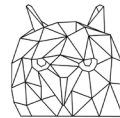


Sloterdijk filósofo de la historia

Sloterdijk philosopher of History



CLARIDADES
REVISTA DE FILOSOFÍA
ISSN 1889-6855 · ISSN-E 1989-3787

LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE

Universidad Bernardo O'Higgins (Chile)

Fecha de envío: 11/7/2022

Fecha de aceptación: 13/3/2023

DOI: 10.24310/crf.16.1.2024.15109

RESUMEN

A contramano de la tradición, se plantea la existencia en la teoría de Peter Sloterdijk de una posible filosofía de la historia. Pero no se trataría de una filosofía de la historia al modo como lo entiende, por ejemplo, la filosofía analítica o la filosofía continental, ni siquiera la propia Filosofía Alemana. La de Sloterdijk —se conjetura— sería una filosofía de la historia como *crítica de una espacialidad técnica*, versión que a la postre resultaría deudora de la concepción técnico-axiológica del *ser-en-esferas*. De esta laya, la historia de nuestra especie sería la historia de nuestra supervivencia,

donde el prefijo «súper» quedaría convertido en un inopinado imperativo histórico, paradójicamente, propio de una filosofía antisupremacista.

PALABRAS CLAVES

Esferas; espacialidad; historia; técnica.

ABSTRACT

Contrary to tradition, the existence in Peter Sloterdijk's theory of a possible philosophy of History is proposed. But it would not be a philosophy of History in the way understood, for example, by analytic philosophy or continental philosophy, or even

Claridades. Revista de filosofía 16/1 (2024), pp. 45-64.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

German philosophy itself. Sloterdijk's —it is conjectured— would be a philosophy of History as a *critique of a technical spatiality*, a version that would ultimately be indebted to the technical-axiological conception of the *being-in-spheres*. In this way, the history of our species would be the history of

our survival, where the prefix «super» would become an unexpected historical imperative, paradoxically, typical of an anti-supremacist philosophy.

KEYWORDS

Spheres; spatiality; history; technique.

1. INTRODUCCIÓN

Dice Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, «[...] que al separarse lo espiritual de lo natural, de lo sensible e inmediato, al establecerse la diferencia entre lo natural y lo espiritual, quedando lo natural rebajado hasta convertirse en algo exterior, surge la desdivinización de la naturaleza» (Hegel, 1997: 352). Sabiendo que en el caso del filósofo de Stuttgart se tratará siempre de entender la historia como obra de la Divina Providencia, donde espíritu subjetivo y espíritu absoluto necesariamente confluyen en una misma unidad y síntesis histórica, debemos agregar que la filosofía hegeliana de la historia emprende el nada banal problema de establecer como exigencia racional el que el pensamiento se piense a sí mismo, pero de una manera tal que el fundamento cristológico —tan caro al Hegel luterano— emerja como núcleo natural de esta reflexión.

Esta mención a la filosofía de la historia de Hegel parece tener un cierto mérito. Pone en liza una especie de lucha dialéctica entre naturaleza y divinidad, entre mundo y espíritu, entre Ser y ente, una lucha que, y esto sería aquí lo relevante, tiene su correlato —a su modo— en la meditación filosófica de Peter Sloterdijk precisamente restituyendo a la naturaleza (a la corporeidad en su máxima expresión) un lugar cardinal en el andamiaje de la fenomenología de los hechos, en la conciencia de la historicidad. En medio de todo lo que se ha dicho de Sloterdijk en el último tiempo, más allá de la crítica a su estilo mediático o metafórico, quisiera sugerir, un poco temerariamente, que en su pensamiento

se hallaría una solapada filosofía de la historia, y, al mismo tiempo, enfatizar que la ruptura entre naturaleza y divinidad probablemente sea el clivaje que conformaría una idea de historia que nuestro autor no ha tardado en denominar «economía de la ira».

Aventurándome, pues, en argumentar que es posible ver en la teoría de Sloterdijk una particular filosofía de la historia, me centraré en los desarrollos de su hiperbólica trilogía *Esferas*, publicada en alemán entre 1998 y 2004, pero también en algunas ideas centrales de su ensayo histórico *Ira y tiempo* (2010), que de una forma u otra parece refundar los postulados historicistas del propio *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.

Creo necesario decir algo más sobre el concepto de historia incorporado por Sloterdijk en esta suerte de teoría de la globalización, que se ha centrado en el último tiempo mayormente en temas como el fanatismo religioso, la crisis migratoria y *la política exterior de Occidente*. La historia concebida por Sloterdijk es imposible de interpretarse siquiera sin una recepción concomitante de la idea de cultura. Historia y cultura forman un binomio filosóficamente «cerrado», no en cuanto *síntesis dialéctica* sino más bien en la lógica de una materialización (cultura) de un determinado modo de la temporalidad (historia), donde la filosofía de la historia equivaldría al énfasis contemplativo en que expresa esta misma diferencia.

En lo que sigue, argumentaré, en primer lugar, por qué considero que la de Sloterdijk podría ser una filosofía de la historia, atendiendo principalmente algunos conceptos claves de su teoría de las esferas. En segundo lugar, sostendré que tal posibilidad haría explícita en el filósofo de Karlsruhe una virtual cosmogonía, la que bien pudiera corroborarse en su renovada crítica a la escena originaria de la tradición abrahámica mostrada en su libro sobre los tres monoteísmos. Al final, basándome en las ideas de horda posmoderna y de imperativo histórico como utopía, propondré que tal filosofía de la historia albergaría —quizás— una cierta filosofía antisupremacista.

2. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO CRÍTICA DE LA ESPACIALIDAD TÉCNICA

Retomando la referencia a las ideas de Hegel, para quien la filosofía de la historia se funda justamente en una razón unificadora —que en cierto modo está incluida en el propio concepto de historicidad—, digamos que la perspectiva universal de Sloterdijk, o sea, su idea de una determinada antropología filosófica, resulta ser deudora de la tesis hegeliana de que la era de la idolatría unilateral del tiempo parece haber terminado, cuestión que exigiría, a su vez, la restitución de la idea de un espacio vital. Como sugiere Spremo (2015): «Obstaja pa še tretji koncept prostora, ki je najbolj misteriozen in s katerim se Sloterdijk v svojih delih največ ukvarja, tj. 'psihodinamični prostor', gre za prostor, kjer eksistenca zavzame svoje mesto. To mesto pa je vedno deljen prostor, tj. Sfera» [Hay un tercer concepto de espacio, que es el más misterioso y con el que Sloterdijk se preocupa más en sus obras, es decir, el «espacio psicodinámico», el espacio donde la existencia ocupa su lugar. Este lugar es siempre un espacio compartido, es decir, una esfera] (94).

De manera que *Esferas* representa la tarea titánica de explicar cómo el hombre ha llegado a ser el que es hasta nuestros días, en una conflagración insoslayable e irreductible contra los elementos y contra todo tipo de supremacismos, como, por ejemplo, la idea de una historia fanatizada. Corrigiendo tácitamente al primer Heidegger, el de Karlsruhe expondrá lo que podría verse como un argumento definitivo: «[...] el sentido de *en* cambia otra vez; en vista de las guerras de globalización y de los avances técnicos que caracterizan nuestro siglo, ser-en significa: vivir en lo inmenso» (Sloterdijk, 2003: 561). Así, la historia filosofada por Sloterdijk no puede ser sino una filosofía de la historia como acontecer esencial de lo esférico, acontecer que atañerá al hombre como el ser humano que es: dependiente, viviente en una estructura *aquí-abí*, corazón orgánico y *pneumático* de la esfera. Observa nuestro filósofo:

De hecho, es conocida la necesidad [...] de que todo lo que pertenece al mundo o al ente en su totalidad haya de estar contenido en un hábito como en una especie de sentido indeleble. ¿Puede satisfacerse esa necesidad? ¿Puede justificarse? ¿Quién fue el primero en formular la idea de que el mundo en general no es más que la pompa de jabón de un aliento envolvente? ¿De quién sería *ser-fuera-de-sí todo lo que es el caso?* (Sloterdijk, 2003: 29).

Hálito, aliento o pompa de jabón, este ser-fuera-de-sí, como ser lanzado a lo más allá del *límite*, equivaldrá justamente al moverse dentro de cada esfera según sea el caso.

Ahora bien, cualquiera sea la forma en que debatamos el sentido no adánico de la historia pensada por Sloterdijk, vale decir, una historia que no se sustenta en ningún tipo de especulación escatológica, la exterioridad filosófica de su proyecto histórico pareciera seguir la siguiente matriz de sentido: naturaleza e historia serían las estructuras entitativas, materiales, corpóreas, que reflejan, por así decir, la *physis* del orbe (Tzamalikos, 2007: 381). En cambio, los *logoi* de ambas esferas corresponderían propiamente a esta crítica psíquico-cosmogónica que hemos querido llamar filosofía de la historia. Una filosofía de la historia, y aquí tomo prestada la interpretación de Jean-François Courtine, que se presenta implícitamente como un estudio topológico de la analogía del ser, en términos de que la noción de esfera constituiría radicalmente el principio ontológico de organización del mundo (Courtine, 1991: 167).

En cualquier caso, no habría que desatender el aviso, como quien dice, epistémico que el mismo Sloterdijk (2003) interpone en el primer tomo de *Esferas*:

Con ello, esta antropología más allá del hombre se da a conocer, si no como esclava, sí como discípula de la teología. No sería ciertamente la primera discípula que superara a su maestra. La esferología mundana es el intento de liberar la perla de su concha teológica (59).

De forma simultánea, dicha filosofía de la historia sería deudora, además, de otros atributos ontológicos del orbe histórico, puesto que como señala Ernste (2018) el concepto de esfera debe ser tenido más bien como un concepto relacional antes que territorial. De ahí que la concepción de atmósfera, en el sentido original del término («*vapor de esfera*»), sea decisiva para comprender esta fenomenología en la que los seres humanos emergen como nodos entre otros nodos de una densificada red de relaciones (274); o como prefiere plantearlo el propio Sloterdijk, en una dispersión de rizomas en todas direcciones.

¿Es la de Sloterdijk una filosofía de la historia —o sobre la historia— que se presenta interpretando «choques» históricos como acontecimientos que, por decirlo de algún modo, secuencian la cadena de épocas que ha

vivido la humanidad, al estilo, por ejemplo, como lo relata Jaspers en su *Origen y meta de la historia*? ¿O acaso tiene que ver con una concepción de la historia más bien pagana, tal como la describe Hans Blumenberg, en cuanto a la presencia de una cosmología cíclica de la Antigüedad que entra en colisión con una conciencia lineal de la historia, según el modelo bíblico-cristiano y la doctrina de la Modernidad? (Belvedresi, Lorenzo y Veleda, 2016: 14-15).

Ciertamente es difícil zanjar de una vez esta interrogante, sobre todo si el mismo Sloterdijk nunca se ha proclamado como un filósofo de la historia a secas. Sin embargo, como en un trabajo de esta naturaleza se trata de arriesgar una cierta crítica al «eje interno» del autor que nos interesa, sugeriremos que lo que habría en el corpus de Sloterdijk sería en realidad una *filosofía de la historia espacial*.

No dejará de sorprender esta especulación, en especial respecto de un pensador que tiene tantos recovecos teóricos como *ámbitos en los* que ha posicionado su crítica. El de Sloterdijk es un comentario filosófico lleno de ironía y, me atrevería a decir, de reencantamiento, pues no es que sus desarrollos fundamentales adquieran un cierto valor depreciado en la trastienda de la Posmodernidad, por ejemplo, bajo la metáfora de un *homo sapiens* que se halla en un rincón de la carpa de la globalización contando sus *últimas* monedas luego de una función que se tradujo en una pobre actuación como contorsionista moderno. Al contrario, la del alemán parece ser una filosofía no diré *eudaimológica* pero sí cargada de un evidente optimismo técnico-axiológico.

Antes dijimos que el espacio antropotécnico resultaba decisivo en esta idea de un «Proyecto Sloterdijk». Sería su principio indisputable. Pasa que la configuración del espacio tenida por el hombre a lo largo de la historia, simbolizada en la imagen de Atlas sostenedor del mundo, choca en el filósofo de origen neerlandés con una noción, como quien dijera, más intimista del espacio y consistente exclusivamente en un interior compartido, intersubjetivo e interinteligente. Sin embargo, no se trata acá de un espacio que en su infinita extensión intenta hacerse con los límites de la esfera planetaria, como en el caso de Parménides; ni tampoco del espacio monadológico de Leibniz, que albergaba de manera concentrada e infinita la totalidad de la materia del universo; ni menos aún del espacio kantiano, como condición mental/trascendental del

aparecer del fenómeno. Al contrario, «[...] enquanto espaço de vida, isto é, de desinibição, expansão e informação constitutivas, também é um espaço de conformação e configuração protetora da vida, isto é, de inibição, retroalimentação e normalização» [...como espacio de vida, es decir, de desinhibición, expansión e información constitutiva, es también un espacio de conformación y configuración protectora de la vida, es decir, de inhibición, retroalimentación y normalización] (Pitta, 2017: 160). Un espacio sin bordes:

... más bien, ese ser-ahí crea él mismo en torno a sí el espacio por el que y en el que existe. A cada forma social pertenece una casa del mundo propia, una campana de sentido a cuyo sonido los seres humanos, antes que nada, se reúnan, entiendan, defiendan, acrecienten, limiten (Sloterdijk, 2003: 62).

Esto significa que el hábitat que estamos llamados a construir nos enfrenta a una segunda naturaleza, que desde luego no es la nuestra en términos de una determinada constitución genética o filogenética, pero que por muy externa que se la considere no deja de ser una especie de frontón con el que debemos convivir a partir del uso (manipulación, transformación, experimentación) indispensable de la técnica. De modo que la primera concepción que reconocíamos en Sloterdijk, la de una cierta *filosofía de la historia espacial*, parece evolucionar por la vía de la propia exégesis del filósofo a la idea de una *filosofía de la historia como crítica de una espacialidad técnica*.

Afirma el filósofo alemán:

Desde que en los años setenta del siglo XVI el físico y cosmógrafo inglés Thomas Digges aportó la prueba de que la doctrina bimilenaria de las cubiertas celestes era tan inconsistente físicamente como superflua desde el punto de vista de la economía del pensar, los ciudadanos de la época moderna hubieron de acomodarse a una nueva situación en la que, 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, 2003: 30-31).

Tal comentario podría entenderse eo ipso como una suerte de manifiesto de la espacialidad esférica, algo así como la fundamentación del salto ontogenealógico que definiría lo verdaderamente trascendental de nuestra condición humana, esto es, nuestro lugar técnico en el cosmos.

Es decir, somos seres que habitamos inexorablemente distintos espacios esféricos, los que, a su vez, se han convertido en nuestras propias corazas naturales como colecciones *ad hoc* de invernaderos de inmunización para enfrentar más o menos exitosamente los distintos entornos artificiales, silvestres o simbólicos que nos envuelven.

Esta segunda naturaleza, provista de una infinidad de esferas intersubjetivas pero también materiales y políticas (en definitiva, culturales), conformaría entonces la verdadera historia de la humanidad, el Gran Domo de nuestra travesía antropotécnica: «Ampak če bližje pogledamo, ljudje živijo prvotno v konstruktih, ki so zrastle iz njih kot njihova druga narava —v jeziku, v sistemih ritualov in smisla, v svojih konstitutivnih delirijih, čeprav se tu in tam naslanjajo na zemeljska tla» [Pero si miramos más de cerca, los humanos viven originalmente en construcciones que surgieron de ellos como su segunda naturaleza: en el lenguaje, en los sistemas de rituales y de significado, en sus propios delirios constitutivos, aunque aquí y allá se apoyan en el suelo terrenal] (Spremo, 2015: 94). La historia pre-adánica, definida por la idea del globo cósmico imperial que se nos pone ante los ojos con la pretensión soberana de encerrarnos y apisonarnos, esta historia, digo, constructora de un sistema cultural de naturaleza técnica, da paso con la Modernidad a la concepción de un mundo artificial civilizador: «Esa expresión quiere decir que en el espacio espiritual —una vez consolidado el supuesto de que ‘espíritu’ significa una espacialidad peculiar— el dato más simple es ya una magnitud al menos dúplice o bipolar» (Sloterdijk, 2003: 48).

El universo pagano, aquella cosmogonía de la autoexperiencia presubjetiva primitiva, ese gran útero maternal que permite la succión y, al mismo tiempo, el lamido de la madre/padre progenitor, quedará, pues, convertido por obra y gracia del universo renacentista en una estructura infinita, blindada contra los horrores de un espacio sin límite por medio de la construcción pragmática y utópica de un invernadero universal que garantizará un habitáculo para la nueva forma moderna de vida al descubierto (Sloterdijk, 2003: 34).

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO COSMOGONÍA

En cierto modo, lo que teoriza Sloterdijk es una práctica técnica o antropotécnica que no puede sino materializarse en estos determinados campos de proximidad espacial llamados esferas.

Sintetizando el alcance fundamental de los tres volúmenes que forman precisamente la portentosa *Esferas* (*Burbujas*, *Globos* y *Espumas*), digamos que, en el primero de ellos, se explica la composición de aquellos conglomerados intersubjetivos e inter-espaciales que se hallan a la mano en este encontrarse el ser humano sumido en la caverna originaria. Dicha «caparazón» inmunológica sería también una conciencia técnica y natural, en el sentido de que implicaría la dotación de una segunda o, incluso, de una tercera naturaleza. (La infinidad de guerras de la Antigüedad y su sorprendente colección de maquinarias, armas de asedio y equipamiento para la batalla parecen probarlo suficientemente). En *Globos*, «Sloterdijk ukvarja z zgodovino globalizacije kot razširjene sferične zavesti, ki zadeva razvoj od grškega geometričnega koncepta sveta kot globusa do terestrične globalizacije, ki se nanaša na kroženje okoli sveta z ladjami in kapitalom» [Sloterdijk aborda la historia de la globalización como una esfera extendida de la conciencia, desde la evolución del concepto geométrico griego del mundo como un globo al de una globalización terrestre referida a la orbitación del mundo por barcos y el capital] (Spremo, 2015: 95). Por último, *Espumas* expone el proyecto esferológico posmoderno, describiendo a las esferas como un conjunto en máxima dispersión respecto de un espacio cada vez más digitalizado, automatizado y a expensas de las bondades y los riesgos de los sistemas teledestructivos. Asimismo, el espacio espumoso será un espacio de encuentros, definido por un ultraliberalismo económico y tecnológico y por una creciente sospecha de acumulación psicopolítica de aquello que el autor denominará bancos de ira (Sloterdijk, 2010: 135).

Hay un argumento consustancial a la teoría de las esferas que parece funcionar como una torre almenada en referencia a la propia idea de historia que supone esta *crítica de la espacialidad técnica*. Se trata de la idea de desaparición —como dualidad irreductible— de la diferencia ontológica entre naturaleza y cultura, pares de opuestos que, como *physis* y *nomos*, habían flanqueado hasta ahora toda fenomenología de lo viviente, excluyendo o impidiendo la plena compenetración entre el

individuo y las esferas del ambiente. Tal diferendo parecía cercenar las propias posibilidades naturales de hacer cultura y, por tanto, de crear un mundo técnico y, a la larga, histórico. Esto, diría yo, representa lo sorprendente en el comentario de Sloterdijk: la ruptura con esa suerte de dogma sofisticado/cartesiano que ha dividido al hombre entre, por un lado, un ser corpóreo, y, por otro, uno cultural o político.

Porque esa es la idea central en el filósofo teutón: refundar el pensamiento sobre el ser humano justamente detentando como límite material y epistémico —y, ¡cómo no!, en irrestricta concomitancia política y burocrática— la conformación de esferas que nos definan sobre la base de un contagio mimético.

El filósofo Pablo Oyarzún delinea con toda precisión este contorno unificador de una posible filosofía de la historia que, como he sugerido, imbricaría termo-políticamente cultura y naturaleza, cuerpo y técnica, *physis* y *nómos*. Quisiera tomar a la letra la observación del chileno:

Esta diferencia podría enunciarse diciendo que si estos últimos [los fisiólogos] son propiamente los *pensadores de la physis*, los sofistas tendrían que ser considerados como los *pensadores del nómos* [...] De cualquier modo, un pensamiento del *nómos* presupone siempre una cierta apelación polémica a la *physis* (Oyarzún, 1996: 238-239).

Esta «cierta apelación polémica del *nómos* a la *physis*», pudiera incluso llegar a verse como la diferencia zanjada de la historia completa de la filosofía, en términos de la borradura de una dialéctica aparentemente irreconciliable entre polos que han formado hasta ahora el sanctasanctorum del pensamiento occidental: hombre/máquina, identidad del ser/nada en el devenir, Eros/Tánatos, sentido/sin sentido. En fin, la lista sería larga y —concedamos— esperable.

Pues bien, ¿no es esta, acaso, la respuesta ontológica que pone en aviso de que el *ser* del ser humano no puede prescindir del aparato técnico sugerido aquí por la apelación a una específica convertibilidad? ¿O es la esfera, por lo visto, ese *abí* (*Das*) del que habla Heidegger en su fenomenología del *Dasein*, y en la que, extrañamente, el espacio aparece en cierto sentido como el punto de fuga de *Ser y tiempo*?

Si la chance de una cierta filosofía de la historia en Sloterdijk tuviera sostén en su teoría de las esferas, tal posibilidad destrabaría algo así como un explícito creacionismo histórico, tesis que se inscribiría, a partir de la

detallada exégesis sobre el paganismo que podemos rastrear con facilidad en su trilogía, paradójicamente, como una virtual cosmogonía. Subraya Sloterdijk (2003):

Aquí el lector del Génesis se encuentra con el inspirador, el soberano de la creación, como una figura de perfil ontológico claramente definido: Él es el primer fabricante todopoderoso. El inspirado, por su parte, sale al escenario de la existencia como el Primer Hombre, el prototipo de un género susceptible de recibir inspiraciones. El relato bíblico de la primera exhalación reproduce la visita originaria del espíritu a un medio que le da acogida (39).

De forma que, si se sigue atentamente la exposición de Sloterdijk sobre el relato de la creación que se halla en el Génesis, no podemos sino corroborar que su teoría de la historia termina metamorfoseada en una explícita antropopoesis, en el sentido de que el Creador sería en realidad un creador de la técnica; de donde el hombre creado —la creatura de barro moldeada por las manos de Dios a su imagen y semejanza— fungiría, por lo mismo, como un producto técnico al que su creador debe darle aún el «toque final», el que consiste precisamente en dotarlo de la plusvalía *pneumática* fundamental.

El hombre [...] es un ser vascular que sólo mediante un añadido específico despierta a su destino de ser «imagen fiel». Para referirse a «ser vivo» el texto hebreo cita la expresión *nefesch*, que significa «lo que es animado por un aliento vivo» (Sloterdijk, 2003: 42-43).

El insufllo divino corresponde al movimiento técnico elemental. Lo que ha hecho Dios no es sino formar la primera esfera al modo de un Caldo Primordial mediante la entrega a su creación del primer soplo, del primer aliento de vida, mezcla de espíritu, pasión y pensamiento. Es, pues, la de la Divinidad una creación radicalmente técnica.

Esta cosmogonía de lo esférico —si entiendo bien a Sloterdijk— definiría un recorrido convulso de la idea de esfera a lo largo de esta saga de episodios o epifenómenos que bien pudiéramos llamar realidad histórica. Dice el filósofo en *Globos*:

Somos los contenidos por la esfera, estamos comprendidos en el anillo del ser, no estamos ausentes del todo, aunque en principio sucumbamos a la ilusión de estar frente a la *sphaira* como independientes de ella. Toda apariencia de distancia engaña aquí... (Sloterdijk, 2004: 25).

Este anillo del ser, la esfera ontológica en la que irremediamente habitamos, no abandona nunca una determinación espacial de la esfera, determinación que resulta ser —y el debate ancestral en el campo de la ciencia es la mejor prueba de ello— la conexión esencial de la naturaleza como fundamento geoespacial de la historia. La historia que discurre en la filosofía de Sloterdijk será, luego, una historia que tiene como objeto la «*esfera del ente en su totalidad*».

Una parte importante de nuestra argumentación supone ratificar en esta filosofía de la historia una tendencia dual o binomial de aquello «ontológico» que se historiza:

Genio, gemelo, ángel de la guarda y alma exterior forman un grupo de concepciones elementales y longevas del segundo polo del dúo psicoférico [...] surgen de sustituciones del primer ahí, que dejó abierto en el individuo un lugar para compañía próxima y protectora (Sloterdijk, 2003: 396).

Dicho de otro modo, la «conjetura Sloterdijk» descubre, nolens volens, una teoría histórica en el mismo interior de la teoría de las esferas. Acude entonces, casi como una forma de «realismo figural» (Tozzi, 2009: 76), la posibilidad de circunnavegar el propio relato del filósofo germano a partir de esta operación *panhistórica* que pudiéramos llamar, de la mano del Romanticismo, una cierta filosofía de lo orgánico.

Historicidad de la esfera, filosofía de la historia de la esfera o puramente *filosofía de la historia como crítica de una espacialidad técnica*: concepciones que parecen mostrar una indispensable co-extensividad entre naturaleza y técnica. En otras palabras, la pormenorización de una *historia externa* de la propia filosofía sloterdijkiana.

Cito en extenso a nuestro filósofo por la importancia de su nota, que bien podría tenerse por una sinopsis perfecta de esta especie de metahistoria:

Si a la esfera se le atribuyen en sumo grado antigüedad, belleza, magnitud, sabiduría y rapidez, no puede faltarle el predicado de majestad, fuerza, como cualidad que corone a las otras; así pues, se llama también lo más fuerte, *ischyrótaton*, en tanto toda ella está dominada por la fuerza universal de la necesidad (*anánke*) [...] La esfera es un cuerpo de orden mantenedor-mantenido, un cimborrio de fuerza, al que sus investigadores, los matemáticos y filósofos, han dibujado toda una red de líneas: la llamada *aráchne*, que significa a la vez araña y red, símbolo de la sinopsis divina y de la necesidad imperiosa, que incluso es capaz de entretejer lo aparentemente más lejano y poco familiar según leyes estrictas, aunque también difícilmente reconocibles (Sloterdijk, 2004: 34).

En su faceta de filósofo de la historia, Sloterdijk parece transformar la imaginación histórica en una crítica postsecular del mecanismo esférico.

4. ¿FILOSOFÍA ANTISUPREMACISTA?

Antes sugeríamos que las esferas pudieran tener su correlato en la analítica existencial de Heidegger, puntualmente en el complejo concepto de *Das*. Mas, y poniendo frente a frente a ambos pensadores, reconozcamos que la de Sloterdijk es cualquier cosa menos una filosofía de la caída o algo parecido a un relato sobre las maniobras de un ser prometeico que, por ejemplo, bregue por la posibilidad de transformarse en una *superespecie* como el robot de Rotwang en la película *Metrópolis* de Fritz Lang.

La filosofía de la historia de Sloterdijk, espejeada, como vimos, en su teoría de las esferas, en absoluto es presentada como una filosofía de la angustia o sobre algo que se le parezca. El hombre al que se enfrenta Sloterdijk es el hombre, por así decir, de la utopía. Leemos en *Espumas*:

... se invierten grandes energías proyectivas en la idea de la torre; ésta ya no representa entre los nuevos urbanistas la forma arquitectónica de la voluntad de poder feudal o del movimiento metafísico ascendente de la existencia; en tanto que abandona simplemente abajo la vieja substancia, da testimonio de la cesura entre historia y posthistoria (Sloterdijk, 2006: 499).

En efecto, la historia reciente es la historia de la producción de espumas, de aquellas cúpulas o invernaderos que en la era digital actúan haciendo y deshaciendo formas relacionales de nuestra especie, destinadas a conservarnos como resultado de la implosión de las esferas, y cuyo resultado, inversamente, no es otro que la expansión de las mismas espumas. Esta espuma, consistente en esa levedad ontológica que nos deja al borde del vacío (cosmológico, estético, económico), tendrá su punto de partida en una definición no-metafísica y no-holística de la vida. Su inmunización ya no puede pensarse con los medios de la simplificación ontológica:

La materia, la matrona fecunda que lleva una vida honesta al lado del logos, pasa por una crisis histórica y se arroja en brazos de la primera ilusión que se presenta. Las malvadas perlas de aire la someten a los juegos de prestidigitación más arriesgados. Espumea, se esponja, se estremece, estalla (Sloterdijk, 2006: 28).

De lo que se trata en este tercer estadio de conformación esférica del mundo, es de que lo global, esta transfiguración en un movimiento de captura plasmática del orbe, se moldea como un sustantivo que funciona al modo de un doble objeto cartográfico:

... el Cielo de los antiguos y la Tierra de los modernos; de este nombre se siguen las derivaciones adjetivas al uso sobre estados de cosas «globales», que sólo últimamente han sido elevadas a rango nominal a través del verbo anglosajón *to globalize* (Vásquez, 2009: 170).

Ahora, por más que nos suene esta alusión al Cielo y a la Tierra como parte del esquema de la Cuadratura del último Heidegger, Sloterdijk se apartará radicalmente de cualquier intento de neo-teología o de post-teología y se encaramará, más bien, sobre la idea de una ratificación de un cierto liberalismo moderado como conciencia política de una posible escena histórica futura.

De hecho, buena parte de su crítica histórica se referirá precisamente a ciertos totalitarismos o determinados monismos teológicos que culminarían hoy, por ejemplo, en las distintas vertientes adoptadas por el extremismo islámico.

Tales extremismos supremacistas, empero, dejan pendiente la cuestión —cardinal desde una perspectiva ontológica e histórica— de si el vaticinado retorno a la religión supondría al mismo tiempo la posibilidad política de conectar religiosidad y gobierno, más allá de las experiencias teocráticas de las cuales el mismo islam pueda dar varios ejemplos en los últimos cincuenta años. Leemos en *Celo de Dios: Sobre la lucha de los tres monoteísmos*:

En cualquier caso en ese «¡Vuelta atrás de la reflexión!» hay que poner entre paréntesis el lenguaje humano como se habla después de la caída. En su lugar ha de haber un código que todavía no esté enturbiado por las negaciones, las contradicciones y la propensión al error del discurso bivalente. De ahí el interés de los extremismos tanto lógicos como morales y religiosos en un lenguaje más allá del habla humana. En su aspiración a lo extrahumano y sobrehumano los celosos píos se dan la mano con los rigoristas matemáticos, y los amigos de la autodisolución en el ser se unen a esa cofradía (Sloterdijk, 2011: 102-103).

La historia que está por venir —una de las preguntas obligadas de todo filósofo de la historia—, esa historia que se enfrentará a las consecuencias aún no dimensionadas de una pandemia que se ha acomodado a una

convivencia dramática, por no decir catastrófica, con otras pandemias que han estado latentes aunque ausentes de la farándula mediática, tal historia, digo, continuará siendo la historia de una «especie en hordas», de una existencia pacífica, violenta o xenofóbica, la historia, al fin y al cabo, de la intersubjetividad, de la conformación dual respecto de la estrategia inmunológica que resulte más efectiva. En tal sentido:

Cuando el universalismo fracasa, surge la crítica; cuando la crítica fracasa, surge furioso el resentimiento masivo; cuando la decepción no conduce a la resignación, sino que se expresa de manera ofensiva, surgen epidemias de ira. Esas epidemias transmitidas por los medios de comunicación son realidades psicosociales. Pero el uso de términos como «infección» y «epidemia» no es puramente metafórico. El descubrimiento de la transmisión de enfermedades y afectos es mucho más antiguo que el de los microbios (Ezquiaga y Grosso, 2020).

En el caso de Sloterdijk, el liberalismo —cuya esencia es justamente no confundir la política con la moral— sería la única frontera política desde la cual se pudiera concebir una posible filosofía de la historia como el ejercicio de gobierno de las esferas.

Es como si en el bosquejo previo de su crítica histórica, el filósofo de Karlsruhe asumiera las ideas liberales al modo de un cierto canon del intercambio mundial. Lo que proponen Xiaofeng & Leeb (2006) es, pues, perfectamente aplicable a lo que pudiera tenerse como un cierto fundamento de la filosofía de la historia de Sloterdijk: «The political ethics of liberalism, by contrast, takes a so-called neutral stance toward a religious world view, which has the result that a nation-state has difficulty in forming a common ethical value system» [La ética política del liberalismo, por el contrario, adopta una postura denominada neutral hacia una visión religiosa del mundo, lo que tiene como resultado que un estado-nación tiene dificultades para formar un sistema de valores éticos común] (605). Y esto, puesto que el filósofo de la historia que intentamos reivindicar acá, no es, ni mucho menos, un pensador al que sea fácil atribuir una determinada componenda ideológica o algún vínculo con un cierto mecenazgo de la *Realpolitik*. A lo mucho podríamos ver en Sloterdijk la figura de un profeta neo-cínico.

No obstante, y es en lo que quisiera insistir, esta persistencia en su catalogación como filósofo de la historia se sostiene sobre todo en el

argumento metahistórico de los invernaderos de inmunización como columna vertebral de su *filosofía de la historia de la espacialidad técnica*.

Precisamente, es en *Espumas* donde se ratifica esta «tenacidad» histórica de una, podría decirse, renovada crítica inmunológica:

Este punto de vista puede sostenerse sin hermetismo desde que los Estados del oeste, con excepción de Estados Unidos, que sigue comprometido heroicamente, no se presentan ya prioritariamente bajo sus tareas policíacas y militares. Así que —según el enunciado de Tristan Tzara— no sólo la arquitectura del futuro será intrauterina, sino que todo el proyecto vital de los seres humanos de las naciones pudientes se asimilará a la estancia en una incubadora (Sloterdijk, 2006: 605).

Sin embargo, por sobre esta dificultad de atribuirle a Sloterdijk, al menos en la actualidad, una cierta genealogía teórica, no podemos desconocer su cercanía con el círculo de la filosofía continental. En efecto, y sin entrar en detalles que pudieran asegurarle el «visado» oficial a una tal «membrecía», convengamos que su mayor mérito ha sido, sin mover un pie de su publicitado liberalismo político, el de formular su crítica histórica sobre Occidente sin haber descuidado un ápice su crítica al liberalismo económico de dudoso cuño moral.

Lo que parece sugerir Sloterdijk, como un posible renacimiento de relaciones sanas de intercambio, es la cancelación del negocio de la devolución y la restauración de un nuevo sistema de equilibrios transaccionales. O sea, el tiro de gracia al endiosamiento de la usura, o, si se prefiere, el desecho de la ley del cambio equivalente y su remplazo por una economía transcapiatalista con centro en el concepto de donativo: «Donde esto suceda se interrumpirá la cadena de rencores, el negocio de la devolución. Gracias al reconocimiento del inevitable desequilibrio entre culpa y penitencia, también el perjudicado encuentra de nuevo su libertad. Tras este perdón, la época puede llegar de esta manera a un nuevo comienzo enriquecido. Con el perdón, la tendencia antigravitacional llega a imponerse en la coexistencia humana» (Sloterdijk, 2010: 43).

Ahora bien, si hubiera que buscar forzosamente un proyecto político-histórico que pudiera conciliarse con la crítica histórica de Sloterdijk, en particular respecto de la historia reciente de Europa, el candidato natural —y nada de sorpresivo— sería Arnold Gehlen, cuya antropología filosófica está guiada por la tesis de que las deficiencias de

la autorregulación individual deben ser compensadas por instituciones culturales, sociales y políticas.

En suma, una analogía de las ideas de Sloterdijk en cuanto a que en el interior del gran invernadero —el actual mundo globalizado— habría entrado en vigor la igualdad climatológica entre derechos humanos y derechos de confort. Es decir, que en cuanto seres humanos volveríamos a ser tomados en serio como sujetos virtuales y actuales de atenciones y mimos. Al menos en el papel, puesto que como piensa el mismo Sloterdijk, aún tenemos que vérnoslas con los cuatro factores de «desestabilización» de la era actual: la revolución de internet, el pasaje de la Guerra Fría al combate contra el terrorismo, la corrección política y el flujo de refugiados (Mattio, 2021). Como sea, tal concepto de reconocimiento transparentaría una consecuencia capital: la referencia a la percepción del otro como compañero y rival de igual condición en el bufé de la sobreabundancia.

Como vemos, se trata de un nuevo imperativo, y si hemos de arriesgarnos más todavía, deberíamos agregar, histórico: *filosofía de la historia de la espacialidad técnica* como imperativo histórico, o una interpelación a nuestras discutibles posibilidades de construir, a la vez, nuestro propio perfeccionamiento.

5. CONCLUSIONES

El «enigma Sloterdijk» esquivo cualquier maniobra que intente zanjar, de una vez, si lo que hay en su «teoría» es o no una cabal filosofía de la historia, sea esta sagrada, institucionalizada, hemisférica o, incluso, simbólica. Su pensamiento de tintes camaleónicos supone la incrustación adrede de una duda no sólo antropológica sino especialmente ontológica, cuando no axiológica o, yendo aún más lejos, escatológica. ¿Es posible pensar una filosofía de la historia en el derrotero filosófico y literario de Peter Sloterdijk?

Tal probabilidad no solo coqueteó, sino que resueltamente requirió de esta suerte de «imperialismo» ontológico/político que Sloterdijk montó a partir de su teoría de las esferas, postura que, como se indicó, requirió de un mecanismo intrínseco de transferencia de técnicas de climatización. En otras palabras, la historia de nuestra especie sería la historia de nuestra

supervivencia, donde el prefijo «súper» es convertido por el alemán, mediante su crítica cosmogónica, en un inopinado imperativo histórico, que pudiera expresarse más o menos así:

«Piensa técnicamente una súper sociedad de tal modo que puedas querer que se extirpe de ella toda clase de supremacismos».

Ahora, más allá del debate mediático acerca de si en Sloterdijk es posible reconocer a un nihilista o a un antiglobalista, lo concreto es que resulta difícil negar la existencia en su «doctrina» de una cierta filosofía de la historia, sobre todo si tenemos en cuenta que en su comprensión del parque humano las nociones de contemporaneidad y de espontaneidad parecen ser materialmente equivalentes. Como era de esperar, la idea de espacialidad —esa dimensión histórica en la que técnicamente está sumergido el *ser-en-esferas*— ha vuelto a ser «interpretada» por el mismo esteta enmascarado en el filósofo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Belvedresi, R., Lorenzo, L. y Veleda, J. (2016): «El surgimiento del tiempo “histórico”. La metafísica de la historia», en R. Belvedresi (coord.), *Introducción a la filosofía de la historia: Conceptos y teorías de la historia*. La Plata: Edulp, pp. 11-29.

Courtine, J. F. (1991): «Différence ontologique et analogie de l'êtré», en O. Pluta & B. Mojsisch (eds.), *Historia philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 163-179.

Ernste, H. (2018): «The geography of spheres: an introduction and critical assessment of Peter Sloterdijk's concept of spheres», *Geographica Helvetica*, 73, pp. 273-284.

Ezquiaga, M. y Grosso, J. [en línea]: «Sloterdijk: “Muchos esperan con ansias volver a la cotidiana frivolidad, al modo de vida consumista”», en *Télam. Cultura* (2020), <https://www.telam.com.ar/notas/202008/506358-sloterdijk-filosofia-consumismo.html> [Consultado: 30/04/2022].

Hegel, G. W. F. (1997): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya.

Mattio, J. [en línea]: «Entre el humor y el cinismo: comentario de “Las epidemias políticas”», en *La Voz* (2021), <https://www.lavoz.com.ar/numero-cero/entre-humor-y-cinismo-comentario-de-epidemias-politicas/> [Consultado: 22/03/2022].

Oyarzún, P. (1996): *El dedo de Diógenes*. Santiago: Dolmen.

Pitta, M. (2017): «Do problema da espacialidade em Heidegger à esferologia de Sloterdijk», *Synesis*, 9, 1, pp. 141-164.

Sloterdijk, P. (2003): *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, P. (2004): *Esferas II. Globos*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, P. (2006): *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, P. (2010): *Ira y tiempo*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, P. (2011): *Celo de Dios: Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Madrid: Siruela.

Spremo, M. (2015): «Sloterdijkova kristalna palača», *Anthropos*, 1-2, pp. 91-101.

Tozzi, V. (2009): «Hayden White y una filosofía de la historia literariamente informada», *Ideas y Valores*, 58, 140, pp. 73-98.

Tzamalikos, P. (2007): *Origen: Philosophy of History & Eschatology*. Leiden: Brill.

Vásquez, A. (2009): «Sloterdijk y el imaginario de la Globalización; mundo sincrónico y conciertos de transferencia», *Aisthesis*, 45, pp. 167-180.

Xiaofeng, L. & Leeb, L. (2015): *Sino-Theology and the Philosophy of History*. Leiden: Brill.

LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE, doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico e investigador de la Facultad de Ingeniería, Ciencia y Tecnología de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO).

Líneas de investigación:

Filosofía de la Tecnología, Estética, Filosofía del arte, Ontología contemporánea.

Publicaciones recientes:

– (2024). «Una diosa ancestral y creadora. La belleza en el s. XXI como el resplandecer de lo salvador», *Comunicación y Hombre*, 20, pp. 85-99.

– (2023). «Atmoterrorismo y tecnologías del aire: sobre una performance del espacio en la filosofía de Sloterdijk», *Eidos*, 41, pp. 122-146.

– (2023). «Kant y la tercera Crítica. ¿Una estética en conflicto?», *Prometeica*, 26, pp. 52-63.

Correo: leopoldotilleria@gmail.com