solo

⁵² El concepto tardío de *Gelassenheit* puede entenderse como “un modo histórico actual de la medida” (Quintana Montes, 2019, p. 62) y traducirse como “desasimiento” o “desapego respecto de los entes”, entendido como la capacidad de mantener distancia frente a los objetos sin dejarse dominar por ellos (Filippi, 2006, p. 37).

⁵³ Lo revisamos en el apartado 2.3.2 del presente capítulo.

debe ser esperado, sino también “intervenido”, explorado y potenciado, tal como ocurre en las ciencias:

Comprendemos que la dimensión urbana sea inaccesible al pensador [de Friburgo] (...) por faltarle una teoría de la experiencia o de la movilidad horizontal. Por eso tampoco puede haber en él una teoría del saber y de las ciencias; [pues] el verbo «pensar» está reservado [únicamente] a la reflexión que suscita la caída y su vuelta (Sloterdijk, 2011b, p. 38).⁵⁴

2.2. La tesis del venir al mundo

Tras *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), Sloterdijk desarrolla los fundamentos estéticos de su filosofía a través de una secuencia de obras decisivas. Este desarrollo se inicia con *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* (1986), donde extrae el materialismo dionisiaco del análisis de *El nacimiento de la tragedia*, y continúa con *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch* (1987), significativamente subtítulo como “experimento estético”.

El momento decisivo llega con las *Frankfurter Poetik-Vorlesungen* (1988), dictadas en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt del Meno,⁵⁵ donde articula de manera sistemática su tesis del “venir al mundo” (*Zur Welt kommen*). Esta propuesta encuentra continuidad y profundización conceptual en *Eurotaoismus* (1989), que desarrolla la dimensión natalicia mediante un lenguaje estético y técnico abiertamente heideggeriano.

Aunque la estética de este período conserva vínculos con el *Kynismus*, nuestro análisis se concentra en la apropiación sloterdijkiana de la concepción heideggeriana de verdad, técnica y poiésis. Examinaremos específicamente su tesis del venir al mundo y su complemento con aportes arendtianos, por su relevancia para comprender los desarrollos “antropotécnicos” posteriores. La articulación entre estética heideggeriana y técnica

⁵⁴ Esto, en alusión a la reconocida afirmación de Heidegger que “la ciencia no piensa”; una afirmación enmarcada lógicamente en su meditación ontológica respecto de “qué significa pensar” (Heidegger 2005c, p. 19).

⁵⁵ Las *Frankfurter Poetik-Vorlesungen* fueron dictadas por invitación del J. W. Goethe Universität de Frankfurt. En este período, Sloterdijk aún era considerado próximo a la Escuela de Frankfurt, vínculo que se fracturará definitivamente con el debate sobre *Regeln für den Menschenpark* (1999).

como *poiésis* explica la continuidad lógica hacia las antropológicas que desarrollaremos en los apartados siguientes.

2.2.1. Verdad, técnica y poiesis: aportes heideggerianos

Heidegger desarrolla un concepto de verdad que se distancia tanto de la correspondencia empírica como de las especulaciones lógicas e historiográficas (Gutiérrez, 1983, p. 88). Su perspectiva ontológica trasciende lo meramente teórico para constituirse en una cualidad del *Dasein*: su apertura al Ser (*Erschlossenheit*) desde su excentricidad constitutiva (*Ex-sistenz*), un aspecto sin duda muy afín con la propia propuesta de Sloterdijk.

Desde sus textos tempranos, Heidegger propone comprender el *λόγος* como *ἀλήθεύειν*: “el sacar de su ocultamiento al ente del que se habla y hacerlo ver como desoculto” (Heidegger, 2005a, p. 56). Recurre al concepto griego de *Aletheia*—desvelamiento exclusivo del *Dasein*— para caracterizar la verdad como proceso dinámico que simultáneamente muestra y oculta (Cordua, 2008, p. 90). Esta comprensión implica que todo desocultamiento es también ocultamiento: al revelar ciertos aspectos del ente, necesariamente se encubren otros, haciendo de la *Aletheia* no una iluminación total sino un juego permanente entre lo manifiesto y lo velado.

En su período tardío, esta comprensión se articula mediante la metáfora del *Lichtung* (claro): el paraje sin árboles donde “la luz se presenta como *Aletheia*” (Heidegger, 1958, p. 87). El término deriva de *lichten* (“aligerar”, “despejar”), distinguiéndose expresamente de las connotaciones ilustradas de luz (*Licht*) y claridad (*hell*). Lejos de representar una zona de transparencia absoluta, el *Lichtung* constituye el espacio mismo de la apertura donde puede darse el encuentro entre el *Dasein* y el ser. Como precisa el filósofo, este “claro” está compuesto por la voz *lethe* (“oscuro, oculto u olvidado”), traducida como *Unverborgenheit*: “lo manifiesto o abierto al *Dasein*” (Heidegger, 1958, p. 87). Esta reelaboración, acompañada de nociones como “serenidad” y “misterio”, marca el desplazamiento del viejo Heidegger desde el *Dasein* hacia el Ser como centro de la reflexión.

En un período intermedio, específicamente en *Die Frage nach der Technik* (1953), Heidegger extiende su concepto aleológico al arte y la técnica. Ambos derivan del griego *techne* (“arte/artesanía”) y comparten su condición poiética: “la *techne* pertenece al producir, a la *poiesis*; ella es algo poiético” (Heidegger, 1997b, p. 121). Siguiendo el *Symposium* platónico, define *poiesis* como “todo dar-lugar-a que algo vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia” (ibid., pp. 119-120). Así entendida, la *poiesis* trasciende la simple fabricación para convertirse en el movimiento ontológico fundamental por el cual algo emerge del ocultamiento hacia la presencia. Y esto pues, para los griegos, el arte no constituía un sector estético especializado, sino un “sacar de lo oculto algo que no se produce a sí mismo” (Heidegger, 1997b, p. 14). Tanto el artesano que modela una copa como el poeta que compone versos participan del mismo gesto fundamental: hacer aparecer lo que no existía previamente, traer a la luz lo que permanecía oculto. En su cualidad ontológica, el arte deviene el espacio donde se manifiesta la verdad del ente como “estado de no ocultación” (Heidegger, 1997a, p. 63). La conexión entre *Aletheia* y *poiesis* se revela así como fundamental: ambas comparten la estructura del desvelamiento, del hacer patente aquello que yace oculto.

La técnica contemporánea, sostiene Heidegger, ha sufrido, sin embargo, una transformación ontológica decisiva: del “llevar hacia adelante” (*Hervorbringen*) griego al “exigir hacia fuera” (*Herausfordern*) moderno. Mientras la técnica griega llevaba hacia adelante respetando el ritmo propio de aquello que emergía —como el campesino que cultiva siguiendo los ciclos naturales—, la técnica moderna exige hacia fuera de manera violenta y sistemática. Esta técnica actual constituye una “provocación” que reduce naturaleza, hombre y mundo a “fondo disponible de recursos” (*Bestand*) para ser “extraídos y almacenados según convenga” (Heidegger, 1997b, p. 131).

Heidegger denomina *Ge-stell* (“estructura de emplazamiento”) a este modo específico de desocultamiento, noción inspirada en las tesis de Ernst Jünger, elaboradas en pleno contexto de la República de Weimar,⁵⁶ y que reelabora filosóficamente en sus propios términos (De los Milagros, 2020, pp. 323-337). El *Ge-stell* no se reduce a la técnica moderna entendida como un conjunto de artefactos, sino que designa el modo de desvelamiento que transforma todo ente en recurso disponible: la naturaleza como

⁵⁶ La influencia de Ernst Jünger en la conceptualización heideggeriana del *Ge-stell* se basa en *La movilización total* (1930) y *El trabajador* (1932), obras que teorizan la técnica moderna como una forma de movilización planetaria del mundo.

“almacén de energía”, el hombre como “recurso humano” y el mundo entero como “fondo de reserva”. En este sentido, el *Ge-stell* moviliza el mundo como una auténtica “narrativa de los tiempos modernos” (Tuinen, 2006, p. 42), y se presenta, en tanto racionalidad metafísica, como la consumación de la voluntad de poder nietzscheana,⁵⁷ que para Heidegger constituye el estadio final del olvido del ser, donde el subjetivismo alcanza su máxima expresión en el “dominio planetario del hombre técnico” (Esquirol, 2011, p. 64).

En definitiva, la conferencia sobre la técnica no constituye solo una denuncia, sino un llamado a la meditación ontológica por parte de Heidegger. Mientras concebimos la técnica como mero instrumento, omitiremos “su cualidad más ontológica” (Heidegger, 1997b, p. 144). Por ello, resulta decisivo privilegiar la pregunta de “¿cómo pensar?” por sobre la de “¿qué hacer?” (Esquirol, 2011, p. 41), pues el peligro no radica únicamente en los productos técnicos, sino en el modo de desvelamiento que los hace posibles: la reducción de todo ente a objeto manipulable. La cita hölderliniana que aparece al final del texto —“donde hay peligro crece también lo que salva”— sugiere que la proximidad al peligro revela para Heidegger “el camino hacia lo salvador”. Solo un interrogar constante mantiene abierta esta posibilidad, ya que “el preguntar es la devoción del pensar” (Heidegger, 1997b, p. 148), y en ello descansa la única vía para resistir el dominio técnico desde el horizonte mismo del ser.

2.2.2. La tesis del venir al mundo: de Heidegger a Arendt

La “cinética de la contención” identificada en el Heidegger tardío —esa serenidad expectante que aguarda la revelación del Ser— plantea un problema fundamental para el materialismo dionisiaco de Sloterdijk. Si el Dasein ya no puede asumir el “vuelco” desde sus propias fuerzas y debe limitarse a una “ética de la contención”, entonces la dimensión poética y transformadora que caracteriza el impulso vital quedaría neutralizada. La pasividad contemplativa del viejo Heidegger reproduce, bajo nuevas modalidades, la

⁵⁷ Para Heidegger, la “voluntad de poder” nietzscheana representa la culminación de la metafísica occidental, en la que el ente se reduce a lo dominable y calculable. En esta lectura, Nietzsche no supera la metafísica, sino que la lleva a su extremo: la voluntad de poder se concibe como imposición total de valores sobre el mundo. El *Ge-stell* constituye la manifestación técnica de esta voluntad, donde todo ente queda reducido a “fondo disponible” para la manipulación. Como señala Heidegger en *Nietzsche* (1961), la técnica moderna es la forma histórica en que se despliega la voluntad de poder, esencia de la modernidad.

parálisis melancólica que Sloterdijk había criticado en la Escuela de Frankfurt: una lucidez que diagnostica, pero no transforma, que comprende, pero no actúa.

Esta limitación exige una rectificación que mantenga los aportes heideggerianos — particularmente su crítica al sujeto metafísico y su comprensión de la *poiesis*— pero que recupere la dimensión activa y experimental del materialismo dionisiaco. La alternativa emerge del encuentro con Hannah Arendt y su filosofía de la natalidad, que permite articular una comprensión poiética del “venir al mundo” como proceso genuinamente creador, distante tanto de la “entronización” metafísica como de la expectación contemplativa.

La comprensión heideggeriana de la *poiesis* como movimiento ontológico fundamental —el hacer aparecer lo que no existía previamente— encuentra en Sloterdijk una apropiación creativa que la vincula con una filosofía de la natalidad inspirada en Hannah Arendt. Esta articulación permite al joven Sloterdijk desarrollar una alternativa a la serenidad contemplativa del último Heidegger y fundamenta su tesis del “venir al mundo”, desarrollada tanto en sus charlas de Frankfurt (1988) como en *Eurotaoismus* (1989).

Al igual que Heidegger, Sloterdijk a finales de la década de los ochenta concibe el arte como *poiesis*, pero la cualidad que confiere al *Dasein* es activa y creativa, y no meramente abstinente como en la etapa madura del filósofo de Friburgo. En sus charlas de Frankfurt señala que el arte proviene esencialmente de poder (*können*), ya que este proviene de abrir (*eröffnen*), y lo que se expone, por muy delicado, vulnerable o inofensivo que sea, abre un mundo y, gracias a su simple salir a la luz, ya es en sí mismo una fuerza de apertura (Sloterdijk, 2006b, p. 26). Esta fuerza de apertura se articula con su materialismo dionisiaco, encontrando su expresión más sistemática en su tesis del venir al mundo, tomada de Arendt y planteada en directa oposición a la filosofía orientada hacia la muerte de Heidegger.

Para Arendt, el intervalo de vida humana orientado hacia la muerte llevaría todo lo humano a la ruina si no existiera la facultad de interrumpir y comenzar algo nuevo, inherente a la acción, un “siempre presente recordatorio de que los hombres, aunque deben morir, no nacieron para ello sino para comenzar” (Arendt, 1998, p. 246). Desde esta perspectiva, el “milagro que salva al mundo” no reside en el preguntar en el sentido

pietista de Heidegger, sino en la “natalidad”, entendida como la facultad de la acción humana enraizada ontológicamente (ibid., p. 247). Y esto es así, pues la posición arendtiana destaca el poder del nacimiento en momentos en que la continuidad del mundo se veía amenazada; una filosofía significativamente contratotalitaria que, como señala Vatter (2006, p. 144), sitúa el centro en la acción (*vita activa*) antes que en el pensamiento (*vita contemplativa*).

Sloterdijk retoma esta idea en sus charlas de Frankfurt y la consolida en *Eurotaoismus*, ubicando el nacimiento en el centro de su reflexión. En *Venir al mundo, venir al lenguaje* (1988) plantea que todas las instituciones de nuestra alta cultura son posibles gracias a la constante necesidad de empezar de nuevo en formas cada vez más radicales (Tuinen, 2006, p. 26). Su perspectiva extiende la filosofía de la natalidad arendtiana desde lo existencial hacia lo cultural-institucional, mostrando cómo el impulso natal opera no solo en el plano individual, sino también en la configuración de las formas culturales. Como precisa Tuinen (2006): “para Sloterdijk una filosofía del nacimiento es lo único que puede protegernos de una anticipación demasiado anticipatoria del futuro” (p. 45).

Para el filósofo, un giro arendtiano solo es posible si se busca la utopía no en el futuro,⁵⁸ sino en la imparcialidad del “todavía del nacer”, principio según el cual la vida no está condenada a precipitarse hacia su fin imaginado ni debe aferrarse a ideas de un origen o una naturaleza primordial. En palabras del propio Sloterdijk: “[mientras tenga libertad de movimiento, el hombre] podrá hacer volver al punto de equilibrio del presente su ocasional avance hacia ideas finales y su momentáneo retroceso a ideas de origen” (Sloterdijk, 2001, p. 101). Desde esta perspectiva, lo presente se concibe como un movimiento o drama que acontece en el espacio, en el que los seres humanos, “predispuestos a despertar, aparecer, producir y empezar, son «natales», seres en los que el movimiento de la venida al mundo continúa” (ibid., pp. 102-103).

La *poiesis* se revela entonces como la asunción de la productividad natural por parte del *Dasein* excéntrico, que prolonga el alumbramiento de la vida natural mediante los gestos fundamentales del drama del nacimiento: “venir al mundo” y “traer al mundo” (Sloterdijk, 2001, p. 106). Concebida como proceso neonatal, la cultura abre

⁵⁸ En alusión a la tesis de Bloch (2002) que concibe la utopía como proyectada hacia el futuro, como anticipación de lo no realizado, en contraste con la noción de “venir al mundo” de Sloterdijk, que centra la posibilidad en la acción presente y en el inicio de lo nuevo (pp. 45-50).

posibilidades inéditas y genera aquello que la naturaleza por sí sola no habría podido producir: “en sus arriesgadas nuevas producciones, el ser humano, que se distingue por el talento para manifestarse, se inventa a sí mismo y sus mundos” (ibid., p. 107). Esta comprensión poiética inscribe la creación cultural como prolongación vital, no como imposición racional sobre la naturaleza.

La *poiesis* como proceso maternal no es, por tanto, solo un tema estético, sino de “ginecología filosófica”, cuya base es la *natura naturans*, que en la producción humana se convierte en drama cultural: “si bien la verdad no es una mujer, la *poiesis* es una madre” (Sloterdijk, 2001, p. 107). Esta concepción prepara el terreno para desarrollos posteriores en su pensamiento sobre la técnica y la formación humana.

Finalmente, en *Eurotaoismus*, Sloterdijk distingue entre la *poiesis* en su sentido cultural y estético, concebida como continuación del proceso natal, y su dimensión técnica, que organiza la producción de manera metódica y controlada. En este contexto, propio de finales de los años ochenta, su concepción de la técnica se aproxima al *Ge-stell* heideggeriano. No obstante, en desarrollos posteriores, Sloterdijk adoptara una perspectiva más compleja que sitúa la técnica dentro de los procesos formativos humanos.⁵⁹ Es relevante subrayar que, desde este momento, su materialismo estético incorpora competencias maternas, y toda esta etapa se caracteriza por “la tentativa de desarrollar un lenguaje que deje más espacio a la fascinación por los nacimientos y las venidas a los mundos” (Bordeleau, en Jongen et al., 2009, p. 186).

Crítica de los fundamentos historiográficos: el problema diltheyano del venir al mundo. El desarrollo de una alternativa poiética a la contención heideggeriana requiere examinar un problema más fundamental que se revela en los propios presupuestos historiográficos que sustentan las ciencias del espíritu modernas. La comprensión arendtiana de la natalidad como facultad de “interrumpir y comenzar algo nuevo” podría interpretarse como un retorno encubierto al voluntarismo del sujeto soberano si no se precisan sus condiciones materiales de posibilidad. Por ello, en sus charlas de Frankfurt Sloterdijk examina las limitaciones que afectan toda fundamentación de la historicidad

⁵⁹ Ver apartado 2.3 del presente capítulo.

en la autocomprensión del yo, problema que la propuesta diltheyana ilustra de manera paradigmática.

Como señala el propio Sloterdijk, la tesis del “comenzar” no surge únicamente por influencias arendtianas, sino que tiene su origen en su formación doctoral y en su temprano interés por Wilhelm Dilthey (Tuinen, 2006). Fascinado por las ideas de Dilthey, Sloterdijk las adoptó como hipótesis de partida en su investigación doctoral, que dio lugar parcialmente a su primer libro, *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre* (1978).⁶⁰ Dilthey, según Sloterdijk, uno de los fundadores de las ciencias del espíritu modernas, no solo fue un teórico de los hechos históricos, sino también “el primer teórico de la autobiografía digno de relevancia”, elevando el género autobiográfico a problema historiográfico central (Sloterdijk, 2006b, p. 42). Según su tesis, la existencia humana posee una estructura expresiva capaz de comprenderse a sí misma: “la historia en cuanto ciencia, sólo es posible como un despliegue del acontecer elemental de historias vitales autocomprensivas” (Dilthey, 1944, p. 272).

La propuesta diltheyana descansa en tres presupuestos fundamentales que Sloterdijk considera problemáticos desde su perspectiva materialista-dionisiaca: primero, la posibilidad de una *Erlebnis* (vivencia) transparente a sí misma; segundo, la capacidad del *Verstehen* (comprensión) para acceder al *Zusammenhang des Lebens* (conexión vital); y tercero, la creencia en que la historicidad puede fundamentarse en la autolegibilidad del yo autobiográfico. Estos presupuestos revelan, según Sloterdijk, una forma sofisticada de idealismo que reproduce la “metafísica de la subjetividad” que tanto Heidegger como su propio materialismo dionisiaco buscan superar.

Sloterdijk advierte la imposibilidad de fundamentar la historicidad en una vida que se comprenda plenamente. Heidegger y Gadamer ya habían cuestionado la idea de un yo histórico autolegible, y Sloterdijk señala que tal fenómeno “no es lo suficientemente sólido para fundar todo el edificio de la historicidad sobre él” (2006b, p. 42). Esta dificultad se ejemplifica mediante *El libro de arena* de Borges: un coleccionista encuentra un volumen con páginas infinitas que impiden hallar la primera, pues cada vez

⁶⁰ Afirma Sloterdijk, haber encontrado fascinantes estas reflexiones, motivo por el cual las convirtió en hipótesis de partida de su investigación doctoral: “una investigación filosófico-literaria terriblemente ambiciosa [según dice,] de la que apareció una pequeña parte como libro en el año 1978 bajo el título de *Literatura y experiencia vital*” (Sloterdijk, 2006b, p. 42).

que intenta abrirlo en el mismo lugar, nuevas páginas emergen, como si el libro mismo las generara. Borges afirma: “ninguna es la primera; ninguna, la última (...). Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo” (Borges, 1985, p. 328). Sloterdijk emplea esta metáfora para mostrar cómo la búsqueda de un comienzo absoluto conduce a un ciclo interminable: nuestra historia personal “empieza con la ausencia de nuestro recuerdo y bajo la pérdida de nuestra conciencia de haber estado presente: cuando comenzamos a narrarnos nuestra propia historia (...) solo hemos entrado más tarde y otros hablan por nosotros” (Sloterdijk, 2006b, p. 41).

Esta imposibilidad teórica adquiere una urgencia existencial particular en el contexto alemán de posguerra. Como alemán nacido del trauma de 1945 (Heinrichs, 2011, p. 25), Sloterdijk experimenta de manera directa las limitaciones del modelo historiográfico diltheyano cuando las tradiciones heredadas se revelan como “ríos envenenados” que arrastran “la espuma de la autodestrucción” (Sloterdijk, 2006b, p. 46). La crisis de la *Bildung* alemana y el colapso de las narrativas de continuidad cultural evidencian que la comprensión historiográfica no puede sostenerse únicamente en la autolegibilidad del sujeto, sino que requiere una reflexión más radical sobre las condiciones materiales del “venir al mundo”. En este contexto de ruptura histórica, la propuesta diltheyana de fundamentar las ciencias del espíritu en la transparencia vivencial del yo autobiográfico se revela no solo como teóricamente insostenible, sino como existencialmente inadecuada para enfrentar traumas colectivos que exceden toda posibilidad de autocomprensión individual.

Por ello, su crítica a Dilthey se apoya en Heidegger, al cuestionar el yo autolegible, y en Gadamer, al replantear la relación con la tradición: “nosotros no tenemos la tradición, sino que es la tradición la que nos tiene a nosotros” (citado en Sloterdijk, 2006b, p. 42). Sin embargo, Sloterdijk advierte un determinismo potencial en esta concepción gadameriana cuando las tradiciones se revelan como destructivas o paralizantes. La única vía de emancipación que observa posible es un “nuevo comenzar por sí mismos”, pero no en el sentido de un voluntarismo subjetivista, sino como capacidad poiética de “aligeramiento” que permite la renovación colectiva e individual mediante la creación de nuevas formas de habitar el mundo.

Este “comenzar por sí mismos” debe comprenderse, por tanto, no como retorno a la ilusión de autolegibilidad criticada en Dilthey, sino como ejercicio de lo que Sloterdijk

denominará “ginecología filosófica”: una reflexión sobre las condiciones materiales, técnicas y poéticas que hacen posible el “venir al mundo” como proceso autogenerativo. Esta perspectiva trasciende tanto el subjetivismo historiográfico diltheyano como el determinismo hermenéutico gadameriano, articulando una comprensión del “comenzar” como proceso poético que opera por “aligeramiento” de lo “superpesado” heredado.

El Dasein poético: superación materialista de la metafísica de la subjetividad. La crítica a los fundamentos historiográficos diltheyanos desarrollada anteriormente revela un problema de mayor alcance que afecta toda comprensión moderna de la subjetividad: la imposibilidad de fundamentar la historicidad y la creatividad en una instancia que se presupone transparente a sí misma. Tanto la “vivencia” (*Erlebnis*) diltheyana como el “sujeto metafísico” heideggeriano reproducen, bajo modalidades diferentes, la ilusión de un centro autofundante capaz de constituirse como origen de sentido.

La alternativa que Sloterdijk articula a través de su “ginecología filosófica” supone una doble superación: por un lado, incorpora la crítica heideggeriana al humanismo metafísico (que, como veremos, Sloterdijk desarrollará más extensamente en un periodo posterior); por otro, evita recaer en la pasividad contemplativa del *Lichtung* tardío. El resultado es una comprensión del *Dasein* como capacidad poética, que no se fundamenta en la autolegibilidad ni se erige como soberano, sino que emerge como un proceso estructural orientado a la creación de habitabilidad mundial.

Para Heidegger, la filosofía moderna “entroniza” al sujeto metafísico como instancia soberana que se constituye como fundamento epistemológico, reproduciendo la “cosificación de la conciencia” propia de toda metafísica de la subjetividad. Como ya refería en *Ser y tiempo*: “toda idea de «sujeto» —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta ontológicamente la posición de *subiectum*” (Heidegger, 2005a, p. 71). De ahí su necesidad de denominar “existencia” (*Dasein*) a este particular ente abierto al ser que somos nosotros mismos.

Desde la perspectiva ginecológica que sustenta su crítica a Dilthey, Sloterdijk articula una comprensión del *Dasein* que supera tanto la autolegibilidad historiográfica como la entronización metafísica. Para él, lo que Heidegger critica como “sujeto metafísico” designa, desde la óptica ginecológica, un “segundo nacimiento” que sigue

inevitablemente al primero: “la salida de la vida intrauterina y la llegada al vasto mundo” (Tuinen, 2006, p. 100). Se trata del resultado de la “autopoiesis posnatal” que, por su condición natalicia, “está condenado a esforzarse espontáneamente en estabilizar su posición, por sus propias promesas, en un mundo que no mantiene las suyas” (Sloterdijk, 2001, p. 130).

Esta “autopoiesis posnatal” redefine la comprensión del *Dasein* sin recaer en la metafísica de la subjetividad. No designa la autocreación voluntarista del sujeto soberano ni la autocomprensión diltheyana, sino el proceso estructural mediante el cual el *Dasein*, arrojado a un mundo que no eligió y privado de fundamentos transparentes, debe crear las condiciones técnicas y culturales de su propia habitabilidad. Esta labor poiética opera por “aligeramiento” de lo insoportable más que por fundamentación de lo soportable, conectando directamente con la crítica al trauma histórico alemán: frente a tradiciones “envenenadas”, el *Dasein* poiético no busca autocomprenderse en ellas, sino crear nuevas condiciones de mundo mediante ejercicios de distanciamiento y renovación.

Como indica Sloterdijk siguiendo a Nietzsche, el proceso autogenético del *Dasein* es una cuestión de parto, de dolor, de fatigas de la existencia (*ponos* en griego), “del inevitable derroche de vida que exige la autogénesis”⁶¹ (Sloterdijk, 2001, p. 132). Por esta razón, “la actividad de autosustentación del [*Dasein*] es indisociable de una cierta disciplina antimundo —Foucault dirá preocupación por uno mismo— que sirve para mejorar la venida al mundo” (ibid., p. 131). Esta disciplina “antimundo” no reproduce la huida del mundo propia del idealismo, sino que constituye la condición material para crear nuevas formas de habitabilidad mundana.

En esta comprensión, como observa Sloterdijk, no son los límites de claridad lo que distingue lo manifiesto de lo oculto en el *Lichtung* heideggeriano, sino límites de “carga”, de “dolor”, de ‘resistencia’. Por ello propone hablar de *Leichtung* (aligeramiento) antes que de *Lichtung*: “pues desde que la voluntad de saber anima a los seres humanos, lo que buscan no es iluminación sino alivio” (Sloterdijk, 2001, p. 199). El *Dasein* poiético

⁶¹ Como dice el propio Nietzsche: “por haber nacido como [se] ha nacido a una existencia subterránea y de lucha; [uno] siempre se vuelve a la luz, siempre se revive la hora radiante de la victoria (...), y entonces uno está ahí, tal como nació, robusto, firme, preparado para lo nuevo, lo más difícil, lo más distante” (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, citado por Sloterdijk ibid., p. 132).

emerge así como capacidad de crear nuevas condiciones de habitabilidad mundial mediante ejercicios de aligeramiento de lo insoportable heredado.

Esta comprensión del *Dasein* como capacidad poiética de aligeramiento plantea inmediatamente la pregunta por los medios técnicos y formativos mediante los cuales se realiza tal proceso. Como ya planteaba en *Eurotaoismus*: ¿podrá existir una técnica poiética? Si el *Dasein* debe crear las condiciones de su propia habitabilidad sin recurrir a fundamentos originarios transparentes, entonces la técnica ya no puede comprenderse como mero *Ge-stell* heideggeriano ni como simple instrumentalidad, sino como el conjunto de prácticas “antropogenéticas” que hacen posible la autopoiesis posnatal. El análisis de estas prácticas constituye el núcleo de lo que aquí caracterizaremos como el “giro antropológico” del pensamiento sloterdijkiano que a continuación revisamos.

2.3. Técnica y antropogénesis: el giro antropológico

La caracterización del sujeto como capacidad poiética de aligeramiento desarrollada anteriormente plantea inmediatamente una pregunta fundamental: ¿mediante qué prácticas concretas se realiza la autopoiesis posnatal? Si el *Dasein* debe crear las condiciones de su propia habitabilidad sin recurrir a fundamentos originarios transparentes, entonces requiere un conjunto específico de técnicas formativas que Sloterdijk denominará “antropotécnicas” (individuales y colectivas). Este análisis marca un desplazamiento decisivo en su pensamiento: la técnica ya no se comprende únicamente como *Ge-stell* heideggeriano, sino como el medio mismo mediante el cual se realiza el “venir al mundo” humano.

Este giro hacia las antropotécnicas responde a una comprensión materialista específica: si los seres humanos son “criaturas que se alumbran a sí mismas” mediante procesos de aligeramiento de lo insoportable, entonces tales procesos requieren mediaciones técnicas concretas. La técnica se revela así no como imposición externa sobre la naturaleza humana, sino como la condición misma de la antropogénesis. Como señala Sloterdijk: “ninguna mano de primate pudo soñar con tocar alguna vez estudios de Chopin: en los dedos de Glenn Gould y Vladimir Horowitz culmina una evolución que hizo manos a partir de patas y consiguió, de esas manos, mágicos instrumentos para las partituras más complejas” (Sloterdijk, 1994, pp. 27-28). La técnica no se añade a un sujeto

previamente constituido, sino que co-constituye al sujeto poiético desde su autopoiesis posnatal más originaria.

Esta comprensión co-originaria de técnica y antropogénesis encuentra su expresión paradigmática en el contexto “post Dolly creatam” que marca el pensamiento sloterdijkiano de los años noventa. La clonación de la oveja Dolly (1997) simboliza para Sloterdijk la explicitación de procesos antropotécnicos que siempre estuvieron operativos, pero que ahora se vuelven temáticamente visibles: “pues desde el momento en el que se publicó la noticia (...) ya nada ha sido lo mismo en las cabezas de los hombres” (Sloterdijk, 2020, p. 109). Lo que cambia no es la presencia de la técnica en la constitución humana, sino su reconocimiento explícito como factor antropogenético. Los seres humanos contemporáneos deben enfrentar el dilema de “pensar como vegetarianos y vivir como carnívoros”: “queremos ser tan buenos como los buenos pastores, pero al mismo tiempo vivir tan bien como los malos pastores” (Sloterdijk, 2011b, p. 131). Esta tensión revela la necesidad de una nueva comprensión de la técnica que supere tanto la demonización apocalíptica como la celebración ingenua.

La elaboración conceptual de las antropotécnicas se desarrolla progresivamente a través de una serie de textos decisivos. En *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik* (1993), Sloterdijk aborda las primeras conformaciones humanas como “islas uteroténicas”, anticipando su comprensión de la técnica como prolongación del ambiente intrauterino. Esta perspectiva se radicaliza en *Regeln für den Menschenpark* (1997/1999), donde las antropotécnicas aparecen como prácticas de “domesticación” que configuran lo humano desde sus orígenes. La controversia generada por este texto con Jürgen Habermas y diversos sectores intelectuales evidencia las resistencias que despiertan las implicaciones de esta comprensión co-originaria de técnica y humanidad. Finalmente, *Du mußt dein Leben ändern* (2009) sistematiza estas intuiciones en una teoría comprehensiva de las “prácticas ejercitantes” como medios de autoformación antropotécnica, en este último caso, individual.

A continuación, examinaremos estas propuestas centrando el análisis en el conflicto interpretativo que suscitaron, particularmente el debate con Habermas en torno a *Regeln für den Menschenpark*. Este conflicto no constituye una mera disputa académica, sino que revela tensiones fundamentales sobre la comprensión contemporánea de la técnica, la formación humana y las posibilidades de una antropología post-humanista. Partiremos

presentando el conflicto mismo y las ideas que de él se desprenden, para luego examinar el contenido específico del texto y los temas allí tratados. Completaremos con la lectura antropológica que hace Sloterdijk de la relación entre técnica, claro, hombre y mundo, conceptos que lo confrontan decisivamente con las posiciones heideggerianas. Al final desarrollaremos las antropotécnicas individuales propuestas en *Du mußt dein Leben ändern*, que perfilan su materialismo dionisiaco en su expresión propiamente técnica.

2.3.1. El conflicto del parque humano (contexto histórico)

La conferencia *Regeln für den Menschenpark* de Sloterdijk genera una de las controversias filosóficas más significativas de las últimas décadas del siglo XX, evidenciando las resistencias que despiertan las implicaciones de pensar la técnica como co-originaria con lo humano. El conflicto trasciende el ámbito académico para convertirse en un debate público que revela tensiones fundamentales sobre la comprensión contemporánea de la técnica, la formación humana y las posibilidades de una antropología post-humanista.⁶²

La conferencia fue dictada primero en Basilea (1997) a propósito del seminario “Humanismo hoy” y posteriormente en el palacio de Elmau, Bavaria (1999), en el encuentro “Éxodos del ser”, que conmemoraba tanto el legado de Martin Heidegger como de Emmanuel Lévinas. Como refiere Calles (2018), en este segundo contexto “alemán y judío comparecían por igual ante un selecto grupo de notables pensadores y periodistas de Europa e Israel” (p. 23). Es en Elmau donde se produce el conflicto, que adquiere un carácter más mediático que filosófico.

La controversia se desata cuando Martin Meggle, periodista del *Frankfurter Rundschau*, publica un artículo bajo el título “Fantasma real y fantasma imaginario. Peter Sloterdijk alecciona a pensadores judíos sobre el horror”.⁶³ El artículo interpreta políticamente el diálogo entre Sloterdijk y el historiador israelí Saul Friedländer, experto en estudios del Holocausto, quien había planteado preguntas sobre el examen sloterdijkiano de los horrores perpetrados en nombre del humanismo después de 1945.

⁶² Las alusiones de este conflicto se encuentran ampliamente desarrolladas en Couture (2016, Cap. 4 “Controversias”, pp. 74-84).

⁶³ Martin Meggle (1999). “Geister und realer Spuk. Wie Peter Sloterdijk jüdische Denker das Entsetzen lehrte” en *Frankfurter Rundschau*, [impreso] julio-27-1999.

La salida anticipada de Friedländer de la sala —motivada por una entrevista telefónica previamente programada con un medio israelí— es malinterpretada por Meggle como expresión de malestar político, interpretación que tanto Friedländer como Sloterdijk negaron posteriormente (Couture, 2016, p. 78).

La controversia se amplifica cuando Thomas Assheuer, editor de las páginas culturales del semanario *Die Zeit*, publica una crítica bajo el título “El proyecto Zaratustra”, denunciando supuestas “heladas visiones del potencial diabólico de la investigación genética” contenidas en el texto.⁶⁴ Las acusaciones se centran en el uso sloterdijkiano de conceptos como “selección”, “especie”, “domesticación” y “cría humana”, interpretados como apologética de la manipulación genética o resurrección de fantasmas nacionalsocialistas. Reinhard Mohr se suma a las acusaciones, imputando a Sloterdijk de “criador del superhombre”⁶⁵ y atribuyéndole exposiciones sobre selección prenatal y nacimiento opcional que, como señala Calles (2018), “no están en el texto” (pp. 27-28).

Según Sloterdijk, estas interpretaciones tergiversadas responden a maniobras orquestadas por Jürgen Habermas, quien habría difundido el manuscrito de manera no autorizada a periodistas afines. En su carta abierta a *Die Zeit* (9 de septiembre de 1999),⁶⁶ Sloterdijk acusa a Habermas de violar la “ética de la colegialidad académica” al producir “versiones pirateadas del manuscrito” y sugerir “explícitamente interpretaciones equivocadas” a periodistas que son “antiguos alumnos suyos” (Sloterdijk, 1999). La acusación incluye el ejercicio de “presión indebida sobre colegas a los que les gustó mi charla” y la coordinación de una campaña mediática hostil.⁶⁷

⁶⁴ Thomas Assheuer, “Die Zarathustra Project: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit” en *Die Zeit*, [internet] septiembre-02-1999. <https://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1.xml>

⁶⁵ Reinhard Mohr, “Züchter des Übermenschen” en *Der Spiegel*, [internet] septiembre-06-1999, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html>

⁶⁶ Peter Sloterdijk, “Die Kritische Theorie ist tot” en *Die Zeit*, septiembre-09-1999. En: <http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk.xml/seite-4>.

⁶⁷ En concreto la misiva se divide en dos partes: la primera dirigida al editor del *Zeit*, Thomas Assheuer, en donde Sloterdijk le felicita irónicamente por haber llamado la atención pública sobre cuestiones filosóficas importantes, “por haberse atrevido a desclaustrar la filosofía de su torre académica y ubicar el debate en el discurso social” (Couture, 2016, p. 80). Sin embargo, le solicita que explique cómo consiguió su texto sin su debida autorización, y que le muestre la copia que él posee (la que Sloterdijk denomina como “versión pirateada”), para que pudiera compararla con el original y corregir así algunas malas interpretaciones: “con mucho gusto compararía su versión con la mía para ver si estamos usando el mismo documento” (Sloterdijk, 1999. *Carta abierta* [Primera parte]. Párr. 2). Ya, en la segunda parte de la misma se dirige a Habermas.

La respuesta de Habermas en “Mensaje de un espíritu maligno”⁶⁸ busca negar estas acusaciones, pero la posterior emisión televisiva en *Tagesthemen* (ARD, 23 de septiembre) de un fax donde Habermas califica a Sloterdijk como “genuino fascista” confirma parcialmente las denuncias del filósofo de Karlsruhe (Couture, 2016, p. 84). El escándalo mediático resultante obliga a Habermas a retirarse del debate público sobre el tema.

El carácter desproporcionado de las reacciones mediáticas respecto al contenido real de la conferencia evidencia que *Regeln für den Menschenpark* había tocado un nervio sensible de la conciencia intelectual contemporánea. Las resistencias a conceptos como “domesticación” o “antropotécnicas”⁶⁹ revelan la persistencia de una comprensión humanista que concibe la técnica como externa a la constitución humana, precisamente lo que la propuesta sloterdijkiana busca superar. Como se verá en el análisis del contenido específico de la conferencia, tales interpretaciones carecen de fundamento textual, pero su emergencia resulta sintomática de las dificultades para pensar post-metafísicamente la relación entre técnica y antropogénesis.

2.3.2. *El contenido de la conferencia*

Como queda especificado en el subtítulo de *Regeln für den Menschenpark*, la conferencia de Sloterdijk remite explícitamente a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger de 1947, originalmente dirigida al pensador francés Jean Beaufret en respuesta a la pregunta “¿cómo dar sentido a la palabra humanismo?” en el contexto de la posguerra. Sloterdijk, de manera performativa, posiciona su conferencia como “Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger”, adoptando la estrategia del “pensar con Heidegger contra Heidegger” que caracteriza su recepción del filósofo de Friburgo.

La misiva heideggeriana desarrolla una crítica sistemática a la “sustancialización de lo humano” que comparten existencialismo, marxismo y cristianismo, tendencias que para

⁶⁸ En alusión al inicio de la carta de Sloterdijk. Jünger Habermas: “Post vom bösen Geist” en *Die Zeit*, septiembre-16-1999. En https://www.zeit.de/1999/38/Post_vom_boesen_Geist

⁶⁹ Cabe señalar que, como indica Heinrichs (2011, p. 285), el término *antropotecnica* ya se utilizaba durante el período heroico de la Revolución Rusa para referirse, de manera especulativa, a la manipulación biotécnica del material genético humano, y que aparece definido en el tercer volumen de la *Gran Enciclopedia Soviética* de 1928.

Heidegger escamotean “la diferencia ontológica” y favorecen “la dominación de lo ente”. Como señala: “toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser, ha de ser metafísica” (Heidegger, 2006, p. 24). En este marco, Heidegger asocia la técnica (*Ge-stell*) al humanismo metafísico como parte del mismo proceso de “olvido del ser” que culmina en los desastres de la modernidad.

Frente a la pregunta de Beaufret sobre mantener la palabra “humanismo”, Heidegger responde: “¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos?” (Heidegger, 2006, p. 15). Como comenta Sloterdijk: “¿para qué ensalzar de nuevo como solución al hombre y a su ejemplar autorrepresentación filosófica en el humanismo, cuando precisamente se ha mostrado (...) que el problema es el hombre mismo junto con sus sistemas de autoencumbramiento y autoexplicación metafísicas?” (Sloterdijk, 2011b, p. 204). La propuesta heideggeriana apunta hacia una comprensión del *Dasein* como “pastor del ser”: el hombre debe aguardar al ser en el *Lichtung* y custodiarlo mediante el lenguaje como “casa del ser”, donde “al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando su verdad, pertenece a ella” (Heidegger, 2006, p. 44).

Esta solución contemplativa, sin embargo, resulta insuficiente para Sloterdijk, quien busca una respuesta más activa al problema de la formación humana en el contexto posthumanista. Su alternativa no rechaza el humanismo como metafísica errónea, sino que lo comprende arqueológicamente como una antropotécnica específica de Occidente. Esta perspectiva revela que los procesos formativos humanos han operado siempre mediante prácticas técnicas determinadas, aunque la tradición filosófica haya mantenido impensado este carácter antropotécnico. El humanismo se presenta así no como excepción cultural sublime, sino como una modalidad particular de antropotécnica que opera mediante la “tecnología letrada”.

La pregunta fundamental que articula la conferencia surge de esta comprensión: “¿qué domesticará o educará al hombre cuando fracasa el humanismo como escuela de modelar al ser humano?” (Sloterdijk, 2011b, pp. 208-209). La respuesta implica reconocer que “los hombres son seres que se protegen y se cuidan a sí mismos, que — independientemente de dónde vivan— generan en torno a ellos un efecto de parque” (ibid., p. 217). No se trata de propugnar una ingeniería social futura, sino de establecer arqueológicamente que las sociedades humanas siempre han operado como “parques”

mediante diversas antropotécnicas, planteando las “reglas biopolíticas para la gestión de parques humanos” en un período posthumanista.

El lenguaje aparentemente provocador —términos como “domesticación”, “cría”, “selección”— constituye un elemento performático destinado a evidenciar que tales procesos siempre han estado operativos bajo denominaciones más elegantes. Su estrategia consiste en hacer explícito lo que la tradición humanista ha mantenido implícito: que la formación humana requiere mediaciones técnicas específicas y que el reconocimiento de esta co-originariedad entre técnica y antropogénesis permite pensar más lúcidamente las alternativas contemporáneas.

El Humanismo como antropotécnica literaria. Esta comprensión arqueológica del humanismo exige precisar los mecanismos específicos mediante los cuales ha operado como antropotécnica y examinar las condiciones de su crisis contemporánea. El análisis revela que lo que tradicionalmente se presenta como transmisión cultural “natural” constituye un dispositivo técnico sofisticado de producción antropológica que merece ser examinado en su especificidad técnica.

El humanismo opera como antropotécnica mediante la administración dosificada de textos selectos según protocolos formativos específicos. La selección canónica determina qué textos poseen capacidad formativa y cuáles resultan “bestializantes”, operación que implica siempre una decisión sobre el tipo de humanidad que se busca producir. Esta selección se acompaña de una dosificación pedagógica que administra temporal y gradualmente los contenidos según la capacidad del destinatario, desarrollando protocolos que van desde la *paideia* griega hasta la *educatio* romana. Finalmente, la ritualización institucional inscribe estas prácticas letradas en instituciones que garantizan su reproducción sistemática.

Como observa Sloterdijk, este proceso no consiste en una simple transmisión de contenidos, sino en una “infección literaria” que modela disposiciones anímicas específicas. Los textos clásicos funcionan como *pharmaka* que producen efectos antropológicos calculados: domestican la agresividad, refinan la sensibilidad y desarrollan las disposiciones contemplativas que caracterizan al *homo humanus*. Esta tecnología opera según una lógica inmunológica peculiar: la lectura expone

controladamente al lector a las pasiones humanas fundamentales —guerra, amor, muerte, poder— pero en un formato textual que permite la elaboración reflexiva sin amenaza directa.

Históricamente, el humanismo emerge en sus inicios romanos como “una toma de partido en un conflicto de medios”, surgiendo como resistencia del libro contra el anfiteatro. Como señala Sloterdijk: “las lecturas humanizan, recomiendan paciencia e infunden sensatez contra el deshumanizador, incontinente y efervescente magnetismo de sensaciones y embriaguez de los estadios” (Sloterdijk, 2011b, p. 202). Los romanos acusan recibo de las misivas griegas y las expanden por todo el Mediterráneo, dando cuenta de la emergencia de una “elite espiritual de alfabetizados” (ibid., p. 198). En la modernidad, con la emergencia de los Estados nación y la extensión de tecnologías educativas, el humanismo se masifica: “los pueblos se organizaron al modo de asociaciones forzosas de amistad completamente alfabetizadas, vinculadas bajo juramento a un canon de lecturas establecido en cada espacio nacional” (ibid., p. 199).

Siguiendo la tesis nietzscheana de que los hombres son “animales sometidos a influencia”,⁷⁰ Sloterdijk sostiene que la humanidad ha seleccionado históricamente los “medios amansadores” y prescindido de los “medios desinhibitorios”. El humanismo se configura así como una antropológica fundamentalmente inhibitoria cuya tesis central reza: “las lecturas adecuadas amansan”. Como precisa: “la etiqueta de humanismo recuerda —con falsa inocuidad— la batalla constante por el hombre, que se desarrolla como una lucha entre tendencias bestializadoras y amansadoras (...), [las] influencias inhibitorias y desinhibidoras” (Sloterdijk, 2011b, pp. 202-203).

No obstante, la crisis contemporánea del humanismo no responde a una decadencia moral, sino a la emergencia de antropológicas alternativas más potentes. Los nuevos medios —radio, televisión, tecnologías digitales— operan según lógicas formativas diferentes que privilegian la inmediatez sensorial sobre la mediación reflexiva. Como refiere Sloterdijk: “¿quién no ha notado que la «casa del Ser» desaparece entre andamios?” (ibid., p. 138). El humanismo pierde progresivamente su influjo biopolítico tradicional y se constituye en una tecnología “marginal”, planteando la pregunta por las

⁷⁰ “El sentido de toda cultura consiste cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico” (Nietzsche, 1972, p. 48).

antropotécnicas que operarán en el período posthumanista cuando las tecnologías letradas pierden su capacidad formativa predominante.

2.3.3. *Antropogénesis y *Lichtung* operativo: más allá de Heidegger*

El análisis del humanismo como antropotécnica literaria revela que esta tecnología formativa enfrenta una crisis de efectividad en las condiciones contemporáneas. Si las “lecturas adecuadas” ya no logran “amansar” y las nuevas tecnologías mediáticas operan según lógicas diferentes, surge la necesidad de examinar los fundamentos más primitivos de la formación humana. Esta arqueología de las antropotécnicas originarias requiere confrontar directamente las limitaciones de la perspectiva heideggeriana que, por su actitud antibiologicista, impide abordar la pregunta decisiva sobre la transición antropogenética.

2.3.3.1. *La crítica al antibiologicismo heideggeriano.* En *Regeln für den Menschenpark*, Sloterdijk sostiene que Heidegger, en su afán por criticar la definición metafísica del hombre como *animal rationale*, “se interpone como un ángel furibundo con espadas cruzadas entre el animal y el hombre para impedir cualquier comunidad ontológica entre ambos” (Sloterdijk, 2011b, p. 205). Esta actitud antibiologicista lleva a Heidegger a expresiones “rayanas con la histeria”, como cuando declara que “la esencia de lo divino está más cerca de nosotros que lo extrañante del ser viviente” (Heidegger, 2006, p. 31). Esta posición (“criptocatólica” dirá Sloterdijk) se conecta directamente con la “cinética de la contención” analizada anteriormente: el rechazo a indagar los procesos técnicos que hicieron posible la apertura al mundo responde a la misma lógica contemplativa que privilegia la espera serena sobre la intervención activa.

La perspectiva heideggeriana supone la apertura del Dasein al *Lichtung* como algo “ya dado”, ignorando la pregunta por los procesos técnicos que la hicieron posible. Hay una “historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida del hombre al claro” que revela “sus raíces en la historia de la especie, las cuales cabe indicar mediante conceptos abismáticos como los de nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica del hombre” (Sloterdijk, 2011b, pp. 209-210).

A diferencia de Heidegger, Sloterdijk postula que es posible indagar “cómo [el hombre] salió al claro y cómo se hizo en él receptivo a la «verdad»”. Esta pregunta conecta directamente con la tesis del “venir al mundo” desarrollada anteriormente: si el Dasein no “está” en el mundo sino que “viene a él” mediante procesos poiéticos, entonces los mecanismos antropogenéticos constituyen las modalidades técnicas específicas mediante las cuales se realiza esta “ginecología filosófica”.

La arqueología de los mecanismos antropogenéticos. En *Im selben Boot* (1993), Sloterdijk identifica las hordas primitivas como “incubadoras de cría”, espacios formativos donde “el hombre es como especie y como matriz de posibilidades de individualización, una magnitud que jamás puede darse en la pura naturaleza y que sólo ha podido constituirse por efecto de prototécnicas espontáneas” (Sloterdijk, 2011b, p. 100). A esto denomina “antropogénesis”: “el milagro de la repetición del hombre por obra del hombre” (Sloterdijk, 1994, p. 25).

En *La domestication de l'Être* (2000),⁷¹ Sloterdijk desarrolla sistemáticamente los cuatro mecanismos que hacen posible esta transición formativa, interpretando “el puesto del hombre en el mundo, heideggerianamente caracterizado como ex-stático, como una situación tecnógena” (Sloterdijk, 2011b, pp. 100-101):

La insulación (Hugh Miller) describe la formación de “espacios interiores contra la presión de la selección”. Hallazgos arqueológicos en la garganta de Olduvai revelan espacios del *homo habilis* protegidos por empalizadas hace más de un millón y medio de años, mostrando cómo “los animales que un día darían el salto a la hominización prepararon el interior en el que ese salto acontecería” (Sloterdijk, 2011b, p. 114).

La exclusión corporal (Paul Alsberg) se refiere al manejo de objetos que permite eximirse de la relación directa con el entorno. La “litotécnica” resulta crucial pues “da indicio de una primera abertura o claro, pues la mirada que observa una piedra que se arroja es la primera forma de teoría” (Sloterdijk, 2011b, p. 118). Aquí se revela que el

⁷¹ Título completo: *La domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, conferencia dictada en el Centro Georges Pompidou en marzo de 2000, publicada posteriormente en *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (2001).

claro surge como “espacio del éxito en que se observan intervenciones técnicas con las cosas” antes de “invitar a contemplaciones estéticas y meditativas” (ibid., p. 120).

La neotenia, concepto extraído de Bolk, Portmann y principalmente de Claessens,⁷² da cuenta del retardo en la maduración que sostiene rasgos fetales prolongadamente. Los mecanismos anteriores permiten la constitución de un “espacio postnatal” que funciona como “útero externo”, obligando a la estabilización ofensiva del bienestar: “el bienestar obliga a la previsión, y la previsión estabiliza el bienestar” (Sloterdijk, 2011b, p. 125).

La transferencia permite que cualidades adquiridas por las hordas sean transferidas a situaciones nuevas. El lenguaje adquiere aquí papel relevante, pues “aproxima lo extraño e inquietante hasta incluirlo en una esfera habitable, inteligible y revestida de empatía” (Sloterdijk, 2011b, p. 137).

Estos cuatro mecanismos convergen en la configuración de las *Sphären* (esferas): “lugares de resonancia interanimal e interpersonal en los que la manera en que los seres vivientes conviven adquiere una fuerza plástica” (Sloterdijk, 2011b, p. 113). Las esferas operan como situación intermedia entre el circunmundo animal cerrado y el mundo humano abierto al Dasein (en el sentido de Heidegger), constituyendo “membranas entre interior y exterior, y así medios entre todos los medios” (ibid.).

Esta perspectiva se distancia explícitamente de la tesis gehleniana del “animal deficitario”. Para Sloterdijk, el hombre no es una “criatura deficiente”, sino un “animal mimado” que ha desarrollado una “ontología de la abundancia” (Tuinen, 2006, p. 61). Los seres humanos están más allá de la necesidad porque han logrado crear artificialmente condiciones que los sitúan “ontológicamente lujosos” (Sloterdijk, 2011b, p. 126). Esta diferencia resulta crucial para comprender que las antropotécnicas no compensan deficiencias originarias, sino que potencian capacidades excedentarias.

Del *Lichtung* contemplativo al operativo. Esta arqueología conduce hacia una comprensión radicalmente diferente del *Lichtung* heideggeriano. La primacía de la intervención técnica sobre la contemplación revela que el claro no es solo espacio de

⁷² Este concepto será central para la articulación posterior de las “Esferas” en el proyecto sloterdijkiano. La concepción uterina será desarrollada con mayor profundidad en *Sphären*.

manifestación que requiere custodia serena, sino también “el lugar en donde lo oculto puede ser obligado a manifestarse mediante agresivas interrogaciones y experimentos” (Cordua, 2008, p. 96). En las prácticas quirúrgicas “ocurre un fenómeno de mostración forzada de la interioridad que no se vería sin la intervención técnica”, y lo mismo en expediciones que requieren “voluntad de riesgo” (como el “descubrimiento de América” por los antiguos europeos) antes que espera serena.

En *Sphären* Sloterdijk denomina “*Aléthotopo*” a estos “lugares de gestión” del claro, concepto que designa “aquellas islas antropogénicas en cuyo lugar a sus habitantes se les abre una luz sobre el mundo y sobre sí mismo en él” (Sloterdijk, 2006c, p. 326). El *Aléthotopo* funciona simultáneamente como “almacén” donde se guarda lo acreditado como verdadero y como “vertedero” donde se elimina lo que el grupo no puede mantener. Esta concepción revela que “lo verdadero es lo que se conserva para su reutilización” (ibid., p. 327), estableciendo una comprensión técnica y operativa de la verdad.

Este “saber de luz de neón” donde “en lugar del autoclaro del ser aparece el claro obligado de lo «dado»” se opone al “concepto germinal de verdad” heideggeriano (Sloterdijk, 2006c, p. 176). La aletheología de Heidegger se sostiene desde un concepto de *physis* antigua comprendido desde la “germinación vegetal”,⁷³ donde lo natural se despliega según su propia temporalidad orgánica. Por esta razón, Sloterdijk lo califica como “el último pensador de la era agraria”, pues “su pensamiento permanece totalmente vinculado al mundo en crecimiento tal y como el de un campesino” (Sloterdijk, 1994, p. 50).

Frente al modelo de la germinación que privilegia la espera pasiva, Sloterdijk desarrolla un paradigma “mayéutico-metalúrgico” que enfatiza la intervención activa. Las antiguas fraguas proporcionan el modelo alternativo: eran centros de entusiasmo demiúrgico cuyos hornos funcionaban “como úteros, y los metales como embriones sometidos en un interior artificial a una maduración acelerada” (Sloterdijk, 2011b, p. 192). Los metalurgos se concebían como “asistentes y ejecutores que con buena intención intervenían en las tendencias latentes en las rocas y los senos telúricos para impulsarlas

⁷³ “¿Qué dice, pues la palabra *φύσις* [naturaleza]? Expresa lo que se abre por sí solo (p. ej., el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose (...). En sentido lexical, (...) significa crecer, hacer crecer (...); significa [también] la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. [Y] en esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el «devenir» como el «Ser» (...), *Φύσις* es el producirse (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal” (Heidegger, 2001, p. 23).

mediante procedimientos sagrados y peligrosos, más rápidos que los que la vieja naturaleza era por sí sola capaz de emplear” (ibid., p. 193).

La convergencia contemporánea entre lo humano y lo técnico. Esta discusión encuentra particular relevancia en el contexto contemporáneo marcado por la convergencia entre lo humano y lo técnico. Como observa Sloterdijk en “La humillación por las máquinas”,⁷⁴ siguiendo el esquema freudiano de las tres humillaciones fundamentales del hombre moderno —la copernicana (la Tierra no es el centro del universo), la darwiniana (el hombre desciende del animal) y la psicoanalítica (el yo no es dueño de la casa psíquica)⁷⁵—, Andrés Vesalio habría introducido una cuarta humillación más decisiva: la anatómica, que posiciona al cuerpo humano como máquina orgánica con partes sustituibles. Mientras para el hombre premoderno esta equiparación constituía una afrenta a su dignidad, en la actualidad “las máquinas cibernéticas avanzadas no están hoy en día a una distancia tan grande de la complejidad de los organismos como lo estaban los mecanismos de relojería del siglo XVII” (Sloterdijk, 2011b, p. 231).

Esta convergencia no constituye una amenaza, sino la explicitación de procesos formativos que siempre estuvieron operativos. Como señala Sloterdijk, “saber es poder” significa específicamente que “el saber mecánico confiere poder, que el saber operativo produce soberanía” (Sloterdijk, 2011b, p. 232). Esta soberanía técnica se revela como la condición misma de la autoformación humana, disolviendo las “dolidas quejas humanísticas” contra la técnica mediante el reconocimiento de la co-origenariedad entre técnica y formación humana que el humanismo había mantenido impensada.

Como observa Tuinen (2006), “la autonomía humana está condicionada cada vez menos por ideología, por muy «decente» que sea, y cada vez más por la ciencia y la tecnología” (p. 115). Esta condición plantea la pregunta de si los desafíos contemporáneos pueden procesarse aún mediante categorías éticas tradicionales, dado que estas presuponen la conexión clásica entre libertad, acción moral y autonomía del sujeto. Como

⁷⁴ Trabajo que originalmente forma parte del texto publicado en París *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art* en el año 2000 y que es reproducido por Sloterdijk en su lengua original bajo el compilado *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (2001).

⁷⁵ Freud desarrolla este esquema de las tres humillaciones en *Una dificultad del psicoanálisis* (1917).

señala Sloterdijk: “primero deberíamos hablar de ontología y lógica, y sólo después de ética. Los estándares éticos no cambian” (citado en Tuinen, 2006, p. 116).

Esta posición no debe confundirse con el “transhumanismo”, aunque comparta con él ciertas intuiciones sobre la viabilidad técnica del ser humano. Mientras los transhumanistas conciben el progreso técnico futuro como oportunidad de autodesarrollo radical —viendo en Nietzsche al precursor de la superación del hombre mediante nuevas tecnologías—, la propuesta sloterdijkiana se concentra en la arqueología de procesos antropotécnicos que siempre estuvieron operativos. No se trata de una promesa de mejoramiento mediante innovaciones tecnológicas inéditas, sino del reconocimiento de que las técnicas de autoformación han operado históricamente, y que “los productos de nuestra construcción” han escapado siempre al control antropocéntrico, revelando que desde una “perspectiva evolutiva, no podemos ni debemos asumir la responsabilidad” total de los procesos formativos (Tuinen, 2006, p. 123).

Precisamente esta comprensión arqueológica —que revela la co-originariedad técnico-humana en lugar de proyectar su consumación futura— conecta con el paradigma mayéutico-metalúrgico previamente desarrollado. Este anticipa la comprensión de las antropotécnicas individuales como técnicas de aceleración formativa aplicadas sobre sí mismo, superando la división metafísica entre lo contemplativo y lo operativo que caracteriza la limitación heideggeriana. El horizonte contemporáneo vuelve temáticamente visible esta co-originariedad, abriendo la pregunta por cómo estas técnicas históricas de formación pueden aplicarse conscientemente en el ámbito individual. Esta transición desde las antropotécnicas colectivas —desde los mecanismos antropogenéticos primitivos hasta el humanismo como tecnología letrada— hacia las modalidades contemporáneas de autoformación constituye precisamente el objeto de análisis de las antropotécnicas de sí que examinaremos a continuación.

2.4. Antropotécnicas de sí: el imperativo del cambio

La arqueología de los mecanismos antropogenéticos desarrollada anteriormente revela que la formación humana, según Sloterdijk, ha operado siempre mediante técnicas específicas de creación de habitabilidad. Si la insulación, exclusión corporal, neotenia y transferencia constituyeron las modalidades colectivas primordiales de la antropogénesis,

surge inevitablemente la pregunta por sus equivalentes contemporáneos a nivel individual. Esta interrogación se conecta directamente con la comprensión del Dasein poietico analizada anteriormente: si el sujeto se constituye mediante “autopoiesis posnatal” que debe crear las condiciones de su propia habitabilidad, ¿cómo pueden los seres humanos aplicar conscientemente sobre sí mismos las técnicas formativas que históricamente operaron de manera colectiva? La respuesta de Sloterdijk articula lo que constituye uno de sus desarrollos más centrales: la capacidad humana de “hacerse a uno mismo” mediante antropotécnicas de autooperación.

Según Castro-Gómez (2012), Sloterdijk distingue entre antropotécnicas para “dejarse operar” —que remiten a la producción de unos hombres por otros, como la tecnología letrada humanista— y las técnicas de “autooperación”, que aluden a la autoproducción individual. Esta distinción se complementa con otra desarrollada en *La domestication de l'Être*, donde Sloterdijk diferencia entre “antropotécnicas primarias” que suponen un ser humano educable, domesticable, pero que no lo producen (como el caso de la antropotécnica humanista) y las “antropotécnicas secundarias”, que, en este caso, sí lo hacen. En este segundo aspecto, dice Sloterdijk, entran eventualmente las biotecnologías (Sloterdijk, 2011b, p. 132). Ambas distinciones amplían sobre bases antropológicas el proyecto foucaultiano que diferencia las técnicas de gobierno sobre poblaciones de las técnicas de gobierno sobre uno mismo (Castro-Gómez, 2012, p. 67), revelando cómo la comprensión de la formación humana trasciende la división tradicional entre lo colectivo y lo individual para articularse como un *continuum* técnico.

La genealogía de estas antropotécnicas individuales se remonta al “tiempo eje” (*Achsenzeit*) de Karl Jaspers (800 a.C. - 200 d.C.), período en el cual se establecieron simultáneamente los cimientos espirituales de la humanidad en China, India, Persia, Judea y Grecia. Según Sloterdijk, el nacimiento de las prácticas ascéticas provocó una revolución antropológica que dividió definitivamente a los seres humanos en virtuosos y no virtuosos. Esta división no respondía a diferencias naturales o hereditarias, sino a la aplicación sistemática de técnicas de autoformación que permitían “elevarse por encima del *habitus* generalizado y adquirir un nuevo *habitus* a través del ejercicio (*Übung*) sistemático, repetido y metódico” (Castro-Gómez, 2012, p. 70).

De esta división surge el imperativo básico que atraviesa toda la moral posterior: “*du mußt dein Leben ändern*” (has de cambiar tu vida). Este imperativo, que Sloterdijk extrae

del soneto de Rainer Maria Rilke “El torso arcaico de Apolo”, condensa la intuición fundamental de las antropotécnicas de autooperación. El torso descabezado de Apolo que “desde todas las fronteras de sí mismo” irradia una presencia transformadora, representa la capacidad del arte —y por extensión de toda técnica formativa— de interpelar al sujeto no mediante argumentos discursivos sino a través de la mostración directa de posibilidades inéditas de existencia. Como señala Sloterdijk, el torso se exhibe “como una metáfora materialista que indica que el arte invita al ejercicio, a la acción por sobre la reflexión” (Sloterdijk, 2012, p. 100). Para Sloterdijk, como precisa Heinrichs, este imperativo “significa mucho más que una simple petición; es un imperativo absoluto que brota de la vida misma” y revela que “la práctica es nuestro equipamiento básico, lo que nos convierte en algo más que simples criaturas de hábitos” (Heinrichs, 2011, p. 277).

Esta comprensión conecta directamente con el paradigma “mayéutico-metalúrgico” contrapuesto al modelo contemplativo heideggeriano. Si los metalurgos antiguos operaban como “asistentes y ejecutores” que aceleraban los procesos naturales mediante intervención técnica organizada, las antropotécnicas individuales constituyen la aplicación de esta lógica operativa sobre el propio proceso de formación. El sujeto se convierte simultáneamente en material y artífice de su propia configuración, superando la división metafísica entre lo activo y lo pasivo, lo formador y lo formado.

En la perspectiva sloterdijkiana, el hombre actúa fundamentalmente como *homo immunologicus*: las antropotécnicas constituyen “procedimientos de ejercitación, físicos y mentales con los que los hombres intentan optimizar su estado inmunológico frente a los riesgos de la vida y de la muerte”⁷⁶ (Sloterdijk, 2012, p. 24). Mientras las antropotécnicas sociales palían las adversidades materiales propias de la existencia humana, las técnicas de autooperación modifican la actitud individual frente a esas adversidades, constituyendo “psicotécnicas” cuyo objetivo es alcanzar un estado generalizado de satisfacción incluso en medio de las contingencias.

Esta comprensión permite a Sloterdijk reinterpretar la relación entre Nietzsche y Foucault en clave antropotécnica. Nietzsche habría descubierto las culturas ascéticas de la antigüedad, pero se concentró excesivamente en su aspecto mórbido y decadente,

⁷⁶ El concepto de inmunidad Sloterdijk lo pone como un asunto central en su trilogía *Sphären*. Pero en *Du mußt dein Leben ändern* habla de tres tipos de inmunología: la biológica, la social y la psíquica, siendo esta última la que caracteriza las prácticas ascéticas (ver Sloterdijk, 2012, p. 24).

desaprovechando la oportunidad de pensarlas como “cuidado de sí”. Foucault, por el contrario, habría mostrado que la “moral de los señores” nietzscheana es producto de la “estética de la existencia”, revelando que la excelencia moral no deriva del acceso a un mundo trascendente de valores sino del trabajo inmanente sobre sí mismo. Como sintetiza Sloterdijk, “releyendo a Nietzsche, Foucault entendió que Dionisio fracasará irremediabilmente si no deviene estoico” (Sloterdijk, citado por Castro-Gómez, 2012, p. 71). El *Übermensch* nietzscheano debe interpretarse entonces no como superación biológica sino como virtuosismo moral alcanzado mediante ejercicio metódico. Con las prácticas ascéticas surge una jerarquía moral que funciona con relativa independencia de las jerarquías sociales, religiosas y políticas, abriendo la posibilidad de que cualquier sujeto pueda “subir de grado” basándose exclusivamente en el propio esfuerzo. Esta lógica resulta coherente con la tesis del “venir al mundo”: solo cuando una tradición envenenada resulta insoportable para una conciencia individual, cuando irrumpe la voluntad de romper el círculo vicioso heredado, el *pathos* del comenzar se convierte en pasión real, decía Sloterdijk.

Las comunidades monásticas medievales proporcionan el ejemplo paradigmático de estas técnicas. Como refiere Castro-Gómez, el ejemplo más clásico de este “diseño de sí” referido por Sloterdijk, y que extrae sus fuentes de Max Weber, es el de las comunidades monásticas de la Edad Media europea: “Sloterdijk acude al mismo ejemplo [de Weber] para mostrar que las estrictas reglas de vida seguidas por los monjes buscaban convertir al practicante en un virtuoso moral. Pero aquí, como en Foucault, el énfasis no se pone tanto en el sujeto que se ejercita sino en el ejercicio mismo [*Übung*]; no en el practicante sino en la práctica. Y tampoco se coloca en la reflexión razonada sobre el ejercicio, sino en la acción racionalizada” (Castro-Gómez, 2012, p. 71). La repetición metódica de actividades —levantarse a la misma hora, asistir a misa, trabajar, orar, escribir— servía para crear un tipo humano capaz de distanciarse del mundo y colocarse en un “nivel de inmunidad superior” al de la mayoría de las personas. A través del ejercicio, la concentración y la disciplina personal resulta posible diseñar una forma de vida que inmuniza al sujeto contra las contingencias de la existencia. Desde esta perspectiva, “vivir no es algo que «acontece» de forma natural, sino que es una cuestión de fitness, de estar-en-forma, de formarse a sí mismo a partir de un sistema de reglas” (Sloterdijk, 2012, p. 427).

En el “gesto de secesión” se expresa el imperativo sin el cual ninguna reforma sería posible: “has de cambiar tu vida”. Este imperativo presupone que la vida contiene algo cuya transformación depende de la obtención de una competencia por parte del individuo. “Encontrar la buena forma es una tarea de diseño (*Design-Aufgabe*), a la que pertenece un ejercicio lógico-moral” (Castro-Gómez, 2012, pp. 71-72) que supera la distinción tradicional entre lo natural y lo artificial. Las antropotécnicas de autooperación revelan que la formación humana es intrínsecamente técnica, no en el sentido de una imposición externa sobre una naturaleza previa, sino como la explicitación consciente de procesos que siempre estuvieron operativos en la constitución antropológica.

Esta perspectiva prepara una comprensión radicalmente nueva de la relación entre técnica y ética que trasciende las divisiones metafísicas tradicionales. Si los seres humanos se constituyen como tales mediante técnicas específicas de creación de habitabilidad, entonces la “autoselección de las conductas” y los “medios de autocontención” no representan una amenaza a la dignidad humana sino la expresión consciente de la capacidad poiética fundamental. Frente a las preocupaciones sobre programación genética externa, las antropotécnicas de sí ofrecen una alternativa que mantiene la autonomía del sujeto precisamente a través del reconocimiento de su carácter técnicamente constituido.

Como señala Sloterdijk, “lo consistente y lo determinado se cuece «a partir de» lo fluido y lo indeterminado” (Sloterdijk, 1994, p. 27). Esta fórmula resume el aspecto “artificial”, “tecnológico” y “poiético” de la condición humana que las antropotécnicas individuales vuelven temática y conscientemente operativo. El imperativo del cambio no constituye una novedad contemporánea, sino la actualización explícita de procesos formativos que han acompañado la antropogénesis desde sus orígenes más primitivos. Su reconocimiento contemporáneo plantea, sin embargo, interrogantes fundamentales sobre las formas ontológicas y políticas desde las cuales pensar estas transformaciones, interrogantes que sitúan el debate filosófico en coordenadas que exceden las categorías tradicionales del humanismo metafísico.

2.5. La controversia Habermas-Sloterdijk y los fundamentos de una ontología plural

2.5.1 Controversia y resistencias al posthumanismo

El análisis de las antropológicas desarrollado anteriormente plantea interrogantes fundamentales sobre las posibilidades de una antropología posthumanista que reconozca la co-originariedad entre técnica y formación humana. Las resistencias que despiertan estas propuestas encuentran su expresión paradigmática en la controversia entre Sloterdijk y Jürgen Habermas a propósito de *Regeln für den Menschenpark*, conflicto que trasciende las disputas académicas para revelar tensiones más profundas sobre la comprensión contemporánea de la técnica y sus implicaciones antropológicas.

Como precisa Esquirol (2011), Habermas parece querer dar una respuesta, aunque de manera indirecta, a la interpretación del texto del parque humano desde un plano filosófico (p. 174). A dos años del conflicto, en 2001, publica *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*,⁷⁷ ensayo en el que se propone una lectura crítica de los alcances de la tecnología genética y su relación con las lógicas liberales en las decisiones eugenésicas. Su pregunta rectora reza: “¿podremos disponer de la vida humana con fines selectivos y mantener, a la vez, la dignidad de esta?” (p. 175).

La respuesta habermasiana revela, sin embargo, la persistencia de las divisiones metafísicas que el análisis sloterdijkiano busca superar. Para Habermas, un sujeto que tenga conciencia de que ha sido “programado genéticamente” vería restringida la configuración autónoma de su vida, y en consecuencia “se afectaría la simetría entre personas libres e iguales propias de toda acción comunicativa” (Esquirol, 2011, p. 176). Esta posición presupone que la autonomía deriva del mantenimiento de cierta “naturalidad” originaria no intervenida técnicamente, precisamente lo que la arqueología antropológica de Sloterdijk ha mostrado como ilusorio.

En la tesis de Sloterdijk, la división que propone el frankfurtiano entre lo natural y lo artificial reproduce la estructura autoritaria de toda dialéctica analizada en el capítulo anterior. Como observa: “por mucho que el modelo habermasiano se presente bajo fórmulas teórico-dialógicas, no deja de revelar un rasgo monológico imposible de

⁷⁷ Traducido al español como *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Habermas, 2002b).

disimular” (Sloterdijk, 2020, p. 68). La Teoría Crítica afirma se sustenta en premisas ontológicas que “parte[n] de un único valor (el ser es) y reserva[n] el segundo valor (la negación) para la esfera de la reflexión y el entendimiento intersubjetivo sobre lo que se supone como lo único verdadero” (ibid., p. 30).

Esta lógica conduce inevitablemente al “consensualismo por la fuerza” que caracteriza toda estructura dialéctica: “un consenso que, si bien no impone a los otros la propia opinión de un modo directo, sí [impone] un proceder en el que se espera el mismo resultado” (Sloterdijk, 2011b, p. 58). La controversia con Habermas confirma así las tesis desarrolladas en el primer capítulo sobre el carácter inherentemente autoritario de las “fantasías de vencedor” dialécticas, ahora aplicadas al dominio de la comprensión técnica de la formación humana.

2.5.2. Ontología plural y superación de las divisiones metafísicas

Las limitaciones del pensamiento dialéctico evidenciadas en el conflicto anterior requieren una alternativa ontológica que trascienda la lógica bivalente tradicional. Para ello, Sloterdijk se vale de Gotthard Günther, quien plantea que la metafísica clásica — que descansa en la combinación de una ontología monovalente (el ser es, el no ser no es) y una lógica bivalente— “pide en muchos respectos una revisión” pues no permite articular adecuadamente “ni las concepciones fundamentales, hoy vigentes, sobre la constitución de los objetos naturales, ni las relativas a la manera de ser de los hechos culturales” (Sloterdijk, 2011b, p. 142).

Günther rescata de Hegel el concepto “espíritu objetivo” —lo que no es ni “subjetivo” ni “absoluto”— para determinar el estatus de los “artificios”.⁷⁸ Esta propuesta había permanecido bloqueada por estar orientada predominantemente a la teoría del espíritu y de la cultura, “hasta que, finalmente, la cibernética como teoría y praxis de las máquinas inteligentes y la biología moderna como estudio de unidades de sistema-circunmundo

⁷⁸ En la *Fenomenología del espíritu* Hegel distingue entre espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. El primero hace alusión al conjunto de las funciones psíquicas del individuo. El “espíritu objetivo”, en cambio, es útil para explicar fenómenos exteriores al individuo, en el que la voluntad libre del primero (espíritu subjetivo) busca su materialización en instituciones sociales como leyes, costumbres, historia, cultura, etc.; todo ello en dirección hacia el “espíritu absoluto” como último paso en el devenir del espíritu (en el que ocurre “el retorno a sí mismo” como reflexión de todo lo hecho).

obligaron a una nueva descripción tanto de los fenómenos artificiales como de los naturales” (Sloterdijk, 2011b, p. 142).

Las máquinas inteligentes y los artificios culturales obligan al pensar tradicional a reconocer que el “espíritu” o “la reflexión” están incorporados en los estados objetivos y permanecen en ellos de manera que pueden ser reencontrados y reelaborados. Estos se comprenden como “negaciones realmente existentes de estados previos a la introducción de la *informatio* en los soportes”, funcionando como “almacenes de la historia de su producción o memorias ligadas a cosas” que constituyen “reflexiones materializadas o hechas objetivas” (Sloterdijk, 2011b, p. 142).

El concepto de “espíritu objetivo” se traduce así bajo el “principio de la información”: “este se introduce como tercer valor entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia, entre las ideas y las cosas” (Sloterdijk, 2011b, p. 142). Del enunciado “hay información” dependen otros como hay sistemas, hay memorias, hay culturas, hay inteligencia artificial, y también hay genes, que muestra el salto del principio de la información a la esfera de la naturaleza. Como concluye Sloterdijk: “con la idea de las «memorias realmente existentes» y de los «sistemas que se autoorganizan», la distinción metafísica de naturaleza y cultura cae por su base, porque ambas partes representan únicamente diferencias regionales de estados de información y su procesamiento” (Sloterdijk, 2011b, p. 143).

Esta transformación ontológica constituye el fundamento teórico que hace posible comprender las antropotécnicas sin recaer en las divisiones metafísicas tradicionales. Requiere, como señala Sloterdijk, una ontología bivalente o polivalente en combinación con una lógica al menos trivalente: “es decir, un instrumental con el que se pueda articular la idea de que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente existentes, o bien la nada existente y el ente nadificado” (Sloterdijk, 2011b, p. 142). Desde este fundamento polivalente puede pensarse la técnica sin reproducir las lógicas de dominio que caracterizan la comprensión metafísica tradicional.

2.5.3. *Proyecciones: de la alotécnica a la homeotécnica*

Esta superación de las divisiones metafísicas permite reinterpretar la relación entre técnica y poder que sustenta las objeciones habermasianas. Los actores de la era metafísica dividieron lo ente en subjetivo y objetivo, “pusieron lo anímico, lo que tiene un yo, lo humano, de un lado, y lo cósmico, lo mecánico, lo no humano, de otro” (Sloterdijk, 2011b, p. 143). La aplicación práctica de esta distinción es “el dominio”, pues “el alma pretende tener una supremacía indiscutible sobre lo no anímico, sobre lo cósmico” (ibid.).

Esta lógica de dominio encuentra su expresión técnica en lo que Sloterdijk denomina *alotécnica*: medios que “sirven para efectuar incisiones violentas y contranaturales en los objetos que se tercién y emplear materias para fines a ellas indiferentes o extraños” (Sloterdijk, 2011b, p. 147). Según Couture (2016), la *alotécnica* es fruto del humanismo moderno, que ha permanecido prisionero de las nefastas dicotomías de la tradición metafísica. Inserta una bivalencia entre sujeto y objeto, amo y esclavo, o amigo y enemigo, “y cuando toma la forma de la autoridad del estado atravesado por la sospecha y la paranoia, alcanza un potencial destructivo sin igual” (p. 44). Sin embargo, esta imagen tradicional de la técnica a juicio de Sloterdijk “va perdiendo su plausibilidad como heteronomía y esclavización de materias y personas” en el contexto de las tecnologías inteligentes contemporáneas.

Frente a ella, Sloterdijk proyecta la emergencia de una *homeotécnica*: una “forma no tiránica de operatividad” que “por su naturaleza, no puede querer sino lo que las cosas mismas son o pueden llegar a ser por sí mismas. Avanza únicamente por el camino de la no violentación de lo existente. Ella utiliza inteligentemente la inteligencia y crea nuevos estados de la inteligencia” (Sloterdijk, 2011b, p. 148). Siguiendo metafóricamente el axioma homeopático de *similia similibus curantur* de Hahnemann (“lo similar se cura con lo similar”), la *homeotécnica* sugiere que los seres humanos y la tecnología son socios en su cuidado mutuo, operando mediante “estrategias co-inteligentes, co-informativas” cuyo “carácter (...) es más de cooperación que de dominio, incluso en relaciones asimétricas” (Couture, 2016, p. 44; Sloterdijk, 2011b, p. 148).

La proyección *homeotécnica*, aunque especulativa, deriva coherentemente del fundamento ontológico plural previamente establecido. Si la información constituye el “tercer valor” que supera las oposiciones metafísicas, entonces las técnicas que operan

desde el reconocimiento de esta configuración necesariamente adoptarán modalidades cooperativas antes que dominativas. Las antropotécnicas de sí anticipan esta lógica *homeotécnica* en el ámbito individual: constituyen técnicas de autoformación que operan desde el reconocimiento de la co-originariedad técnico-humana, superando la ilusión del sujeto soberano que se impone sobre una materia servicial.

Esta perspectiva sitúa el debate filosófico contemporáneo en coordenadas que exceden las categorías tradicionales del humanismo metafísico, abriendo la pregunta por las modalidades específicas de habitabilidad que emergerán cuando las divisiones metafísicas pierdan definitivamente su plausibilidad operativa.

2.6. Técnica, poiésis y habitabilidad: síntesis y proyecciones

El recorrido trazado a lo largo de este segundo acto revela la articulación progresiva de una comprensión radicalmente nueva de la técnica y la habitabilidad humana que emerge del encuentro entre el materialismo dionisiaco inicial y la recepción creativa del pensamiento heideggeriano. Esta transformación no constituye un abandono de las coordenadas antidualéticas establecidas en el período juvenil, sino su desarrollo sistemático hacia una ontología que reconoce en la técnica la modalidad originaria del existir humano.

La estrategia del “pensar con Heidegger contra Heidegger” se revela como algo más que una maniobra filosófica: representa el laboratorio conceptual donde Sloterdijk elabora las herramientas teóricas necesarias para superar tanto las limitaciones del análisis existencial como las abstracciones del humanismo metafísico. La tesis del “venir al mundo”, con su crítica a la orientación hacia la muerte y su énfasis en la natalidad como proceso poiético, no constituye meramente una corrección psicológica al existencialismo heideggeriano, sino la articulación de una comprensión activa del Dasein que sitúa la capacidad generativa en el centro de toda reflexión sobre la habitabilidad.

Esta reorientación hacia la génesis y la producción encuentra su expresión más sistemática en la arqueología de los mecanismos antropogenéticos. La insulación, exclusión corporal, neotenia y transferencia no representan curiosidades paleoantropológicas, sino las estructuras técnicas originarias que hicieron posible la

emergencia del “claro” como espacio habitable. Frente al *Lichtung* heideggeriano, que presupone la apertura como don del ser, Sloterdijk demuestra que toda apertura es resultado de operaciones técnicas específicas: el claro no se habita contemplativamente, sino que se produce y mantiene mediante trabajo constante.

Esta comprensión operativa de la verdad transforma radicalmente la relación con la técnica heredada de la tradición filosófica occidental. El *Ge-stell* ya no aparece como destino ontológico amenazante que requiere custodia serena, sino como una modalidad específica —la alotécnica— dentro de un espectro más amplio de posibilidades técnicas. La distinción entre técnicas de dominio (*alotécnicas*) y técnicas cooperativas (*homeotécnicas*) permite a Sloterdijk articular una comprensión de la tecnología que escape tanto a la “histeria antitecnológica” como del optimismo ingenuo, reconociendo en las modalidades técnicas diferentes grados de violencia y cooperación.

Las antropotécnicas individuales desarrolladas en *Du mußt dein Leben ändern* representan la culminación de esta ontología técnica en el registro existencial. El imperativo rilkeano del cambio no expresa una demanda moral externa, sino el reconocimiento de que la autoformación constituye la modalidad específica en que los seres humanos habitan su propia contingencia. Las prácticas ejercitantes revelan que la dignidad humana no reside en una naturaleza intocable que debe preservarse de la intervención técnica, sino en la capacidad de aplicar conscientemente sobre sí mismo las técnicas que históricamente operaron de manera inconsciente en la antropogénesis colectiva.

La controversia con Habermas cristaliza las implicaciones políticas de esta transformación ontológica. El conflicto no se reduce a una disputa sobre los límites éticos de la biotecnología, sino que evidencia el choque entre dos comprensiones incompatibles de la condición humana: la humanista, que preserva un núcleo “natural” previo a toda intervención técnica, y la posthumanista, que reconoce la co-originariedad entre técnica y antropogénesis. La “ontología plural” de Günther proporciona el marco teórico que hace posible esta segunda perspectiva, introduciendo la información como *tertium datur* que disuelve las oposiciones metafísicas tradicionales entre naturaleza y cultura, espíritu y materia.

Todos estos desarrollos convergen hacia una interrogación fundamental que trasciende el marco analítico de este capítulo: si los seres humanos se constituyen como tales mediante la creación técnica de espacios habitables, ¿cómo pensar sistemáticamente las modalidades históricas de tal espacialización? La pregunta ya no es únicamente cómo los individuos pueden transformarse mediante antropotécnicas de autooperación, sino cómo se constituyen y transforman los espacios colectivos que hacen posible toda autoformación individual.

Esta interrogación conecta directamente con las limitaciones espaciales del análisis heideggeriano identificadas a lo largo del capítulo. La “movilidad lateral” del Dasein, su dimensión horizontal de apertura al mundo, requiere una investigación específica que vaya más allá del énfasis heideggeriano en la verticalidad de la caída y el giro. Los “invernaderos antropogenéticos” de las primeras hordas, los “úteros externos” que posibilitan la neotenia humana, los “efectos de parque” que caracterizan toda sociabilidad, anticipan ya la comprensión de que la habitabilidad humana opera siempre mediante la construcción técnica de espacios inmunitarios.

La transición hacia el proyecto esferológico se perfila así no como un giro temático, sino como la profundización lógica de interrogantes ya presentes en el materialismo dionisiaco y radicalizados mediante la recepción heideggeriana. La morfología de los espacios habitados que Sloterdijk emprenderá en *Sphären* constituye la culminación del programa ontológico aquí esbozado: una filosofía que reconoce en la creación técnica de atmósferas habitables la modalidad fundamental del existir humano, completando así el proyecto de una ontología post-metafísica que había comenzado con la crítica antidualística del período quínico y encontrado sus herramientas conceptuales en la recepción creativa del pensamiento heideggeriano.

CAPÍTULO TERCERO

Esferas, Técnica e Inmunología. La Morfología Espacial del Materialismo de Sloterdijk

La arqueología de las antropotécnicas desarrollada en el capítulo anterior plantea una interrogación fundamental que trasciende el marco individual de la autoformación: si los seres humanos se constituyen como tales mediante la creación técnica de condiciones habitables, ¿cómo pensar sistemáticamente las modalidades espaciales de tal habitabilidad? La pregunta ya no se limita a cómo los individuos pueden transformarse mediante prácticas ejercitantes, sino que se extiende a cómo se constituyen y transforman los espacios colectivos que hacen posible toda autoformación individual.

Esta interrogación conecta directamente con las limitaciones espaciales del análisis heideggeriano que hemos identificado previamente. La “movilidad lateral”⁷⁹ del Dasein, su dimensión horizontal de apertura al mundo, requiere una investigación que supere el énfasis heideggeriano en la verticalidad de la caída y el giro. Los “vernáculos antropogénicos” de las primeras hordas, los “úteros externos” que posibilitan la neotenia humana y los “efectos de parque” que caracterizan toda sociabilidad anticipan la comprensión de que la habitabilidad humana opera siempre mediante la construcción técnica de espacios inmunitarios.⁸⁰

El proyecto de las *Sphären* (Esferas) constituye la respuesta sistemática de Sloterdijk a esta problemática. Desarrollado en tres volúmenes monumentales —*Blasen* (Burbujas, 1998), *Globen* (Globos, 1999) y *Schäume* (Espumas, 2004)—, el proyecto esferológico se presenta explícitamente como la continuación de lo que Heidegger habría dejado inconcluso en *Ser y tiempo*: la relación del “ser con el espacio” (Sloterdijk, 2011b, p.

⁷⁹ Ver apartado dedicado a la cinética de Heidegger (punto 2.1.2 de la presente tesis).

⁸⁰ Como observa Tuinen (2006, p. 50), “el joven Nietzsche nos enseñó a percibir la vida desde una perspectiva inmune”, comprendiendo la inmunidad en sentido biológico, político, cultural, técnico, ecológico, psicológico, legal y religioso. Desde esta mirada, “la explicación de las estructuras inmunitarias ha progresado tanto que se hace posible la descripción de las sociedades modernas como multiplicidad de producciones del espacio inmunitario” (ibid.). Nietzsche afirmaba que “ante todo, algo viviente quiere dejar salir (*auslassen*) su fuerza: la «conservación» sólo es una de las consecuencias de ello” (2008, p. 130), y Sloterdijk retoma esta idea al conceptualizar al hombre, tanto en *Sphären* como en *Du mußt dein Leben ändern*, como un “homo immunologicus” (Sloterdijk, 2012, p. 24).

263). No se trata, sin embargo, de una mera aplicación del análisis existencial a la dimensión espacial, sino de una transformación radical que supera las limitaciones del Dasein solipsista mediante una ontología de la co-habitación originaria.

Esta empresa morfológica debe comprenderse en el registro específico que caracteriza el pensamiento sloterdijkiano. Como advierte Cordua (2016), la esferología no debe entenderse como un sistema ni como una teoría en el sentido clásico, sino como un proyecto filosófico de carácter exploratorio y tentativo, cuya amplitud no lo convierte en una obra sistemática ni continuista (p. 10). Tampoco en una novela como se suele mencionar.⁸¹ La narrativa esferológica que Sloterdijk despliega a lo largo de la trilogía constituye una morfología histórica —en el sentido “virtuosista” señalado en nuestro capítulo preliminar— de las modalidades técnicas mediante las cuales los colectivos humanos han generado espacios inmunitarios.

Para orientar la comprensión de esta trilogía, Sordo y Guzmán (2013) proponen un esquema organizativo basado en cuatro ejes temáticos. El primero, de carácter antropológico, concibe a la especie humana como prematura y biológicamente inacabada, tal como desarrollamos en el capítulo anterior. El segundo, de orden espacial, busca ampliar el concepto heideggeriano de “ser-en-el-mundo” —a juicio de Sloterdijk, excesivamente metafísico— hacia un “ser-en-esferas”. El tercero, de naturaleza inmunológica, pone de relieve el cuidado de la vida y su fragilidad en las distintas conformaciones humanas. Finalmente, el cuarto eje, de carácter psicológico, presenta al ser humano como un “ser medial”, altamente “permeable”, en contraste con la visión excesivamente individualista que, según Sloterdijk, sustenta la metafísica del sujeto contemporánea (pp. 143-145).

La tesis central que articula este capítulo sostiene que las esferas constituyen la actualización técnica y espacial del materialismo dionisiaco tal como se ha venido desarrollando hasta aquí. Si en el período quínico (capítulo 1) la filosofía se concebía como “encarnación” gestual que “vivía contra” sus adversarios, y en el período antropotécnico (capítulo 2) se desarrollaba como autopoiesis posnatal que creaba condiciones de habitabilidad individual, ahora se despliega como morfología de los

⁸¹ Vale precisar que el término “novela” con el que incluso el propio Sloterdijk se expresa no debe entenderse en un sentido literal —esto es, como mera ficción literaria—, pues el propio autor aclara que, si bien su proyecto de las *Esferas* posee rasgos narrativos y formas evocativas, ello no impide que mantenga su pretensión de validez científica y su participación en el debate por la verdad (Sloterdijk, 2020, p. 202).

espacios habitados que hace posible toda convivencia humana. Las esferas no son contenedores donde se alojan sujetos previamente constituidos, sino los medios técnicos mediante los cuales emergen simultáneamente subjetividad y mundo como co-pertenencia originaria.

Esta lectura requiere superar definitivamente la “física del continente” que caracteriza a la metafísica clásica (Sloterdijk, 2011b, p. 264). Frente a la comprensión del espacio como receptáculo neutro que alberga entes independientes, la esferología propone una ontología medial donde el “entre” constituye la realidad primaria (Tuinen, 2006, p. 143). Los seres humanos no “están en” el mundo “como el agua está en el vaso”, decía Heidegger (2005a, p. 80), y Sloterdijk agrega que “co-generan mundos” habitables mediante técnicas específicas de creación atmosférica (2020, p. 212). Esta perspectiva disuelve las divisiones metafísicas tradicionales —interior/exterior, sujeto/objeto, naturaleza/cultura— para articular una comprensión de la existencia como proceso inmanente de diferenciación espacial.

En este marco, las burbujas microsferológicas (díadas originarias), los globos macroesféricos (imperios y sistemas metafísicos) y las espumas contemporáneas (multiplicidades acentradas) representan las tres grandes configuraciones de habitabilidad identificadas por Sloterdijk, las cuales complementan y amplían su lectura de la “antropogénesis” desarrollada en el capítulo anterior. Cada una de estas configuraciones opera según lógicas inmunitarias específicas que determinan tanto las posibilidades de convivencia como las modalidades de crisis y transformación.

El materialismo dionisiaco encuentra aquí su configuración más madura. La “fuerza plástica” que en Nietzsche operaba como capacidad de asimilación y transformación vital se actualiza en Sloterdijk como capacidad técnica de creación esférica. El “aligeramiento” (*Leichtigkeit*) que caracterizaba el Dasein poético se despliega como competencia atmosférica que genera condiciones respirables en medio de la intemperie ontológica. La superación de las “divisiones metafísicas”, articulada mediante la ontología plural de Günther, se realiza concretamente en la morfología de espacios habitables que operan más allá de la distinción entre lo natural y lo artificial.

Esta perspectiva sitúa la filosofía sloterdijkiana en coordenadas que exceden tanto las categorías del humanismo metafísico como las del antihumanismo heideggeriano. La

esferología no busca “custodiar el ser” mediante la espera serena ni “superar la metafísica” mediante la deconstrucción conceptual, sino interrogar las condiciones técnicas que hacen posible nuestras modalidades de convivencia en un contexto posthumanista. Su materialismo no es teórico sino operativo: propone herramientas conceptuales para pensar y crear los espacios inmunitarios requeridos por la condición contemporánea.

La arquitectura de este tercer capítulo sigue la lógica interna del proyecto esferológico, organizándola desde las coordenadas teóricas establecidas en los capítulos anteriores. Examinaremos primero cómo la limitación espacial heideggeriana hace necesario el giro hacia una ontología de la habitabilidad (3.1). Continuaremos mostrando cómo la transición desde las antropotécnicas hacia la morfología esférica revela al Dasein como ser fundamentalmente “medial” y co-constitutivo (3.2). Analizaremos las tres configuraciones esféricas como modalidades históricas del materialismo técnico, enfatizando su carácter inmunitario y poiético: las burbujas microsferológicas como diadas originarias, los globos macroesféricos como imperios y sistemas metafísicos, y las espumas contemporáneas como multiplicidades acentradas que actualizan la ontología plural en el contexto de la técnica atmosférica.

Esta culminación esferológica revela la aporía constitutiva entre domesticación técnica y disrupción natalicia que caracteriza el materialismo dionisiaco en su expresión espacial más madura, tensión que no puede resolverse dialécticamente, sino que debe habitarse productivamente mediante una “jovialidad post-metafísica” (3.3). Finalmente, se examina cómo esta aporía esferológica se actualiza en condiciones históricas contemporáneas, preparando la transición hacia el período psicopolítico donde estas tensiones encuentran nuevas modalidades de expresión en el análisis de los afectos ciudadanos y las formas post-tradicionales de participación política (3.4) que analizaremos en nuestro cuarto capítulo.

El objetivo no es ofrecer una exposición enciclopédica del proyecto esferológico, sino mostrar cómo constituye la continuación lógica del programa filosófico sloterdijkiano: un materialismo dionisiaco que se despliega como competencia estético-técnica de creación de mundos habitables. En esta competencia se actualiza la comprensión más radical del “venir al mundo” como proceso poiético que no descubre espacios previamente dados, sino que los genera mediante operaciones atmosféricas específicas.

La filosofía se revela así como aquella actividad que no solo piensa la habitabilidad, sino que participa creativamente en su producción, abriendo la pregunta por las modalidades afectivas mediante las cuales tal producción puede realizarse en las condiciones contemporáneas de complejidad espumosa.

3.1. El problema de la espacialidad en Heidegger y la necesidad del giro esferológico

La arqueología de las antropológicas desarrollada en el capítulo anterior ha mostrado que toda formación humana requiere la creación técnica de espacios habitables. Desde los mecanismos antropogenéticos primitivos —insulación, exclusión corporal, neotenia y transferencia— hasta las prácticas ejercitantes individuales, la habitabilidad surge como resultado de operaciones técnicas que generan condiciones atmosféricas propicias para la “autopoiesis posnatal”.⁸² Esta comprensión plantea una interrogante que, a juicio de Sloterdijk, el análisis heideggeriano no logra resolver adecuadamente: si el Dasein debe crear las condiciones técnicas de su propia habitabilidad, ¿cómo pensar sistemáticamente la estructura espacial que hace posible tal creación?

La limitación del análisis existencial Heideggeriano, dice Sloterdijk, se evidencia en su tratamiento de la espacialidad. Como observa, fue Heidegger quien en *Ser y tiempo* expresó, aunque de manera escueta, el asunto de la espacialidad al asumir que “el Dasein posee una tendencia esencial a la cercanía” (Heidegger, 2005a, p. 131). No obstante, el filósofo de Friburgo pasa “con demasiada premura de su análisis existencial del «dónde» al «quién»: sin malgastar una sola palabra para decir que sólo se había tirado de la punta de un hilo que, en su mayor parte, sigue en la bobina” (Sloterdijk, 2011b, p. 267). Si esta hebra se hubiera desenrollado completamente, “se habrían abierto infaliblemente los universos multívocos de la espacialidad existencial que vuelven a aparecer bajo el término-guía «esferas»” (ibid.). Por ello, Sloterdijk presenta su proyecto de las *Sphären* “como el intento de salvar de su arrumbamiento [este aspecto] (...), que quedó inmovilizado como subtema en la obra temprana del [filósofo]” (ibid., p. 268).

Esta precipitación, dice Sloterdijk, no refleja un descuido temático en la obra de Heidegger, sino las limitaciones inherentes a una perspectiva que, pese a su crítica al

⁸² Ver punto 2.2 de la presente tesis.

sujeto metafísico, conserva un “solipsismo residual”. A su manera de ver, “el habitar dentro de las esferas es algo que no admite ser explicitado por extenso mientras el Dasein sea concebido desde una supuesta tendencia esencial a la soledad” (Sloterdijk, 2011b, p. 267). A la luz de esto, el primer Heidegger no pasó de ser, “en el sentido problemático de la palabra, un «existencialista»” (ibid., p. 268).

3.1.1. La genealogía del problema espacial: de la concepción holista a la espacialidad técnica

En la tesis de Sloterdijk, la “ceguera existencial respecto al espacio” característica del pensamiento tradicional se manifiesta ya en las imágenes antiguas del mundo, que integran al hombre “más o menos sin dificultad, en una naturaleza abarcadora entendida como *kósmos*” (Sloterdijk, 2011b, p. 264). Fue Platón, dice, quien interpretó la cohabitación de seres humanos con sus iguales, así como con animales, piedras, plantas, máquinas, dioses y planetas, como un todo ordenado al modo matemático bajo el título de cosmos: “los antiguos griegos apenas hablaban del universo sin tratar al mismo tiempo de la ciudad, y prácticamente nunca discutían sobre la ciudad sin lanzar su mirada al universo a través de los lentes de esta analogía” (Sloterdijk, 2006c, p. 205). Como señala Sloterdijk en *Sphären* y parafraseando a Bachelard, la metafísica antigua, así como la teología, parten necesariamente de la “intimidad de lo redondo”: “no en vano, Nicolás de Cusa pudo decir: «toda la teología está contenida en el círculo»” (Sloterdijk, 2003c, p. 67).

A su manera de ver, en la modernidad, la división cartesiana de las sustancias en “sustancia pensante” y “sustancia extensa” suministra el ejemplo más contundente de “la renuencia a considerar aún como problemático el propio lugar del encuentro” (Sloterdijk, 2011b, p. 265). Como todo lo que Descartes tiene que decir acerca de la espacialidad queda referido al complejo de cuerpo-y-cosa como únicos poseedores de extensión, la pregunta sobre el lugar en que se encuentran el pensar y la extensión no puede siquiera plantearse:

La cosa pensante es una instancia carente de mundo que, curiosamente, parece poder permitirse el capricho de establecer unas veces una relación con las cosas extensas y otras veces no. La *res cogitans* posee los rasgos de un cazador fantasmal que buscase

presas en la extensión cognoscible para después retirarse a su fortaleza carente de mundo sita en lo que no posee extensión (...). Y a esto contrapone Heidegger el originario «ser-en» del Dasein en el sentido de «ser-en-el-mundo» (Sloterdijk, 2011b, pp. 265-266).

En *Ser y tiempo*, Heidegger advierte que el “ser en”, característico del Dasein, no debe comprenderse como un “ser dentro de”, como se nombra la forma de ser de un ente que está en otro: “como el agua está «en» el vaso y el traje «en» el armario (...), y así sucesivamente, hasta el banco «en» el «espacio universal»” (Heidegger, 2005a, p. 80). El Dasein no es “nunca «inmediatamente» un ente, por así decirlo, exento de «ser-en», al que de vez en cuando le viniera en gana establecer una «relación» con el mundo” (Heidegger, 2005a, pp. 83-84). El “ser-en-el-mundo” mienta una constitución del ser comprendida como un “existencial” (*Existenzial*).⁸³

Sin embargo, esta crítica a la “física del continente”, dice Sloterdijk, no conduce en Heidegger hacia una ontología positiva de la espacialidad. A su manera de ver, lo problemático del habitar “en el mundo” radica precisamente en el “poder-estar-en-casa en el mundo y partir de ello como de un dato (...) sería ya recaer en la física del continente que aquí ha de ser superada (...); un error del pensamiento, que se comete en todas las imágenes holistas del mundo y en todas las doctrinas de la inmanencia en el seno materno” (Sloterdijk, 2011b, p. 264).

El problema se agudiza en el Heidegger tardío mediante lo que hemos descrito como la “cinética de la contención”.⁸⁴ Su comprensión de la serenidad (*Gelassenheit*) presupone que el *Lichtung* se da como “don del ser”, ignorando los procesos técnicos mediante los cuales todo claro (incluido el mundo) debe ser producido y mantenido. Como dice Sloterdijk en *La domestication de l'Être* (2000): “hay una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida del hombre al claro” que revela “sus raíces en la historia de la especie, las cuales cabe indicar mediante conceptos abismáticos como los de nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica del hombre”⁸⁵ (Sloterdijk, 2011b, pp. 209-210).

⁸³ Conviene precisar que el término “existencial”, en la traducción de Rivera de *Ser y tiempo*, corresponde a lo que Gaos traduce como “existenciario”.

⁸⁴ Ver punto 2.1.3 Cinética de la contención.

⁸⁵ Desarrollamos este punto en el apartado 2.3.3.2 La arqueología de los mecanismos antropogenéticos.

Esta limitación encuentra su raíz en lo que Sloterdijk denomina la “histeria antibiológica” de Heidegger, quien “se interpone como un ángel furibundo con espadas cruzadas entre el animal y el hombre para impedir cualquier comunidad ontológica entre ambos” (Sloterdijk, 2011b, p. 205). Esta actitud antibiologicista, dice, conduce a expresiones “rayanas con la histeria”, como cuando declara que “la esencia de lo divino está más cerca de nosotros que lo extrañante del ser viviente” (Heidegger, 2006, p. 31).

3.1.2. De la *khôra* platónica a las esferas

Frente a estas limitaciones, Sloterdijk pretende ofrecer un análisis que complemente, pero, a su vez, trasgreda en muchos puntos los postulados del propio Heidegger: “soy de la opinión de que se puede hacer justicia al interés que el pensador puso en el arraigo mediante una teoría de las parejas, de los genios, de la existencia complementada” (Sloterdijk, 2011b, p. 267). Esta propuesta exige otorgar al Dasein una lectura que lo saque de su soledad existencial mediante el reconocimiento de su condición originariamente co-constitutiva.

Para articular esta comprensión alternativa, Sloterdijk recupera el concepto platónico de *khôra* planteado en el *Timeo*, que remite a aquel receptáculo, espacio o intervalo que “no es ni un ser ni un no ser”, sino el “intersticio” en el cual las formas adquieren originalmente su espacialidad. La *khôra* constituye, en términos derrideanos, la “localidad, lugar, espaciamiento «en» el que el demiurgo que organiza el cosmos imprime las imágenes de los paradigmas” (Taitán en Derrida, 1995a, p. 7). Para Sloterdijk, la esfera “ha de ser un espacio que, como la *khôra* platónica, pueda constituir una matriz para dimensiones en general y en tal medida ser la nodriza del devenir, para recordar la metáfora de Platón del «espacio» como «donde» albergador del poder-ser” (Sloterdijk, 2011b, p. 112).

Esta matriz, dice Sloterdijk, se aplica a todos los espacios filogenéticos, desde hombres, animales y plantas, en fin, seres animados en su indisoluble conexión con su entorno: “estos espacios esféricos, inicialmente meros lugares interiores de grupos zoológicos, son comparables a «invernaderos» en los cuales seres vivientes se desarrollan

en condiciones climáticas especiales creadas por ellos mismos”⁸⁶ (Sloterdijk, 2011b, p. 112). Este giro, surge como respuesta a las limitaciones heideggerianas mediante una radicalización de la crítica a la metafísica del sujeto. Como precisa Sloterdijk: “desde mi punto de vista, el concepto de mundo utilizado por Heidegger todavía se piensa de manera excesivamente metafísica, está saturado de totalidad; por esa razón he reemplazado dicha expresión por la de esfera” (Sloterdijk, 2020, p. 175).

A diferencia del “mundo” heideggeriano, que conserva una totalidad holística residual, la esfera designa espacios relacionales específicos que se constituyen mediante operaciones técnicas de diferenciación interior/exterior. Las esferas no son contenedores previos que albergan relaciones, sino los efectos emergentes de procesos relacionales que generan simultáneamente interioridad y exterioridad, proximidad y distancia, familiaridad y extrañeza, y que es capaz de producir no solo el *Lichtung*, sino también, al propio Dasein. Esta reconceptualización, por tanto, pretende superar las aporías del análisis existencial de Heidegger sin recaer en la “metafísica de la subjetividad”.

Para Sloterdijk, el Dasein no es ni sustancia individual ni apertura abstracta al ser, sino capacidad técnica de participar en la generación de espacios habitables. Su “excentricidad” no consiste en trascender ónticamente hacia lo ontológico, sino en operar como “ser medial” que co-genera las condiciones atmosféricas de su propia posibilidad (Tuinen, 2006, p. 86). Por ello, Sloterdijk no busca extender la analítica existencial de Heidegger en un sentido fenomenológico, sino ampliar su lectura del espacio técnicamente ampliado a partir de la “jerga”⁸⁷ heideggeriana. Este enfoque puede generar confusión en lectores que esperen una interpretación estrictamente fenomenológica por parte de Sloterdijk, pues su lectura observa las esferas como construcciones histórico-técnicas vinculadas a las antropotécnicas, y no una extensión fenomenología a la manera de Heidegger.

Mientras que en *Ser y tiempo* Heidegger buscaba preparar la “pregunta por el ser” a través de la analítica del *Dasein*, el proyecto esferológico de Sloterdijk la reactualiza

⁸⁶ Aunque, vale advertir que, una crítica recurrente a la propuesta sloterdijkiana es que, pese a su aparente apertura ecológica, permanece centrada en la esfera humana. Como advierte Tuinen, “Sloterdijk es extremadamente cauteloso ante cualquier «horizonte ecológico dominante»” (2009, p. 299), evidenciando que su análisis no integra plenamente la cohabitación con lo no-humano, limitación relevante en el contexto de la crisis ambiental actual.

⁸⁷ Véase el capítulo “Preámbulo” (I.III, Musicalidad, temperamentalidad y juegos de lenguaje), donde se analiza la necesidad de Sloterdijk de reinterpretar los términos en nuevos juegos de lenguaje.

mediante una morfología poiético-técnica de los espacios habitados, un procedimiento conceptual que, como señala Heinrichs, puede calificarse de “sintético, etno-poético o topo-poético” (en Sloterdijk, 2020, p. 219). La diferencia ontológica se sustituye aquí por una diferenciación espacial inmanente que no requiere de instancias trascendentes: la comprensión del ser se despliega como competencia técnica orientada a la creación de atmósferas. En este horizonte, la filosofía de Sloterdijk se sitúa más allá tanto de las categorías del humanismo metafísico como del antihumanismo heideggeriano, configurando una ontología que es simultáneamente materialista —al reconocer las condiciones técnicas de toda habitabilidad— y dionisiaca —al privilegiar los procesos de diferenciación por sobre las identidades sustanciales—. En este sentido, puede afirmarse que el materialismo dionisiaco encuentra su continuidad en la teoría de las esferas.

3.2. De las antropotécnicas a la morfología esférica: la transición hacia una filosofía de la co-habitación

La comprensión del Dasein como “ser medial” que debe crear técnicamente las condiciones de su propia habitabilidad plantea inmediatamente una pregunta fundamental: ¿cómo se articulan las antropotécnicas individuales con los espacios colectivos que las hacen posibles? Si las prácticas ejercitantes operan siempre en contextos relacionales específicos —desde las comunidades monásticas medievales hasta las configuraciones urbanas contemporáneas⁸⁸—, entonces la autoformación individual presupone modalidades colectivas de creación esférica que trascienden el marco individual del “cuidado de sí”.

Esta explicación se comprende en un curso continuo que va desde un texto precursor *Im selben Boot* a *Sphären*.

3.2.1. *Im selben Boot* y la narrativa náutica

Esta interrogación encuentra su primera formulación sistemática en *Im selben Boot* (1993), texto que anticipa el giro hacia la morfología esferológica mediante una

⁸⁸ Ver punto 2.4 de la presente investigación.

narrativa que entrelaza perspectiva antropológica e intuición espacial. La estructura tripartita que más tarde caracterizará a *Sphären* no es, por tanto, exclusiva de esa obra, sino que ya había sido ensayada en este breve ensayo náutico, aunque con un énfasis marcadamente antropológico. Como sugiere el propio título, la metáfora primordial no sitúa en el centro al útero materno —tal como ocurrirá en *Sphären*—, sino a las embarcaciones; sin embargo, la idea uterina comienza a perfilarse por primera vez en este contexto. De ahí que pueda afirmarse que la tesis esferológica se somete a su primer ensayo en *Im selben Boot*, lo que lleva a Jean-Pierre Couture (2016) a definirlo como una suerte de “esferología de bolsillo” (p. 59).

En este ensayo náutico, Sloterdijk propone una lectura tripartita de la historia occidental: la “paleopolítica”, correspondiente a las primeras conformaciones homínidas previas a los asentamientos y las ciudades; la “política clásica”, propia del período agro-sedentario de la Europa antigua y moderna; y la “hiperpolítica”, que designa la situación global contemporánea, marcada tanto por la “mediana desaparición de la metafísica anterior” como por la irrupción del “último hombre” nietzscheano.⁸⁹ La tesis que articula esta secuencia sostiene que los colectivos humanos operan fundamentalmente como “islas antropogénicas” que prolongan las funciones inmunitarias del útero materno. Inspirándose en Dieter Claessens, Sloterdijk describe las hordas primitivas como “esferas animadas, rodeadas por un invisible cerco de distanciamiento que mantiene alejada de los cuerpos humanos la opresión de la vieja naturaleza” (Sloterdijk, 1994, p. 26). Desde esta perspectiva, lo político se comprende mejor en clave doméstica y de cuidado, pues “el hombre [dice Sloterdijk] es más un animal de familia que político” (Sloterdijk, 2020, p. 184)

“...ya Tomás de Aquino (...) planteó una objeción perfectamente resumida en la frase *Homo est animal magis familiae quam politicum* (...). La etnología es así un sorprendente correctivo de la sociología, puesto que dirige su atención a las formas de

⁸⁹ El concepto de “último hombre” (*der letzte Mensch*), que Sloterdijk emplea en varias ocasiones, aparece en el “Prólogo” de *Así habló Zaratustra* como antítesis del superhombre: se trata del individuo que ha “inventado la felicidad” mediante pequeños placeres, evita el riesgo y aspira únicamente a un bienestar mediocre (Nietzsche, 2003). Según Sloterdijk, la hiperpolítica enfrenta la tarea de transformar “la masa de los últimos” en “una sociedad de individuos que tomen sobre sí el ser mediadores entre sus ancestros y sus descendientes” (Sloterdijk, 1994, p. 102).

vida pre-políticas de los hombres y a las pequeñas constituciones de las relaciones básicas” (Sloterdijk, 2020, p. 184).⁹⁰

Las tres configuraciones náuticas: balsa, galera, trasatlántico. La metáfora náutica que estructura *Im selben Boot* condensa las etapas históricas delineadas por Sloterdijk en tres imágenes fundamentales: las balsas, que remiten a la pluralidad y movilidad originaria de las primeras hordas trashumantes; las galeras, que simbolizan las ciudades, los Estados y los imperios característicos del período agrícola; y el trasatlántico, que encarna la situación global contemporánea (Sloterdijk, 1994, pp. 20-22). Retomando la tesis de Claessens, Sloterdijk interpreta las agrupaciones humanas más primitivas a partir del concepto uterino: las hordas no serían otra cosa que la asunción externa de las funciones protectoras aseguradas por el espacio materno, “pero aquí vuelto hacia el exterior” (Couture, 2016, p. 60).

Lo mejor es imaginarse a las primitivas hordas como una especie de islas flotantes, que han sido extraídas de su entorno como *esferas* que estuvieran animadas, rodeadas por un invisible cerco de distanciamiento que mantiene alejada de los cuerpos humanos la opresión de la vieja naturaleza. Con su protección, el *homo sapiens* puede convertirse en un ser que, de cara al exterior, evita el conflicto y, hacia el interior, alcanza el lujo (Sloterdijk, 1994, p. 26).

La metáfora de la balsa condensa esta comprensión originaria de la co-habitación paleopolítica. A diferencia de las construcciones arquitectónicas sedentarias, la balsa representa una habitabilidad móvil que debe recrearse constantemente mediante el trabajo colectivo. Su precariedad constitutiva evidencia que toda esfera es un logro técnico que requiere mantenimiento activo, no un contenedor estable que alberga pasivamente a sus habitantes.

La transición hacia las configuraciones sedentarias —simbolizadas por la galera— marca, según Sloterdijk, una transformación decisiva en las modalidades de relaciones sociales mayores. La política tradicional o clásica hereda la tarea de “reproducir la milagrosa burbuja psicoacústica de la horda anterior”, pero proyectándola hacia escalas

⁹⁰ Retomamos la lectura que Sloterdijk hace de lo político en apartados siguientes.

cósmicas que requieren mediaciones simbólicas específicas: “ahora el hombre pasa a ser considerado como el animal que está destinado a mudarse a una cápsula abstracta”⁹¹ (Sloterdijk, 1994, p. 38). La galera representa la capacidad técnica de coordinar múltiples esfuerzos individuales mediante jerarquías organizativas que transforman la co-habitación espontánea en arquitecturas institucionales duraderas.

La imagen del trasatlántico contemporáneo —la llamada “hiperpolítica”— sintetiza las aporías de la configuración política actual. Este trasatlántico funciona como una embarcación global sin rumbo, que ha perdido tanto la vitalidad originaria como las certezas organizativas tradicionales, generando los llamados “últimos hombres”, quienes “viven con el sentimiento de lo que no es retornable” y “conducen su vida como el usuario terminal de sí mismo y de sus oportunidades” (Sloterdijk, 1994, pp. 98-99). Sloterdijk emplea el concepto de último hombre para señalar la imposibilidad de que los procesos antropogenéticos actuales se regeneren en la descendencia: lo que la paleopolítica ponía en el centro de su producción, en la era hiperpolítica se encuentra notablemente disminuido.

Frente a esta “patología cultural”, Sloterdijk encuentra el modelo alternativo en el *Decamerón* de Boccaccio: un grupo de sobrevivientes que se retira de la ciudad para protegerse de la Peste Negra, creando una “microciudad saludable y sostenible en el seno de una vida ciudadana en gran escala deteriorada” (Couture, 2016, p. 62). Esta referencia anticipa las espumas contemporáneas como modalidad post-metafísica de co-habitación: “pequeñas entidades plurales” que permitan “seguir reflexionando sobre las primeras razones de lo que aún puede unir a los seres humanos” (ibid.).

En *Sphären*, Sloterdijk mantendrá la división tripartita, aunque cada parte se desarrolla en un tomo individual y más extenso (*Blasen*, *Globen* y *Schäume*). En esta trilogía, la metáfora del útero materno adquiere centralidad, desplazando a la metáfora náutica que predominaba en el ensayo anterior. Lo político adquiere un rol secundario que se supedita a la construcción de espacios habitables, tal y como se hace en este breve ensayo náutico, lo que motiva a varios críticos a plantear la imposibilidad del proyecto Sloterdijkiano para pensar la disidencia.⁹²

⁹¹ De ahí que afirme que “el *homo politicus* y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos; los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son, evolutivamente, gemelos” (Sloterdijk, 1994, p. 38).

⁹² Mas adelante destinamos un breve análisis a este punto.

3.2.2. *El Dasein medial: superación del solipsismo existencial*

La transición conceptual desde la metáfora náutica hacia la esferología propiamente dicha responde a la necesidad de sistematizar aquella intuición inicial mediante herramientas morfológicas más precisas.⁹³ Mientras las embarcaciones ofrecen imágenes sugerentes de la habitabilidad móvil, la metáfora uterina permite analizar las estructuras relacionales específicas que caracterizan toda generación esférica.

En este desplazamiento, la comprensión del *Dasein* como “ser medial” constituye el núcleo de una ontología de la co-habitación. Como observa Tuinen (2006), cuando en *Sphären* se pregunta “dónde está el hombre”, en lugar de “qué es el hombre”, se produce un exilio del hombre respecto del centro teórico tradicional. Este giro topológico se hace inteligible a través de lo que Foucault llamó el “pensamiento del afuera”: “aquí, por primera vez, el exterior se entiende como lo siguiente, lo más propio y lo más interior, y todo lo que está dentro es sólo un «pliegue del afuera»”⁹⁴ (Tuinen, 2006, p. 143; Heinrichs, en Sloterdijk, 2020, p. 149).

Deleuze y Sloterdijk radicalizan esta intuición al concebir el “pliegue”⁹⁵ no como una oposición dialéctica, sino como la inscripción continua del afuera en el adentro: lo íntimo y lo exterior se configuran mutuamente, y el punto decisivo es el “entre”, entendido como la continuidad diferencial que otorga al hombre un carácter topológico (Tuinen, 2006, p. 144). En esta dirección, Sloterdijk imagina lo “íntimo” como una prenda susceptible de infinitas modificaciones, pero imposible de dar completamente la vuelta: “con la forma de una cinta infinita de Möbius que conecta interior y exterior” (ibid., p. 148). No sorprende, entonces, que afirme: “mi propósito es tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de la fluctuación” (Sloterdijk, 2020, p. 140).

⁹³ Cabe aclarar que Sloterdijk no pretende elaborar un sistema teórico. Por ello, la relación entre *Sphären* e *In selben Boot* se presenta aquí únicamente para evidenciar correlaciones, y no como continuidad de un sistema teórico.

⁹⁴ Vale aclarar que Foucault desarrolla la noción de “pensamiento del afuera” (*pensée du dehors*) en su ensayo *La pensée du dehors* de 1966, donde retoma a Blanchot para señalar que el pensamiento no se origina en un sujeto interior, sino que se despliega desde una exterioridad radical que atraviesa lo más íntimo, haciendo desaparecer al sujeto en el horizonte de lo impersonal.

⁹⁵ El concepto de “pliegue” (*le pli*) aparece en Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, donde lo concibe como la inscripción continua del exterior en el interior y viceversa, estableciendo una relación de continuidad diferencial que permite pensar la interioridad y la subjetividad como resultado de plegamientos topológicos, más que como entidades cerradas o sustanciales.

La heteronomía constitutiva del sujeto medial. Esta comprensión implica que el Dasein no puede ser considerado como propietario de un mundo interior soberano, sellado de lo exterior, sino que siempre es tocado y determinado por lo exterior. De ahí la definición de Sloterdijk del Dasein como “un ser de alta permeabilidad”⁹⁶ (Sloterdijk, 2003c, p. 88). Por esta razón, el “hombre”, a su juicio, es elementalmente “heterónomo” y no autónomo como sugiere la filosofía kantiana: “no posee un mundo interior independiente, sino que actúa como un vector de fuerza o un nodo en una red, un punto de recolección de flujos medializados de señales y capitales” (Tuinen, 2006, p. 141). O más bien, como una “caja de resonancia” en la que interior y exterior se determinan mutuamente:

... el campo humano tiene (...) la estructura de una esfera de múltiples polos, en virtud de la cual los hombres (...) no pueden ser *per se* los centros. (...) Tenemos polos que se iluminan recíprocamente, se compenetran, se mantienen a distancia y se evocan. (...) El mundo-en-torno queda aquí reemplazado por un mundo-en o por un mundo-con. (...) Las resonancias descansan en actos que surgen de reclamos-a-vivir gracias a la capacidad de ser apelado; es esto precisamente lo que yo (...) he intentado definir: una oquedad predestinada (...) en la que los individuos pudieran ser descritos como estaciones intermedias en las redes comunicativas (Sloterdijk, 2020, pp. 151-152).

Esta heteronomía, según agrega Tuinen (2006), forma la base de la crítica nietzscheana a la ética kantiana: “para Nietzsche, la voluntad nunca forma una unidad, sino que es siempre una fuerza de forma heterónoma (...). El cuerpo, campo de batalla de la voluntad de poder, resulta ser el lugar de su origen. Contiene múltiples almas y voluntades” (2006, p. 85). En este punto, agrega, el materialismo dionisiaco de Sloterdijk significa una transición de la autonomía del humanismo idealista a una “autonomía cibernética” y “dionisiaca” que en nada se parece a la autonomía postulada por Kant (ibid.). Como dice Sloterdijk: “me opongo al heroísmo de los teóricos de la soledad” (Sloterdijk, 2020, p. 288)

El “sujeto medial” hace alusión a espacios interiores divididos, compartidos, co-subjetivos e interinteligentes, en los que participan grupos diádicos o multipolares que se constituyen mediante incorporaciones, invasiones, cruzamientos y resonancias mutuas:

⁹⁶ “Ser hueco significa tener la capacidad de dejar pasar algo. La oquedad es la primera cuota de lo animado y lo divino. Si el hombre no fuera más que un cuerpo compacto, habría seguido siendo disimilar a Dios, como el resto de la materia no conductora. Sólo gracias a su carácter no masivo puede empezar la similitud con un ser definido por su permeabilidad, digamos, pues, un espíritu” (Sloterdijk, 2020, p. 152).

“el globo psíquico primitivo no tiene, como el filosófico bien redondo, un único centro que irradie y recoja todo, sino dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia” (Sloterdijk, 2006c, p. 99). Por el contrario, el sujeto atomista moderno debe su surgimiento a los medios “egotécnicos” que refuerzan la apariencia de autodeterminación, donde “dualismos como el «yo» y el «no-yo» sólo surgen en la apariencia narcisista” (Tuinen, 2006, p. 90). Y esto pues “el Dos se climatiza mutuamente” (Sloterdijk, 2020, p. 146).

3.3. Aspectos relevantes de la trilogía: la división burbujas, globos y espumas

A través de una nueva tríada —microesferas, macroesferas y espumas—, Sloterdijk, en *Sphären*, examina cómo las crisis vitales, los cambios culturales y las transformaciones tecnológicas afectan la estabilidad de los espacios habitables, revelando los intentos —a menudo fallidos— de adaptarlos o preservarlos. En este marco, “se examinan las catástrofes, cuando estalla una esfera, como sucedió con el giro copernicano que hizo saltar las cubiertas imaginarias del cielo en el que habían vivido durante siglos los seres humanos” (Sloterdijk, 2003c, p. 29). Este giro, retomado de la metáfora nietzscheana de la “muerte de Dios”, refleja la pérdida de certezas absolutas en la política y la cultura modernas.⁹⁷

A partir de ello, *Sphären* amplía los planteamientos de *Im selben Boot*, subrayando la necesidad de repensar los espacios de interacción y cohabitación humana. La pérdida de la certeza cosmológica y de la imagen de la Tierra protegida por bóvedas esféricas —cálidos abrigos celestes que ofrecían seguridad y pertenencia— transforma radicalmente la experiencia del mundo y obliga a reorganizar los espacios de vida, tanto físicos como simbólicos. De este modo, *Sphären* permite analizar cómo los seres humanos construyen, experimentan y reconfiguran continuamente su entorno mediante un entrelazamiento de técnicas, cultura y percepción del cosmos: “como una historia casi coherente de extraversiones” (Sloterdijk, 2003c, p. 70).

⁹⁷ En *Im selben Boot*, Sloterdijk retoma la idea de la “muerte de Dios” de Nietzsche para mostrar cómo la pérdida de certezas absolutas en la política y la cultura modernas —análoga al desplazamiento de la Tierra en el giro copernicano— marca el tránsito de la política clásica a la hiperpolítica y la necesidad de repensar los espacios de interacción y cohabitación humana (Sloterdijk, 1994, p. 66 y siguientes).

La lógica de la trilogía, que va de lo íntimo (*Blasen*) hacia lo macro (*Globen y Schäume*),⁹⁸ revela que, para Sloterdijk, la psicología de las esferas debe preceder a la política de las esferas: “la filosofía de la intimidad tiene que fundamentar, inaugurar, acompañar, merodear alrededor de la morfología política. Este orden [dice] tiene obviamente una razón expositiva, pero no sólo eso, sino también un fundamento en el asunto mismo” (Sloterdijk, 2003c, p. 65).

3.3.1. Microsferología: la pareja como esfera primaria y la constitución anobjetal

En el primer tomo de *Sphären, Blasen* (1998), Sloterdijk desarrolla una discusión filogenética sobre el origen del hombre y sus cualidades, presentándolo en su inherente permeabilidad: como “dividuo” antes que como individuo, pues, como hemos señalado, la pareja constituye para él “la forma esférica primaria” (Sloterdijk, 2020, p. 147). Como indica Tuinen, siguiendo la intuición nietzscheana de que el hombre es dividuo, Sloterdijk sitúa “el lugar del hombre en el espacio trascendental” no como sustancia individual, sino como capacidad relacional originaria, un nodo de múltiples fuerzas (Tuinen, 2006, p. 51).

Al situar la imagen de la burbuja en el centro neurálgico de sus reflexiones, Sloterdijk señala su intención de “tomarme en serio la revisión del fetichismo de la sustancia y del individualismo metafísico” (Sloterdijk, 2020, p. 139), precisando que este fetichismo persiste “en la medida en que creemos que las cosas, antes que nada, aparecen aisladas y luego entablan relaciones entre sí” (ibid., p. 150). Desde esta perspectiva relacional uterina, Sloterdijk dialoga con la teoría de las fases psicosexuales de Freud y la teoría especular de Lacan, enfatizando que, para él, “la psicología occidental [incluyendo gran parte del psicoanálisis] es una de las formas científicas del individualismo metafísico” (ibid., p. 146).

Partiendo de la microsferología de la pareja, Sloterdijk analiza la díada feto-placenta como modelo morfológico fundamental de la co-constitución originaria. Frente a la medicina burguesa del siglo XVIII, que convirtió la placenta en “objeto de repugnancia” y eliminó los rituales que la reconocían como *der Urbegleiter*, el “compañero primordial”

⁹⁸ Disposición análoga a la descrita en *Im selben Boot*, donde Sloterdijk analiza la transición desde la horda —como unidad mínima— hasta la hiperpolítica, es decir, la conformación “globalizada” de las estructuras políticas humanas.

del feto,⁹⁹ Sloterdijk rescata su significado para ubicarla en un lugar más fundamental. Para él, la placenta no es un mero soporte biológico externo, sino el paradigma de toda relación esférica: un “otro íntimo” que co-constituye la subjetividad sin confundirse con ella (Couture, 2016, p. 111).

Esta perspectiva, sugiere Sloterdijk, le permite superar las limitaciones tanto del psicoanálisis freudiano como de la teoría lacaniana del sujeto. Esto pues, mientras Freud conceptualiza la vida psíquica en términos de objetos de deseo y su pérdida, y Lacan articula el sujeto a través del espejo,¹⁰⁰ Sloterdijk propone que la experiencia humana comienza en estados “anobjetales”, donde el “sujeto medial” se constituye en medios de co-presencia y no frente a objetos externos (Sloterdijk, 2003c, pp. 271-296). En este sentido, retoma y adapta la noción de “no-objetos” de Thomas Macho, redefiniéndolos como complementos íntimos del feto que no existen como entidades separadas, sino como medios relacionales que sostienen y configuran la vida psíquica originaria.¹⁰¹

Siguiendo esta propuesta, Sloterdijk identifica tres etapas “preorales” anobjetales que estructuran la constitución de la primera esfera del feto en gestación. En la primera, la “cohabitación fetal”, el “dividuo” existe en el líquido amniótico y a través del cordón, dentro de un medio envolvente que constituye su primera co-esfera. En este entorno, los nobjetos no se perciben como entidades externas, sino como componentes ambientales que garantizan la vida y la continuidad del ser. Durante la gestación, se produce la segunda etapa, la iniciación psicoacústica, en la que el feto se relaciona con la madre mediante resonancias sonoras —latidos, voz, ruidos internos— que configuran un entorno acústico constitutivo de la co-subjetividad. Este medio sonoro actúa como un nobjeto funcional, precediendo cualquier interacción objetiva o simbólica. Finalmente, en la fase respiratoria al nacer, el recién nacido ingresa en un medio atmosférico que lo

⁹⁹ Como precisa Couture (2016) hasta mediados del siglo XVIII, la placenta se consideraba generalmente como el doble del feto, su propio *daimon* en un parto compartido, tratado con alto grado de ritual. Sin embargo, a fines del siglo XVIII, la medicina burguesa eliminó estos rituales y la placenta fue convertida en “objeto de repugnancia” (pp. 111-112).

¹⁰⁰ Sloterdijk critica la teoría del espejo de Lacan porque presupone que el yo se constituye a partir de la diferenciación visual y de la relación con objetos externos. Según Sloterdijk, la subjetividad preexiste al espejo: se origina en estados anobjetales preorales —cohabitación fetal, resonancia psicoacústica y primer aire respirado— que constituyen la primera esfera de co-existencia del sujeto. Además, subraya que los espejos son recientes en la historia humana, por lo que no pueden explicar universalmente la formación del yo (Sloterdijk, 2003c, pp. 431-468).

¹⁰¹ “En relación con la teoría de (...) Macho (...) adjunto evidencias para refrendar la tesis de que todos los hombres sin excepción, a consecuencia de su cohabitación intrauterina con la placenta, son criaturas que continúan dependiendo de un acompañamiento anónimo” (Sloterdijk, 2020, p. 168).

envuelve y sostiene. Esta primera experiencia respiratoria constituye la primera esfera de aire compartido, un entorno anobjetal que estructura la co-presencia entre el sujeto y su mundo.

Estas fases, a juicio de Sloterdijk, muestran que la vida psíquica y la constitución de la subjetividad no comienzan en la relación con objetos exteriores, sino en espacios de co-existencia y medios ambientales, que Sloterdijk como Macho denomina “nobjetos” (Sloterdijk, 2003c, p. 272). La adaptación de Macho permite subrayar que estos nobjetos no son sustituibles ni representables, y que su pérdida o perturbación genera lo que Sloterdijk describe como perturbaciones de la esfera, es decir, disfunciones en la arquitectura afectiva del sujeto que la teoría psicoanalítica tiende a reducir incorrectamente a la pérdida de objeto.

Siguiendo esta línea, y a partir de estas experiencias originarias, Sloterdijk comprende las esferas posteriores, tanto psicológicas como culturales, como el resultado de “transferencias uterinas” hacia entornos más amplios. No está demás decir que Sloterdijk aplica el concepto de transferencia no en un plano clínico, sino cultural y social: “la transferencia ocurre desde lo susceptible de confianza a lo no digno de confianza y de lo familiar a lo no familiar” (Sloterdijk, 2020, p. 185). Así, la co-constitución anobjetal de la vida intrauterina establece la base de todas las esferas de co-existencia posteriores, donde los nobjetos continúan sosteniendo la relación entre los individuos y sus medios vitales.¹⁰²

3.3.2. Macroesferas: la proyección inmunológica e imperial del útero social

En *Sphären II: Globen* (1999), Sloterdijk extrapola la noción de esfera uterina a fenómenos macrosociales, conceptualizados como “úteros sociales”, y propone analizar la historia humana como un éxodo desde la simbiosis primitiva hacia la acción histórico-mundial, abarcando imperios y sistemas globales (Sloterdijk, 2003c, p. 70). A partir de esta perspectiva, desarrolla una teoría general de la globalización, distinguiendo tres fases fundamentales: la metafísico-cosmológica, surgida en la Grecia antigua; la terrestre,

¹⁰² Cabe aclarar que, en *Sphären I*, Sloterdijk complementa esta perspectiva con una serie de ensayos destinados a destacar el carácter dual de la existencia humana. No es objetivo de este capítulo detenerse en cada uno de ellos, sino centrarse en los elementos que, a nuestro juicio, resultan más relevantes.

marcada por las expediciones náuticas a partir de Colón; y la electrónica, característica de la era contemporánea.¹⁰³

Globalización metafísico-cosmológica. En cuanto a la primera de estas fases, Sloterdijk señala que, durante mucho tiempo en la antigüedad griega, fue crucial proyectar la feliz existencia acósmica del útero materno hacia un futuro cósmico. Afirma que “la historia de la metafísica occidental está guiada inmunológicamente por el principio de incorporación a través de la asimilación y la acomodación, o por la huida hacia lo más grande en lo que se espera encontrar la seguridad última” (Sloterdijk, 2020, p. 198). En este sentido, dice, la metafísica clásica puede interpretarse como “una suerte de biblioteca de aserciones efectivas sobre la totalidad del mundo como sistema inmunitario” (ibid., p. 180), en la que la ontología funciona como “inmunología primera”, buscando garantizar la seguridad existencial a través de la totalidad del cosmos.

Desde Plotino hasta Leibniz, afirma Sloterdijk, la consideración de la macroesfera constituyó la forma autoritaria de la ontología: un “intenso idilio” de los filósofos antiguos reunidos en torno a una esfera (Sloterdijk, 2004a, pp. 15-16), o, como subraya en su conversación con Heinrichs, una “cadena dorada de aserciones de rango superior en torno a la necesaria figura del globo divino y el cosmos” (Sloterdijk, 2020, p. 180).

Con la teología judeocristiana y los imperios premodernos, como el Sacro Imperio Romano Germánico, la esfera en forma de orbe se constituye en símbolo del orden mundial metafísico e inmutable: “al igual que en el pensamiento teocéntrico, las fuerzas centrípetas se movilizan en el pensamiento «cesarocéntrico» para construir una casa mundial que lo incluya todo” (Tuinen, 2006, p. 56), combinando ambas perspectivas por primera vez en el Panteón Romano. Las ciudades antiguas, con sus murallas, funcionaban como “sistemas inmunes circulares y ordenados centralmente”, operando mediante lo que Tuinen denomina “domesticación por proyección”¹⁰⁴ (ibid.) y asegurando una especie de

¹⁰³ El punto de partida lo proporciona el mosaico de los filósofos de la Villa de los Papiros (Torre Annunziata), que Sloterdijk analiza —al estilo de Foucault en *Les Mots et les Choses* con “Las meninas”— donde siete sabios aparecen reunidos en admiración ante una *sphaira*: “basta una mirada al objeto para explicar la perpleja admiración de la que parecen poseídos los siete sabios. Lo que sobresale no es otra cosa que una *sphaira*, una bola del mundo y del cielo, el símbolo de totalidad que desde los tiempos de Empédocles y Parménides había sido tan venerado como investigado tanto por los geómetras como por los metafísicos” (Sloterdijk, 2004a, p. 16).

¹⁰⁴ En alusión a la idea de la política de la domesticidad planteada en su texto del parque humano.

protección simbólica frente al caos externo. Así, detrás de las construcciones cosmológicas y políticas subyacía siempre un cuidado por la inmunización última: “muestro así cómo, detrás del fantasma de la llamada fundamentación última, subyace el cuidado por la inmunización última” (Sloterdijk, 2020, p. 207).

Globalización terrestre. Desde los descubrimientos de Copérnico, que representan el punto de inflexión en la historia del pensamiento global moderno, comienza una segunda globalización terrestre. Como observa Heinrichs: “no, como supone Freud, de que el hombre sea ahora ansiosamente consciente de su posición marginal en el universo, sino, por el hecho principal de que en los tiempos modernos no es que la tierra gire alrededor del sol, sino que el dinero gira alrededor de la tierra” (2011, p. 198).

En un sentido económico-expedicionario, Sloterdijk interpreta el principio superior de la revolución espacial de la época moderna —con las expediciones náuticas desde Colón— como un *return of investment* (retorno de la inversión) que corre parejas con el principio del movimiento del capital: “el dinero que se arriesgaba había de restituirse a la cuenta de partida, si es posible con una suculenta plusvalía”¹⁰⁵ (Heinrich en Sloterdijk, 2020, p. 235). Como sintetiza Heinrichs: “la manía de expansión se convirtió en afán de lucro; los barcos de los necios se convirtieron en barcos de la razón” (2011, p. 206).

Esta etapa nunca hubiera podido ser exitosa si los expedicionarios “no hubieran conseguido también preservar o regenerar un tipo de relaciones endosféricas mínimas en sus viajes a otras orillas” (Heinrichs, 2011, p. 235). De ahí que la historia de la globalización tenga que ser contada también como la historia del baldaquín: “de las envolturas móviles y de los hogares que resguardan, de las «simbolizaciones transportables» de un cielo doméstico” (Sloterdijk, 2020, p. 237). El transporte de imágenes de Cristo o de la Virgen María en los viajes a América constituía espacios

¹⁰⁵ El “retorno de la inversión”, dice Sloterdijk, se convirtió en el principio supremo de esta revolución espacial moderna: pues el dinero utilizado debería regresar a la cuenta inicial con una ganancia mayor (Sloterdijk, 2004a, p. 763). “Forma de dinero - forma de bienes - forma de dinero: esa era la fórmula mágica al circunnavegar la tierra” (Heinrichs, 2011, p. 206).

“endoesféricos” donde algo del hogar de partida se transportaba en las misiones hacia lo desconocido.¹⁰⁶

Globalización electrónica: del espacio terrestre al Palacio de Cristal. La globalización contemporánea ya no conserva las características heroicas de la expansión terrestre previa. Se presenta, más bien, bajo la virtualización del espacio, actuando mediante el dinero rápido y la información instantánea. Si se concibe la globalización terrestre como un acontecimiento fundamental de la modernidad, puede comprenderse por qué una tercera globalización, desencadenada por las imágenes veloces de las redes, conduce a una crisis general del espacio designada por el concepto, tan habitual como ambiguo, de *virtualidad*. Esta no surge únicamente con los medios electrónicos: ya en la metafísica clásica, Platón había anticipado una virtualidad filosófica en su teoría del “mundo de las ideas”, que puso en crisis el pensamiento vulgar sobre el espacio¹⁰⁷ (Sloterdijk, 2006c, p. 70).

En este marco, la Tierra se convierte “en un estadio para los miembros de la hipercivilización en el que el alma debe entrenarse para el nuevo mundo [virtual] sincronizado” (Sloterdijk, 1994, p. 70). Las redes configuran una hiperesfera interconectada, “una esfera sin centro, en la que las propiedades primarias del espacio se constituyen en conductividad, conectividad y mediumnidad” (Tuinen, 2006, p. 76). Esta configuración produce lo que Sloterdijk denomina “telepatía”: una comunicación poshumanista que genera un trastorno des-socializador, donde “el sujeto moderno de los medios de comunicación absorbe sin esfuerzo su entorno en su opaca inmanencia y permanece completamente indiferente con la historia”¹⁰⁸ (ibid. p. 73). La culminación de este proceso puede verse en la “Aldea Global” de Marshall McLuhan, donde los medios

¹⁰⁶ Aquí se observa un paralelismo con el concepto de “objeto de transición” desarrollado por Donald Winnicott en psicoanálisis, que designa objetos que ayudan a gestionar la separación entre el hogar del niño y entornos nuevos. Sloterdijk no lo reduce a una mirada individual ni psicoevolutiva, sino más bien náutica y expedicionaria.

¹⁰⁷ Sloterdijk aclara que la virtualidad no aparece únicamente con las tecnologías electrónicas. Ya la metafísica clásica había planteado esta noción: “ya la metafísica clásica había hecho que entrara en crisis el pensamiento vulgar sobre el espacio” (Sloterdijk, 2006c, p. 70). Platón, con su teoría del “mundo de las ideas”, constituye un antecedente decisivo.

¹⁰⁸ Henk Oosterling complementa este diagnóstico al señalar que el hombre contemporáneo se ha vuelto radicalmente “mediocre”: “en realidad [los medios] nos acaparan y nosotros servimos a ellos” (en Tuinen, 2006, p. 114).

audiovisuales adquieren en nuestra vida un peso casi equivalente al de las percepciones directas.¹⁰⁹

En *Im Weltinnenraum des Kapitals* (2005), Sloterdijk amplía esta reflexión recurriendo a la metáfora del “palacio de cristal”, inspirada en el Crystal Palace londinense de 1851, que Dostoievski había calificado como un “Baal moderno” (Sloterdijk, 2010a, p. 205). Según Tuinen, se trata de “una construcción monstruosa en la que se honran todos los demonios del occidente capitalista: sus habitantes, los «últimos hombres» de Nietzsche, están protegidos por un sistema de seguridad social previamente conocido solo en la metafísica cristiana ecuménica” (2006, p. 78). Este “invernadero de confort” evidencia la exclusividad inevitable de la globalización moderna: “la edificación de una contextura de confort, es decir, la construcción y despliegue de un espacio interior de mundo, cuyos límites, aunque invisibles, son prácticamente insuperables desde fuera”¹¹⁰ (Sloterdijk, 2010a, [contraportada]).

Así, en lugar de las expediciones unilaterales propias de la globalización terrestre — los descubrimientos y las colonizaciones —, “ahora nos enfrentamos principalmente con un tráfico indiferente en todas las direcciones”, donde “las inversiones han reemplazado a las misiones” (Tuinen, 2006, p. 78). El palacio de cristal se convierte en el último contenedor y “emblema de las ambiciones finales de la modernidad”, un gran interior capitalista que garantiza el placer de los elegidos mientras mantiene fuera la miseria. De este modo, los movimientos expansionistas y colonizadores del pasado han dado paso a un proceso inverso de retracción que concentra y consolida la riqueza en las islas metropolitanas de los jugadores globales, quienes reproducen sus propios barrios cerrados a escala nacional. “El mundo interior del capital no es un ágora o una feria comercial a cielo abierto, sino un invernadero que ha atraído hacia adentro todo lo que una vez estuvo afuera. El clima tonificante de un mundo interior integral de la mercancía puede formularse en la noción de un palacio planetario de consumo”¹¹¹ (Couture, 2016, p. 63).

¹⁰⁹ Marshall McLuhan desarrolla la noción de “Aldea Global” en *Understanding Media: The Extensions of Man* de 1964, metáfora que explica cómo los medios electrónicos transforman la percepción y la interacción social.

¹¹⁰ Claramente una metáfora alusiva a los Estados más acomodados. Países del tercer mundo no caben en esta alegoría.

¹¹¹ Sloterdijk sostiene que “las razones para vivir lujosamente son tan antiguas como la especie humana”, idea que Heinrichs denomina “antropología de la abundancia” (2011, p. 226). Además, el término *mimar*, utilizado en el texto del palacio de cristal proviene de la antropología histórica y designa

La globalización terrestre concluye cinco siglos después. Tras 1945, la última fase de esta reducción “repugnante” del mundo se convierte en una época inhibida y asegurada que busca consolidar los grandes interiores del capitalismo, justamente como había anticipado la metáfora del palacio de cristal. El presente se caracteriza por su condición poshistórica: “situaciones poshistóricas son aquellas en que las acciones históricas (fundaciones religiosas, cruzadas, revoluciones, guerras de liberación, luchas de clases, con todos sus aspectos heroicos y fundamentales) están prohibidas por sus riesgos incalculables” (Couture, 2016, pp. 70-71).

En síntesis, la proyección inmunológica e imperial de las macroesferas permite comprender la globalización como un proceso que va desde la protección simbólica del cosmos en la antigüedad, pasando por la expansión terrestre y las misiones comerciales y culturales, hasta llegar a la globalización electrónica, marcada por la virtualización del espacio y la velocidad del capital. La metáfora del “palacio de cristal”, retomada en *Im Weltinnenraum des Kapitals* (de 2005), ilustra la contemporaneidad: un invernadero de confort donde los habitantes de la hipercivilización permanecen protegidos por estructuras de seguridad y conectividad, aislados del exterior y cada vez más indiferentes a la historia.

Esta transformación se enlaza con la hiperpolítica descrita en *Im selben Boot*, donde la acción humana y las relaciones de poder se despliegan a escala global mediadas por sistemas económicos, tecnológicos y culturales. En este contexto, Sloterdijk reinterpreta al “último hombre” de Nietzsche como habitante de estas esferas contemporáneas: un sujeto protegido y cómodo, atento a su bienestar y seguridad, pero progresivamente desvinculado de los riesgos históricos y de la interacción directa con el mundo exterior. La globalización moderna, así, no solo organiza el flujo de recursos y capital, sino que redefine la experiencia humana del espacio y la relación con el entorno, consolidando una esfera de interioridad capitalista que reemplaza la exploración y la conquista por una interconexión global compleja, mediada por la hiperpolítica y habitada por los “últimos hombres” contemporáneos.

los reflejos psicofísicos y semánticos del desahogo inherente al proceso civilizatorio, “plenamente visibles únicamente en la era de la descalcificación radical de los bienes” (Couture, 2016, p. 64).

3.3.3. *La crisis de las macroesferas y el advenimiento de la multiplicidad: las espumas*

En la tesis de Sloterdijk, el denominado “giro copernicano” marca un punto de inflexión decisivo en la historia de las configuraciones esféricas occidentales. Como observa, “la Modernidad comienza con el shock de una nueva experiencia del espacio, cuya formulación clásica ofrece Blaise Pascal cuando escribe: «El silencio eterno de los espacios infinitos me produce espanto»” (Sanfranki en Sloterdijk, 2003c, p. 16). Con el desmoronamiento de las “cubiertas imaginarias del cielo”, se disolvió toda una atmósfera espiritual en la que habían vivido durante siglos los seres humanos: “con la ilusión de la posición central de su patria en el universo, desapareció también la imagen consoladora de que la tierra estaba envuelta por bóvedas esféricas a modo de cálidos abrigos celestes” (Sloterdijk, 2003c, p. 30).

Los grandes proyectos de la modernidad —la civilización tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial, la esfera mediática— habrían querido imitar en una época “descascarada” la seguridad imaginaria de las esferas tradicionales: “ahora, redes y pólizas de seguros han de ocupar el lugar de los caparazones celestes; la telecomunicación debe imitar a lo envolvente” (Sanfranki en Sloterdijk, 2003c, p. 34). Esta *contradictio in adiecto* refleja el dilema-forma de la situación contemporánea, donde a través de mercados y medios globales se desata una acerada guerra mundial de formas de vida y mercancías de información: “cuando todo se ha convertido en centro, no hay centro válido alguno; cuando todo envía mensajes, el supuesto remitente central se pierde en el laberinto de las misivas” (ibid., p. 72).

Esta crisis plantea el desafío fundamental que articula todo el proyecto esferológico: “¿cómo podemos inmunizarnos aún si ya no disponemos de una forma de solidaridad o protección que sea tan poderosa como la que Platón denominó una vez «cosmos» o la que entre los cristianos se llamaba «Dios»?” (Sloterdijk, 2020, p. 214). La respuesta no puede consistir en la restauración nostálgica de las configuraciones tradicionales ni en la resignación ante la intemperie contemporánea, sino en el desarrollo de nuevas competencias técnicas de creación atmosférica. Como precisa Sloterdijk: “tenemos que desarrollar otras geometrías que correspondan a un diseño de inmunidad más moderno, de mayor rendimiento y menos ilusorio. De algún modo tenemos que avanzar en lo que no es liso y no es redondo. He aquí el desafío de la posición posidealista” (ibid., p. 217).

La morfología espumosa como actualización de la ontología plural. La alternativa que Sloterdijk articula frente a la crisis de las macroesferas se condensa en el concepto de “espuma”, término que no debe entenderse como mera metáfora sino como designación rigurosa de una nueva configuración ontológica. La espuma constituye una “teoría de la época actual bajo el punto de vista de que la «vida» se desarrolla de manera multifocal, multiperspectivista y heterárquicamente” (Sloterdijk, 2006c, p. 36). Esta “apología” —del griego *áphros* (espuma)— se presenta como “teoría de sistemas cofrágiles” que opera según una definición radicalmente no-metafísica de la existencia: “la vida se articula en escenarios simultáneos, imbricados unos en otros, se produce y consume en talleres interconectados, ella produce siempre el espacio en el que es y que es en ella” (ibid., p. 23).

La novedad conceptual de esta propuesta radica en su capacidad de pensar la multiplicidad sin recurrir a principios unificadores. Mientras las configuraciones metafísicas tradicionales —desde el cosmos platónico hasta los sistemas imperiales modernos— requerían centros organizadores que subordinaran la diversidad a la unidad, las espumas operan mediante lo que Sloterdijk denomina “co-aislamiento”: “una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas” (Sloterdijk, 2006c, p. 48). Esta lógica permite que múltiples microesferas compartan paredes comunes sin confundirse entre sí, generando configuraciones que son simultáneamente íntimas y plurales, conectadas y autónomas.

Esta morfología se sustenta en la ontología plural que, como desarrollamos en el capítulo anterior, Günther había formulado teóricamente “mediante la superación del muro metafísico de la ontología monológica” (Sloterdijk, 2020, p. 309). La validez ontológica del *secundum datur* y la validez lógica del *tertium datur* —que nos permite afirmar que “el Ser es y la Nada es” y que “junto al Sí y al No siempre existe también en el plano teórico una tercera opción” (ibid.)— encuentra en las espumas su actualización espacial. Cada burbuja de la configuración espumosa encarna ese “tercer valor” que no es ni pura afirmación ni pura negación, sino diferencia relacional que se constituye mediante su inscripción en una multiplicidad.

Lo decisivo es que esta multiplicidad no requiere ser organizada desde un centro superior. Como indica Sloterdijk, mediante el concepto de *contagio mimético* los vínculos entre las burbujas no se producen “ni por inspiración común ni por comercio lingüístico”,

sino siguiendo la intuición de Gabriel Tarde de que “la imitación es una generación a distancia: *une génération à distance*”¹¹² (Sloterdijk, 2006c, p. 200). Los vecinos se definen ahora como “aplicadores de análogas instituciones de inmunización, de los mismos patrones de creatividad, de artes de supervivencia familiares”, lo que implica que la mayoría de los vecinos viven muy lejos unos de otros y que sólo se asemejan a causa de “infecciones imitativas” (ibid.).

Esta comprensión permite a Sloterdijk recuperar “posmetafísicamente el pluralismo pre-metafísico de las invenciones del mundo” (Tuinen, 2006, p. 60). La referencia no es meramente nostálgica: se trata de actualizar bajo condiciones contemporáneas modalidades de convivencia que operaban antes de la imposición de los grandes sistemas unificadores metafísicos. La alegre espuma de la imagen mental evoca precisamente esa capacidad de generar mundos habitables sin subordinarlos a fundamentos trascendentes.

La genealogía de esta intuición puede rastrearse hasta *Im selben Boot*, donde Sloterdijk se inspiró en el *Decamerón* de Boccaccio para describir modalidades de supervivencia colectiva que no requieren estructuras estatales o religiosas centralizadas. Los sobrevivientes de la peste florentina que se retiran de la ciudad y crean una “microciudad saludable y sostenible” proporcionan el modelo de lo que Sloterdijk denomina “un tratado pedagógico instructivo de la relación entre la alegría regeneradora y la pequeña política” (Couture, 2016, p. 62). Esta referencia condensa el núcleo programático de la configuración espumosa: la capacidad de generar espacios habitables mediante técnicas de co-aislamiento que preservan simultáneamente la autonomía de cada esfera y las condiciones de convivencia colectiva.

En este sentido, las espumas no representan simplemente una etapa adicional en la secuencia histórica de las configuraciones esféricas, sino la actualización contemporánea de competencias antropológicas fundamentales que habían quedado latentes durante el período de dominación de las macroesferas imperiales. Su emergencia señala la transición hacia formas post-imperiales de habitabilidad que no renuncian a la inmunización

¹¹² Gabriel Tarde concibe la imitación como el mecanismo fundamental de lo social: “una generación a distancia” (*une génération à distance*), es decir, una transmisión de conductas, creencias o formas de vida análoga a la generación biológica, pero que opera sin contacto inmediato, extendiéndose a través de la palabra, el ejemplo o la costumbre. La fórmula aparece en *Les lois de l'imitation* de 1890.

colectiva, pero la realizan mediante multiplicación de espacios autónomos antes que mediante subordinación a totalidades organizadoras.

Co-aislamiento espumoso: la superación de las totalizaciones contractualistas y holísticas. La configuración espumosa que Sloterdijk desarrolla en *Schäume* responde directamente a las limitaciones que identifica en las dos grandes explicaciones tradicionales del “existir humano en lo más grande”: el contractualismo y el holismo. Ambas corrientes, señala siguiendo a Platón, abordan “el enigma de la coexistencia” mediante reducciones que distorsionan la experiencia real de la convivencia humana (Sloterdijk, 2006c, p. 206).

El contractualismo moderno interpreta “la coexistencia como resultado de una asamblea y convenio originarios de individuos, orientados en principio a sí mismos” (Sloterdijk, 2006c, p. 206). Esta perspectiva busca fundamentar la legitimidad política en el cálculo racional de intereses individuales, concibiendo la sociedad como una maquinaria de personas propulsada por intereses donde la “síntesis social” se efectúa “por el juego conjunto de voluntades individuales contractualmente coordinadas” (ibid., pp. 210-211). Sin embargo, para Sloterdijk, esta explicación solo resulta plausible para asociaciones modernas específicas que operan según lógicas contractuales explícitas, y tropieza con la pretensión totalizadora de explicar todas las formas de convivencia mediante este modelo.

Como cuestiona retóricamente: “¿o es que mis progenitores, por ejemplo, tenían conmigo un contrato de alumbramiento-en-el-mundo? ¿Puedo afirmar que hubiera cerrado un contrato de parentesco con mis padres y hermanos?” (Sloterdijk, 2006c, p. 212). Dimensiones esenciales de la existencia humana —familia, tradición, lengua— carecen de carácter contractual y no pueden reducirse al modelo de la asociación de conveniencia. Además, el contractualismo, dice Sloterdijk, vive de alucinaciones, hoy llamadas “supuestos contrafácticos”, imaginando una asamblea originaria que “desvía la vista de la constitución situacional de la coexistencia y de su dinámica espacial propia” (ibid., p. 221).

Esta limitación, argumenta Sloterdijk, provocó la emergencia de corrientes holísticas que, especialmente en los siglos XIX y XX, buscaron la reintegración del individuo al

colectivo mediante conceptos como tradición, pueblo, cultura y comunidad, cargados de “*pathos* metafísico-grupal” (Sloterdijk, 2006c, pp. 213-214). Desde el romanticismo hasta el marxismo, afirma, estas corrientes constituyeron “intentos de defenderse contra las distorsiones del saber sobre la coexistencia producidas por las ideologías contractuales, individualistas y atomistas” (ibid., p. 213). El holismo opera según la lógica inversa: interpreta el enigma de la coexistencia mediante “la primacía ontológica y jurídica de una totalidad frente a sus partes individuales” (ibid., p. 206).

Para Sloterdijk, ambas perspectivas incurren en el mismo error fundamental: operan mediante “hipérboles de una desconsideración marcadamente constructivista, que impresionan porque abjuran de la experiencia cotidiana y la sustituyen por elaboraciones de una metáfora abstracta” (Sloterdijk, 2006c, p. 220). Frente a estas reducciones metafísicas, las espumas ofrecen una “teoría espacial de las multiplicidades, que aborda el enigma de la síntesis social con un arsenal situacionista, pluralista, asociacionista, morfológico y, ante todo, psico-topológico” (ibid., p. 244), una perspectiva afrológica que resalta el carácter liviano y efímero de las nuevas formas de asociación colectiva.

La lógica del co-aislamiento en la espuma permite comprender formas de convivencia que no se reducen ni al cálculo de intereses individuales ni a la subordinación a totalidades orgánicas. Según el principio del co-aislamiento, “una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas” (Sloterdijk, 2006c, p. 48). En las espumas, cada burbuja mantiene su autonomía atmosférica mientras comparte paredes comunes con sus vecinas, generando un “interior paradójico”, en el que la mayor parte de las co-burbujas circundantes son, a la vez, desde mi emplazamiento, “vecinas e inaccesibles, y están, a la vez, unidas y apartadas” (ibid., pp. 48-49).

Los vínculos entre vecinos no se producen ni por inspiración común ni por comercio lingüístico, sino sobre la base de un “contagio mimético”, siguiendo la intuición de Gabriel Tarde de que “la imitación es una generación a distancia: una *génération à distance*” (Sloterdijk, 2006c, p. 200). Esta morfología actualiza la “rítmica heracliteana” que había caracterizado la crítica antidialéctica temprana de Sloterdijk, pero eliminando toda referencia a principios cósmicos unificadores. Las espumas operan como multiplicidad inmanente de ritmos diferenciados que se coordinan sin subordinarse a síntesis superiores, realizando concretamente la intuición de que “la unidad [debe

concebirse] como efecto emergente antes que como fundamento previo” (Sloterdijk, 2006c, p. 244).

Patologías espumosas y técnica atmosférica. La configuración espumosa, refiere Sloterdijk, no constituye una solución definitiva a los problemas de habitabilidad contemporánea, sino una morfología que presenta patologías específicas que requieren competencias técnicas inéditas. Sloterdijk identifica una triple patología: política —las espumas son estructuras tendencialmente ingobernables que tienden a la anarquía morfológica—; cognitiva —los individuos y las asociaciones que viven en espumas ya no pueden llegar a formar un mundo global, “ya que la idea misma del mundo global, con su acento característicamente holístico, pertenece inequívocamente a la época ya pasada de los círculos metafísicos de encierro total o monosferas” (Sloterdijk, 2003c, p. 74)—; y psicológica —los individuos aislados pierden tendencialmente la fuerza de formación psíquica de espacio y se encogen convirtiéndose en puntos depresivos aislados que “miran absortos hacia fuera, a través de la ventana de los medios, a movidos paisajes de imágenes” (ibid., p. 75).

Estas patologías revelan que las espumas mantienen activas las tensiones constitutivas del materialismo dionisiaco: “la historia derriba sus casas. O, para decirlo en el lenguaje de Deleuze: los hombres están insertos en un juego que transcurre incesantemente entre tendencias territorializadoras y desterritorializadoras” (Tuinen, 2006, p. 25). Esta dinámica reproduce la lógica cultural del materialismo dionisiaco: lo apolíneo se actualiza creando formas culturales estables —las esferas como pedagogías de las “construcciones de lo soportable”—, mientras que lo dionisiaco opera como “la fuerza ontológica permanente y subversiva” que mantiene activo el impulso transformador.

En la modernidad, sostiene Sloterdijk, “estamos condenados al «ser-en»”, aunque “los receptáculos y las atmósferas, por los que hemos de dejarnos rodear, ya no es lícito presuponerlos como naturalezas buenas” (Sloterdijk, 2006c, p. 152). Los sistemas inmunitarios se vuelven temáticos cuando todo podría estar latentemente contaminado y envenenado, “requiriendo logro propio de un organismo que se preocupa activamente de su delimitación con respecto al entorno” (ibid., p. 154). Esta situación conduce hacia lo

que Sloterdijk caracteriza como el destino técnico-atmosférico contemporáneo y su claro optimismo hacia la tecnología.

La jovialidad post-metafísica y la técnica atmosférica como destino. La técnica atmosférica que caracteriza las configuraciones espumosas plantea una interrogación fundamental sobre la disposición anímica requerida para habitar productivamente estos espacios post-metafísicos. La respuesta debe buscarse en una jovialidad post-metafísica que actualiza el impulso dionisiaco bajo condiciones contemporáneas. Esta jovialidad no constituye frivolidad irresponsable, sino una disposición filosófica que reconoce la “ligereza” como condición ontológica fundamental.

Como observa Tuinen (2006), esta orientación hacia la ligereza desafía las expectativas de “seriedad” de la tradición crítica moderna. La tensión se radicaliza en la propuesta sloterdijkiana de una crítica de la gravedad: mientras el marxismo sostenía que “toda crítica comienza con la crítica de la religión”, Sloterdijk propone que “toda crítica comienza con la crítica de la gravedad” (citado por Tuinen, 2006, p. 131). Esta transformación ontológica reconoce que “gracias al acontecimiento de la abundancia en la modernidad, lo pesado pudo aparecer y lo «esencial» reside ahora en la ligereza, en el aire, en la atmósfera” (ibid.).

El tercer milenio, dice Sloterdijk, será “la época de la técnica atmosférica” y de la “técnica de los contenedores integrales”, donde “la estación espacial se convierte en la metáfora clave de la arquitectónica social de la época que se nos viene encima” (Sloterdijk, 2020, pp. 211-212). Esta perspectiva reconoce que los colectivos humanos han operado siempre como cápsulas que mantengan la vida mediante operaciones técnicas específicas. La comprensión de las culturas como estados colectivos de inmersión en aire sonoro y sistemas de signos —donde “dime dónde estás inmerso y te diré lo que eres” (Sloterdijk, 2006c, p. 18)— revela que “el aire y no la tierra es la fuente de anclaje vital”.

La técnica atmosférica transforma la política en un apartado de la técnica climática orientada a crear “espacios de resonancia entre los que hacen vida en común” (Sloterdijk, 2020, p. 242). Como advierte Sloterdijk: “la Modernidad consiste en que nosotros sustituimos la maternidad, en el sentido amplio de la expresión, por procedimientos

técnicos: éste es el sentido del movimiento matrifugal sobre la base de lo artificial” (ibid., p. 212). Esta transformación no implica pérdida de humanidad sino explicitación de procesos antropológicos que siempre estuvieron operativos. La formulación radical de que “el *air condition* es el destino” (Sloterdijk, 2020, p. 252) condensa la comprensión más radical del materialismo dionisiaco: la vida humana debe crear técnicamente las condiciones atmosféricas de su propia posibilidad.

3.4. La aporía del proyecto esferológico: domesticación y disrupción

3.4.1. Resistencias teóricas y límites políticos

La orientación hacia la técnica atmosférica y la jovialidad post-metafísica que caracteriza la propuesta esferológica ha generado un conjunto de críticas sistemáticas que revelan tensiones fundamentales en el proyecto sloterdijkiano. Estas objeciones no constituyen meras disputas académicas, sino que identifican limitaciones estructurales que requieren examen cuidadoso.

Oenen (2002) señala que la esferología, al privilegiar la descripción morfológica de los espacios habitables, carece de la dimensión normativa necesaria para evaluar las condiciones de posibilidad de la política democrática. Su crítica apunta a que el proyecto se limita a una fenomenología de la habitabilidad sin proporcionar criterios para distinguir entre configuraciones esféricas más o menos deseables desde una perspectiva ética o política. Tuinen (2011) desarrolla una objeción convergente al advertir que la esferología corre el riesgo de convertirse en un “comunitarismo estético” que neutraliza la conflictividad constitutiva de lo político mediante la privilegiación de la intimidad compartida sobre la confrontación transformadora.

Accarino (2008) radicaliza estas críticas al interpretar la trilogía como una “historia natural del habitar humano” donde las dinámicas de poder y dominación quedan sistemáticamente desplazadas por una preocupación inmunológica que evita abordar las asimetrías estructurales que atraviesan toda convivencia. Couture (2016) complementa estos señalamientos al subrayar que la esferología, al priorizar la cohesión interna de las configuraciones habitacionales, tiende a excluir los antagonismos sociales y políticos que constituyen el núcleo de toda transformación colectiva. Como advierte Heinrichs, queda

la duda de si la esferología de Sloterdijk es adecuada para comprender formas extremas de división histórica y negación del otro, como sucedió con el nacionalsocialismo:

Hannah Arendt y más tarde Alain Finkielkraut intentaron captar este drama histórico-humano con la ayuda de una forma de pensar opuesta: el hombre no reconoce al otro como su prójimo, tampoco como su igual. ¿Es esta la excepción o un rasgo característico de la civilización? ¿Es la fascinación o el aislamiento la norma entre las personas? (Heinrichs, 2011, p. 197).

La objeción más penetrante proviene Bordeleau, quien identifica una tensión fundamental en la propuesta sloterdijkiana: su “tendencia a domesticar lo político” mediante una reducción sistemática al ámbito del *oikos* que privilegia la descripción de espacios de intimidad, cobijo y co-habitación en detrimento de la *polis* y su dimensión antagónica constitutiva. Apoyándose en la distinción aristotélica entre casa y ciudad, Bordeleau advierte que al reducir lo político al ámbito doméstico, Sloterdijk corre el riesgo de que “la hipóstasis cosmopolítica” sea enteramente absorbida en la abstracción teológica de un común, apartándose del auténtico espacio político de la pluralidad (Bordeleau en Jongen et al., 2009, p. 184).

La formulación más aguda de esta crítica reside en su diagnóstico de la ausencia de una “lógica del afuera” en el pensamiento esferológico sloterdijkiano: “lo que se echa en falta dramáticamente en Sloterdijk, a pesar de sus extremadamente sugerentes lecturas de Deleuze, es, de algún modo, una lógica del afuera. Lo que Sloterdijk gana en capacidad de explicación de las fuerzas autoplásticas gracias a su ontología terapéutico-mediática lo pierde en el plano estrictamente político de la afirmación de un afuera” (Bordeleau en Jongen et al., 2009, p. 185). Esta carencia se traduciría en una incapacidad estructural para pensar la transformación política, la hegemonía o el antagonismo, manteniéndose en un registro descriptivo que no abre vías para comprender los procesos de disputa que constituyen lo político.

3.4.2. La aporía como rasgo revelador del materialismo dionisiaco

Aunque Bordeleau reconoce que la tesis del “venir al mundo” desarrollada en los textos tempranos constituye una “fuente subjetiva de revolución” (y, por tanto, de

disidencia), pues “toda natalidad humana es umbral político, acceso al afuera, tránsito-anonimato” (en Jongen et al., 2009, p. 187), identifica una aporía central: ¿cómo conciliar la apertura diferencial que implica el “venir al mundo” con la lógica doméstica de las esferas? Esta tensión no constituye una objeción externa al proyecto sloterdijkiano, sino que revela una aporía constitutiva que atraviesa todo el materialismo dionisiaco: ¿cómo mantener activa la fuerza subversiva dionisiaca dentro de configuraciones que operan fundamentalmente a través de fenómenos ethopoiéticos y mediante la domesticación técnica?

Esta aporía reproduce en el plano esferológico la oposición apolíneo-dionisiaca que constituye el núcleo del materialismo sloterdijkiano desde sus formulaciones iniciales. Las esferas deben operar simultáneamente como técnicas de domesticación atmosférica —creando condiciones respirables para la convivencia— y como espacios que preservan la capacidad de interrupción natalicia —manteniendo abierta la posibilidad de transformación y de libertad. La tensión entre estas exigencias no puede resolverse dialécticamente mediante síntesis superior, precisamente porque el materialismo dionisiaco opera en el registro post-dialéctico de la ontología plural.¹¹³

Sin embargo, las críticas planteadas presuponen que la política debe mantener necesariamente su configuración moderna basada en la lógica schmittiana del amigo-enemigo o en las dinámicas hegemónicas de construcción de mayorías. El propio Sloterdijk explicita su distancia respecto de esta comprensión: “no soy un escritor político. Los escritores políticos son aquellos que tienen un enemigo, que se alinean en algún tipo de formación de batalla mental, y para ellos no existe una teoría real, solo charla campestre” (Tuinen, 2006, p. 65). Su propuesta de “desneurotizar la política” mediante una “terapia antipolítica consciente de sí” busca abrir espacios de experimentación que trasciendan las configuraciones heredadas del conflicto político moderno.

No obstante, esta orientación reproduce, en cierto modo, la lógica domesticadora que pretende superar. Al privilegiar la creación de condiciones respirables sobre la confrontación con asimetrías estructurales, la esferología corre el riesgo de devenir una “ontología del privilegio”, que asume la abundancia material que posibilita la

¹¹³ Ver la crítica de Sloterdijk a las dialécticas, desarrollada en el apartado 1.4 de la presente tesis.

experimentación atmosférica sin interrogar los procesos de exclusión que la sustentan. Como observa Sloterdijk, “las razones para vivir lujosamente son tan antiguas como la especie humana” (Couture, 2016, p. 64), pero esta afirmación evita examinar las condiciones históricas que hacen posible tal abundancia para algunos mientras la niega a otros. Así, el “tercer mundo” y los grupos privados por las actuales lógicas económicas quedan fuera de su análisis.¹¹⁴

3.4.3. Tensión productiva y coexistencia irreductible

Sin embargo, más allá de las críticas atendibles a la esferología de Sloterdijk, consideramos que la aporía señalada por Bordeleau no constituye una falla del pensamiento sloterdijkiano —como si se buscara en él un sistema cerrado—, sino su rasgo más revelador. La tensión entre domesticación y disrupción resulta productiva justamente porque preserva la dinámica originaria del materialismo dionisiaco descrito anteriormente, sin someterla a resolución dialéctica, manteniendo activo el impulso estético-transformador que una síntesis definitiva clausuraría. Las espumas contemporáneas requieren efectivamente ambas dimensiones de manera irreductible: la creación técnica de habitabilidad (domesticación esférica) y la conservación de la capacidad transformadora (disrupción natalicia).

Esta perspectiva permite reinterpretar la aparente contradicción entre las dimensiones del pensamiento sloterdijkiano: la faceta disidente inspirada en Arendt —el “venir al mundo” como irrupción transformadora— y la faceta doméstica-esferológica —los espacios inmunitarios de co-habitación—. La perspectiva doméstica (apolínea) y la natalicia (dionisiaca) emergen como aspectos complementarios de una misma competencia poiética de creación de habitabilidad que no pueden ser subordinados dialécticamente.

La manifestación más evidente de esta coexistencia irreductible se encuentra en la configuración de las espumas como “sistemas cofrágiles”. El co-aislamiento que las

¹¹⁴ Como refieren Sordo y Guzmán (2013), una excesiva atención al primer mundo capitalista conduce a Sloterdijk a una forma parcial de caracterizar el modelo de la espuma que no permite desarrollar plenamente sus potencialidades para el estudio de la realidad cultural contemporánea. Quizás, dicen, “una mayor atención a un contexto sociocultural como el latinoamericano puede contribuir a corregir esta debilidad” (p. 150).

define garantiza simultáneamente la protección atmosférica de cada microesfera y su exposición controlada a la alteridad de las esferas vecinas. Esta morfología encarna la tensión entre domesticación y disrupción sin resolverla dialécticamente mediante la subordinación de uno de los polos. Así, las espumas mantienen activas las tensiones constitutivas del materialismo dionisiaco: una dinámica en la que lo apolíneo se actualiza a través de la creación de formas culturales estables —las esferas como pedagogías de las “construcciones de lo soportable”—, mientras lo dionisiaco opera como “la fuerza ontológica permanente y subversiva” que sostiene el impulso transformador (Tuinen, 2006, p. 25).

La conexión con las antropotécnicas analizadas en el capítulo anterior resulta decisiva: si las técnicas de autoformación requieren marcos institucionales que las sostengan, la creación de espacios colectivos habitables constituye la condición de posibilidad de toda antropotécnica individual. La transición hacia una ontología de la cohabitación no abandona el programa de las prácticas individuales, sino que revela sus presupuestos espaciales constitutivos. El imperativo rilkeano del cambio —*Du mußt dein Leben ändern*— presupone atmósferas relacionales que sostengan el esfuerzo ejercitante.¹¹⁵ De ahí surge el doble movimiento interpretativo en Sloterdijk: atender tanto a la cohabitación como a las prácticas de sí, dos dimensiones inseparables para afrontar la compleja situación humana. El punto de acceso dependerá, en última instancia, del lugar de la cinta de Möbius desde el cual se decida abordar el problema.

3.4.4. Síntesis: habitabilidad y transformación como coexistencia tensa

La “jovialidad post-metafísica” que Sloterdijk propone en *Schäume* debe comprenderse entonces no como superación de la aporía constitutiva señalada por Bordeleau, sino como la disposición anímica capaz de habitarla productivamente. Los habitantes de las espumas deben desarrollar la competencia técnica de crear atmósferas domésticas sin clausurar definitivamente la posibilidad de interrupción natalicia,

¹¹⁵ Aunque su toxicidad también puede operar como impulso de transformación, manifestándose en una “huida del mundo”, tal como Sloterdijk lo propone en *Weltfremdheit* (de 1993), entendida como un retiro ascético o un distanciamiento crítico-reflexivo de los primeros anacoretas del desierto frente a las estructuras sociales y culturales de su época, que les permitía cuestionarlas y generar nuevos modos de relación y acción.

manteniendo activa la pregunta por nuevas modalidades de convivencia sin recaer en la nostalgia de configuraciones metafísicas superadas.

Esta aporía constitutiva explica tanto las resistencias que despierta el pensamiento sloterdijkiano como su persistente actualidad. Su propuesta no ofrece soluciones políticas en sentido tradicional, sino herramientas conceptuales para pensar la habitabilidad en condiciones que a su parecer hacen imposible tanto la restauración metafísica como la revolución dialéctica. La domesticación y la disrupción coexisten como aspectos irreductibles de la condición espumosa contemporánea, planteando el desafío de crear formas inéditas de convivencia que integren ambas dimensiones sin subordinar una a la otra.

La técnica atmosférica permite comprender que las sociedades son artificiales (poiéticas) en un sentido radical y que “el aire que nosotros respiramos de manera aislada y común no puede ser ya algo que simplemente se presupone. Todo tiene que ser objeto de producción técnica, tanto las atmósferas metafóricas como físicas” (Sloterdijk, 2020, p. 242). Esta comprensión transforma la política en una experimentación continua con modalidades atmosféricas que permitan la coexistencia de diferencias irreductibles sin recaer en las lógicas de dominio que habían caracterizado las configuraciones metafísicas tradicionales.

En este marco, el materialismo dionisiaco encuentra su expresión contemporánea más coherente en las configuraciones espumosas: espacios de cohabitación que mantienen activa la tensión entre territorialización y desterritorialización, entre construcción de habitabilidad y apertura a la transformación. La esferología culmina así el programa iniciado con la crítica antidialéctica del período quínico, actualizando la comprensión nietzscheana de la vida como “fuerza plástica” mediante competencias técnicas de creación atmosférica adaptadas a las condiciones contemporáneas de multiplicidad irreductible. En este punto resuena el gesto con que Sloterdijk clausura su célebre carta abierta publicada en *Die Zeit* en 1999, a propósito del conflicto del parque humano: frente a la máxima heideggeriana según la cual “pensar significa agradecer” (*Denken heißt danken*), Sloterdijk propone desplazar la fórmula hacia una dimensión atmosférica y vital: “pensar significa respirar” (*Denken heißt atmen*) (Sloterdijk, 1999).

Esta aporía constitutiva entre domesticación y disrupción no permanece como tensión meramente teórica en el desarrollo posterior del pensamiento sloterdijkiano, sino que encuentra nuevas modalidades de expresión cuando las condiciones históricas contemporáneas exigen formas inéditas de canalización de la energía transformadora. La técnica atmosférica que caracteriza las configuraciones espumosas plantea interrogantes específicos sobre las modalidades afectivas mediante las cuales los habitantes de estos espacios post-metafísicos pueden articular tanto su capacidad de autoformación como su participación en la creación colectiva de condiciones habitables. Si las espumas operan mediante co-aislamiento que preserva simultáneamente autonomía y conectividad, ¿cómo se configura la dimensión propiamente política de esta coexistencia cuando las instituciones tradicionales —incluidas las formas clásicas de tributación, representación y soberanía estatal— revelan su inadecuación para gestionar la complejidad espumosa?

El materialismo dionisíaco encuentra en esta interrogación el impulso hacia un registro específicamente psicopolítico donde la pregunta ya no se centra únicamente en las condiciones técnicas de habitabilidad, sino en las disposiciones anímicas que hacen posibles formas posts-tradicionales de participación ciudadana. La aporía entre domesticación y disrupción se actualiza entonces como tensión entre la conformidad fiscal tradicional y modalidades emergentes de compromiso cívico que buscan trascender las clasificaciones convencionales de izquierda y derecha. Esta transición hacia el análisis de los afectos políticos constituye el núcleo del período *thymótico* de la obra sloterdijkiana, donde el “pensar como respirar” se actualiza como competencia para crear nuevas atmósferas anímicas de participación ciudadana.

CAPÍTULO CUARTO

Filosofía del *Thymos*. Experimento Psicopolítico

Tras la crisis financiera internacional desencadenada por la quiebra del banco estadounidense Lehman Brothers en septiembre de 2008, el diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ), en el marco de los crecientes cuestionamientos al capitalismo como modelo político-económico —entonces considerado en declive¹¹⁶—, decidió lanzar una serie de artículos destinados a reflexionar sobre su futuro (*Die Zukunft des Kapitalismus*). Para ello invitó a diversos intelectuales, entre ellos Peter Sloterdijk, quien presentó un breve ensayo titulado “Capitalismo y cleptocracia. Sobre la actividad de la mano que toma”, que por razones editoriales fue publicado finalmente bajo el título “La revolución de la mano que da” (*Die Revolution der gebenden Hand*), en junio de 2009.¹¹⁷

El artículo, de no más de diez páginas en su idioma original, generó un gran revuelo mediático después de que Axel Honneth, entonces director del Instituto de Frankfurt, publicara en septiembre del mismo año una ácida réplica titulada *Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk* (“Cavilaciones fatales desde Karlsruhe. Sobre los últimos escritos de Peter Sloterdijk”).¹¹⁸ En ella denunciaba que la propuesta fiscal de Sloterdijk equivalía a instigar una reducción de los impuestos a los sectores más acomodados, al sugerir —entre otras cosas— reemplazar las tributaciones obligatorias por “donaciones libres y voluntarias” (Honneth, 2009, párr. 14). Lo cierto es que Sloterdijk, con este “experimento”, proponía repensar el sentido de los impuestos, trasladándolos de una lógica obligatoria y cleptocrática —tal como, según él, se le impone a la ciudadanía— hacia un modelo voluntario. En este marco, Sloterdijk buscaba redefinir la relación psicopolítica entre ciudadano y Estado: pasar de una mirada coactiva, que

¹¹⁶ Por citar tan solo un ejemplo, el premio nobel de economía Joseph Stiglitz en aquel contexto plantea “el fin del libre mercado”, esto es, “de la ideología de que los mercados libres y desregulados funcionan siempre” y sugiere repensar otro modo de organización para el sistema económico. Para esto ver Stiglitz (2010), punto 3 “The Need for a Good Regulatory System”, pp. 332-336. En https://www8.gsb.columbia.edu/faculty/jstiglitz/sites/jstiglitz/files/2010_Lessons_Global_Financial_Crisis_Seoul.pdf

¹¹⁷ Sloterdijk, P. (2009). *Die Revolution der gebenden Hand*. In: *FAZ, Die zukunft des kapitalismus* N° 8. En <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kapitalismus/die-zukunft-des-kapitalismus-8-die-revolution-der-gebenden-hand-1812362.html>

¹¹⁸ Honneth, A. (2009). *Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe*. In: *Die Zeit*. N° 25. En <https://www.zeit.de/2009/40/Sloterdijk-Blasen?>

limita y excluye (propia del sistema fiscal tradicional), a otra orgullosa y activamente participativa (o thymótica, en su terminología).

Para Honneth, sin embargo, esa propuesta solo revelaba un antiguo y oculto “resentimiento económico-liberal”, cuyo propósito sería eximir a los más ricos de sus obligaciones tributarias frente al Estado y, en consecuencia, frente a quienes no gozan de las mismas posibilidades económicas: “siempre se pudo sospechar que al nietzscheanismo imitado de la crítica del resentimiento le subyace un resentimiento; pero que esto aparezca ahora de una manera tan mezquina, como ocurre en [el texto de Sloterdijk] resulta verdaderamente sobrecogedor” (Honneth, 2009, párr. 2).

Con dureza, Honneth califica la tesis de Sloterdijk como “una teoría irresponsable que se ha arrojado a la cara del mundo con tanta indiferencia” (Honneth, 2009, párr. 1). Reitera además que el Estado de bienestar —en Alemania, Francia, Gran Bretaña y otros lugares— debía comprenderse como el resultado de la feroz lucha del movimiento obrero (ibid., párr. 17), cuyos actores exigían la igualdad de trato prometida por la constitución liberal en las democracias modernas. No es necesario, señala, recurrir a la “codicia”, la “envidia” o el “resentimiento”, “para poder comprender la legítima batalla de este pueblo oprimido que sólo busca actualizar los principios morales del derecho moderno” (ibid.). Una crítica que tiene sentido, pues como refiere Couture (2016) Honneth centra su trabajo en las paradojas de la modernización capitalista, prestando especial atención a cuestiones propias de los regímenes liberales, “como la justicia, el reconocimiento y la exclusión en las democracias” (p. 84).

Por un lado, Sloterdijk proponía un “experimento mental”, un conjunto de proposiciones provocativas que especulaban libremente pero que, sin embargo, buscaban incentivar un cambio radical en la mentalidad fiscal. Por otra, Honneth estaba ligado a una filosofía de la responsabilidad, una ética del debate público que debía servir de eje del ágora “y defender la prudencia analítica, así como la probidad política y académica del intelectual”¹¹⁹ (Couture, 2016, p. 85).

Las reacciones en contra de Sloterdijk no se hicieron esperar, en gran parte porque comenzaba a ser percibido como un “pensador de derechas”, dispuesto a reducir al

¹¹⁹ Esto en relación con el estilo de Sloterdijk, más proclive al uso de metáforas, en contraposición al de Honneth, quien se aproxima con mayor énfasis al argumentar tradicional.

mínimo la intervención del Estado en los asuntos económicos. Como indican Rehmann y Wagner: “Sloterdijk, con su propuesta fiscal de reemplazar los impuestos con donaciones voluntarias por parte de los ricos, supera[ría] los habituales eslóganes de reducción de impuestos del neoliberalismo de una manera utópica, por así decirlo” (en Weber, 2022, p. 44). Se le corrigió, recordando que incluso un Estado liberal requiere un fondo público suficiente para sostener sus funciones (Salomón, 2010, p. 232); se ironizó acusando su propuesta de “tender a la mendicidad” (Jessen, 2010); o, como sugiere Honneth (2009), de “constituir una lucha de clases desde arriba” (párr. 19).

Esta controversia llevó a que sus críticos más acérrimos —particularmente desde la izquierda— interpretaran en ella un indicio del surgimiento del “verdadero rostro del filósofo”. Como refieren Rehmann y Wagner, “algunos contemporáneos se maravillaron de cómo el pensador al que recordaban por su crítica a la «razón cínica» y asociado más con la Escuela de Frankfurt que con el neoliberalismo podía ahora distinguirse como un intelectual de derecha” (en Weber, 2022, p. 45). La denuncia de Honneth desencadenó así un acalorado debate, conocido en Alemania como el “debate Sloterdijk”, en el que participaron los principales diarios del país, aunque con distintos grados de intensidad.¹²⁰

Las críticas, amplificadas por los medios de comunicación, no se limitaron a los términos del artículo en cuestión, sino que se extendieron a otros aspectos de la obra de Sloterdijk que aún eran objeto de debate, aunque con frecuencia tratados de manera descontextualizada. Términos antiguos como “domesticación”, “superhombre”¹²¹ y “eugenesia” reaparecieron en las discusiones, y su recurrencia a Nietzsche y Heidegger —autores frecuentemente asociados en Alemania con la derecha por su vinculación histórica con el fascismo— reforzó la sospecha de afinidades ideológicas. Asimismo, su “ontología de la abundancia”, desarrollada durante su periodo antropológico,¹²² junto con su silencio frente a los “desfavorecidos” tanto en *Sphären* como en *Im Weltinnenraum des Kapitals*, alimentaron la percepción de cercanía con posturas conservadoras. A esto se suma su renovado interés por conceptos vinculados al

¹²⁰ Un trabajo que recopila este debate y sus distintas reacciones es el de Rehmann, J., y Wagner, T. (Hg.) (2010). *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*. Hamburgo.

¹²¹ No en el sentido de las prácticas ejercitantes que Sloterdijk desarrolla en *Du mußt dein Leben ändern* (de 2009), sino en un sentido asociado al fascismo, tal como se insinuó prejuiciosamente en el llamado “conflicto del Parque Humano” —por ejemplo, en el artículo de Reinhard Mohr, “Züchter des Übermenschen” de *Der Spiegel* (6 de septiembre de 1999; disponible en: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html>).

¹²² En oposición al *Homo Pauper* de Gehlen. Ver apartado 2.3.3.2 de la presente investigación.

neoliberalismo, como el *thymos*, que revisaremos más adelante. Todos estos elementos sirvieron de base para acusar a Sloterdijk de un peligroso coqueteo con la derecha más dura, al punto de que algunos críticos lo llegaron a calificar como un ideólogo “tras bambalinas” del nacional socialismo emergente¹²³ (Weber, 2022, p. 8).

El presente capítulo se propone desarrollar las principales tesis “psicopolíticas” que caracterizan este periodo de su producción intelectual; un ciclo que comienza en 2006 con la publicación de *Zorn und Zeit* y se prolonga hasta textos posteriores como *Du mußt dein Leben ändern* (de 2009), *Die nehmende Hand und die gebende Seite* (de 2010), entre otros. El análisis tomará como eje el escenario de la discusión fiscal, a partir del cual se irán precisando las apreciaciones psicopolíticas sugeridas por el filósofo. La tesis principal sostiene que, en su afán por afirmar la vida, Sloterdijk adopta ahora “la máscara de consejero del príncipe”.

La arquitectura del capítulo se organiza en cuatro momentos analíticos que revelan la coherencia interna de esta propuesta psicopolítica. Primero, se examina la genealogía del binomio conceptual *eros-thymos* que Sloterdijk extrae de la lectura crítica de Fukuyama, mostrando cómo reelabora creativamente las intuiciones platónicas sobre la tripartición del alma y las tesis nietzscheanas sobre el resentimiento (4.2). Segundo, se analiza el diagnóstico sloterdijkiano de los movimientos revolucionarios de izquierda como manifestaciones de “bancos de ira” secularizados, evidenciando cómo la energía thymótica se ha canalizado históricamente hacia formas de resentimiento que reproducen las lógicas metafísicas que pretenden superar (4.2.2.1). Tercero, se desarrolla la propuesta de una “economía thymótica” como alternativa al capitalismo erotizado contemporáneo, culminando en el análisis de la controversia fiscal que reveló las resistencias que despiertan las implicaciones de pensar más allá de las categorías tradicionales de izquierda y derecha (4.3). Finalmente, se articula una síntesis integrativa que muestra cómo la filosofía del *thymos* actualiza el materialismo dionisiaco en esta nueva performance “psico-política” (4.4).

¹²³ Una percepción reforzada por la figura de Marc Jongen, exestudiante de doctorado y asistente de Sloterdijk en la *Staatliche Hochschule für Gestaltung* de Karlsruhe, quien hacia mediados de la década de 2010 era considerado el filósofo ideólogo del partido de derecha alemán *Alternative für Deutschland* (AfD). En sus intervenciones públicas, Jongen empleaba conceptos procedentes de la terminología sloterdijkiana (Weber, 2022, pp. 122-135). No obstante, el propio Sloterdijk se distanció de esta vinculación, subrayando que Jongen lo parafraseaba de manera inexacta: “Jongen podría ser considerado mi discípulo si al menos hubiera escrito un libro presentable durante su tiempo como mi asistente (...), pero lamentablemente solo opera con citas falsas” (Strehle, 2016, párr. 10).

El objetivo no es defender la propuesta fiscal específica de Sloterdijk —que mantiene deliberadamente su carácter experimental y provocativo—, sino mostrar cómo constituye una nueva expresión de su comprensión del materialismo dionisiaco como filosofía que trasciende las oposiciones metafísicas tradicionales entre lo individual y lo colectivo, lo cultural y lo político, lo técnico y lo ético. En este marco, el *thymos* se revela como la energía específica que permite rearticular la relación entre autoformación individual y convivencia colectiva en condiciones posthumanistas, abriendo la pregunta por las modalidades afectivas mediante las cuales los habitantes de las configuraciones espumosas contemporáneas pueden participar creativamente en la producción de sus propias condiciones atmosféricas de habitabilidad.

4.1. Un breve repaso al texto de la polémica

En *Die Revolution der gebenden Hand* (de 2009), Sloterdijk parte de un célebre pasaje de Rousseau: “El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (Rousseau, 2001, p. 95). A partir de esta evocación, sostiene que la modernidad, junto con los Estados-nación, se funda en el “mito de la propiedad como expolio”, es decir, una injusticia originaria que exige compensación. La vida económica surgiría así del acto de cercar y declarar con autoridad: *Ceci est à moi* (Sloterdijk, 2014, p. 81). De ahí que el primer apropiador aparezca simultáneamente como “empresario, ciudadano y ladrón”, inevitablemente acompañado por “el primer notario” (ibid.).

Siguiendo esta línea, Sloterdijk explica por qué toda economía crítica en la modernidad adoptó la forma de una “teoría general del latrocinio”: “donde hay ladrones en el poder, una ciencia realista de la economía solo puede desarrollarse como teoría de la cleptocracia de los acaudalados” (Sloterdijk, 2014, p. 83). Esta teoría habría alimentado ciertas lecturas contractualistas¹²⁴ antimonárquicas (liberales), pero, esencialmente, constituyó el motor revanchista y reivindicativo de ideologías socialistas y anarquistas presentes en los Estados modernos.

¹²⁴ Ya se ha señalado que Sloterdijk en general rechaza las teorías contractualistas, a las que califica de “cínicas” y “metafísicas” (véanse los apartados 1.3.2.1 y 3.3.3.2 de la presente investigación). Aquí ofrece una lectura genealógica del contrato como mitología originaria.

Sloterdijk señala que la crítica a la “cleptocracia” aristocrática y burguesa fue inicialmente asumida por el ala radical de la Revolución francesa y cristalizó entre los primeros socialistas en la máxima proudhoniana “la propiedad es robo” (*¿Qué es la propiedad?*, 1840), celebrada incluso por el joven Marx. Según él, este último fue el gran teórico de la arbitrariedad económica, tan impactado por el “cercamiento originario”, que remite los orígenes del capitalismo a la “acumulación primera”. Así, su crítica de la economía política descansaría en la premisa de que “toda economía se basa en presupuestos preeconómicos arbitrarios” (Sloterdijk, 2014, p. 82).

Marx se apartó pronto de las influencias proudhonianas al profundizar en la cuestión de la propiedad mediante su teoría de la plusvalía, la cual evidencia cómo el capitalismo reproduce relaciones de expolio: “el simple mínimo existencial para los trabajadores, los abundantes excedentes de valor para los propietarios del capital” (Sloterdijk, 2014, p. 84). De aquí deriva, a juicio de Sloterdijk, la crítica más influyente a la propiedad en los Estados modernos, donde la burguesía, aunque también clase productiva, aparece como un colectivo radicalmente cleptocrático: “cuyo modo de vida es tanto más reprochable cuanto que invoca de modo oficial la libertad e igualdad universales; y, no en último término, la libertad contractual al entrar en relaciones de trabajo” (ibid.).

Bajo la forma jurídica de “contratos libres”, lo que se concierta entre empresarios y trabajadores no sería más que un caso de “propiedad extorsiva” (Proudhon),¹²⁵ que conduce al robo de plusvalía inherente a todo beneficio del capital y que incluso en el salario se disfraza de “don”: “solo a partir de esta estilización moralizante de las relaciones básicas económicas el concepto de «capitalismo» pudo convertirse en un término de combate y en un denuedo político” (Sloterdijk, 2014, p. 85).

El experimento de Sloterdijk, y que se constituye en eje central de la polémica, es que este mito del latrocinio se ha proyectado hacia la dimensión fiscal del Estado moderno. Un Estado fiscal que, por su propia naturaleza, “quita”, “toma” o “coge” (*die nehmende Hand*), en el que la “garra de hacienda” (*die öffentlich Hand*)¹²⁶ penetra en el bolsillo de

¹²⁵ Como refiere Berti (1998) “el provecho, el alquiler, el interés, en una palabra, la ganancia fácil, son formas de extorsión, de robo, de plusvalía, que Proudhon define y reagrupa en la expresión (...) de *droit d'aubaine*” (p. 175).

¹²⁶ Como bien precisa Reguera (en Sloterdijk, 2014), lo que en español puede sonar algo extraño —la metáfora fiscal de “la mano que da” (*die gebende Hand*) en oposición a “la mano que toma, coge o quita” (*die nehmende Hand*)— en alemán resulta más comprensible si se considera que el término “erario público”

sus ciudadanos, generando fenómenos psicopolíticos contraproducentes. Para comprender “la inaudita inflación de la estatalidad” en el mundo contemporáneo, Sloterdijk advierte sobre los efectos, a su juicio devastadores, de este Estado fiscal tomador:

Estados fiscales modernos, plenamente desarrollados, reclaman al año para el fisco no menos de la mitad de todos los éxitos económicos de sus capas productivas, sin que los afectados recurran a la reacción más plausible a esta situación: la guerra civil antifiscalista (Sloterdijk, 2014, p. 87).

En su argumento, la explotación egoísta y directa de la época feudal se ha transformado en la “cleptocracia de Estado” contemporánea, jurídicamente refrenada: “un ministro de Economía moderno, parece como un Robin Hood que ha jurado la Constitución”, señala, agregando que “el tomar con buena conciencia, que caracteriza al erario público, se legitima, tanto ideal como pragmáticamente, por su innegable utilidad para la paz social, por no hablar de las demás prestaciones del Estado tomador-dador” (Sloterdijk, 2014, p. 88).

En un tono marcadamente alarmista (hiperbólico), Sloterdijk advierte que el mayor peligro psicopolítico de este sistema reside en la política de endeudamiento estatal, que genera la fantasía de que los deudores terminarán “expropiando a los acreedores”, como ha ocurrido reiteradamente a lo largo de la historia:

En los fenómenos actuales, sobre todo es nueva la dimensión pantagruélica de la deuda pública. Ya se trate de amortización, de insolvencia, de reforma monetaria o de inflación, las nuevas grandes expropiaciones están en camino (Sloterdijk, 2014, p. 89).

Afirma con firmeza cuál es el guion que marca el futuro: “el saqueo del futuro por el presente” y concluye advirtiendo que “la mano que toma se mete ya por adelantado incluso en la vida de las generaciones venideras. La falta de respeto incluye también los fundamentos naturales de la vida y la prosecución de las generaciones” (Sloterdijk, 2014, p. 89).

se expresa como “la mano pública” (*die öffentliche Hand*). De ahí que la metáfora del fisco como “la mano que toma” adquiriera un sentido más natural (p. 34, nota al pie).

Frente a este escenario, sostiene Sloterdijk que el único poder capaz de resistir al “saqueo del futuro” exige una “reinención psicosocial de la sociedad”; se trataría, nada menos, de “una revolución de la mano que da”. Según él, esta transformación permitiría eliminar los impuestos obligatorios y reemplazarlos por donaciones voluntarias a la comunidad, “sin que el sector público hubiera de empobrecerse por ello” (Sloterdijk, 2014, p. 89), de modo que el sistema impositivo dejaría de ser un ritual burocrático de tributación forzada para convertirse en una *praxis* de contribuciones ciudadanas orientadas a la prosperidad colectiva:

Puede que esta idea en principio suene algo extraña, pero se sigue como consecuencia ineludible de las consideraciones antropológicas y filosófico-morales a las que me dedico desde hace años, que se condensan en la recomendación de compensar la exagerada erotización de nuestra civilización, dominada por afectos apropiativos, acentuando con fuerza los sentimientos *timóticos*, es decir, orgullosos y donantes (Sloterdijk, 2014, p. 30).

De esta manera concluye este breve ensayo.

Para profundizar en los supuestos que lo sustentan, y siguiendo el mismo procedimiento aplicado al análisis de *Regeln für den Menschenpark*, contextualizaremos estas afirmaciones a partir de obras complementarias, comenzando con *Zorn und Zeit* (2006), donde Sloterdijk desarrolla de manera sistemática su propuesta thymótica. Nos proponemos esclarecer las fuentes terminológicas de la dualidad *eros–thymos* movilizada en este texto, en la que influyen autores como Fukuyama, Derrida y, de manera más profunda, Nietzsche. Posteriormente retomamos el asunto fiscal.

4.2. El origen terminológico del binomio eros y *thymós*

En *Zorn und Zeit* (2006), subtítulo: “*un experimento político-psicológico*” (*Politisch-psychologischer Versuch*), Sloterdijk, muy fiel a su estilo escénico, busca “revitalizar” una tesis ya planteada años antes por el controvertido politólogo norteamericano Francis Fukuyama en *The End of History and the Last Man* (de 1992). Este texto, como se sabe, amplía lo expuesto en su breve ensayo

homónimo de 1989,¹²⁷ el cual suscitó un amplio debate internacional en el contexto del fin de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín. A partir de esta obra, Sloterdijk introduce las lecturas psicopolíticas que caracterizan este periodo de su producción, iniciado inmediatamente después de la conclusión de su proyecto *Sphären*.

Como hemos visto, su inserción en los lenguajes liberales permite comprender las afirmaciones realizadas sobre Sloterdijk en este período. No obstante, conviene evitar quedarse con una impresión superficial, es decir, la de adscribirlo apresuradamente al liberalismo económico. Al igual que en su relación con Heidegger, el filósofo se “inserta” en el lenguaje de Fukuyama para reelaborarlo y conducirlo hacia sus propios fines. Su liberalismo —si es que así puede denominar— se asemeja más al del último Foucault, centrado en los “cuidados de sí” (o, en términos de Sloterdijk, en las “antropotécnicas individuales”¹²⁸) que al de Fukuyama.¹²⁹

Si bien diversos autores han analizado las antropotécnicas individuales de Sloterdijk en clave política (Weber, 2022; Couture, 2016; Rubio-Gaviria, 2016) —destacando, en el caso de Couture, la oposición entre igualdad democrática y superación heroica a partir del marco interpretativo de Nietzsche—, lo cierto es que Sloterdijk acepta la heroicidad y la verticalidad en las antropotécnicas de sí, pero no rechaza la democracia, como sostiene Couture.¹³⁰ Su crítica se dirige más bien a los fenómenos que, asociados a ella en los regímenes liberales y benefactores —el llamado “Palacio de Cristal”—, tienden a minimizar al ciudadano y a potenciar la dominancia del último hombre (Sloterdijk, 2010a; 2002; 1994). Asimismo, cuestiona la excesiva “erotización” que caracteriza a la sociedad capitalista contemporánea y el papel del Estado en la reducción del sujeto político (Sloterdijk, 2014; 2009; 2006d). Su apuesta por el *thymos* constituye, en este sentido, una vía para superar tales condiciones; la eficacia de esta propuesta, no obstante, requiere un análisis más detenido.

Ahora bien, esta crítica no impide que Sloterdijk dialogue con autores identificados con el liberalismo. En *Zorn und Zeit* (de 2006), por ejemplo, reconoce en *The End of*

¹²⁷ Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*, (16), pp. 3–18. Recuperado de <https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/pdf/Fukuyama%20-%20End%20of%20History.pdf>

¹²⁸ Ver apartado 2.4 de la presente tesis.

¹²⁹ A lo largo de este capítulo pretendemos explicarlo.

¹³⁰ Cuando indica que la explícita filiación de Sloterdijk con Nietzsche lo coloca en conflicto con los fundamentos de la democracia: “como su precursor, Sloterdijk no es ni quiere ser un teórico de la igualdad” (Couture, 2016, p. 2)

History and the Last Man de Fukuyama uno de los pocos intentos de la filosofía política contemporánea por abordar el punto neurálgico de su época: “éste representa el sistema mejor ponderado (...) de declaraciones sobre la situación mundial del poscomunismo y de la antropología política del presente” (Sloterdijk, 2006d, p. 50). Con ello, refuerza la impresión de un vínculo con el liberalismo, aunque, como hemos dicho, se trata más de una estrategia de apropiación crítica y “decantación” que de una adhesión.

En este contexto, Sloterdijk lamenta que Jacques Derrida —quien, según él, ofrece la mejor interpretación crítica del texto norteamericano¹³¹— se haya concentrado casi exclusivamente en el aspecto político y teleológico de la obra, dejando de lado otro elemento de vital relevancia: la clasificación diferencial entre *thymós* y *eros*, esencial para los aportes a una teoría de la cultura. Sloterdijk sostiene que Derrida, al criticar a Fukuyama, no examina esta parte clave, en la que “tras las huellas de Alexandre Kojève y Leo Strauss [Fukuyama] pretendía nada menos que la recuperación de una auténtica psicología política¹³² sobre la base de la polaridad restablecida *eros–thymos*” (Sloterdijk, 2006d, pp. 51-52).

Por el contrario, Derrida interpreta el libro de Fukuyama como una nueva edición de la escatología cristiana, reinterpretada por Hegel para el uso del Estado moderno. Desde su perspectiva, relatos teleológicos de este tipo sirven principalmente para satisfacer la demanda de “un final feliz de las historias infelices” (Sloterdijk, 2006d, p. 51), reconociendo al liberalismo como “finalidad ideal” y “*telos* de un progreso definitivo en la historia de luchas entre absolutismo y libertad. Su propuesta triunfante del liberalismo¹³³ se presenta así como la versión política de la buena nueva del último cuarto del siglo XX” (Derrida, 1995b, p. 72).

¹³¹ En específico, en el apartado segundo de su conferencia *Espectros de Marx*, Derrida (1995b) se refiere a Fukuyama, entre las páginas 70 y 89.

¹³² Ya sabemos que Sloterdijk suele privilegiar los análisis prepolíticos (psicopolíticos) antes que los estrictamente políticos. Como señala Bordeleau, desde *Kritik der zynischen Vernunft* Sloterdijk distingue de manera programática entre una *Aufklärung* psicológica y otra política, “adversarias” que compiten por la energía de los individuos y colisionan en su objeto, lo que lo lleva a situar las psicologías de las profundidades como “el corazón pensante de la modernidad” (en Jongen et al., 2009, p. 173). Esta operación, como hemos visto, se reitera a lo largo de su filosofía.

¹³³ Como señala Fukuyama: “el siglo XX presenció cómo el mundo desarrollado descendía a un paroxismo de violencia ideológica, enfrentando el liberalismo primero al absolutismo, luego al bolchevismo y al fascismo, y finalmente a un marxismo actualizado... al concluir, no se alcanzó un «fin de la ideología», sino la impertérrita victoria del liberalismo económico y político” (Fukuyama, 1989, párr. 2).

Esta tesis Derrideana, asume, en efecto, la secularización de lo teológico hacia el ámbito político, semejante a como lo ve Luhmann, para quien “los fenómenos religiosos han de ser examinados como fenómenos sociológicos y lingüísticos irreductibles” (Heinrichs, 2011, p. 257). Como señala Sloterdijk: “lo que se propone el francés es una interpretación de la relación existente entre la civilización secular y tecnológica de Occidente con las tres escatologías mesiánicas que derivan del pensamiento religioso de Oriente Próximo: la judía, la cristiana y la islámica” (Sloterdijk, 2006d, p. 51). En este sentido, en las culturas influenciadas por estas teologías, los “espectros” de ellas siempre se seguirán discutiendo ampliamente y de forma significativa sobre “el sentido del curso del mundo” y la “orientación espiritual de la política” (ibid.).

Siguiendo esta línea, la principal objeción que Derrida realiza a la tesis de Fukuyama radica en su dependencia unilateral de las costumbres de la mesianología cristiana. Como dice Sloterdijk:

Como ya es sabido, el Mesías ha sido siempre concebido por los cristianos como un llegado, contra lo cual Derrida subraya la postura judía de la espera de “un todavía no llegado”. Una relación análoga se produce de nuevo en los relatos políticos de la fundación de la democracia [liberal] en la sociedad civil. Mientras el intérprete de la exitosa civilización liberal [Fukuyama] se mece en la creencia de poder hablar del presente de la democracia ya iniciada, su crítico [Derrida] insiste en que [el él] solo se puede tratar de democracia como de algo que entra y que está por venir (Sloterdijk, 2006d, p. 51).

Sloterdijk busca revitalizar las tesis de Fukuyama y Derrida, integrándolas a los fenómenos políticos contemporáneos, en particular la economía y los movimientos revolucionarios de izquierda. En *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* (de 2006) retoma la temporalidad teleológica señalada por Derrida y las lecturas cripto-teológicas de los fenómenos políticos, aplicadas no al liberalismo, sino a las culturas del resentimiento y a su papel en proyectos de aplazamiento de la ira thymótica hacia “ideologías vengativas y de revancha” (Sloterdijk, 2006d). Esta nueva “puesta en escena”

resulta provocativa, pues “exagera” la atención en los movimientos de izquierda vinculándolos con el fascismo.¹³⁴

Como señala Couture (2016), *Zorn und Zeit* sorprendió y fastidió a los lectores de izquierda por dos razones: primero, por adoptar conceptos y argumentos de los halcones straussianos, como Fukuyama; y segundo, “por navegar sobre el discurso del fin del comunismo y ensañarse contra la tradición revolucionaria, a la que refiere como basada en puro resentimiento” (p. 26). En este punto, Sloterdijk manifiesta una especie de furia que recuerda a la de ciertos historiadores revisionistas:

Cuando la izquierda había recobrado total libertad en su relectura de Marx y buscaba retejer el tejido de una idea de comunismo, Sloterdijk se ocupó en desacreditar toda la tradición revolucionaria jacobina, desde 1789, al vincular el comunismo con el fascismo y al agrupar la idea de revolución en la categoría nietzscheana de *ressentiment*, es decir, «una actitud vengativa de vida inhibida» que carece del orgullo y el honor de un *thymos* bien conducido (Couture, 2016, p. 28).

En esta misma línea, Heinrichs (2011) señala que, para Sloterdijk, gran parte de lo que se presenta como lucha emancipatoria constituye, en realidad, una actitud de resentimiento y sacrificio, incapaz de producir un cambio estructural en la sociedad.¹³⁵ De ahí surge la necesidad de encontrar una posición “más allá del resentimiento” y de liberar a los intelectuales de su cautiverio, “incluso cuando las teorías y programas en cuestión se presenten como feministas, poscoloniales o ecológicos” (pp. 254–255).

En el apartado siguiente se revisarán primero los postulados de Fukuyama, de los que Sloterdijk extrae sus principales conceptos, para luego adentrarnos en sus tesis centrales.

4.2.1. La propuesta de fukuyama: eros, thymos y resentimiento

Como es sabido, en su breve artículo de 1989, Fukuyama retoma la tesis del “fin de la historia”, inicialmente planteada por Hegel y reinterpretada por el filósofo ruso-francés

¹³⁴ En relación con la exageración (hipérbole) y la puesta en escena, véase el capítulo “Preámbulo”, donde se explican ambos conceptos en el modo de operar de Sloterdijk.

¹³⁵ Se trata de una crítica controvertida, ya que cabría preguntarse si realmente los movimientos de izquierda no han producido cambios estructurales en los Estados modernos. Aunque cabe aclarar que esta es una interpretación de Heinrichs y no una afirmación directa de Sloterdijk, como su intérprete sugiere.

Alexandre Kojève, para extrapolarla al contexto del fin de la Guerra Fría y el triunfo del liberalismo. En aquella oportunidad, el autor sostiene que el liberalismo representa el punto final de la evolución ideológica de la humanidad en cuanto a “forma final de gobierno” (Fukuyama, 1989, párr. 4). Sin embargo, debido a las significativas críticas que recibieron sus tesis —principalmente centradas en interpretar su propuesta como un grito de victoria del liberalismo o como una versión actualizada de la ideología estadounidense¹³⁶—, Fukuyama en 1992 amplía y profundiza sus planteamientos en la obra *The End of History and the Last Man*. En este trabajo, el politólogo propone una interpretación más amplia de sus tesis, incorporando, además de Kojève y Leo Strauss, autores como Tocqueville y Friedrich Nietzsche.

En esta obra, Fukuyama parte de la tesis hegeliana de que el hombre no se comporta únicamente según impulsos apetitivos, sino también por “sentimientos de orgullo y ansias de reconocimiento” (Fukuyama, 1993, pp. 205-286). Sostiene que las interpretaciones económicas son insuficientes para comprender la naturaleza humana, pues tienden a centrarse solo en sus necesidades básicas, como la sed o el hambre. Pero, a diferencia de los animales, el hombre “desea además el deseo de otros hombres; es decir, quiere que se le reconozca”¹³⁷ (ibid., p. 17). Este deseo de reconocimiento, aunque pueda parecer poco familiar, dice, ha sido central en la filosofía política occidental y corresponde a la parte del alma que los antiguos griegos llamaban *thymós*, esto es, la búsqueda de autoestima o respeto de sí mismo:

Los seres humanos buscan el reconocimiento de su propia valía; esto es lo que en nuestro actual lenguaje popular llamaríamos «autoestima» o «respeto de sí mismo». [Y] la inclinación a buscar esta autoestima surge de la parte del alma llamada *thymós* (Fukuyama, 1993, p. 17).

Partiendo de esta idea, Fukuyama advierte que el “último hombre” nietzscheano¹³⁸ se encuentra peligrosamente generalizado en la cultura capitalista contemporánea: “la experiencia de la historia lo ha agotado y lo ha desengañado de la posibilidad de una

¹³⁶ Como refiere Sloterdijk, el texto “se convirtió en una suerte de *running gag* del folletín político en Europa” (2006d, p. 52).

¹³⁷ En la interpretación de Kojève: “el hombre busca ser reconocido por los otros [hombres] (...); ser más y ser otro en relación al ser que apenas vive” (1982, pp. 31-32).

¹³⁸ Ya hemos definido que entiende Nietzsche por “último hombre”, en términos sintéticos podemos decir que aquella figura que simboliza la mediocridad y la conformidad absoluta, incapaz de aspirar más allá de su comodidad cotidiana (Nietzsche, 2003, pp. 40-42).

experiencia directa de los valores” (Fukuyama, 1993, p. 410). Este se acomoda a vivir desde su parte más animal, sin esforzarse por cultivar su espíritu más volitivo: su orgullo, su pasión, en definitiva, su *thymós*. Como señala Fukuyama, se conforta con ser un “último hombre” y se beneficia de su “moral de esclavo”¹³⁹ (ibid.)

Para profundizar en esta apreciación, Fukuyama rememora a Platón, en específico su Libro IV de la *República*, para evocar la tesis tripartita del alma: “una parte que desea, una parte que razona y una parte a la que llama *thymós*, «ánimo» o «coraje»” (Fukuyama, 1993, p. 17). Según el filósofo griego, gran parte de la conducta humana puede explicarse por la combinación de deseo y razón: el deseo impulsa al hombre a buscar cosas exteriores a él (“como la sed a la bebida o el hambre a la comida”), mientras que la razón le indica la mejor manera de alcanzarlas (Platón, 1988, pp. 229-230). Sin embargo, además de estos dos aspectos, el ser humano también busca el reconocimiento de su propio valor; cuando lo alcanza siente orgullo, cuando no, vergüenza, y si es tratado como alguien inferior, experimenta ira.¹⁴⁰

Amparándose en Platón, Fukuyama sostiene que el *thymós* —con su entramado de orgullo, vergüenza, ira¹⁴¹ y deseo de reconocimiento— constituye una dimensión esencial de la personalidad humana y un elemento decisivo para la vida política. En contraste, el *eros* se vincula con la figura del *Letzter Mensch* nietzscheano. Para ilustrar esta relación, Fukuyama integra la proposición de Nietzsche con la lectura que Alexandre Kojève hace de la lucha hegeliana entre amo y esclavo por el reconocimiento.

Como es sabido, en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, el primero vence al segundo, que se declara su siervo. El amo es considerado inicialmente “más humano” porque está dispuesto a superar su naturaleza animal —orientada a la mera satisfacción de apetitos— en pos de una meta no biológica: el reconocimiento. Kojève (1982) sostiene que el hombre posee, en principio, la capacidad de negar su propia naturaleza animal: “puede querer la muerte [y], arriesgar la vida. Tal es su Ser (...): negar y trascender” (p. 32). Al arriesgar esa parte instintiva, el amo demuestra su libertad. El esclavo, en cambio,

¹³⁹ Fukuyama remite al concepto de Nietzsche. Este último distingue la moral de esclavos de la de señores. Esta surge como reacción de los débiles frente a los poderosos, valorando humildad, compasión e igualdad en contraste con la fuerza y nobleza de la moral de amos. Fundada en el resentimiento (*ressentiment*), invierte los valores de los poderosos, transformando la debilidad en virtud (Nietzsche, 2005, pp. 236-240).

¹⁴⁰ Volvemos a este punto en el apartado siguiente.

¹⁴¹ Sloterdijk en *Zorn und Zeit* partirá desde este aspecto del *thymós*: la ira.

se somete al miedo a la muerte violenta y, al hacerlo, “se queda como un animal miedoso y dominado por sus necesidades, incapaz de superar su determinación biológica o natural” (Fukuyama, 1993, p. 268). Así, mientras el amo trasciende su condición animal al sublimar el temor a la muerte, el esclavo se aferra a ese temor y permanece “sin superarse a sí mismo” (ibid., p. 269).

Ahora bien, el reconocimiento que el amo obtiene pronto se muestra insatisfactorio, pues proviene de seres a quienes considera carentes de valor: “pues aquellos hombres son apenas unos esclavos” (Kojève, 1982, p. 33). El esclavo, por su parte, recupera gradualmente la humanidad perdida inicialmente por el miedo a la muerte violenta a través del trabajo. Obligado a laborar para el amo, empieza por actuar por temor al castigo, pero con el tiempo transforma su motivación: trabaja por sentido del deber y autodisciplina, suprimiendo sus deseos más animales. En este proceso, el trabajo deja de ser mera esclavitud para convertirse también en una vía de liberación, pues, como señala Hegel, no solo transforma el objeto, sino también al propio trabajador: “el trabajo transforma la *Natur* en *Welt*, el universo natural en mundo histórico” (ibid., p. 34), permitiendo que el esclavo “devenga también consciente de su libertad” (ibid., p. 35).

Fukuyama sostiene que Hegel buscó inicialmente resolver el dilema del reconocimiento en el “Estado universal y homogéneo”, al transformar a los antiguos esclavos en sus propios señores. Marx objetó esta propuesta, al negar la posibilidad de un reconocimiento verdaderamente universal mientras persistieran las divisiones de clase económica. Sin embargo, para Fukuyama la crítica más penetrante es la de Nietzsche, quien veía escasa diferencia entre Hegel y Marx, pues en ambos casos la meta era idéntica: “una sociedad que encarnara el reconocimiento universal” (Fukuyama, 1993, p. 403). Frente a ello, Nietzsche cuestiona el valor mismo de tal proyecto: “¿es que merece la pena conseguir un reconocimiento que pueda universalizarse? ¿No es la calidad del reconocimiento mucho más importante que su universalidad? ¿Es que el objetivo de universalizar el reconocimiento no lo devalúa y vuelve inevitablemente trivial?” (Nietzsche en Fukuyama, ibid.).

Para Nietzsche, reconocer a un sujeto únicamente por el mero hecho de serlo —es decir, otorgarle derechos solo por deber— vacía de sentido la idea de reconocimiento, que debería basarse en el esfuerzo, el mérito o el riesgo asumido. En este punto coincide con Hegel en su crítica al cristianismo, al que califica de “ideología de esclavos”, y

extiende esta crítica a la democracia, concebida como una “forma secularizada de cristianismo” (Nietzsche, 2005, pp. 236-240). Desde esta perspectiva, la igualdad de todos los hombres ante la ley equivale al traslado secular de la igualdad de todos los creyentes en el reino de los cielos (Fukuyama, 1993, p. 403). En consecuencia, la fe cristiana en la igualdad ante Dios no sería más que “un prejuicio nacido del «resentimiento [*ressentiment*] de los débiles» contra quienes eran más fuertes que ellos” (ibid.).

El resentimiento, según Nietzsche, constituye el fundamento de la moral cristiana: una reacción de los “débiles” frente a las condiciones cambiantes de la existencia. Como explica Escribar (2016), “se trata de una proyección trasmundana y suprasensible que omite, contradice y niega los principios dionisiacos de la vida; es decir, contra el mundo sensible caracterizado por el permanente devenir (...), con la transitoriedad y contra el sufrimiento y la muerte que, como consecuencia de lo anterior, son inherentes a la vida” (p. 58). En otras palabras —y remitiendo a nuestro capítulo preliminar—, el resentimiento se manifiesta como una radical “apolinización” de la vida (idealización, radicalización, moralización) que, en consecuencia, transgrede el materialismo dionisiaco previamente descrito.¹⁴²

En esta lógica, la religión cristiana habría nacido de la convicción judía de que “los débiles” podían imponerse a los fuertes si se unían en un “rebaño” y empleaban como armas la culpa y la conciencia.¹⁴³ En la modernidad, este prejuicio se habría racionalizado y vuelto prácticamente irresistible, “no porque sea verdadero, sino porque los débiles, en términos de Nietzsche, son más numerosos” (Fukuyama, 1993, p. 403). Así, las sociedades modernas no constituirían, como sugería Hegel, una síntesis entre la moral del señor y la del esclavo, sino más bien la victoria incondicional de esta última (moral de esclavo). En palabras de Fukuyama:

¹⁴² Se entiende entonces porque para Sloterdijk este concepto recobrara valor, aunque con algunas modificaciones. Lo desarrollamos en el apartado 4.2.2.1.

¹⁴³ “Los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión de los valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido (...) un nuevo y peligroso atractivo: sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras «rico», «ateo», «malvado», «violento», «sensual», y han transformado por vez primera la palabra «mundo» en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra «pobre» como sinónimo de «santo» y «amigo») reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la rebelión de los esclavos en la moral” (Nietzsche, 2005, p. 136).

Para [Nietzsche] el hombre democrático se componía enteramente de deseo y razón, hábil para encontrar nuevas maneras de satisfacer multitud de fútiles necesidades mediante el cálculo de su interés a largo plazo. Pero carecía completamente de cualquier clase de *megalothymia*¹⁴⁴ y estaba satisfecho con su felicidad e incapaz de sentirse avergonzado de sí mismo por ser incapaz de elevarse por encima de esas necesidades (Fukuyama, 1993, pp. 403-404).

El resultado de este proceso, es para el norteamericano, un sistema que homogeneiza lo humano y lo adormece en su voluntad, orgullo y aspiración a la excelencia.

El último hombre, por tanto, para Fukuyama, es “el esclavo victorioso de Nietzsche”, aquel carente de *thymós*, gobernado únicamente por su dimensión más animal, la “erótica apetente”. Su lectura, por tanto, es afirmativa respecto de las posibilidades que ofrece el liberalismo, pero al mismo tiempo critica los actuales modos de vida economicistas, carentes de expresiones psicopolíticas de orgullo.¹⁴⁵ El reconocimiento thymótico y el respeto propio deben relacionarse con cierto grado de éxito, por modesto que sea, y cuanto más difícil, mayor el amor propio que se puede cultivar: “uno se enorgullece más de sí mismo por haber pasado el entrenamiento básico del ejército que (...) por haber hecho cola en espera de la sopa boba de un asilo” (Fukuyama, 1993, p. 406).

Fukuyama ofrece una perspectiva del *thymós* que combina la crítica nietzscheana de la mediocridad con las oportunidades que brinda el marco liberal para el reconocimiento y desarrollo personal. Aunque reconoce las limitaciones del Estado y de la democracia moderna para cultivarlo plenamente, destaca que la libertad individual y las instituciones liberales permiten al sujeto buscar logros, asumir riesgos y obtener reconocimiento, incluso en un contexto de igualitarismo generalizado. Este análisis sirve de base para mostrar cómo Sloterdijk retoma y reelabora estas ideas en su enfoque psicopolítico y antropológico, sin implicar una continuidad inevitable del proyecto liberal, del mismo modo que tampoco lo fue con Heidegger y su diferencia ontológica. En este contexto, su

¹⁴⁴ En la tesis de Fukuyama, la *megalothymia* se entiende como una dimensión patológica del *thymós*, caracterizada por la necesidad de ser reconocido como superior a los demás, en contraste con la *isothymia*, en la que el reconocimiento se busca entre iguales (Fukuyama, 1993, pp. 54-56).

¹⁴⁵ “El problema con el actual movimiento de “amor propio” [agrega] es que sus miembros, viviendo en una sociedad democrática e igualitaria, raramente están dispuestos a decidir lo que ha de estimarse. Quieren salir a la calle y abrazar a todo el mundo, diciendo a todos que por muy degradadas que sean sus vidas, siguen siendo valiosos y que ellos son *alguien*” (Fukuyama, 1993, p. 405).

modo de “escanciador” reaparece, ahora en el universo de las lógicas liberales.¹⁴⁶ Sloterdijk rearticula la propuesta thymótica, pero su modo, como veremos, se plantea como una narrativa que recorre desde los antiguos griegos hasta nuestro presente.

4.2.2. La actualización de Sloterdijk de la lectura del thymos: una mirada a partir de la ira

De acuerdo con Sloterdijk, “el hombre”, según la convicción de los primeros griegos, se ha hecho fundamentalmente para el amor, y ello de dos maneras: por un lado, conforme al *Eros* elevado y uniformador, en tanto el alma se orienta al recuerdo de una perfección perdida, ejemplificada en la concepción platónica del *Banquete*; por otro, según un *Eros* popular y descentrado, que se somete a un sinnúmero de «apetencias» o, más exactamente, “de complejos de apetito y atracción” (Sloterdijk, 2006d, pp. 26-27). Es a partir de esta segunda acepción que Sloterdijk articula su concepto de lo erótico, apoyándose para ello en la tesis platónica planteada en la *República*.

Platón describe el alma como regida por dos principios: el raciocinio, caracterizado por el autocontrol y la capacidad de mandar propia de la razón, y lo apetitivo (deseo), aquello por lo que el alma ama, tiene hambre y sed, y que se excita con los demás apetitos. En este marco, el *Eros* opera en tensión con la razón. Sin embargo, fenómenos como la ira, aunque parecen puramente pasionales, se subordinan a la justicia: “[pues] lo que se manifiesta respecto de lo fogoso es lo contrario de lo que creíamos (...) toma sus armas en favor de la razón” (Platón, 1998, p. 235). Así, Platón da un giro: la ira no es un fenómeno del *Eros*, sino que se encuentra alineada con la razón.

El deseo se determina naturalmente por su complemento, su “objeto de satisfacción”, pero cuando uno se siente víctima de una injusticia, “bulle la ira, se indigna y combate por aquello que le parece justo” (Platón, 1998, p. 234). De este modo, el individuo puede soportar hambre, frío u otras privaciones hasta que triunfa, obtiene justicia o es llamado por la razón: “[...] si alguien que se considere víctima de injusticia, su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo, soportando hambre, frío y padecimientos hasta que triunfa o es llamado por la razón” (ibid., pp. 235-236). Así, la

¹⁴⁶ Ver apartado 2.1 cuando explicamos la forma en que Sloterdijk se inserta en la terminología de Heidegger.

parte impulsiva responde al apetito, mientras que la dimensión irascible se integra al ámbito racional, mostrando cómo incluso las pasiones pueden contribuir al orden interior del sujeto.

Para Platón, así como en el Estado hay tres estamentos —los negociantes, los auxiliares y los consejeros—, en el alma existiría una tercera especie (además de la apetitiva y la racional), la *thymótica* o “fogosa”, que actúa como auxiliar de la naturaleza racional: “salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción” (Platón, 1998, p. 236). Esta parte irascible del alma, vinculada con la ira, el orgullo y la búsqueda de honor, no es un simple deseo desordenado, sino una fuerza que protege y refuerza la razón frente a los apetitos. Al igual que los auxiliares en el Estado, la *thymótica* canaliza las pasiones hacia fines justos, contribuyendo al orden interno del individuo y a la coherencia de su conducta, siempre que esté correctamente educada y guiada por la razón. El sensualista Sloterdijk, por su parte, interpreta esta teoría como un paso decisivo en la “domesticación moral de la ira”, al situar el *thymós* bajo la supervisión de la razón y subordinar la fogosidad a los fines del raciocinio.

En contraste, en los griegos anteriores, afirma, —como se observa en la *Iliada* de Homero— la ira posee un carácter “energético-medial” además de divino. Aquiles, como héroe, actúa como brazo armado de la divinidad colérica, canalizando una fuerza que lo trasciende; el rapsoda, a su vez, canta esta conexión entre lo divino y lo heroico, comunicando al pueblo griego estas hazañas y mostrando cómo la ira estaba social y culturalmente integrada en la épica (Sloterdijk, 2006d, p. 35).

Pero, gracias a la doctrina platónica, dice Sloterdijk, los movimientos bélico-civiles “reciben el permiso de residencia en la ciudad de los filósofos” (Sloterdijk, 2006d, p. 35), de modo que la *polis* “gobernada con sensatez” puede integrar la fuerza militar como elemento ordenado y virtuoso: “el *thymós* civilizado puede disponer de alojamiento dentro de sus muros como espíritu de las instituciones de defensa” (ibid.). De este modo, Platón reconoce la importancia de las virtudes orientadas a la defensa como fuerzas configuradoras del ente social, evocando en el *Político* la necesidad de tejer el entramado moral del Estado combinando temperamento prudente y ánimo valeroso (ibid.).

Posteriormente, Aristóteles, dice, también analiza la ira, considerándola beneficiosa siempre que esté aliada al coraje y se oriente hacia una defensa razonable frente a las

injusticias: “así, la ira legítima conserva todavía un oído para la razón, aun cuando a menudo eche a correr como un criado precipitado que no escucha del todo su encargo” (Sloterdijk, 2006d, p. 35). Solo se convierte en inconveniente cuando se acompaña de incontinencia, “de tal modo que, fallando su objetivo, se desborde en el exceso”¹⁴⁷ (ibid.).

Posteriormente, refiere Sloterdijk, el *thymós* civilmente condicionado se asocia con el “afán de reconocimiento” descrito por Hegel (en la versión de Kojève y retomada luego por Fukuyama). Ahora, la ausencia de reconocimiento por parte de los otros provoca ira: “Quien requiere el reconocimiento de un interlocutor determinado somete a este a un examen moral. Si el interlocutor rehúsa este examen, deberá exponerse a la ira del que lo desafía, pues este se sentirá ignorado” (Sloterdijk, 2006d, p. 36). Así, el arranque de ira se produce principalmente cuando el sujeto se ve privado del reconocimiento (“ira extrovertida”), pero también cuando se niega a sí mismo el reconocimiento de su propio valor, dando lugar a una “ira introvertida”.

Lacan, por su parte, buscó amalgamar la *thymótica* (Kojèveana) con la erótica psicoanalítica, combinando el deseo freudiano con la lucha hegeliana por el reconocimiento. Sloterdijk advierte que esta fusión, aunque innovadora, generó confusión al intentar cubrir dos fenómenos distintos (el *thymós* y el *eros*), asociados interactivamente: “Todavía estamos a la espera de un claro resumen [...] se pueden reformular únicamente mediante una teoría marco en la que se aclare la relación de erótica y thymótica” (Sloterdijk, 2006d, p. 37). Žižek (2008) afirma que (comentando la tesis de Sloterdijk) que Freud, al enfocarse exclusivamente en el *eros*, no da cuenta de las luchas del *thymós*. Lacan intenta suplir esta limitación “thymotizando” el *eros*, pero a costa de perder la especificidad de lo erótico (p. 220 [nota al pie]). Por ello, Sloterdijk sostiene que el psicoanálisis, al igual que el cristianismo, debe entenderse como una “beatería del campo de lo *thymótico*”: una empresa que intenta explicar la condición humana solo desde el polo erótico, dejando al *thymós* en segundo plano¹⁴⁸ (ibid., p. 25).

Afirma que en sus etapas tempranas, el psicoanálisis aceptó que el orgullo y la ambición podían imponerse allí donde los deseos sexuales no se realizaban, aunque esta

¹⁴⁷ Sloterdijk cita aquí un pasaje de Aristóteles en *Acerca del alma* sobre la función de la ira: “La ira es necesaria; de nada se triunfa sin ella, si no llena al alma, si no calienta al corazón; debe, pues, servirnos, no como jefe, sino como soldado” (Aristóteles, s. IV a.C., *Acerca del alma*). Como observa Sloterdijk, esta postura será refutada por Séneca en *De ira*, quien sostiene que “los afectos son tan malos ayudantes como guías” (Séneca, s. I d.C., *De ira*).

¹⁴⁸ La “beatería cristiana” la enunciamos brevemente en el apartado que sigue.

conexión fue denominada con seca ironía “sublimación”.¹⁴⁹ A sí mismo, los fenómenos no eróticos fueron relegados a Alfred Adler¹⁵⁰ y otros intérpretes, partidarios del “complejo de inferioridad”.¹⁵¹ Argumenta Sloterdijk que en general, el psicoanálisis nunca se ocupó de las energías *thymóticas*, “la segunda fuerza fundamental del campo psíquico” según afirma, dejando al “impulso de muerte” o la “agresión primaria” apenas abordados.¹⁵² La “psicología del yo” surgió solo como un intento compensatorio, de modo que para los freudianos clásicos el *thymós* siempre resultó “una piedra en el zapato” (Sloterdijk, 2006d, pp. 25-37).

En este contexto conviene hacer un paréntesis: Sloterdijk utiliza los conceptos de *Eros* y *Thymós* como binomios, es decir, como dos polos de la “naturaleza humana”. El *Eros* mantiene su lógica platónica, entendido como la búsqueda de complemento, satisfacción y deseo (también en el sentido de Fukuyama). Sin embargo, el *Thymós* experimenta cambios; Sloterdijk lo concibe como una instancia energética que busca un flujo que lo canalice o lo domestique, de ahí el concepto de “bancos de ira” que desarrolla más adelante.¹⁵³

Partiendo de esta perspectiva, Sloterdijk señala que el síntoma más visible de la “voluntaria ignorancia” derivada del paradigma analítico es la teoría del narcisismo,¹⁵⁴

¹⁴⁹ Según Laplanche y Pontalis (2004), la sublimación es el proceso por el cual actividades humanas aparentemente no sexuales encuentran su energía en la pulsión sexual. Sloterdijk señala que “Freud [irónicamente] habría descrito como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual [en este plano]... la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados” (p. 415).

¹⁵⁰ A diferencia de Freud, Adler no consideraba que la mente humana funcionara exclusivamente a partir de pulsiones tempranas, sino que también asumía una tendencia teleológica de la psique hacia el cumplimiento de metas futuras (inconscientes). En este marco, desarrolló el concepto de “compensación infantil” al sentimiento percibido de inferioridad mediante diversas estrategias orientadas hacia una meta de “superioridad”. Estas diferencias lo llevaron a separarse tempranamente del movimiento psicoanalítico freudiano.

¹⁵¹ El complejo de inferioridad es un término que tiene su origen en la psicología adleriana: “designa, de un modo muy general, el conjunto de actitudes, representaciones y conductas que constituyen expresiones, más o menos disimuladas, de un sentimiento de inferioridad o de las reacciones frente a éste” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 66).

¹⁵² En el marco de la última teoría freudiana de las pulsiones, la pulsión de muerte o *Thánatos*, en oposición a la pulsión de vida o *Eros*, representa la tendencia fundamental de todo ser viviente a regresar al estado inorgánico desde donde emergió, a través de la reducción completa de las tensiones. Como refiere Corsi (2002) “Freud entiende la pulsión de muerte como una necesidad primaria que tiene lo viviente de retornar a lo inanimado, reconociendo en ella la marca de lo demoníaco donde impera la destrucción, la desintegración y la disolución de lo vivo” (párr. 6).

¹⁵³ Esto último no está exento de cierta ambigüedad conceptual (Ulrich, 2010), pues Sloterdijk toma los conceptos desde Platón, pero lo adapta sin dar muchas explicaciones de ello.

¹⁵⁴ Según Laplanche y Pontalis (2004), el narcisismo freudiano se divide en primario, cuando el niño dirige toda su libido hacia sí mismo, “estado rigurosamente «anobjetal» (...) sin escisión entre un sujeto y un mundo exterior” (p. 231), y secundario, etapa posterior en que la libido se retira del objeto externo y se

aquella segunda generación de la doctrina psicoanalítica que pretendía eliminar los desacuerdos del teorema edípico. Significativamente, la tesis del narcisismo dirige su interés hacia la “autoafirmación del hombre”, aunque esta podría, con escasa plausibilidad, incluirse dentro del círculo de atracción de un segundo modelo erótico. Según Sloterdijk, “ella toma sobre sí misma el esfuerzo inútil de derivar la plenitud testaruda de los fenómenos *thymóticos* de la auto-erótica y de sus derivaciones patógenas” (Sloterdijk, 2006d, p. 25). De este modo, la palabra “orgullo” ha quedado como “un aporte vacío al léxico de la neurosis”.

Fundar la filosofía analítica únicamente en las figuras míticas de Edipo y Narciso revela, dice Sloterdijk, más sobre quienes las eligieron que sobre la naturaleza del ser humano:

Narciso (...) es incapaz de ayudar a Edipo (...) ¿Cómo podría un joven con rasgos de debilidad mental, que no distingue entre sí mismo y su reflejo, compensar las debilidades de un hombre que solo reconoce al propio padre al matarle y, a continuación, involuntariamente engendra descendencia con la propia madre? Ambos son amantes por oscuros caminos, ambos se pierden tanto en dependencias eróticas que no sería fácil decidir quién de ellos puede pasar como más miserable. Con [ellos] se podría inaugurar una galería de prototipos de miserias humanas de manera convincente (Sloterdijk, 2006d, p. 26).

Para Sloterdijk, estas figuras (Edipo y Narciso) no resultan admirables, sino lamentables, y en sus destinos se reconocen los más poderosos modelos para los dramas vitales de nuestros días: “quien de los hombres quiera hacer pacientes, es decir, personas sin orgullo, no hará otra cosa que elevar semejantes figuras a emblemas de la *conditio humana* (...) Ella no ve en ellos paradigmas del ser humano, sino miserables fracasados carentes, en el fondo, de toda significación” (Sloterdijk, 2006d, p. 26). Por el contrario, quien se interese por el hombre como portador de “impulsos afirmadores del yo” y de “orgullo”, afirma, debería romper el “sobrecargado nudo del erotismo”. Sloterdijk propone volver a la visión de la psicología filosófica griega más antigua, según la cual el alma no se manifiesta

vuelve al yo (ibid.), dando lugar a personalidades narcisistas que protegen inconscientemente su yo mediante autovaloración excesiva y devaluación de otros.

únicamente en Eros y sus intenciones hacia objetos faltantes, sino, sobre todo, en los impulsos *thymóticos*:

Mientras que el erotismo manifiesta caminos a los objetos que nos faltan y a través de los cuales nos sentimos complementados, la *thymótica* abre a los hombres caminos por los que ellos son capaces de afirmar lo que tienen, pueden, son y quieren ser (Sloterdijk, 2006d, p. 26).

Bancos de ira y resentimiento: la lectura de Sloterdijk a los movimientos revolucionarios de izquierda. Como es habitual en sus modos estéticos, en *Zorn und Zeit* (de 2006) Sloterdijk posiciona su tesis a partir de un fragmento literario: “la ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, maldita, que causo a los aqueos incontables dolores...”, la primera frase de la tradición europea según su manera hiperbólica de referirse (Sloterdijk, 2006d, p. 11). A partir de aquí, sostiene cómo el mundo de los primeros griegos (pre-socráticos), reflejado en la literatura de Homero, se caracterizaba por una forma de comprensión y actuación propia de la ira que se distinguía notablemente a la de los contemporáneos: “donde estos apelan a los terapeutas o llaman a la policía, antiguamente el sabio se dirigía al mundo superior” (ibid.). Esta, en principio no habría sido una ira pulsional, intrapsíquica o biológico-neuronal como se la entiende en lo presente, sino más bien, una forma de manifestación que se vinculaba con grandes hazañas, por tanto, fuente originaria de “orgullo”; cuando el orgullo es herido, dice Sloterdijk, entonces aparece la ira.

Que el *thymós* era visto por los antiguos, como una especie de “órgano receptor” en el que las energías iracundas se percibían forjadas desde el mundo superior. Lo define por lo mismo en su cualidad medial: “como aquella palabra griega que en el pecho de héroes y hombres designaba el lugar a partir del cual salen las grandes explosiones iracundas. Este designa la cocina pasional del orgulloso yo-mismo al mismo tiempo que el «sentido» receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales” (Sloterdijk, 2006d, p. 22). Desde esta óptica, el héroe se presentaba como un *médium*, como “el brazo armado del dios colérico”: “y solo porque existía una ira que se concede desde arriba

[como en el caso de la *Iliada* la ira de Aquiles] resulta legítimo envolver a los dioses en los duros asuntos de los hombres” (ibid., p. 13).¹⁵⁵

En la narrativa de Sloterdijk, el *thymós* evoluciona posteriormente de “virtudes heroico-guerreras” a “cualidades ciudadano-burguesas”: la ira se domestica y adquiere una segunda vida en la ciudad como fuerza justa, encargada de defender ante ofensas y promover lo correcto, siendo indispensable para la autoafirmación y la amistad entre conciudadanos (“el amigo que se destaca ante los ojos de la comunidad”) (Sloterdijk, 2006d, p. 23). Con el tiempo, sin embargo, el *thymós* pierde su dimensión orgullosa y se ve inhibido por la beatería cristiana —que reprime la soberbia según Gregorio I y San Agustín (“acción de consciente no querer como quiere el Señor”)— y por la beatería psicoanalítica, aún más difícil de superar dice (ibid., pp. 23-28).

Que a pesar de la ausencia de dioses y del silencio histórico, la versión iracunda del *thymós* persiste y puede manifestarse de forma eruptiva incluso hoy, como en los disturbios de los suburbios (*banlieue*) de París a fines de octubre de 2005.¹⁵⁶ Sloterdijk habla de “ira empresarial” para describir la transición de esta emoción íntima a programas políticos organizados de la “economía de la ira”, estructurados en “bancos de ira” (Heinrichs, 2011, p. 249). Al mismo tiempo, advierte que si la ira, el orgullo y el deseo de reconocimiento no se expresan, pueden convertirse en dolor y, finalmente, en resentimiento.

Si Fukuyama comprende el resentimiento desde la óptica nietzscheana como un afecto —una reacción de la voluntad de poder del esclavo traducida a los fenómenos político-liberales, es decir, la moral de esclavo derivada de la idea teológica de la igualdad de los hombres—, para Sloterdijk representa un afecto mucho más desinhibido. En su interpretación, el resentimiento se manifiesta como una revitalización iracunda de la metafísica del “día del juicio final”, en la que la “ira de Dios” se posterga para un ajuste

¹⁵⁵ Sloterdijk celebra el heroísmo, afirmando que en la antigüedad no se trataba de un gesto excepcional o refinado, sino del punto de vista más vital frente a los hechos de la vida: “un mundo sin manifestaciones heroicas habría significado la nada, el estado en el cual los seres humanos estarían entregados sin defensa posible a la soberanía de la naturaleza (...) así habría rezado el principio de un universo carente de heroísmo” (Sloterdijk, 2006d, p. 13).

¹⁵⁶ Sloterdijk ejemplifica la ira “desbocada” con los disturbios en Francia de 2005, iniciados en París tras la muerte de dos jóvenes musulmanes en Clichy-sous-Bois y exacerbados por las declaraciones del ministro de Interior Nicolas Sarkozy, que llamó a los manifestantes “escoria”. La ira se extendió rápidamente por el país, con incendios de coches y violentos enfrentamientos entre jóvenes y policía (Sloterdijk, 2006d, pp. 247 y ss.).

de cuentas futuro. Esta expectativa de justicia aplazada otorga a la ira un carácter apocalíptico, que puede expresarse tanto en su versión religiosa extrema como en movimientos políticos totalitarios y revanchistas (bancos de ira) (Heinrichs, 2011, p. 265).

Al igual que Deleuze,¹⁵⁷ Sloterdijk sostiene que el nihilismo, resultado de la “muerte de Dios” proclamada por Nietzsche, favorece la emergencia del resentimiento; sin embargo, para él esta emergencia adquiere un carácter más político y desinhibido. Ante el reemplazo de lo teológico y sus “espectros” (en sentido derrideano), surgen políticas metafísicas que buscan justicia o venganza en el mundo humano, como ciertos movimientos de izquierda revolucionaria. Sloterdijk afirma: “en efecto, la palabra clave «venganza», que recorre la deriva de Nietzsche hacia la imperante moral de reflejos serviles, se ha de aplicar, una vez realizadas insignificantes modificaciones, también a los movimientos del resentimiento activo de los siglos XIX y XX” (Sloterdijk, 2006d, p. 40). Es decir, la energía del resentimiento, originalmente dirigida por lo divino, se seculariza y se transforma en motor de acción política, manteniendo el impulso de ajuste de cuentas, pero ahora en la historia y la sociedad.¹⁵⁸

No obstante, esta lectura iracunda de los movimientos revolucionarios incomoda a Žižek, quien cuestiona la tendencia de Sloterdijk a interpretar tras la solidaridad la envidia y la sed de venganza de los débiles. Según Žižek, esta “hermenéutica de la sospecha” convierte cualquier proyecto emancipatorio en objeto de desconfianza, como si su motivación real fuera siempre negativa: “¿Y si su mismo impulso [el de Sloterdijk] estuviera basado en una envidia negada y en el resentimiento, en la envidia de la posición universal emancipatoria, que es por lo que uno TIENE que encontrar alguna mancha en sus fundamentos que la privaría de su pureza?”¹⁵⁹ (Žižek, 2009, p. 230). De hecho, acusa

¹⁵⁷ Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía* (de 1962), interpreta el nihilismo como consecuencia de la “muerte de Dios” y su relación con la energía vital reprimida o transformada, que se conecta conceptualmente con la lectura de Sloterdijk sobre la secularización del resentimiento (Deleuze, 2012).

¹⁵⁸ Sloterdijk señala que, contrariamente a una lectura apresurada de Nietzsche, la era cristiana no se caracterizó por la venganza inmediata, sino por una ética de postergación del ajuste de cuentas: la justicia se confiaba a Dios y se esperaba su realización al final de los tiempos. De este modo, el resentimiento permanecía latente, proyectando tanto el deseo de venganza como el temor a la condena en el núcleo de las creencias sobre el juicio final (Sloterdijk, 2006d, pp. 40-41).

¹⁵⁹ No obstante, como señala Couture (2016), la observación de Sloterdijk no resulta del todo desmesurada si se considera que el propio Žižek en su momento reivindica la vigencia de la pedagogía jacobina e incluso del leninismo para la resistencia contemporánea: “quizás ha llegado el momento de cambiar este mantra y admitir que una buena dosis de ese paradigma «jacobino-leninista» es precisamente lo que necesita la izquierda hoy, que necesitamos justicia igualitaria estricta, terror disciplinario,

a Sloterdijk de ser un “liberal-conservador que actúa como el *enfant terrible* del pensamiento alemán contemporáneo” (Couture, 2016, p. 28).

Apoyándose en Benjamin, Žižek señala que no existen criterios objetivos para declarar que un acto de violencia sea “divino” o legítimo desde fuera: “el mismo acto que para un observador externo es tan sólo un estallido de violencia, puede ser divino para los implicados en él. No hay un gran otro que garantice su naturaleza divina. El riesgo de interpretarlo y asumirlo como divino es lo propio del sujeto: la violencia divina es el trabajo del amor del sujeto” (Žižek, 2009, p. 240). La revolución, con todo su dolor, injusticia y resentimiento acumulados, no puede reducirse a explicaciones sobre envidia o venganza, como hace Sloterdijk; más bien, puede entenderse como expresión de justicia y amor, perteneciente al “orden del acontecer” histórico y social (ibid., p. 240). La cita del Che Guevara, “hay que endurecerse sin perder jamás la ternura” (ibid., p. 241), ilustra cómo la acción revolucionaria debe equilibrar firmeza con afecto. Una lectura sin duda atendible.

Pero, en un sentido más derrideano que benjaminiano, Sloterdijk sostiene que los espectros cristiano-antropológicos del pasado se secularizan y se incorporan a lo político. Este proceso no ocurre solo en un plano teleológico, sino también como instancias metafísicas de “ajuste de cuentas”, donde la justicia se transforma de su dimensión mítico-vengativa en movimientos políticos de revancha. Como señala Heinrichs: “la formulación de Derrida de «apropiación de Jerusalén» prepara esta reflexión en la medida en que apunta de manera codificada a una lucha que va más allá de la guerra intermonoteísta” (2011, pp. 259–260). Para Sloterdijk, son las ideologías y acciones extremistas, destructivas y autodestructivas las que convierten esta situación en un problema;¹⁶⁰ así, política y religión parecen prevalecer simultáneamente en la dinámica del resentimiento y la violencia (p. 258).

voluntarismo político y confianza en la gente. Esta matriz no está «reemplazada» por ninguna nueva dinámica posmoderna o posindustrial o post-lo que quieras” (Žižek citado en Couture, 2016, p. 29).

¹⁶⁰ En este punto Heinrichs (2011) acierta en mostrar un vínculo inherente entre los textos *Zorn und Zeit* (2006d), con otros como *Derrida, ein Ägypter* y *Gottes Eifer* (ambos de 2007): “Dada la importancia del texto de Derrida *Espectros de Marx* y su determinación del pueblo judío como un “pueblo heteroegipcio” para Sloterdijk los estudios *Derrida, ein Ägypter* y *Gottes Eifer*, resultan estar íntimamente conectados. Incluso forman una trilogía junto con *Zorn und Zeit* debido al concepto de energías timóticas desarrollado allí y ahora aplicado a las religiones” (Heinrichs, 2011, p. 60).

La preponderancia del eros; hacia una economía thymótica poscapitalista.

Sloterdijk, al igual que Fukuyama, sostiene que la cultura contemporánea ha tendido a invisibilizar el componente thymótico de las dinámicas psico-colectivas, privilegiando casi exclusivamente el polo erótico. Retomando a Nietzsche, plantea la posibilidad de concebir una economía que no se sustente únicamente en los impulsos eróticos —esto es, en “la avidez, el deseo de poseer”—, sino también en impulsos thymóticos, tales como la exigencia de reconocimiento y la afirmación de la propia estimación. En este marco, Sloterdijk formula la siguiente pregunta: “¿hay alternativas a la instintiva acumulación de valor, al temblor crónico del momento del balance y al implacable imperativo del reembolso de deudas que parece articular el sentir moderno?” (2006d, p. 42).

Para desarrollar este planteamiento, recupera la lectura que Bataille hace de Nietzsche, según la cual en la economía común se opera una conversión psicopolítica de las “culpas morales” en “deudas monetarias”. Desde esta lógica, del mismo modo que la culpa de un delincuente queda temporalmente delimitada por la persecución y se extingue al cumplirse las penas correspondientes, así también las deudas sitúan al deudor en un tiempo marcado por la obligación del pago. Culpa y deuda comparten, en este sentido, un mismo rasgo distintivo: “ambos procuran que la vida del empeñado o inculcado permanezca ligada a un nudo hecho en el pasado. Juntos crean una obligación de relación retroactiva por la que lo pasado conserva su supremacía sobre lo venidero” (Sloterdijk, 2006d, p. 42).

Según Sloterdijk, en la tesis batailleana el acto de pagar la culpa se traduce subjetivamente en el resentimiento, entendido como afecto de postergación y ajuste de cuentas a futuro. Este trasfondo remite al viejo supuesto metafísico de que “nada en el mundo se obtiene gratis y de que cada ventaja ha de pagarse hasta el último centavo” (2006d, p. 41). Refiere que, en la tradición occidental, esta lógica llevó a concebir incluso la muerte como amortización de una deuda contraída con el prestatario de la vida. De ahí que Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, ataque también a Anaximandro, buscando deshacer su ontología retributiva, donde la existencia se interpretaba como un “acto de devolución [*tisin didonai*]”¹⁶¹ (ibid., p. 43). Frente a esta visión, Nietzsche afirma: “mira, no existe retribución” (ibid.). Con ello, señala Sloterdijk, el pensamiento económico

¹⁶¹ “Existen muchos caminos y muchos modos distintos de superación: (...) ¡Y un derecho que puedas robar no debes permitir que te lo den! Lo que tú haces, eso nadie puede hacértelo de nuevo a ti. Mira, no existe retribución” (Nietzsche, 2003, p. 282).

deviene ontología y la ontología, ética: “Ser (...) significa [aquí] (...) la suma de las transacciones que aseguran el equilibrio entre lo prestado y lo devuelto” (ibid., p. 42).

Sloterdijk argumenta que, si se concibe la economía desde un enfoque exclusivamente thymótico, la tesis de la retribución del valor se revela como una ficción originada en “el uso compulsivo del esquema metafísico de la equivalencia” criticado por Nietzsche. Por ello, resulta necesario cuestionar la idea de igualdad estricta entre lo tomado y lo devuelto que caracteriza a la economía contemporánea. Incluso, plantea que esta regla debería ser reemplazada por un pensamiento económico “en desequilibrio”, más osado, arriesgado y “orgullosa”, capaz de canalizar los impulsos hacia lo mejor, más allá del simple afán de acumulación egoísta. En este marco, solo los gestos de fundadores, donantes y acreedores —es decir, “los que señalan hacia adelante”— pueden constituir lo que Sloterdijk denomina una “economía transcapitalista”:

El gran promotor Andrew Carnegie expresaba: «Quien muere rico, llena su vida de infamia», una frase que los propietarios habituales de grandes patrimonios evitan citar. Desde la perspectiva de los dadores experimentados, mantener riquezas heredadas o adquiridas solo puede ser considerado como una ocasión perdida para el dispendio (Sloterdijk, 2006d, p. 44).

De esta manera, Sloterdijk señala que la economía no debe manifestarse solo como “retención” o “tesorización”, sino también como “capitalización”, entendida como una “economía thymótica del riesgo”, orgullosa, creadora y “trans-egoísta” (2006d, p. 44). Casi anticipando lo que vendrá luego en las críticas a su tesis fiscal, advierte que las sugerencias batallanas no deben interpretarse de manera excesivamente romántica ni errónea: de ningún modo Bataille habría pretendido instaurar “un comunismo de gente rica”,¹⁶² ni proponer un camino aristocrático para la redistribución de bienes al estilo de la socialdemocracia o del socialismo. Por el contrario, el verdadero sentido radica en dividir al capitalismo para generar a partir de sí mismo su contrario más radical.

De esta manera, la economía thymótica —latente en la crítica moral de Nietzsche y articulada en oposición a la definición platónica de la avidez— busca estimular una alternativa monetaria en la que la riqueza se relacione con el orgullo: “[ésta] pretende

¹⁶² A propósito de la Ironía de Honneth respecto a la propuesta fiscal de Sloterdijk como una “lucha de clases desde arriba” (ver introducción del presente capítulo).

arrancarle al bienestar moderno la máscara fúnebre tras la que se esconde el desprecio que a sí mismos se profesan los propietarios mezquinos de grandes (...) patrimonios” (Sloterdijk, 2006d, p. 47). Este desprecio, según la doctrina platónica del *thymós*, es legítimo: “el alma de los acaudalados se ataca a sí misma con razón cuando no encuentra la salida del círculo de la insaciabilidad” (ibid.). La “cura” contra este desprecio solo puede encontrarse en las buenas acciones, que permiten al alma de los acaudalados recuperar los aplausos internos de su parte noble:

En este sentido, la generosidad del dador no se limita al liberalismo de las «pequeñas acciones», ni debe considerarse paternalismo. Más bien, refleja un horizonte metacapitalista, que se manifiesta cuando el capitalismo actúa contra sí mismo (Sloterdijk, 2006d, p. 48).

4.3. Retomando el asunto fiscal

Dicho lo anterior, podemos retomar, con un mayor contexto, el asunto fiscal planteado al inicio de este capítulo y analizar las implicancias de las tesis psicopolíticas de Sloterdijk durante este breve período de su producción intelectual. Cabe señalar que, en un artículo de apenas diez páginas, no es posible exponer todos los aspectos de su pensamiento, y que el método de Sloterdijk no siempre resulta completamente transparente. Por ello, hemos decidido presentar sus tesis a partir del texto base que las sustenta: *Zorn und Zeit* (de 2006). Esta obra incorpora conceptos de *The End of History and the Last Man* de Fukuyama y de *La República* de Platón, los cuales, junto con *Espectros de Marx* de Derrida y *La genealogía de la moral* de Nietzsche, permiten una comprensión más completa de las tesis allí propuestas.

Asimismo, como hemos señalado, algunos textos de Sloterdijk deben considerarse explícitamente como ejercicios “experimentales”, siempre en el marco de su actuación como “pensador escena”. De hecho, desde esta perspectiva, el filósofo clasifica dicho escrito de la polémica “como un experimento que intenta revitalizar la cosa pública” (Sloterdijk, 2014, p. 34).

No obstante, en 2010, y de manera análoga al conflicto del parque humano, Sloterdijk publica un compilado tras el debate público generado por el artículo, en el que el texto

original aparece acompañado de otros escritos y entrevistas que proporcionan un contexto más amplio.¹⁶³ En esta obra, titulada *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, el filósofo añade un prólogo extendido, en el que detalla con mayor precisión sus tesis fiscales y los supuestos que las fundamentan, planteando así una serie de puntos que conviene examinar.

4.3.1. La emergencia genealógica del Estado fiscal tautológico: el “Estado que toma”

En la tesis de Sloterdijk, el Estado fiscal vigente se inserta como un dispositivo “autoritario” dentro de un sistema que se proclama “democrático” pero que, en la práctica, no siempre actúa como tal, articulando lo que el filósofo denomina su expresión más “cínica”.¹⁶⁴ Desde siempre, este Estado participa en la vida pública y su accionar está ampliamente “naturalizado”, tanto en la esfera productiva como en la consumidora de la sociedad, mediante todo tipo de recaudación de impuestos y coacción fiscal. Se ha impuesto, valga la redundancia, como una instancia presente en todos los negocios de sus ciudadanos, actuando como “parte tomadora” o “recaudadora” (Sloterdijk, 2014, p. 35).

En su dimensión fiscal, el Estado moderno se presenta como un “Estado tomador”, que siempre toma exactamente lo que toma. Si alguna vez se le confrontara sobre cómo justificar su accionar, se constataría que opera en círculos tautológicos: “recauda impuestos porque al propio ser del Estado pertenece recaudar impuestos y necesita dinero porque no hay ningún Estado que no necesite dinero. A esa lógica automatizada y esquiva [refiere,] el ciudadano solo puede responder con fatalismo” (Sloterdijk, 2014, p. 38). Aunque es natural que un Estado fiscal necesite recursos para su funcionamiento, Sloterdijk señala que únicamente la forma en que se articula esta necesidad y se comunica a los ciudadanos puede generar un debate ético provechoso:

¹⁶³ Una acción similar a la realizada en el conflicto del *parque humano*, en la que Sloterdijk publica otros textos junto al artículo en cuestión para aportar contexto al tema. En el caso del *parque humano*, se trata de *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (de 2001).

¹⁶⁴ Como hemos visto, para Sloterdijk, los Estados modernos pueden considerarse cínicos (*Zyniker*) porque, al igual que los individuos cínicos, son conscientes de las contradicciones internas y de las limitaciones de sus propias instituciones, pero continúan operando dentro de ellas de manera pragmática, manteniendo la estabilidad y legitimidad del sistema. Para esto ver punto 1.3.2 de la presente investigación.

Nadie ha negado jamás, que a una estatalidad ordenada pertenezca un sistema financiero eficaz, mis sugerencias no atentan contra evidencias legítimas.¹⁶⁵ Lo que se da por supuesto ha de seguir dándose por supuesto (...). Sin embargo, en el núcleo oculto de lo que se da por sentado hay un conjunto de suposiciones que, contempladas más de cerca, muestran un constructo completamente incoherente e implausible que opera tras la lógica fiscal (Sloterdijk, 2014, p. 38).

Para fundamentar su análisis, Sloterdijk propone una tesis genealógica: el Estado impositivo actual se explica por la existencia de Estados impositivos anteriores, que establecieron prácticas y justificativos que aún persisten. Identifica cuatro modos históricos de “apropiación” que conviene revisar.

El primero corresponde a la tradición bélico-expoliadora, donde antiguos Estados obtenían riqueza mediante saqueos externos, práctica que “se granjeó gran popularidad entre los administradores de las cajas principescas” (Sloterdijk, 2014, p. 41). Los romanos, durante siglos, se acostumbraron a estas liberaciones impositivas gracias a la exitosa política de saqueos en las fronteras exteriores del imperio, lo que hizo superfluos los tributos internos. Napoleón financió sus campañas “libertarias” con este mismo *modus operandi*, y los nazis también lo utilizaron. Esta tradición plantea la cuestión de hasta qué límite los impuestos internos reflejan el sentir general del derecho o si constituyen una prosecución del saqueo externo mediante medios administrativos: “en cualquier caso, es cierto que en la disputa sobre el límite del tipo impositivo máximo sigue viva la paradoja formulada por Santo Tomás del «robo legal»”¹⁶⁶ (Sloterdijk, 2014, pp. 42–43).

El segundo modo lo ubica Sloterdijk en la tradición autoritario-absolutista de las imposiciones, de la que se retrotrae buena parte de la cultura impositiva actual. La legitimación de los tributos en este contexto se encontraba en un “paternalismo ilustrado”: el padre Estado protector y previsor no necesitaba justificar sus acciones ante los ciudadanos, quienes debían obediencia y gratitud: “[así,] si todos los ciudadanos son hijos que deben agradecimiento y obediencia al padre previsor, no hay por qué decir ninguna

¹⁶⁵ A propósito de esto, en otra parte, Sloterdijk ironiza ante la lectura de su propuesta como defensa de un Estado mínimo y precisa que lo que plantea es una política financiera y social de futuro que incorpore también a los acomodados mediante una “ética del dar”, más allá de la mera redistribución, lo que genera inevitable resistencia de los “guardianes de viejos clichés” (Sloterdijk, 2014, pp. 32-33).

¹⁶⁶ “Nada menos que Tomás de Aquino, en el siglo XIII, calificó la praxis de los tributos como un «robo legal»; y tras más de setecientos años se siguen esperando mejores explicaciones del adjetivo «legal»” (Sloterdijk, 2014, p. 38).

palabra más sobre justificación o contraprestación” (Sloterdijk, 2014, p. 43). Sloterdijk identifica aquí los comienzos de una interpretación transaccional del proceder fiscal: aunque impuestos y contribuciones se establecieran sin debate, serían vistos como el precio justo de la vida en relaciones ordenadas.

El tercer procedimiento se encuentra en la lógica de la “contraexpropiación”, propia de concepciones socialistas y de la izquierda radical. La divisa de la “expropiación de los expropiadores” se fundamenta en la hipótesis de la explotación de los trabajadores por una oligarquía “cleptocrática” (Sloterdijk, 2014, p. 44). Sloterdijk advierte que, si se rechaza este dogma “ya amarillento” del robo de los ricos a los pobres, la justificación fiscal socialista quedaría en el aire:

El mito del robo de los ricos a los pobres y del contrarrobo moralmente legítimo del Estado comprometido en favor de los desfavorecidos no supera hoy el examen en nuestras latitudes y bajo las circunstancias actuales (...). Por muy grabada que esté en nuestro «inconsciente socialista» y por mucho que intenten defenderla algunos habitantes del anticuario de izquierdas, esta explicación ya no entra en consideración como fundamento para una justificación ético-impositivamente meditada de la participación estatal en los éxitos económicos de la sociedad (Sloterdijk, 2014, p. 45).

Sloterdijk aclara que su crítica es más pertinente a los Estados benefactores del “mundo interior del capital”, es decir, del primer mundo, donde la redistribución funciona de manera relativamente efectiva. En países del “tercer mundo” o en contextos de tratados de libre comercio, la desigualdad persiste, y la lógica del “latrocinio” —la apropiación de recursos por los poderosos— sigue vigente. En estos casos, la teoría de la dependencia¹⁶⁷ resulta útil para explicar la subordinación de los países periféricos frente a las potencias económicas centrales.

Finalmente, el cuarto modo se encuentra en la filantropía y el accionar de fundaciones. La fiscalidad se ve entonces como un acto de generosidad de los pudientes hacia los no privilegiados y hacia el Estado, motivado por solidaridad o conciencia moral: “la «satisfacción del donante» por su «espíritu participativo» se considera en principio como

¹⁶⁷ La teoría de la dependencia, cuyo origen se encuentra en los estudios de Raúl Prebisch y otros economistas de la CEPAL, fue desarrollada y sistematizada por Cardoso y Faletto (1979), y sostiene que los países periféricos permanecen subordinados a las potencias económicas centrales, limitando su desarrollo autónomo y reproduciendo desigualdades estructurales.

«la recompensa natural de la generosidad»” (Sloterdijk, 2014, p. 45). Sloterdijk plantea que esto no debería generar problemas de legitimidad siempre que el Estado pueda protegerse de manipulaciones; la pregunta central es ¿cómo popularizar públicamente este comportamiento como un modelo de generosidad digno de imitar?

De esta manera, Sloterdijk concluye que el sistema fiscal actual es una amalgama del segundo y tercer modo —autoritarismo absolutista y contraexpropiación—, generando una contradicción interna: por un lado, el Estado se percibe como autoridad paternalista; por otro, se justifica moralmente en términos redistributivos, creando una maquinaria que limita la autonomía del contribuyente:

La contradicción entre la motivación tributaria tardo-absolutista y la semisocialista se disimula por la circunstancia de que, gracias a su visión común, alejada de la democracia, del papel de la estatalidad, ambas pueden acercarse una a otra. El Estado paternalista de antes y el Estado materialista de ahora se entienden a ciegas y se complementan hasta formar una maquinaria irresistible de tutela y asistencia (Sloterdijk, 2014, pp. 46–47).

Es justamente en este punto que el filósofo advierte que quien quiera analizar con precisión la fiscalidad moderna “se topa en primer lugar con el muro de la facticidad” que la sostiene (Sloterdijk, 2014, p. 38).

4.3.2. El desconocimiento del factor thymótico en la política moderna y la exclusión del ciudadano

En *Der verletzte Stolz: Über die Ausschaltung der Bürger in Demokratien* (de 2010),¹⁶⁸ Sloterdijk sostiene que los sistemas democráticos contemporáneos reducen al ciudadano a un mero “suministrador de legitimidad” para los gobiernos de turno. En este esquema, la participación cívica se limita casi exclusivamente a ser convocada en intervalos distantes para otorgar validación electoral, quedando el ciudadano condenado, en los períodos intermedios, a una posición de “pasividad”. Así, la tarea más noble que

¹⁶⁸ A español traducido como “El orgullo herido. Sobre la exclusión de los ciudadanos en las democracias”. No obstante, *der Spiegel* lo modifica a “Última salida: indignación. Sobre la eliminación de los ciudadanos en las democracias”. Para esto ver *SPIEGEL Kultur* <https://www.spiegel.de/spiegel/a-727904.html>. Al español en Sloterdijk, 2014 (pp. 136-142).

le resta sería expresar, mediante su silencio e inercia, una confianza tácita en el sistema. Sloterdijk subraya que incluso ciertos politólogos “cortesianos” de Berlín han reconocido el evidente distanciamiento entre la clase política y la ciudadanía: “todavía se arredran los expertos ante el duro diagnóstico [que esto implica], según el cual la política de la útil despolitización del pueblo está abocada al fracaso” (Sloterdijk, 2014, p. 97).

En este contexto, el filósofo recuerda la polémica frase del exministro de Asuntos Exteriores alemán Guido Westerwelle,¹⁶⁹ quien, al criticar lo que consideraba un Estado social “excesivamente opulento”, llegó a compararlo con los momentos de decadencia del Imperio romano (Sloterdijk, 2014, p. 90). Sloterdijk replica que ni siquiera en la Antigüedad los romanos fueron tan ingenuos como para excluir por completo a los ciudadanos de los asuntos colectivos. Incluso en tiempos posrepublicanos supieron ofrecer mecanismos sustitutivos cuando la democracia ya no era viable. Dichas ofertas resultaron eficaces porque tuvieron en cuenta las “reivindicaciones thymóticas de su ciudadanía” (ibid., p. 98). De este modo, pese a los claros signos de decadencia posrepblicana, los romanos lograron despertar en el *civis romanus* un sentimiento de “orgullo” por las realizaciones civilizatorias del imperio: “se las arreglaron bastante bien para vincular al centro de los pueblos a la periferia, y fueron suficientemente inteligentes como para conseguir que las masas inestables de las ciudades participaran en el narcisismo teatral del culto al César” (ibid.).

En comparación con el caso romano, Sloterdijk observa que la clase política alemana revela una notable torpeza en todos los aspectos vinculados al abanico *thymótico*, pues con frecuencia no tiene nada más que ofrecer a sus ciudadanos que la perspectiva de participar en su propia miseria: “cuando se plantea la cuestión de cómo reacciona la mayoría del pueblo a la *performance* de los gobernantes, la mayor parte de las veces los investigadores de opinión constatan desde hace algún tiempo: con desprecio. Innecesario decir que esa palabra pertenece al vocabulario elemental del análisis thymótico” (Sloterdijk, 2014, p. 98).

De allí que, según el filósofo, no sea en absoluto inocuo hablar hoy de “decadencia de Roma” —como lo hizo Westerwelle— y equiparar sin más aquellas circunstancias con

¹⁶⁹ Como refiere Reguera en una nota al pie del texto al español: “El citado ministro, Guido Westerwelle, del Partido Liberal, aliado de la cristianodemócrata Merkel hasta las elecciones de octubre de 2013, muy controvertido y, en ocasiones, un tanto hazmerreir en Alemania (En Sloterdijk, 2014, p. 90 [nota al pie traductor]).

las actuales. Ello implica, de manera implícita, aceptar la sospecha de que también la república moderna —surgida hace más de dos siglos de la ira antimonárquica de las revoluciones americana y francesa— estaría destinada, tarde o temprano, a transitar hacia una fase posrepublicana (Sloterdijk, 2014, p. 94). Si este escenario llegara a materializarse, dice, se caracterizaría, en términos contemporáneos, por la fusión de “pan y circo” en una “sinergia de Estado social e industria de la sensación” (ibid.).

Sloterdijk advierte que ya pueden observarse indicios de esta doble economía en varios contextos actuales: “¿No vemos desde hace algún tiempo signos que hablan de la involución de la vida pública en administración y entretenimiento, aislamiento térmico para ministerios y *casting-shows* para ambiciones? ¿No ha conquistado discretamente las centrales de los partidos y los seminarios de sociología del hemisferio occidental el discurso, proveniente de Gran Bretaña, de la «posdemocracia»,¹⁷⁰ es decir, la idea de que la participación ciudadana se puede ahorrar por la superior competencia de quienes toman las altas decisiones políticas?” (Sloterdijk, 2014, pp. 94-95).

Por otra parte, Sloterdijk advierte que la frecuencia e intensidad con que en la actualidad se utiliza la denominación del polo negativo de la escala del orgullo debería bastar para mostrar “en qué medida la regulación psicopolítica de nuestra comunidad está perdiendo el control” (Sloterdijk, 2014, p. 99). Esta situación, fruto de lo que él llama una “insensibilidad inveterada”, solo podría superarse mediante un análisis más preciso del sistema político y sus paradojas. En coherencia con lo ya expuesto, el filósofo propone retomar la comprensión de los antiguos griegos, quienes concebían al ser humano como un ser movido tanto por el *eros* como por el orgullo.

Quien contempla el panorama de las agitaciones políticas en Europa debería darse cuenta inmediatamente de una cosa: si hoy, a pesar de toda la cantidad de expertocracia y cultura de entretenimiento que se ofrece, no se consigue del todo la eliminación de

¹⁷⁰ Como bien refiere Reguera la posdemocracia — en alusión al concepto instaurado por Colin Crouch en su libro *Post-Democracy* (de 2004) —, implica un sistema político en el que van degenerando las democracias participativas occidentales, en el que lo que importa no es la participación de los ciudadanos sino simplemente los resultados, “con tal de que sirvan, eso sí, al menos, al bien común y satisfagan la justicia distributiva” (Reguera en Sloterdijk, 2014, p. 94 [nota al pie]). Todo ello, dice, se determina y regula no en procesos democráticos sino en procedimientos administrativos-delegativos. De esta manera, los representantes elegidos traspasan para ello sus competencias, y con ello su responsabilidad, a “expertos”, comisiones y consultorías económicas. Es por esta razón, dice, que para Sloterdijk “el *humus* político actual de la eliminación del ciudadano, por una parte, y de su indignación, por otra” es lo que lleva asociado este tipo de sistema (ibid.).

los ciudadanos es porque se ha echado la cuenta sin el orgullo de los ciudadanos (Sloterdijk, 2014, p. 96).

Así, en el escenario contemporáneo reaparece de forma inesperada aquel ciudadano consciente y “seguro de sí mismo”, informado y dispuesto a colaborar en el debate público, que denuncia ante la opinión pública la deficiente representación de sus intereses y saberes en el sistema político vigente: “ahí está de nuevo él, ese ciudadano que sigue siendo capaz de indignarse porque, a pesar de todos los intentos de adiestrarlo para ser un fardo de libido, ha conservado su sentido de autoafirmación, y que manifiesta esas cualidades llevando su disidencia a las plazas públicas” (Sloterdijk, 2014, p. 96). Como si emergiera de la nada, dice Sloterdijk, surge ese ciudadano incómodo que se niega a convertirse en un “omnívoro político”, conformista y dócil, incapaz de sostener opiniones no serviciales:

Hacía tiempo que no se le veía, a ese ciudadano informado e indignado al que de repente, no se entiende cómo, se le ocurre la idea de referir a sí mismo el artículo 20, parágrafo 2, de la Constitución [federal alemana], según el cual todo poder estatal sale del pueblo. ¿Qué ha sucedido en él para que entienda el misterioso verbo constitucional «salir» como una indicación para abandonar sus cuatro paredes con el fin de manifestar lo que quiere y sabe y teme? (Sloterdijk, 2014, p. 96)

Sloterdijk advierte que la forma de manifestación *thymótica* que emerge de la indignación es, en última instancia, la ira. Por ello sostiene que eliminar al ciudadano de la esfera política equivale a “jugar con fuego”, ya que en cualquier momento esa exclusión puede invertirse en su contrario: la indignación abierta y la ira manifiesta de la ciudadanía, pues “una vez que la ira encuentra un objetivo, ya es difícil desviarla de él” (Sloterdijk, 2014, p. 99).

Las democracias modernas, señala, tienden a tensionar esta situación enfrentando el desencanto colectivo de dos modos principales: ya sea apaciguando al ciudadano con recompensas que lo mantengan quieto, o bien aprovechando su paralización mediante la resignación. En ambos casos se trata de prácticas que, en el fondo, implican la exclusión del ciudadano de los asuntos políticos.

Superficialmente la resignación se parece a la satisfacción bajo un buen gobierno; se diferencia de ella por un estado de ánimo molesto, pero desalentado, porque considera

que los de arriba son todos iguales en el fondo. En un clima así las participaciones electorales pueden caer por debajo del 50 por ciento (...) sin que la clase política vea por ello motivo de preocupación alguno (...) [A esto,] se añade el agravante de que la moderna exclusión del ciudadano se quiere presentar como ‘inclusión’ del ciudadano, cuya despolitización tiene que seguir unida a tanta politización como sea necesaria para la autorreproducción del aparato político (Sloterdijk, 2014, p. 99).

Señala que, desde distintos frentes, se constata la exclusión ciudadana, especialmente si se atiende a su condición de contribuyentes:

El Estado moderno ha conseguido imponer a sus miembros en el momento de su contribución más material a la comunidad, en el instante de sus ingresos en la caja común, el papel más pasivo que puede adjudicar: en lugar de resaltar la calidad de donantes de los pagadores y de acentuar respetuosamente el carácter de donativos de los impuestos, los Estados modernos fiscales agobian a sus contribuyentes con la humillante ficción de que tienen deudas masivas con la caja pública, deudas tan grandes que solo pueden saldar a plazos durante toda su vida (Sloterdijk, 2014, pp. 99-100).

Desde esta perspectiva, en el centro del proceso moderno de “eliminación del ciudadano” se encuentra un sistema fiscal construido de manera equivocada desde el punto de vista psicopolítico. Tal estructura priva a los ciudadanos fiscalmente activos de su orgullo y los coloca en la posición de eternos deudores del Leviatán: “cuanto más capaces de obtener rendimientos se muestren más dinero deben, cuanto más tienen para dar más están en negativo” (Sloterdijk, 2014, p. 100).

Sloterdijk advierte, además, que los Estados contemporáneos apuestan de manera sistemática por la pasividad de sus ciudadanos. Sin embargo, esa estrategia está destinada a fracasar:

La mayoría de los Estados actuales especulan, sin dejarse escarmentar por crisis alguna, con la pasividad de los ciudadanos (...). Tales especulaciones reventarán más pronto o más tarde porque en la era de la civilización digital ningún gobierno está a salvo de la indignación de los ciudadanos (...). Cuando la ira hace bien su trabajo surgen nuevas arquitecturas de participación política. La posdemocracia, que está a la puerta, tendrá que esperar (Sloterdijk, 2014, pp. 100-101).

4.3.3. Los Estados del bienestar y la “nueva cuestión social”: la erosión del centro

Otro de los temas que Sloterdijk pretende destacar y que no se expresa con suficiente claridad en el artículo de 2009, es que su atención fiscal se dirige en lo particular a las sociedades más acomodadas como la alemana, las que clasifica dentro del apelativo político de “Estado de bienestar”. A su manera de ver, todo visitante que viene de fuera de este tipo de sociedades, percibe la catástrofe climática y moral que le caracteriza, como lo primero que se le presenta al entrar en su zona de confort: “al que llega desde el exterior [dice] le resulta inconcebible por qué la sociedad más rica de la historia, la de aquí y ahora, es a la vez la más malhumorada, insatisfecha y desconfiada que ha habido jamás en épocas de paz” (Sloterdijk, 2014, pp. 66-67).

Plantea que las lecturas políticas existentes desatienden los asuntos que se presentan en este tipo de sociedades, y esto, en parte, porque las “gramáticas políticas modernas” no han sabido capturar a las personas de éstas con apuestas que le den sentido y vigor a su accionar cívico. Sostiene que la izquierda con su excesiva atención a “los más desfavorecidos” la que, por muy noble que sean sus intenciones, ha invisibilizado la situación de este tipo de ciudadanos que no forman parte ni voz en los asuntos políticos: “es tiempo [agrega] de romper con los sistemas misántropos fantasiosos de origen izquierdista-reaccionario y analizar el fenómeno de la erosión del centro” (Sloterdijk, 2014, p. 66).¹⁷¹

Para Sloterdijk lo que denomina como “centro” remite a aquel grupo de la población “fiscalmente activa” que aportan significativos ingresos al Estado, pero que no se perciben adscritos a un espíritu político de comunidad. Como en el caso del Estado alemán, que al momento de la publicación del texto de Sloterdijk su población asciende a 82 millones de personas, de las cuales, cerca del 50% (40 millones de alemanes) se dedican a actividades que generan ingresos. Que, de estas cifras, refiere el filósofo, queda a la vista el escalonamiento generacional de la sociedad, dado que más de la mitad de los

¹⁷¹ Esto, dicho sea de paso, en sintonía con su “ontología de la abundancia” que postula en tiempos de *Sphären* y sus lecturas antropológicas que se posicionan en contra de la “antropología pauperista” que percibe de Gehlen. Como refiere Tuinen (2006): “Sloterdijk se muestra aparentemente imperturbable respecto de los sentimientos de culpa por la pobreza del Tercer Mundo. Solo quiere abordar los cambios sin precedentes en el Primer Mundo, esto pues, quien sólo quiera hablar de la miseria del Tercer Mundo está siendo guiado por un resentimiento que veda nuevas posibilidades de felicidad. Sufre de la carencia por la carencia. El respeto por la pobreza y el sufrimiento, si bien es bello, también es conservador e hipócrita, porque el lujo se protege mejor negándose a serlo” (pp. 63-64).

que no trabajan está compuesta sobre todo por jóvenes y viejos que o todavía no están incorporados o ya no lo están a la vida laboral, y con ello compuesta de “«rendidores» o «soportadores de cargas» (por utilizar esa ominosa palabra) fiscales, o reales antes o posibles en el futuro” (ibid., p. 60).

De los empleados activos, agrega Sloterdijk, un tercio aproximadamente 15 millones de trabajadores, consiguen tan pocos ingresos que están liberados de impuestos directos: “quedan, pues, en el lado del haber los 25 millones de economías domésticas que constituyen el núcleo de la ciudadanía fiscalizable actualmente activa” (Sloterdijk, 2014, p. 60). De ellas, la quinta parte con mayores aportaciones, es decir 5 millones de economías domésticas y personas individuales, aportan cerca del 70 por ciento de los impuestos sobre la renta, mientras que unos 20 millones de contribuyentes se reparten el 30 por ciento restante. Que, a la vista de ese grupo de fiscalmente activos no estaría de más reactivar el concepto marxista de “falsa conciencia” y plantear la pregunta:

¿Por qué entre esos muchos contribuyentes hasta ahora apenas hay un rastro de conciencia colectiva? ¿Por qué el colectivo efectivo de dadores en la comunidad actual sigue prácticamente sin ninguna articulación política adecuada? ¿Por qué vacila ese grupo en concienciarse de su característica común, y por qué permite que su expresión política se fragmente en el sistema de partidos vigente? (Sloterdijk, 2014, p. 61).

La respuesta para Sloterdijk es que la semántica política de nuestro tiempo —y por tanto también la retórica convencional de los partidos— sigue anclada todavía en los juegos de lenguaje del siglo XIX y comienzos del XX, que estaban determinados por el conflicto entre liberalismo y socialismo: “en los frentes de esa guerra civil semántica se hablaba de cualquier cosa menos de donaciones” (Sloterdijk, 2014, p. 61). Para Sloterdijk, son sobre todo los ciudadanos “del centro” los que presentan los mayores riesgos de despolitización en las sociedades del confort. Que estos también requieren sentirse ciudadanos y la politología imperante no logra acceder a ellos desde las narrativas existentes, sino que más bien los excluye.

Señala, con un tono abiertamente nominalista, que se nos olvida con demasiada facilidad que todo enunciado sobre personas actúa como “conformador de personas”. Así, quien piensa mezquinamente “más pronto o más tarde se encuentra con lo que ha pensado” (Sloterdijk, 2014, p. 71). Por ello asume que el pensamiento inferior (como

denomina a las lecturas socialistas de izquierda) termina siendo una narrativa de “entrenamiento autógeno en la miseria”, pues “ella misma conlleva la miseria”.

Agrega Sloterdijk que tanto ética, antropológica, sociológica y, no en último término, económicamente uno se encuentra inevitablemente en un peligroso camino equivocado, peligroso por estar sometido a efectos autoverificadores, cuando se describe al ser humano simplemente como un manojo de bajos impulsos y déficits: “un ser miserable, movido sobre todo por el miedo, como en Hobbes, por el odio al prójimo, como en Pascal, por avaricia de apropiación, como en Proudhon y Marx, por envidia y celos, como en Girard, por toda una dote de carencias en general, como en Gehlen” (Sloterdijk, 2014, p. 72). Que, de hecho, las oscuras imágenes realistas-conservadoras del ser humano son legítimas en contextos estrictamente definidos. Por ello se propone una forma diferente de comprensión psicopolítica, una que comprende lo humano más allá de los aspectos referidos:

Creo que he manifestado con suficiente claridad mi opción: la (...) nueva cuestión social solo puede contestarse si se supera el (...) olvido de los dadores en la cultura política actual (...). Nadie creerá que esto va a hacerse realidad por sí mismo de un día para otro. Al siglo que viene le pertenece una lucha titánica entre la razón de la generosidad y los cálculos del pensamiento inferior. Si la ética generosa puede ganar esa lucha será porque la presión creciente de dependencias mutuas de los jugadores globales actúa en su dirección (Sloterdijk, 2014, p. 76).

De esta manera, para Sloterdijk, la conciencia de la cosa común, su efecto psicopolítico efectivo, solo puede regenerarse en amplio frente si se consigue crear un clima social radicalmente diferente, que permita situar en el centro las instancias efectivamente dadoras de nuestros días. Agrega que le parece de sumo imperioso que pasen ya los tiempos del “resentimiento de clases”; que la izquierda deje de “homogeneizar” a los que más ganan desde una “hermenéutica vengativa”, a los que más tienen como “su enemigo favorito”, pues de persistir esta dinámica se invisibilizan otras.

A su juicio, las nuevas miradas deben dirigirse también a la realidad del “centro dador”, que en su segmento superior alcanza también a los adinerados: “mejor para todos [dice] si muchos de los ricos se unen a ese centro, reforzando también ellos, por sus cualidades donantes, el pilón de lo común” (Sloterdijk, 2014, p. 77). En verdad, prosigue,

que este centro puede constituirse también como aquella “*multitude*”, la “pluralidad creadora”, con la que los todavía “comunistas nostálgicos”, como Negri, Hardt, Žižek y algunos otros, “sueñan de un modo un tanto enternecedor” pero desvalidos a su juicio de nivel conceptual: “estos autores, románticos recalcitrantes, siguen buscando esa pluralidad creadora en los márgenes inferiores supuestamente subversivos de la sociedad; siguiendo el obstinado prejuicio de que un nuevo «sujeto revolucionario» solo puede producirse a partir de la contradicción de los humillados y ofendidos frente a los «establecidos»” (ibid., pp. 77-78). Insiste, que en tanto que uno se abandone a este “folclore de radicalidad gastado” no llegara a entender que el objeto de su búsqueda vive allí hacia donde no se mira: “en el centro erosionado de las poblaciones activas” (ibid., p. 77).

4.4. El materialismo dionisiaco como experimento psicopolítico: más allá de las clasificaciones convencionales

El recorrido trazado a lo largo de este cuarto acto revela que la filosofía del *thymos* constituye una nueva actualización del materialismo dionisiaco que ha atravesado toda la obra sloterdijkiana desde sus formulaciones iniciales. La aparente ruptura que supone el giro hacia las categorías liberales —la adopción del lenguaje de Fukuyama, la crítica sistemática a los movimientos revolucionarios de izquierda, la propuesta de una “economía thymótica”— no representa un abandono de las coordenadas filosóficas fundamentales establecidas en los períodos anteriores, sino su radicalización escénica en el registro psicopolítico.

La estrategia del “pensar en escena” que había caracterizado desde temprano el proceder sloterdijkiano encuentra en este período una de sus expresiones más provocativas. Al igual que en *Der Denker auf der Bühne* Sloterdijk presentaba a Nietzsche como un pensador teatral que encarnaba múltiples facetas mediante un “incesante juego de máscaras”, ahora el propio filósofo adopta la performance del “consejero del príncipe”, como observa Couture (2016): “esto es, cambia las plumas de ruiseñor¹⁷² por las de halcón” (p. 75). Esta transformación estilística, pensamos, no debe interpretarse como conversión ideológica, sino como experimentación dramática

¹⁷² Ruiseñor en el sentido quínico que se plantea en el punto 1.3.3.5 a propósito de una cita de Heine.

destinada a explorar territorios conceptuales que las clasificaciones políticas tradicionales mantienen impensados.

El carácter experimental de esta propuesta se evidencia en su dimensión patetista, término que Sloterdijk emplea en sentido nietzscheano para designar la tonalidad afectiva que privilegia la intensidad transformadora sobre la corrección doctrinal: “me confesaría un patético (...), todo mi trabajo se mueve en una dimensión *trans*, se desplaza constantemente en medio de las disciplinas, los lenguajes, en medio de diversos aspectos. Esto podría ser considerado como la materialización literaria de una noción de Ilustración más amplia” (Sloterdijk, 2020, p. 34).

La crítica sistemática a los “bancos de ira” revolucionarios y la denuncia del resentimiento que Sloterdijk atribuye a los movimientos de izquierda responden a la misma lógica antidialéctica que había estructurado la *Kritik der zynischen Vernunft*: se trata de desenmascarar las formas sofisticadas mediante las cuales el impulso transformador se degrada en una conformidad reactiva. Como observa Heinrichs (2011), “Sloterdijk niega esta capacidad [de transformación thymótica] a los partidos de izquierda, ya que quedan como faros de esperanza en el mero gesto de discursos punzantes —como «socialdemocracias modernizadas al estilo del Nuevo Laborismo»— o se han desprendido definitivamente de la imagen de «representar la ira» y han dado el giro hacia un patológico «erotismo capitalista» determinado por la codicia del lucro”¹⁷³ (p. 251). Con todo, cabe preguntarse si la exageración de Sloterdijk respecto de la izquierda revolucionaria no termina, en última instancia, constituyéndose en una operación teórica que neutraliza toda crítica estructural al capitalismo, crítica que debemos en gran parte tanto a los movimientos de izquierda como a sus intelectuales.

Esta operación revela la persistencia del impulso dionisiaco que rechaza toda fijación unilateral, incluso aquella que se presenta bajo las modalidades aparentemente transformadoras de la militancia revolucionaria. El *thymos* sloterdijkiano funciona como actualización de la “fuerza plástica” nietzscheana que debe mantenerse activa frente a todas las configuraciones que amenacen con clausurar el proceso poiético de autoformación. En este sentido, la economía thymótica propuesta no constituye una

¹⁷³ Como señala también Couture: “¿No eran ya estos partidos políticos [de izquierda] los que habían eliminado de su programa el derrocamiento del capitalismo y se habían alineado con los imperativos insuperables de la economía de mercado? ¿No estaban todos convencidos de que el crecimiento y la productividad se habían convertido en la norma de la centroizquierda?” (Couture, 2016, p. 89).

apologética del capitalismo, sino un experimento destinado a radicalizar la pregunta por las condiciones afectivas que hacen posible la transformación social más allá de las lógicas del resentimiento.

La dimensión afirmativa de esta propuesta se articula mediante la recuperación del orgullo como energía civilizatoria fundamental. Como observa Heinrichs (2011), “los impulsos codiciosos y orgullosos forman dos polos opuestos en la psicodinámica humana, cuyo equilibrio ha sido impedido por las actividades de la codicia capitalista: el erotismo capitalista dirigido a la «maximización del metabolismo». Reintroducir el polo orgulloso, como lo propone Sloterdijk, permitiría que estas energías contribuyan al avance civilizatorio” (p. 253). Esta reintroducción opera según la lógica del materialismo dionisiaco: privilegia los procesos de intensificación vital sobre las identidades sustanciales, las competencias poiéticas sobre las posiciones doctrinales.

La controversia fiscal que cristalizó estas intuiciones debe comprenderse entonces no como programa político específico, sino como “experimento químico” destinado a evidenciar las aporías de la configuración democrática contemporánea. La propuesta de sustituir los impuestos obligatorios por donaciones voluntarias se propone como *pharmakon* en el sentido desarrollado en el capítulo preliminar: una intervención provocativa destinada a generar efectos transformadores en quien la experimenta. Su valor no reside en su viabilidad práctica inmediata, sino en su capacidad de revelar las tensiones irresueltas entre autonomía ciudadana y administración estatal que para Sloterdijk las formas políticas tradicionales mantienen impensadas.

Esta comprensión permite situar adecuadamente la aparente proximidad de Sloterdijk con las posiciones liberales sin reducir su pensamiento a una mera variante del neoliberalismo contemporáneo. Como dice: “defenderemos la libertad en tanto que trabajemos en la palabra liberalismo, que, en la actualidad, por desgracia, remite a una vida de codicia (...) y en la palabra liberalidad, en tanto que signo de la simpatía por todo aquello que libere a la gente de cualquier tipo de despotismo (...). [La libertad es] un concepto demasiado importante como para dejarlo solo en manos de los teóricos liberales” (Sloterdijk, 2017, p. 70). La pregunta crítica que se deriva de su propuesta, como señala Tuinen (2006), es: “¿Queremos al superhombre o al último hombre? ¿Queremos la arriesgada intensificación del potencial humano o la contención de las tendencias «inhumanas»” en «parques» cuidadosamente asegurados? (p. 124). Esta

interrogación trasciende las coordenadas convencionales del debate político para situarse en el registro antropológico desarrollado en el segundo acto: la pregunta por las modalidades técnicas mediante las cuales los seres humanos configuran sus propias condiciones de existencia.¹⁷⁴

La crítica a Bourdieu que Sloterdijk desarrolla en *Du mußt dein Leben ändern* ilustra esta orientación. Como observa Couture (2016), “Sloterdijk ataca el concepto de *habitus* de Bourdieu (...). No cree que la autenticidad humana debe limitarse a la pertenencia de clase, y afirma que Bourdieu «no puede captar las formas individualizadas de los diseños existenciales del yo» (...). Bourdieu es, en opinión de Sloterdijk, el sociólogo igualitario por excelencia que aboga por una instalación definitiva en las llanuras alejada de las cumbres (...). Nacemos determinados y tenemos muy pocas posibilidades de llegar a ser libres, dijo Bourdieu” (pp. 50-51). Esta crítica no responde a un elitismo aristocrático, sino a la defensa de la capacidad antropológica de autoformación que constituye el núcleo del materialismo dionisiaco desde sus formulaciones iniciales.

En este marco, la economía thymótica aparece como actualización de la “ontología de la abundancia” desarrollada en el período esferológico, pero aplicada específicamente a las condiciones afectivas de la participación ciudadana. Solo una economía “thymóticamente orientada”, como señala Heinrichs, “puede permitir al hombre moderno superar su innegable amor por la carencia y la «metafísica de la compensación»” (2011, p. 253). Se trata de generar condiciones atmosféricas que permitan la expresión del orgullo ciudadano sin recaer en las lógicas resentidas que caracterizan tanto a la política tradicional de izquierda como a las formas autoritarias de movilización popular.

La resistencia que despiertan estas propuestas evidencia la dificultad de pensar más allá de las clasificaciones políticas heredadas del siglo XIX. El “debate Sloterdijk” que siguió a la controversia fiscal reproduce, en el plano académico, las mismas limitaciones que el filósofo identifica en la “semántica política” contemporánea: la incapacidad de articular formas de participación ciudadana que trasciendan la lógica schmittiana del amigo-enemigo sin recaer en la despolitización tecnocrática. La acusación de

¹⁷⁴ Y esto pues, para Sloterdijk, las antropológicas individuales no pueden reducirse a una lógica neoliberal —orientada a la optimización del sujeto en términos económicos—, sino que remiten a una dimensión prepolítica y cultural. Como advierte Rossi (2021), la *askesis* —esto es, el trabajo del yo sobre sí mismo—, aunque pueda tener implicaciones políticas, encuentra su origen y desarrollo en el ámbito prepolítico, cultural y existencial.

“neoliberalismo” dirigida contra Sloterdijk revela la persistencia de una comprensión dialéctica que reduce toda alternativa al capitalismo erotizado a una variante de la lógica capitalista misma.

Sin embargo, la propuesta sloterdijkiana opera precisamente en el registro post-dialéctico de la ontología plural desarrollada en el período esferológico. Su experimento psicopolítico busca actualizar competencias thymóticas que permitan habitar productivamente las configuraciones espumosas contemporáneas sin reproducir las nostalgias restaurativas de las macroesferas tradicionales ni las utopías revolucionarias de las dialécticas emancipatorias. En este sentido, el *thymos* constituye la energía específica requerida por los habitantes de las espumas para participar creativamente en la producción de sus propias condiciones atmosféricas sin subordinarse a centros organizadores externos.

El materialismo dionisiaco encuentra así en la filosofía del *thymos* su actualización más radical y problemática. La tensión entre domesticación y disrupción que caracterizaba las configuraciones esféricas se actualiza ahora como tensión entre la creación de condiciones habitables para el orgullo ciudadano y la preservación de la capacidad transformadora que impide la clausura de toda configuración. Esta aporía no puede resolverse dialécticamente, pero puede habitarse productivamente mediante una “jovialidad post-metafísica” que reconoce en la experimentación psicopolítica la modalidad contemporánea de la antigua capacidad química de “vivir contra” las configuraciones hegemónicas sin proponer alternativas doctrinales definitivas.

La máscara del “consejero del príncipe” adoptada por Sloterdijk en este período debe comprenderse entonces como una nueva variación del *logos polytropos* que había caracterizado su proceder filosófico desde los textos tempranos. Su aparente proximidad con las posiciones liberales constituye una estrategia de “decantación” análoga a la que había empleado con Heidegger: insertarse en un lenguaje específico para “volcarle el sentido” y extraer posibilidades impensadas desde sus propias coordenadas originales. En este caso, la inserción en el debate liberal permite explorar las potencialidades emancipatorias de un *thymos* liberado tanto de las “fantasías de vencedor” dialécticas como de las lógicas meramente egoístas del capitalismo erotizado.

Esta experimentación mantiene activo el impulso transformador que constituye el núcleo del materialismo dionisiaco, pero lo actualiza bajo condiciones históricas que exigen formas inéditas de canalización de la energía vital. La filosofía del *thymos* no ofrece soluciones políticas en sentido tradicional, sino herramientas conceptuales para pensar y crear modalidades de participación ciudadana adaptadas a la complejidad espumosa contemporánea. Su valor no reside en su corrección programática, sino en su capacidad de mantener abierta la pregunta por las condiciones afectivas que hacen posible la convivencia transformadora en un contexto que ha superado definitivamente tanto las certezas metafísicas tradicionales como las esperanzas revolucionarias modernas.

CONCLUSIONES

¿En qué sentido puede hablarse de una coherencia estilística en el proyecto filosófico de Peter Sloterdijk a partir de su “materialismo dionisiaco” y de los cuatro momentos de su pensamiento aquí revisados? Esta pregunta, que ha orientado el desarrollo de nuestra investigación, encuentra su respuesta en el reconocimiento de que la obra sloterdijkiana despliega una forma inédita de consistencia filosófica que trasciende los criterios tradicionales de sistematicidad doctrinal para articular lo que hemos denominado una constelación abierta de competencias estético-técnicas. El materialismo dionisiaco no constituye una fase inicial del pensamiento del filósofo alemán ni un concepto meramente ornamental, sino el núcleo poiético que articula la totalidad de su proyecto intelectual como una filosofía post-metafísica en perpetua experimentación (dramatización), capaz de actualizar creativamente un mismo impulso transformador a través de registros temáticos aparentemente inconexos.

La coherencia identificada responde a una manera persistente por parte de Sloterdijk de abordar la pregunta fundamental sobre las condiciones técnico-poiéticas de la habitabilidad humana, operando no como un sistema cerrado que subordina la diversidad conceptual a principios organizadores únicos, sino como una competencia filosófica que preserva su identidad metodológica fundamental mientras se despliega según las exigencias específicas de cada contexto problemático. En cada uno de los cuatro momentos analizados —el quínico, el antropotécnico, el esferológico y el thymótico—, esta competencia se manifiesta como la capacidad de mantener activa la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre la crítica y la construcción, entre la creación de formas culturales estables, que hacen posible la habitabilidad, y la preservación del impulso transformador que impide la clausura definitiva de toda configuración.

Esta tensión constitutiva no representa una limitación del pensamiento sloterdijkiano sino su rasgo más revelador, pues preserva la dinámica originaria que había caracterizado la comprensión nietzscheana de la vida como “fuerza plástica” capaz de asimilar y transformar las condiciones de la existencia sin subordinarse a identidades sustanciales. La investigación ha demostrado que el materialismo dionisiaco actualiza esta intuición bajo condiciones contemporáneas, articulando competencias específicamente adaptadas

para pensar y crear modalidades de habitabilidad en contextos que han superado las certezas fundacionales de la modernidad sin recaer en “nostalgias restaurativas”. La aparente dispersión temática que caracteriza su obra oculta así una coherencia profunda que solo se hace visible mediante un análisis que considere simultáneamente las dimensiones estética, técnica y política de su proyecto como actualizaciones diferenciadas de una misma matriz conceptual.

Esta matriz conceptual encuentra su fundamentación hermenéutica en las coordenadas interpretativas establecidas en el capítulo preliminar, donde la articulación complementaria de las lecturas de Tuinen, Heinrichs y Couture evidencia que el materialismo dionisiaco, la experimentación dramática y el virtuosismo histórico no son aspectos ornamentales, sino las modalidades mediante las cuales el impulso transformador nietzscheano se actualiza bajo condiciones contemporáneas. La síntesis de estas aproximaciones pone de relieve que la singularidad del proceder sloterdijkiano reside en su capacidad de mantener activa la tensión constitutiva entre crítica y construcción, mediante un estilo de pensamiento que privilegia la experimentación estética sobre la sistematización doctrinal, proporcionando así las herramientas conceptuales necesarias para reconocer la persistencia de una misma competencia filosófica a lo largo de los desarrollos cronológicos posteriores.

El primer capítulo revela que la *Kritik der zynischen Vernunft* constituye mucho más que un diagnóstico del cinismo contemporáneo: en este texto cristaliza un método filosófico que integra materialismo dionisiaco, experimentación dramática y crítica antidialéctica como modalidades de una misma práctica que se pretende como transformadora. La recuperación del *kynismus* como modelo de filosofía encarnada responde a la necesidad de articular una competencia crítica que opere por contagio vital antes que, por refutación conceptual, estableciendo así las coordenadas fundamentales de todo el desarrollo posterior. La formulación de una “rítmica heracliteana”, que evita las síntesis totalizantes características de toda dialéctica, establece el fundamento de una alternativa que privilegia los procesos sobre los productos, las intensidades vitales sobre las identidades rígidas. Por último, el concepto de “aligeramiento” (*Leichtung*), propuesto como alternativa al *Lichtung* heideggeriano, condensa la intuición fundamental que estructurará todo el desarrollo posterior: el Dasein opera como capacidad poética de crear nuevas condiciones de habitabilidad mediante ejercicios destinados a aligerar lo insoportable transmitido por la tradición.

La transición hacia el período antropológico confirma que la recepción heideggeriana no constituye un giro temático, sino la profundización lógica de interrogantes ya presentes en el materialismo dionisiaco inicial. La estrategia del “pensar con Heidegger contra Heidegger” permite a Sloterdijk extraer potencialidades no consideradas por el filósofo de Friburgo, especialmente la comprensión de la técnica como modalidad originaria del existir humano, antes que como un destino ontológico amenazante (como *Ge-stell*). La tesis del “venir al mundo”, articulada mediante la apropiación creativa de intuiciones arendtianas sobre la natalidad, supera tanto la orientación hacia la muerte del análisis existencial como la pasividad contemplativa del *Lichtung* tardío, revelando que la comprensión heideggeriana de la poiesis como movimiento ontológico fundamental permanecía bloqueada por su “histeria antibiológica”, que impedía abordar la pregunta por los procesos técnicos que hicieron posible la apertura al mundo.

Hannah Arendt proporciona el concepto de natalidad como facultad de “interrumpir y comenzar algo nuevo”, pero Sloterdijk lo radicaliza al mostrar que esta capacidad requiere mediaciones técnicas específicas que trascienden el marco individual del cuidado de sí para revelarse como condición de posibilidad de toda convivencia humana. La arqueología de los mecanismos antropogénicos —insulación, exclusión corporal, neotenia y transferencia— demuestra que toda apertura al mundo es resultado de operaciones técnicas específicas que revelan que el *Lichtung* no se habita contemplativamente, sino que se produce y mantiene mediante trabajo constante. Esta perspectiva disuelve la oposición metafísica entre lo natural y lo artificial para revelar que la formación humana es intrínsecamente técnica no como imposición externa sobre una naturaleza previa sino como explicitación consciente de la co-originariedad entre técnica y antropogénesis.

La controversia en torno a *Regeln für den Menschenpark* evidencia las resistencias que despiertan las implicaciones de reconocer esta co-originariedad, resistencias que revelan la persistencia de una comprensión humanista que concibe la técnica como externa a la constitución humana. El carácter aparentemente provocador del lenguaje empleado constituye un elemento performativo destinado a evidenciar que tales procesos siempre han estado operativos bajo denominaciones más elegantes. Las antropológicas individuales desarrolladas en *Du mußt dein Leben ändern* actualizan la antigua capacidad química de “vivir contra” las configuraciones hegemónicas mediante la aplicación consciente sobre sí mismo de técnicas que históricamente operaron de manera colectiva

e inconsciente, revelando que la transición desde las antropotécnicas colectivas hacia las modalidades contemporáneas de autoformación no constituye una concesión al individualismo neoliberal sino la actualización explícita de procesos formativos que han acompañado la antropogénesis desde sus orígenes más primitivos.

El proyecto esferológico constituye, sin duda, la culminación más ambiciosa del programa ontológico sloterdijkiano, al extender la comprensión poiética del “venir al mundo” desde el registro individual hacia la morfología de los espacios colectivos habitados. Esta perspectiva disuelve la visión sustancialista del sujeto para articular una ontología de la relación, donde el “entre” se convierte en la realidad primaria. Su objetivo es superar la “física del continente” propia de la metafísica clásica, ya denunciada por Heidegger, proponiendo en su lugar una ontología medial, en la que los seres humanos no se limitan a “estar en” el mundo, sino que co-generan mundos habitables mediante técnicas específicas de creación atmosférica.

La tríada conceptual que estructura *Sphären* —burbujas microsferológicas, globos macroesféricos y espumas contemporáneas— se organiza de lo micro a lo macro. La microsferología de la díada feto-placenta sugiere que la experiencia humana comienza en estados “anobjetales”, donde el sujeto medial se constituye en medios de co-presencia antes que frente a objetos externos. La macroesferología, desarrollada en *Globen*, articula una teoría general de la globalización que distingue tres fases fundamentales, mostrando que las configuraciones metafísicas tradicionales operaron como “sistemas inmunitarios” destinados a garantizar la seguridad existencial mediante la extrapolación uterina al cosmos. El “giro copernicano” marca, en la narrativa de Sloterdijk, el punto de inflexión decisivo, en el que se disuelven las cubiertas imaginarias del cielo que habían proporcionado seguridad atmosférica durante siglos, planteando así el desafío de crear nuevas modalidades de inmunización en condiciones posthumanistas.

La transición desde las macroesferas imperiales hacia las configuraciones espumosas contemporáneas sugiere que la crisis de las totalidades metafísicas tradicionales no conduce necesariamente a la intemperie nihilista, sino hacia formas inéditas de habitabilidad que operan mediante co-aislamiento, en lugar de depender de centros organizadores. Para Sloterdijk, las espumas contemporáneas actualizan la “ontología plural”, que en *Im selben Boot* había ubicado originalmente al comienzo de las primeras conformaciones humanas —las hordas—, trasladando ahora esa lógica de pluralidad al

ámbito de las configuraciones sociales y espaciales actuales. En este modelo, cada microesfera mantiene su autonomía atmosférica mientras comparte paredes comunes con sus vecinas, generando configuraciones simultáneamente íntimas y plurales, conectadas y autónomas. De este modo, esta morfología encarna la tensión constitutiva sin resolverla dialécticamente mediante la subordinación de uno de los polos, mostrando que las espumas mantienen activas las tensiones: lo apolíneo se actualiza creando formas culturales estables, mientras lo dionisiaco actúa como “la fuerza ontológica permanente y subversiva” que sostiene el impulso transformador.

La técnica atmosférica que caracteriza estas configuraciones ubica la política en un ámbito de la técnica climática, orientada a generar espacios de resonancia entre quienes hacen vida en común. Esto evidencia que los colectivos humanos para Sloterdijk han funcionado históricamente como cápsulas que preservan la vida mediante operaciones técnicas específicas, en las que el aire, y no la tierra, constituye la fuente de anclaje vital. La “jovialidad post-metafísica” que surge como disposición anímica fundamental para habitar productivamente estos espacios no implica frivolidad irresponsable, sino el reconocimiento de que la ligereza se ha convertido en una condición ontológica básica. Las patologías específicas que presenta la configuración espumosa —política, cognitiva y psicológica— muestran que las espumas no constituyen una solución definitiva, sino una morfología que plantea desafíos inéditos, los cuales requieren competencias técnicas especializadas para su gestión.

El período psicopolítico, lejos de constituir una traición a los principios filosóficos fundamentales, representa la actualización más radical y problemática del materialismo dionisiaco bajo condiciones históricas que requieren formas inéditas de canalización de la energía transformadora. La adopción de la máscara del “consejero del príncipe” y la aparente apropiación del lenguaje liberal no reflejan una conversión ideológica, como algunos han sugerido, sino una nueva variación del *logos polytropos*: el pensador en escena que caracteriza el proceder sloterdijkiano desde sus textos tempranos. Esta estrategia evidencia su capacidad de insertarse estratégicamente en lenguajes específicos para volcarles sentido, extrayendo posibilidades impensadas desde sus propias coordenadas originales.

La filosofía del *thymos* actualiza la “fuerza plástica” nietzscheana como energía específica que los habitantes de las configuraciones espumosas requieren para participar

creativamente en la producción de sus propias condiciones atmosféricas, sin subordinarse a centros organizadores externos ni caer en la conformidad reactiva que caracteriza las formas políticas tradicionales. La recuperación de la tripartición platónica del alma y la crítica sistemática a los “bancos de ira” revolucionarios responden a la misma lógica antidialéctica que estructuró la *Kritik der zynischen Vernunft*: desenmascarar las formas sofisticadas mediante las cuales el impulso transformador se degrada en conformidad reactiva, reproduciendo estructuras de dominación bajo la apariencia de resistencia emancipatoria.

La controversia fiscal que cristalizó estas intuiciones debe entenderse no como un programa político específico, sino como un “experimento”, en cierto sentido quínico, destinado a evidenciar las aporías de la configuración democrática contemporánea. Se pretende como un *pharmakon*, que busca revelar las tensiones irresueltas entre autonomía ciudadana y administración estatal que las formas políticas tradicionales no logran superar. Su valor, sostenemos, no radica en su viabilidad práctica inmediata, sino en su capacidad para mantener abierta la pregunta sobre las modalidades afectivas que hacen posible una convivencia transformadora en contextos que, según Sloterdijk, han superado de manera definitiva tanto las certezas metafísicas tradicionales como las esperanzas revolucionarias modernas.

Los límites identificados en esta investigación no constituyen objeciones externas al proyecto sloterdijkiano, sino tensiones constitutivas que ponen de relieve tanto las potencialidades como las limitaciones estructurales del materialismo dionisiaco. La ausencia de una “lógica del afuera”, tal como señaló Bordeleau, dificulta efectivamente la comprensión de los procesos de disputa y hegemonía que forman dimensiones ineliminables de lo político; sin embargo, esta limitación se deriva coherentemente de la orientación pre-política que caracteriza al materialismo dionisiaco desde sus formulaciones iniciales. Asimismo, el riesgo de configurarse como una “ontología del privilegio” —que asume la abundancia material sin interrogar los procesos de exclusión que la sustentan— evidencia que el materialismo dionisiaco, pese a sus pretensiones post-metafísicas, mantiene restricciones que comprometen su capacidad de abordar las asimetrías estructurales presentes en las configuraciones espumosas contemporáneas.

La aporía identificada por Bordeleau entre la lógica doméstica de las esferas y la preservación de la capacidad transformadora, a nuestro juicio, no constituye una falla

del pensamiento sloterdijkiano, sino su rasgo más revelador, pues mantiene activa la dinámica originaria del materialismo dionisiaco sin someterla a resolución sintética, conservando el impulso estético-transformador que una síntesis definitiva clausuraría. No obstante, esta preservación de la aporía como principio metodológico plantea interrogantes fundamentales sobre su capacidad para pensar la transformación social sin neutralizar la conflictividad constitutiva de lo político mediante una estetización que termine favoreciendo la reproducción de las configuraciones existentes.

Sin embargo, y pese a estas limitaciones, sostenemos que el materialismo dionisiaco constituye una contribución original al debate filosófico contemporáneo, superando limitaciones fundamentales tanto del humanismo metafísico como del antihumanismo heideggeriano. Esto se logra mediante una comprensión de la técnica como modalidad originaria del existir humano, que trasciende tanto la “histeria antitecnológica” como el optimismo tecnológico ingenuo que caracteriza gran parte del debate contemporáneo sobre la relación entre humanidad y tecnología. La superación de las divisiones metafísicas tradicionales, a través de la actualización operativa de la ontología plural de Günther, ofrece herramientas conceptuales para superar la persistente división entre naturaleza y cultura que aún atraviesa las discusiones contemporáneas.

A su mismo, la articulación de una filosofía de la co-habitación que revela al Dasein como “ser medial” fundamentalmente co-constitutivo supera las limitaciones del solipsismo existencial sin recaer en holismos totalizadores, proporcionando un marco conceptual para pensar la multiplicidad irreductible que caracteriza las configuraciones contemporáneas sin subordinarlas a principios unificadores. La morfología espumosa actualiza concretamente la ontología plural al evidenciar que cada burbuja de la configuración espumosa encarna ese tercer valor que no es ni pura afirmación ni pura negación sino diferencia relacional que se constituye mediante su inscripción en una multiplicidad que no requiere ser organizada desde un centro superior.

La capacidad de mantener activa la tensión entre territorializaciones necesarias y desterritorializaciones vitales constituye quizás el aporte más significativo del materialismo dionisiaco de Sloterdijk a la filosofía contemporánea: una competencia que, si bien no es nueva, permite pensar la transformación sin recaer en las fantasías de vencedor propias de las tradiciones dialécticas ni en la pasividad contemplativa que caracteriza el *Lichtung* heideggeriano. La resistencia que despiertan las propuestas

sloterdijkianas resulta sintomática de las dificultades estructurales para pensar más allá de las categorías heredadas del siglo XIX. Esto revela que la persistencia de comprensiones dialécticas que reducen toda alternativa al capitalismo erotizado contemporáneo a meras variantes de la lógica capitalista evidencia la urgencia de desarrollar herramientas conceptuales capaces de articular formas de participación ciudadana que trasciendan la lógica schmittiana del amigo-enemigo sin caer en la despolitización tecnocrática.

El materialismo dionisiaco se presenta así como una filosofía del futuro antes que del presente: una experimentación conceptual que mantiene abierta la pregunta por las modalidades técnicas, afectivas y atmosféricas que harán posible la convivencia transformadora cuando las instituciones tradicionales hayan revelado definitivamente su inadecuación para gestionar la complejidad espumosa contemporánea. Su comprensión de la técnica como poiésis formativa proporciona una alternativa tanto al determinismo tecnológico como al voluntarismo humanista que dominan gran parte del debate actual sobre inteligencia artificial y biotecnología, evidenciando que la co-originariedad técnico-humana no amenaza la dignidad humana, sino que revela las condiciones efectivas en que tal dignidad se constituye históricamente.

La morfología espumosa proporciona un marco conceptual particularmente pertinente para abordar fenómenos contemporáneos como la globalización, las redes digitales y las formas emergentes de organización social que escapan a las categorías tradicionales del Estado-nación. Su capacidad de pensar la multiplicidad irreductible sin subordinarla a principios unificadores resulta especialmente relevante para contextos marcados por la diversidad cultural, la pluralidad de formas de vida y la emergencia de modalidades inéditas de comunidad que trascienden las fronteras territoriales tradicionales. El concepto de co-aislamiento que define las configuraciones espumosas ofrece herramientas específicas para pensar formas de convivencia que preservan simultáneamente la autonomía de cada microesfera y las condiciones de convivencia colectiva.

La filosofía del *thymos* anticipa desarrollos necesarios en el pensamiento político contemporáneo al plantear la pregunta por las modalidades afectivas de la participación ciudadana más allá de las categorías tradicionales de izquierda y derecha, evidenciando que su experimentación con formas post-tradicionales de compromiso cívico resulta

particularmente relevante en contextos donde las instituciones democráticas tradicionales revelan limitaciones estructurales para canalizar la complejidad de las demandas ciudadanas contemporáneas.

La coherencia estilística demostrada a lo largo de esta investigación revela que el materialismo dionisiaco opera como una competencia filosófica que se actualiza creativamente sin perder su identidad metodológica fundamental, basada en la capacidad de mantener activa la tensión entre fenómenos constructivos y deconstructivos. El “pensar como respirar” que Sloterdijk propone como alternativa al “pensar como agradecer” heideggeriano sintetiza esta comprensión, mostrando que la filosofía no custodia el ser mediante la espera serena, sino que participa activamente en la producción de las atmósferas que hacen posible tanto el pensamiento como la convivencia, transformando así la reflexión filosófica en una competencia técnica orientada a crear condiciones habitables.

Esta participación creativa no constituye voluntarismo subjetivista sino reconocimiento de que los seres humanos son criaturas que deben crear técnicamente las condiciones de su propia posibilidad, evidenciando que el materialismo dionisiaco actualiza bajo condiciones contemporáneas la antigua comprensión griega de la poiésis como movimiento ontológico fundamental, pero liberándola de las nostalgias arcaizantes que caracterizan ciertos intentos de recuperación de la tradición. Su experimentación estética no huye del mundo, sino que busca crear nuevas modalidades de habitarlo, articulando competencias adaptadas a la complejidad irreductible que caracteriza las configuraciones espumosas contemporáneas donde la multiplicidad no puede ser reducida a la unidad mediante síntesis superiores, sino que debe ser habitada productivamente mediante técnicas específicas de co-aislamiento.

La jovialidad post-metafísica que emerge como disposición anímica fundamental preserva la capacidad de asombro que constituye el motor de toda auténtica filosofía, evitando que la familiaridad con la complejidad contemporánea se degrade en conformidad técnica o melancolía crítica. Esta jovialidad mantiene activo el impulso experimental, transformando cada situación problemática en una oportunidad de creación conceptual, lo que explica tanto la fascinación que despierta el pensamiento sloterdijkiano como las resistencias que suscita. Su propuesta requiere abandonar la comodidad de las

certezas heredadas para aventurarse en territorios conceptuales que no ofrecen garantías previas sobre su habitabilidad, aunque no siempre funcione perfectamente.

La apuesta por la experimentación por encima de la sistematización, y por la creación de posibilidades antes que por la fundamentación de necesidades, muestra que el materialismo dionisiaco privilegia la potencia sobre la identidad, el devenir sobre el ser y la diferenciación sobre la unificación. Esta orientación experimental explica que la coherencia del materialismo dionisiaco no se encuentre en la consistencia doctrinal, sino en la fidelidad a un impulso transformador que preserva lo más valioso de la tradición filosófica occidental —la capacidad de asombro, el impulso transformador y la competencia crítica— mientras genera modalidades inéditas de actualización, adaptadas a condiciones históricas que exigen formas de pensamiento y de vida capaces de trascender las categorías de la modernidad sin recaer en arcaísmos restaurativos.

Esta preservación transformadora muestra que el materialismo dionisiaco no busca superar la tradición filosófica occidental, sino actualizarla bajo condiciones posthumanistas que exigen competencias inéditas para pensar y crear habitabilidad en ausencia de garantías trascendentes. La investigación ha mostrado que esta actualización opera mediante una estrategia específica que combina la apropiación creativa de conceptos heredados con la experimentación conceptual, orientada a la creación de nuevas posibilidades de pensamiento y de vida. La “decantación” de Heidegger, la recuperación del *kynismus*, la apropiación de la natalidad arendtiana y la inserción en el lenguaje liberal de Fukuyama sugieren que el proceder sloterdijkiano no consiste en la refutación de tradiciones específicas, sino en su transformación mediante inserción estratégica, extrayendo potencialidades impensadas desde sus propias coordenadas originales.

El resultado es una filosofía que se presenta como invitación a la experimentación: no un sistema de respuestas definitivas, sino un conjunto de herramientas conceptuales para abordar creativamente los desafíos de habitar un mundo posthumanista. Esto demuestra que el materialismo dionisiaco constituye una filosofía de la esperanza que no promete redención futura, sino que encuentra en la capacidad humana de autoformación técnica y en su correlato estético los recursos para habitar creativamente un mundo que ha perdido de manera definitiva sus garantías trascendentes. Esta esperanza no se fundamenta en la fe en el progreso ni en la nostalgia del origen, sino en el reconocimiento de que la

condición humana se constituye mediante la capacidad de crear técnicamente nuevas modalidades de habitabilidad, especialmente cuando las configuraciones existentes muestran su insuficiencia o su carácter insoportable.

La filosofía de Sloterdijk revela que la dignidad humana no reside en la posesión de una naturaleza intocable, sino en la capacidad de autooperación técnica que permite la transformación consciente de las condiciones de la propia existencia. Esta capacidad constituye simultáneamente un recurso y una responsabilidad: un recurso, porque proporciona los medios para crear nuevas modalidades de habitabilidad cuando las existentes se revelan insuficientes; una responsabilidad, porque exige la asunción consciente de los procesos formativos que previamente operaban de manera inconsciente. El materialismo dionisiaco no ofrece garantías sobre el éxito de esta experimentación, sino que mantiene abierta la pregunta por las modalidades técnicas, afectivas y atmosféricas que harán posible la convivencia transformadora en un mundo que ya no puede recurrir ni a fundamentos metafísicos ni a esperanzas revolucionarias para orientar su desarrollo.

En esta preservación transformadora reside la contribución más significativa del materialismo dionisiaco al pensamiento contemporáneo y su promesa para desarrollos futuros que trascienden el horizonte de esta investigación, aunque sus condiciones de posibilidad se han intentado elucidar a lo largo del recorrido por los cuatro capítulos de una filosofía en perpetua experimentación. La coherencia estilística identificada no constituye una clausura del pensamiento sloterdijkiano, sino la demostración de que es posible mantener la fidelidad a un impulso transformador sin sacrificar la capacidad de experimentación, núcleo más valioso de toda auténtica filosofía. Esta demostración resulta especialmente relevante en un contexto histórico donde tanto el dogmatismo sistemático como el relativismo escéptico tienden a neutralizar la capacidad transformadora del pensamiento, mostrando que el materialismo dionisiaco ofrece una tercera vía que preserva simultáneamente el rigor conceptual y la apertura experimental.

La filosofía de Sloterdijk se revela así como un experimento de actualización de la tradición filosófica occidental bajo condiciones posthumanistas, evidenciando que es posible pensar y vivir más allá de las categorías de la modernidad sin recaer en oscurantismos premodernos ni en tecnocracias postmodernas. Su materialismo dionisiaco constituye una competencia específica para habitar la tensión irreductible entre la

necesidad de crear formas estables de habitabilidad y la preservación de la capacidad de transformación que impide la clausura definitiva de toda configuración, mostrando que esta tensión no es un problema a resolver, sino la condición misma de toda auténtica experimentación filosófica. En esta comprensión de la filosofía como experimentación perpetua reside quizás el legado más duradero del pensamiento sloterdijkiano: la demostración de que es posible mantener vivo el impulso transformador que anima toda auténtica reflexión sin sucumbir ni a la melancolía crítica ni a la euforia sistemática que han caracterizado gran parte de la filosofía contemporánea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Accarino, B. (2008). *Sloterdijk: Una introduzione*. Laterza.
- Adorno, T. (1984). *Dialéctica Negativa*. Editorial Taurus.
- Assheuer, T. (1999). “Die Zarathustra Project: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit”. En *Die Zeit* [online], 2 de septiembre https://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- Berti, G. (1998). *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita.
- Borges, J. L. (1985). “El libro de Arena”, en *Prosa*. Círculo de Lectores.
- Cadenas, H. (2021). Crítica a la *Crítica de la razón cínica*: en defensa de una kinicología recursiva. En *Estudios Públicos*, Núm. 162. pp. 107-123 DOI: <https://doi.org/10.38178/07183089/1349200323>
- Calles, D. (2018). “El concepto de antropológica en la obra de Peter Sloterdijk”. (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/90125>
- Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1979). *Dependency and development in Latin America*. University of California Press.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropológica en Peter Sloterdijk. *Revista De Estudios Sociales*, 1(43), pp. 63-73. <https://doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Cordua, C. (2016). Esferas. El proyecto filosófico de Peter Sloterdijk. Cuadernos de Teoría Social. Vol 2, núm. 4. pp. 9-29. En <https://doi.org/10.32995/0719-64232016v2n4-25>

- Corsi, P. (2002). Aproximación preliminar al concepto de pulsión de muerte en Freud. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 40 (4). pp. 361-370. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272002000400008>
- Coutinho, T. & Rodgers, D. (2006). From religious ecstasy to ecstasy pills: a symbolic and performative analysis of electronic music festivals. *Religião & Sociedade*, 26 (2) pp. 1-20. http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872006000200004&lng=en&tlng=en.
- Couture, J.-P. (2016). *Sloterdijk*. Cambridge: Polity.
- Crouch, C. (2004). *Posdemocracia*. Taurus.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama.
- De los Milagros (2020). Zu Ernst Jünger: Heidegger y Nietzsche en perspectiva. En *Cuerpo, mundo y vida: Heidegger en perspectiva* (actas de las Segundas Jornadas Nacionales de la SIEH – Argentina 2020). Luciano Mascaró (compilador). Libro digital (pp. 323-337).
- Derrida, J. (1995).
- a) *Khôra*. Alción editora.
 - b) *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trotta.
- Dilthey, W. (1944). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Obras Completas I. Fondo de Cultura Económica.
- Dobeneck, H. (2006). *Das Sloterdijk-Alphabet: Eine lexikalische Einführung in seinen Ideenkosmos* (2da. ed.). Königshausen y Neumann.
- Escríbar, A. (2016). Nietzsche y el resentimiento. *Revista De Filosofía*, 55, pp. 57–65. En <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44127>
- Esquirol, J. M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Gedisa.

- Filippi, S. (2003). Martin Heidegger y la mística eckhartiana. *Invenio*, 11, pp. 33-39.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330661>
- Fox, J. (2002). *Osho Rajneesh – Studies in Contemporary Religion Series* (No. 4). Signature Books.
- Foucault, M. (2010) *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*. N° 16. pp. 3-18. En
<https://www.jstor.org/stable/24027184>
- Fukuyama, F. (1993). *El fin de la historia y el ultimo hombre*. Editorial Planeta.
- Gamper, D. (2003). Entrevista con Peter Sloterdijk. En *Letras Libres*, (27). Editorial España.
<https://letraslibres.com/libros/entrevista-con-peter-sloterdijk/>
- García Gual C. (1987). *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*. En
<https://praxislibertaria.files.wordpress.com/2016/03/la-secta-del-perro-garcia-gual.pdf>
- Gutiérrez, C. (1983). El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat. *Ideas y Valores*, 32 (61), pp. 85-103. En
https://www.researchgate.net/publication/316735510_El_concepto_de_verdad_en_Heidegger
- Habermas, J (1999). “Post vom bösen Geist”. En *Die Zeit*, 16 de septiembre. En
https://www.zeit.de/1999/38/Post_vom_boesen_Geist
- Habermas, J. (2002).
- a) *Teoría de la acción comunicativa. II: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
 - b) *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*. Siruela.
- Heidegger, M. (1988). *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997).

a) *Estudios de mística medieval*. Editorial Siruela

b) *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa.

Heidegger, M. (2005).

a) *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.

b) *Introducción a la fenomenología de la religión*. Siruela

c) *¿Qué significa pensar?* Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza editorial.

Heinrichs, H. J. (2011). *Peter Sloterdijk, die Kunst des Philosophierens*. Hansen.

Honneth, A. (2009). Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. En *Die Zeit*. N° 25
<https://www.zeit.de/2009/40/Sloterdijk-Blasen?>

Ibáñez, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto*. Editorial Siglo XXI.

Jessen, J. (2010). Jetzt heisst es betteln lernen. En *Die Zeit* N°4
<https://www.zeit.de/2010/04/Sozialstaat>

Jongen, M, Tuinen, S. y Hemelsoet K. [ed.], (2009). *Die Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk*. Wilhem Fink.

Kojève, A. (1982). *La Dialéctica Del Amo y Del Esclavo en Hegel*. La Pléyade.

Laplanche, J. y Pontalis J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo veintiuno editores.

Latour, B. (2009). "Spheres and Networks: Two Ways to Reinterpret Globalization," *Harvard Design Magazine*, num, 30. pp. 138–44.

- Lucci, A. (2011). *Per una filosofia dell' "esercizio: soggetto, tecnica e ascesi nel pensiero di Peter Sloterdijk* (Tesis de Doctorado en Filosofía). Università degli studi di trieste XXIV ciclo del dottorato di ricerca in filosofia. Trieste, Italia.
- Lucci, A. (2014). *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*. Aracne.
- Martínez, M. (2010). *Sloterdijk y lo político*. Prometeo Libros.
- Mayos, G. (2009). Nietzsche: el primer posmoderno. En *Filósofos clásicos hoy*, D. Cabezas (ed.). La Busca Edicions, pp. 163-202.
- Mayos, G. (2021).
- a) "Escuela de Atenas", Julio II y Rafael ¿acusar a los filósofos de nihilistas? Post en la revista *Las Nubes. Filosofía, Arte. Literatura* (12 de julio). En http://www.ub.edu/las_nubes/elnubarron/
 - b) "¿Cómo Nietzsche supera el nihilismo y deviene antinihilista?" (pp. 113-136) en *Nietzsche actual. Reflexiones ineludibles sobre un clásico intempestivo*, Pablo Lazo y Paula Arizmendi (coords.), Ciudad de México: Universidad Iberoamericana ISBN: 978-607-417-822-7.
- Meggler, M. (1999). "Geister und realer Spuk. Wie Peter Sloterdijk jüdische Denker das Entsetzen lehrte" en *Frankfurter Rundschau*, [impreso] julio-27-1999.
- Michaelson S. (2014) »Man denkt an mich, also bin ich« Der Philosoph Peter Sloterdijk spricht über seine Selbsterfahrungstrips bei Bhagwan in Poona, seine langjährige Fehde mit Jürgen Habermas und seinen Plan, einen erotischen Roman zu schreiben. *Süddeutsche Zeitung Magazin*, Núm. 45. En <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/wissen/man-denkt-an-mich-also-bin-ich-80778>
- Mohr, R. (1999). "Züchter des Übermenschen". En *Der Spiegel* [online], 6 de septiembre <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html>
- Moreno, M. R. (2020). Teoría crítica, un demonio melancólico. En *Hermenéutica Intercultural* N°34. pp. 115-134 DOI: 10.29344/07196504.34.2501

- Moser (1999). "The Sloterdijk case". En: *Information Philosophy*, núm. 4.
- Niehues-Pröbsting (1979). *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Suhrkamp Verlag.
- Nietzsche, F. (2003). *Así hablo Zaratustra*. Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Del Sorsal.
- Nietzsche, F. (2007). *EL origen de la tragedia*. Espasa Calpe.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Nietzsche* (vol. I y II). Editorial Gredos.
- Nietzsche, F. (2023). *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Alianza editorial.
- Noll, W. (1993). *Sloterdijk auf der 'Bühne'. Zur philosophischen und zur philosophiekritischen Positionsbestimmung des Werkes von Peter Sloterdijk im Zeitraum von 1978–1991*. Blaue Eule, Essen.
- Oenen, G. (2002). The shrinkage of the public sphere: Sloterdijk's spherology and the question of spatial politics. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, (1), pp. 52–65.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Editorial Gredos.
- Quintana Montes, J. L. (2019). La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76, pp. 51-65.
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/268701/257781>
- Rehmann, J. y Wagner, T. (ed.) (2010). *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*. Hamburg.

- Rossi, A. (2021). Ascetic Worlds: Notes on Politics and Technologies of the Self After Peter Sloterdijk. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 26(1), pp. 77-91.
<https://doi.org/10.1080/0969725X.2021.1863593>
- Rousseau, J. J. (2001). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Editorial Tecnos.
- Rubio-Gaviria, D. (2016). De la formación kantiana a la antropotécnica liberal contemporánea. *Educação Unisinos*, 20 (2). Pp. 264-269. DOI: <https://doi.org/10.4013/edu.2016.202.12>
- Salomon, D. (2010). Sloterdijks Revolution. Auf dem Weg in eine Mäzenatensouveränität?. En *Rehmann & Wagner* (Hg.). pp. 226-234.
- Santiesteban, L. (2007). La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger *Diánoia*, volumen LII, número 58 pp. 177–183.
- Sloterdijk, P. (1978). *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre*. Hanser.
- Sloterdijk, P. (1987). *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch*. Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (1990). *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*. Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (1998). *Extrañamiento del mundo*. Editorial Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (8 de septiembre de 1999). Die Kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas. En *ZEIT*
https://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml
- Sloterdijk, P. (2000)
- a) *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Pre-Textos.
 - b) *Regels voor het mensenpark. Kroniek van een debat*. Boom.

c) “La Teoría Crítica ha muerto”. *Revista Occidente*, Núm. 228, pp.89-100.

Sloterdijk, P. (2001). *Eurotaoismo*. Seix Barral.

Sloterdijk, P. (2002). *El Desprecio de las Masas. Ensayo Sobre las Luchas Culturales de la Sociedad Moderna*. Pre-Textos

Sloterdijk, P. (2003)

a) *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*. Pre-textos (Coautor Carlos Oliveira).

b) *Crítica de la razón cínica*. Siruela.

c) *Esferas I. Burbujas*. Siruela

Sloterdijk, P. (2004).

a) *Esferas II. Globos*. Siruela

b) *Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de su ausencia política*. Pre-textos

Sloterdijk, P. (2006).

a) *Normas para el parque humano: Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela.

b) *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Pre-textos.

c) *Esferas III. Espumas*. Siruela.

d) *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Ediciones Siruela.

Sloterdijk, P. (2008). *Los latidos del mundo. Diálogo. Alain Finkielkraut y Peter Sloterdijk*. Amorrortu.

Sloterdijk, P. (2009). Die Revolution der gebenden Hand. In: *FAZ*. Die zukunft des kapitalismus N° 8. En <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kapitalismus/die-zukunft-des-kapitalismus-8-die-revolution-der-gebenden-hand-1812362.html>

Sloterdijk, P. (2010).

a) *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela.

b) Der verletzte Stolz: Über die Ausschaltung der Bürger in Demokratien. *SPIEGEL Kultur*, 08 de noviembre. En <https://www.spiegel.de/spiegel/a-727904.html>

c) *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Siruela.

Sloterdijk, P. (2011).

a) *Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Siruela.

b) *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal.

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnicas*. Editorial Pre-Textos.

Sloterdijk, P. (2014). *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana. Aportaciones a un debate filosófico sobre una nueva fundamentación democrática de los impuestos*. Siruela.

Sloterdijk, P. (2017). *Estrés y libertad*. Ediciones Godot.

Sloterdijk, P. y Heinrichs, H. J. (2020). *El Sol y la Muerte. Investigaciones dialógicas*. Siruela.

Sordo, J. y Guzmán Díaz, R. (2013). Cultura y política en el proyecto filosófico de Peter Sloterdijk. Limitaciones y potencialidades de su esferología. *Desacatos*, (41), pp. 139-154. En http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000100009&lng=es&tlng=es.

Stiglitz, J (2010). Lessons from the Global Financial Crisis of 2008. *Seoul Journal of Economics*, Vol. 23, No. 3. pp. 321-339. En https://www8.gsb.columbia.edu/faculty/jstiglitz/sites/jstiglitz/files/2010_Lessons_Global_Financial_Crisis_Seoul.pdf

- Strehle, R. (2016) «Merkel ging einen Teufelspakt ein» Der Philosoph Peter Sloterdijk erklärt die Motive der deutschen Kanzlerin im Flüchtlingsdeal mit der Türkei. En *Tagesanzeiger*. Publicado el 15 de abril. En <https://www.tagesanzeiger.ch/merkel-ging-einen-teufelspakt-ein-854114502363>
- Tuinen, S. (2006). *Peter Sloterdijk Ein Profil*. Verlag.
- Tuinen, S. (2009). *Air conditioning spaceship Earth: Peter Sloterdijk's ethico-aesthetic paradigm*. *Society and Space*, 27(2), 297-307. <https://doi.org/10.1068/d7606>
- Tuinen, S. (2011). Sloterdijk's spherological poetics of being-with. *Journal of the Philosophy of History*, 5(3), pp. 370–389. <https://doi.org/10.1163/187226311X599900>
- Ulrich, B. (2010). Sloterdijk and Political Philosophy: Thymotic Drives and Social Structures. *Journal of Political Philosophy*, 18(3), pp. 243–260.
- Van Dijk, T. (2013). *Sociedad y discurso. Cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación*. Editorial Gedisa.
- Vásquez Rocca, A. (2008). *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*. Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM).
- Vatter, M. (2006). NATALITY AND BIOPOLITICS IN HANNAH ARENDT. *Rev. cienc. polít. (Santiago)* [online]. vol.26, n.2, pp.137-159. En <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2006000200008>.
- Weber, K. (2022). *Sloterdijk – Aristokratisches Mittelmaß & zynische Dekadenz*. Argument Verlag.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.