



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

EL CONCEPTO DE ANTROPOTÉCNICA EN LA OBRA DE PETER SLOTERDIJK

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:
DANIEL PAULO FERNANDO CALLES RITTNER

TUTOR PRINCIPAL
DRA. LAURA PÁEZ DÍAZ DE LEÓN
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. GERMÁN PÉREZ FERNÁNDEZ DEL CASTILLO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DR. JULIO BRACHO CARPIZO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

SÍNODALES
DR. HERBERT FREY NYMETH
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

DR. FERNANDO AYALA BLANCO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CIUDAD UNIVERSITARIA, MAYO, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL CONCEPTO DE ANTROPOTÉCNICA EN LA OBRA DE PETER SLOTERDIJK

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I. LA SOSPECHA Y EL ENCUENTRO: LA PREGUNTA POR LA HISTORIA	3
II. LA TRINCHERA: EL PENSAMIENTO COMO REACCIÓN	7
IV. ACONTECIMIENTOS: PSICOPOLÍTICA Y ESFEROLOGÍA	16
V. EL TERCER ACONTECIMIENTO: ANTROPOTÉCNICA, LECCIÓN Y POLÉMICA	22
VI. LOS POSTULADOS DE ESTA INVESTIGACIÓN	32
1. GÉNESIS POLÍTICA DEL CONCEPTO ANTROPOTÉCNICA	36
DISCURSO PRE-OPERATORIO SOBRE LA SITUACIÓN TÉCNICA DEL <i>DASEIN</i>	36
1.1 PROTOPLASMA: EL SINO DE HEIDEGGER	44
1.2 HOMEÓSTASIS: BIOLOGÍA, CULTURA, TÉCNICA, ... <i>LICHTUNG</i>	54
1.3 MEIOSIS: ANTROPOTÉCNICA ...EL PARQUE HUMANO	68
EXCURSO INMUNOLÓGICO: EL INFAME DIÁLOGO GENÉTICO	86
2. EL FENÓMENO ESTÉTICO DEL CONCEPTO ANTROPOTÉCNICA	92
DISCURSO SOBRE EL FENÓMENO DE LA MUTACIÓN DEL <i>DASEIN</i>	92
2.1 LA ANATOMÍA DE NIETZSCHE... TRAGEDIA	98
2.2 EL TORSO APOLÍNEO: DE LA POTENCIA ESTÉTICA AL EJERCICIO	109
2.3 SISTEMAS DE INMUNIDAD: LA VIDA COMO EJERCICIO	120
2.4 MITOCONDRIA DIONISIACA: LA ÉTICA DEL IMPEDIMENTO	131
EXCURSO INMUNOLÓGICO: SINTOMATOLOGÍA DEL <i>DASEIN</i>	144
3. LA CRÍTICA ESTÉTICA-POLÍTICA DEL CONCEPTO ANTROPOTÉCNICA.	
<i>DASEIN</i> COMO UNA OBRA DE ARTE	148
DISCURSO SOBRE EL PARTO ANTROPOTÉCNICO	148
3.1 CRÍTICA METAFÍSICA AL MATERIALISMO DE SLOTERDIJK: BIOLOGÍA, PODER, ARTE	152
3.2 LA LLAGA ESPACIAL: LA INTRAMUNDANIDAD DEL ÓRGANO ARTÍSTICO	163
3.3 EL NACIMIENTO DEL NUEVO SER ANTROPOTÉCNICO	178
EXCURSO: <i>TEKNE</i> , EL FUEGO. LA DOBLE LLAMA DEL ARTE Y LO POLÍTICO	189
CONCLUSIONES	191
FUENTES	193

Introducción

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

En el invierno de 1888, desde la ciudad de Niza, Nietzsche escribe a su amigo danés George Brandes, quien comenzaba a impartir las primeras lecciones sobre el pensamiento de Nietzsche en Copenhague, «No debe molestarle la expresión «misionero de la cultura» ¿Qué mejor se puede hacer en estos tiempos que ser misionero de la cultura, predicador de desconfianza de la cultura? Comprender que nuestra cultura europea es un gran problema, pero no una solución, ¿no es ello una introspección y un gran signo de la cultura?». ¹ Es ésta la sentencia que medita sobre el abismo humano que se esconde bajo el velo de las culturas, que como aclara Safranski en su lectura de Nietzsche «[...]la civilización es la propia conservación, un desahogo de la vida; cultura en cambio significa estar unido con una problemática profunda de la vida». ² Desde entonces, o mejor dicho, a partir del oriundo de Röcken, el pensamiento crítico de la modernidad únicamente puede pensarse a sí mismo como deudor de una línea de sucesos que designan la sospecha del hombre por la temporalidad de su cultura. Quien se asume como pensador se refiere a sí mismo como parte de un parpadeo del asombro frente a lo monstruoso. Fue Nietzsche quien atestiguó por primera vez con toda claridad el peligro del soterramiento del último hombre bajo el velo de las culturas superiores como una deriva histórica insostenible, justamente porque fue capaz de corresponder al hombre con un destino inverso y superior anclado en la figura de un *Übermensch*, un superhombre que hace del hombre anterior el hábitat de un espacio para la transición a un nuevo estado, en el medio trágico mítico de un eterno retorno por donde se pasa, se sucumbe, se lucha y se conquista, y el ser se transforma en devenir.

Pensar la sospecha como el punto de partida para la definición de un nuevo proyecto humano, en la plenitud de nuestra propia tragedia, es un gesto de la existencia que la historia nos ofrece en una sola ocasión. En un tiempo como el que vivimos, en el contexto del antropoceno, es decir un ecocidio planetario donde la actividad de los sistemas

¹ George Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, p.82.

² Safranski, *Nietzsche*, p.357.

ambientales y los nichos ecológicos son afectados y comprometidos por las actividades humanas. Donde la humanidad se asume como observadora de su propia caída al abismo, pensar en nuestra temporalidad es pensar en el cuidado de nuestro ser histórico. Cuando toda la realidad material que se muestra al hombre se presenta como un ente objetivado por la técnica, ¿es posible partir de una transvaloración del abismo humano del mismo modo en el que Nietzsche pretendió partir a la humanidad en dos mitades? ¿No hay en ello razón suficiente para detenerse a pensar, al cinco para la media noche, en la errancia de la historia humana como un *algo* que nos confronta con la esencia del ser en su relación con lo ente como punto de partida para la posibilidad de nuestro propio ascenso? La historia de la humanidad como dimensión lógica-racional expropiada de su carácter irracional ha sido únicamente la palabra inicial de una condición de posibilidad que, en el presente que me atañe escribiendo, resalta por el empobrecimiento de la memoria y el anhelo de la felicidad bajo el halo del nihilismo de una sociedad materialista dominada por el egoísmo y la individualidad bajo el signo de la técnica. Este recuento técnico-material de la historia es tan sólo el principio de una cosmología negativa. En ello, Benjamin, el pensador más errante de todos, denunció la *falta de envidia de todo presente con respecto a su futuro*. Así, el pensamiento crítico debe de formularse como un desacato del presente que mira el futuro y se ejercita en la imaginación cósmica del porvenir humano donde sólo puede tomar la nada como un punto de partida para pensar las condiciones de posibilidad de nuevos formatos culturales. ¿No es esto también una crítica que plantea el problema de la historicidad?

En el centro de mi sospecha, la hondura de nuestras problemáticas culturales es digna de pensarse como parte de un problema de dominación técnica que convierte enteramente las relaciones entre el hombre y lo ente como un valor que contiene en su signo nuestra falta de autenticidad. Esta peligrosa asociación, en los términos planteados por Heidegger -revitalizador a la vez que deudor del pensamiento de Nietzsche-, es aquella que permuta a la humanidad en una comprensión vulgar de su historia. Confrontarse con el problema de la historicidad nos remonta a la perspectiva histórica de Heidegger que plantea un desprendimiento del saber histórico como *Historie*, para plantearse la pregunta por el *lugar* en el que se sitúa el problema de la historia como

Geschichte.³ Así, la pregunta por la existencia, es decir el *Dasein* se comprende fácticamente como el fenómeno de un tipo de cuidado enraizado en su temporalidad.

Historia significa, además, la totalidad del ente que cambia «en el tiempo», entendido por tal, a diferencia de la naturaleza, que también se mueve «en el tiempo», las transformaciones y vicisitudes de los hombres, de las agrupaciones humanas y de la «cultura». Aquí historia no significa tanto el modo de ser, el acontecer, cuanto aquella región del ente que, en virtud de la esencial determinación de la existencia del hombre por el «espíritu» y la «cultura» es distinguida de la naturaleza, naturaleza que, sin embargo, también pertenece de alguna forma a la historia comprendida.⁴

Al descartar la historia como el acontecer de un modo de ser, Heidegger cancela la idea del tiempo como sucesión, de modo que el pasado, el presente y el futuro están representados en la totalidad de lo ente que se mueve *en el tiempo*. En él, la naturaleza, la cultura parecen referir a dos campos de articulación de la temporalidad del hombre que estructuran nuestra espacialidad y ordenan nuestros modos de convivencia. Pero si es posible de algún modo distinguir entre la naturaleza y la cultura como espacios de objetivación de las relaciones humanas es sólo por mediación de la técnica. Así, la técnica manifiesta una posibilidad de existencia y asegura el ordenamiento ontológico espacial del mundo por medio de sus lenguajes expresados como repetición. En una humanidad que se mueve a dos velocidades, el sentido tradicional de la técnica, visto bajo la óptica mítica del eterno retorno de Nietzsche y de la constitución temporal del *Dasein* de Heidegger, el trabajo de la repetición corresponde a un procuramiento del presente con respecto al pasado. Es esta posibilidad heredada la que en un sentido redentor nos ofrece siempre caminos auténticos «[...] mediante el cual el *Dasein* existe siempre como destino».⁵ [*Schicksal*]

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

³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 72, p.389.

⁴ *ibidem*, § 73, pp.392-393.

⁵ *ibidem.*, §74, p.394.

esta tarea es un trabajo fundado en la sospecha sobre la reproducción técnica de los formatos de cría de la humanidad que atraviesa la apariencia de los fenómenos de la naturaleza y la cultura, y que nos proyecta hacia una cosmología positiva que descubre el empoderamiento de la voluntad de la vida.

Esta forma tan sugerente de imaginar y reflexionar el mundo, nos vincula con el pensamiento y la obra de Sloterdijk, como heredero de una tradición que se pregunta por la existencia, tomando al sujeto y sus representaciones simbólicas como su centro de gravedad. Tradición que comienza con Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard y que toca su cima con Nietzsche y Heidegger desde quienes asume el pensamiento como gratitud.⁶ Particularmente a lado de estos últimos dos, Sloterdijk se identifica como un misionero de la transvaloración y un feroz crítico de la historicidad de una filosofía de vida que promete un destino en tanto compromete al hombre con una seria reflexión sobre su tiempo, en el instante.

Entre Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk brota un destino, un claro en el camino de bosque, una esfera en éxodo...

«Al amigo Georg:

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

El Crucificado

Apostillado, Turín, 4 de enero 1889»⁷

⁶ En el verano de 1952, Heidegger explícitamente articuló la relación entre pensamiento y gratitud. «*Zum Gedanc gehört der Dank*», del alemán «Al pensamiento pertenece la gratitud». *id.*, *¿Qué significa pensar?*, p.129.

⁷ La última carta de Nietzsche dirigida a Georg Brandes en el invierno de 1889. Georg Brandes, *Nietzsche*, p.118.

II. La trinchera: el pensamiento como reacción

Fue Hegel quien evidenció que la filosofía es un trabajo de subversión capaz de conmover la historia humana en el centro de su acción política, de modo que el pensamiento se refleja como la interpretación crónica de un proceso de destrucción y de construcción del mundo. Y sabemos gracias a Heidegger que pensar el mundo ontológicamente presupone una óptica del ser ligada a su temporalidad. Estas pautas resumen dos tipos de fenomenologías ligadas a la conciencia y la existencia, que asisten a la iluminación de lo que ha permanecido oculto en la historia del hombre. Estas miradas pensantes nos conectan con la historia a partir de distintos monumentos y giros lingüísticos que, por medio de la interpretación, presentifican el pensamiento como lucha, -por decir algo parecido al hacer presente de un modo violento-. Inevitablemente, en esto se testimonia el papel de los pensadores genuinos como heroicos combatientes que desde sus trincheras técnico-lingüísticas defienden las premisas fundamentales del ser, lo ente, la verdad y el mundo, -tanto por su condición de verdadero como de no verdadero- en el espacio de una humanidad convulsiva y decadente.

Si todas las formas del pensamiento se precian de ser monumentos del lenguaje que predicen la redención humana en su más íntima conmoción, la filosofía puede preciarse de tener entre sus filas dignos combatientes en Platón, Aristóteles, Diógenes, San Agustín, Kant, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig, Benjamin, Horkheimer, Adorno. Si bien muchos de estos son antípodas entre ellos, todos tuvieron la sensibilidad de apreciar el terror de su propia época para postular la filosofía como una sobre-reacción terapéutica contra la trivialidad histórica y la enfermedad social. En toda su radicalidad, los giros del lenguaje en cada uno de estos grandes pensadores se exhibieron como experimentaciones del pensamiento, localizadas en la academia y llevadas a la lucha política y sus resultados fueron juzgados por la historia como imperativos en las formulaciones causales de distintos movimientos de lucha.

La esencia de sus pensamientos subsiste y su sustancia intelectual perdura. Pero hoy, cuando se trata de defender y de combatir desde la trinchera una causa que no ha pagado el tributo de la muerte de su pensador, las cosas son un tanto distintas. Desde la posguerra de la segunda mitad del siglo XX, las formas de reproducción del

pensamiento han cambiado. Gracias a las tecnologías de la información, tanto en la difusión global del control mediático, y recientemente el internet, las redes de inteligencias humanas están expuestas a un exceso de dispositivos que reproducen tonos temporales y modifican conductas. La opinión pública se transforma en el objeto de una temporalidad que proyecta el deseo del hedonismo de las culturas superiores y personifica sus intereses en el *mainstream* de las culturas de occidente. Antitéticamente, esta *res mediática* se erige ahora como el espacio de la lucha de las inteligencias que ha desplazado a la academia, en muchos sentidos, porque ha encontrado en este medio el apelativo del espíritu de lo cotidiano. Los intelectuales que entran a este espacio de lucha tienen que desenmascarse y personificarse en el escenario en primera persona. Este trabajo está imbuido en un pathos que reconoce el estar-en-el-mundo del intelectual como un trabajo digno de ser señalado, comentado, nombrado, a la vez que expuesto a la crítica y el desecho, donde el pensador queda despojado de la comodidad. Y esto lo sabe Sloterdijk, un pensador atrevido y arrogante, que gusta de exhibirse en la *res mediática* y transgredir el recluso y secreto mundo de la academia alemana y europea como parte de un pensamiento crítico que, en su propio giro del lenguaje, recupera sus derechos frente a la filosofía.

La presentación en sociedad de *Crítica de la razón cínica* -1983- fue sólo el comienzo de un nuevo ímpetu del pensamiento que aprendió a mear contra el viento idealista. Desde su alarmante presentación de *Normas para el parque humano* en 1999, han pasado ya casi 18 años y muchos académicos y filósofos, puristas muchos, no perdonan su transgresión. Se le acusa de haber traicionado a la filosofía en la elección de una *lingua allegre* por su prosa literaria y exquisita, de haber cambiado de bando: del cinismo anárquico romántico al nodo rosa del conservadurismo alemán; de ser un pensador leal a los incómodos históricos de Nietzsche y Heidegger; de fincarse en los medios televisivos entre 2002 y el 2012 como anfitrión junto del programa *El cuarteto filosófico* a lado de Safranski -el biógrafo de Alemania-; y en suma apropiarse del terreno de lucha de los intelectuales alemanes tanto en los medios televisivos como editoriales. Además de una fuerte presencia académica que se consolida con su rectorado en la Universidad de Karlsruhe [2011] en estrecha colaboración con inteligencias agudas como Boris Groys y Peter Weibel. Así como de ser un auténtico *consigliere* consultado por las más altas

cúpulas políticas europeas. En estas posiciones, Sloterdijk, sólo recaba el éxito de su proyecto mediático que le definen como un tomador de decisión y un líder de opinión en un universo pragmático que provoca a pensar lo inédito con viejas palabras y lo antiguo con nuevas. Un pensador exquisitamente incómodo.

La extranjería de su pensamiento en su propia tierra y un estilo que se acerca más a la escuela del pensamiento francés, hacen de su trabajo un éxodo permanente que, en su incómoda recepción de Nietzsche y Heidegger, le han orillado a encontrar en Francia su refugio Intelectual. Su presencia en la nación franca ha sido por demás productiva y reconfortante. En dicha nación su inteligencia propició el encuentro de pensadores como Jaques Derrida, Jean-Luc Nancy, y Deleuze. Incluso parte de la cognoscibilidad de la obra de Sloterdijk en Francia y consecuente en el mundo de las lenguas romances, se debe en gran medida a la franca amistad con Bruno Latour, así como otros pensadores de un círculo conservador francés como Alain Finkielkraut y Régis Debray.

Quizá, sus detractores son sólo víctimas de una intimidación confesional, que en la transgresión señalada a Sloterdijk exhiben su propia frustración por conmover el pensamiento y la reflexión humana en el centro de su acción política fuera del núcleo de un lenguaje del resentimiento. O quizá, Sloterdijk es el portador de un proyecto conservador de élite que disfraza el resentimiento de la inteligencia en la generosidad de un lenguaje individualista, que recorta selectivamente la historia y en el que se profesa una nueva moralidad que prescinde de una buena parte de la humanidad. O ninguno de los dos, y dicho sea de paso, es un hombre entregado no a la filosofía, si a *su* filosofía que de un modo muy genuino elimina las valoraciones políticas de la izquierda y la derecha como una reacción a nuestra temporalidad. En todos los casos Sloterdijk comprueba, «El hombre es, *par excellence*, el animal que va más allá de la reacción».⁸
¿No es el pensamiento entonces nuestra sobre-reacción?

⁸ Peter Sloterdijk, *El Sol y la muerte*, p.35.

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

¿Quién es Peter Sloterdijk? Esta pregunta, de un modo inicial sólo puede ser afirmada en el modo de una espacialidad concreta. ¿A partir de quién y de qué conocemos a Peter Sloterdijk? Por tratarse de un pensador vivo, existe una dificultad por reconstruir una biografía temprana que contenga una perspectiva de la evolución de su pensamiento en la historia alemana y europea. Al día de hoy son escasos los trabajos biográficos sobre Sloterdijk en los que se recaba del mejor modo posible una semblanza, aunque muy general, de su pensamiento. En Alemán se conoce la obra introductoria de Hans-Jürgen, Heinrichs, *Die Kunst des Philosophierens* y una segunda en co-autoría con Sloterdijk, *Die Sonne und der Tod*, [*El sol y la muerte*], en las cuales se reflexiona sobre distintos elementos de su pensamiento en el contexto en el que se escribieron sus obras y se discute su actualidad. En Inglés, y quizá el mejor trabajo de todos los realizados hasta el momento, Jean-Pierre Coutre, en *Sloterdijk*, estructura y categoriza el pensamiento del filósofo, aunque de modo muy breve y sin lujo de detalle, en la psicopolítica, la esferología y la antropotécnica. Otra compilación de ensayos bajo el tutelaje de Stuart Elden, *Sloterdijk now*, menos notable pero apreciado por la diversa gama de interpretaciones como parte de un primer trabajo de recepción en el mundo anglo-americano y a partir del cual el pensador alemán a logrado tener una mayor notabilidad mundial. En el mundo de habla hispana su recepción enfrenta mayores limitaciones en términos de la calidad y la cantidad de sus obras. Entre sus escasos expositores resaltan muy a su manera, Adolfo Vazquez Rocca y Carla Córdua. Aun así, resulta imposible detenerse en todos ellos.

Sloterdijk es un pensador indefinible que en términos de su estilo oscilante entre la filosofía y la literatura debe prevenirse primero que nada como un pensador centáurico. La importancia de esta denominación mítica se revela como una labor que enfrenta el descrédito del pensamiento serio ante el desencanto de una sociedad moderna, escéptica con respecto a su pasado y que en su retracción en el presente reduce la existencia a una tarea de estrés y de agotamiento. Es pensamiento centáurico porque, en su sospecha contra la cultura, en el novel alemán persiste un camino de liberación de lo propio de inagotables consecuencias mítico trágicas, donde todo está permitido. Ciencia, arte, filosofía son sólo recursos de un pensamiento que abre en todo momento

el hiato entre el hombre y el animal como el principio de una relación bicameral que siempre nos retorna a las preguntas por lo decisivo: el dónde y el cómo.

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

Que fácil era amar el mundo cuando se sabía poco de él[...] La era de las culturas avanzadas a la que volvemos los ojos se nos figura como el periodo en el que comenzó un cada vez más litigioso proceso de divorcio entre el hombre y el mundo -una época de distanciamiento y disensión-. Se puede entender a los filósofos clásicos como abogados que, en el proceso entre hombre y mundo, se afanan por lograr distintas formas de avenencia -también en especial, con la ayuda de Dios, aquel tercero en discordia que se hizo retratar como origen primigenio y común de los otros dos-. Entretanto, la era metafísica parece agotada y, en lugar de los filósofos aparecen los psicoanalistas que interpretan el mundo como clínica y los hombres como pacientes providenciales. Con esto las relaciones de las partes se ubican en un nuevo fundamento no armonioso, porque, ¿quién tuvo jamás noticia de que los pacientes han de amar su clínica?⁹

Esta expresión parece ser el encumbramiento de un pensador al que habría que definir, en todo caso, como un extraño en su propio mundo. Un sospechoso de los grandes presupuesto culturales y formatos filosóficos que apuntan a totalizar la experiencia humana en la inmensa e impersonal objetividad; a la vez que un escritor.

Así: ¿Quién es el escritor Sloterdijk? Hay dos maneras de registrar la proyección del hombre en su tiempo y en historia: El dato y el acontecimiento. Con respecto al dato: Nacido en Karlsruhe Alemania (Occidental) en el año de 1947,¹⁰ Sloterdijk corresponde a una primera generación de ciudadanos alemanes de la postguerra, cuyos ímpetus juveniles fueron marcados por el sentimiento de una nación dividida por la ocupación militar Soviética en el Este y el contraste de las ideologías de la guerra fría. Estudió literatura germana, historia y filosofía en Munich y Hamburgo. Concluyó su doctorado con la

⁹ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, p.24.

¹⁰ Karlsruhe es una pequeña ciudad al sur de Alemania, próxima a Frankfurt. Esto es representativo en muchos sentidos de una personalidad de su pensamiento siempre asociado a la Escuela de Frankfurt pero distante.

elaboración de una tesis sobre materiales autobiográficos elaborados en la República de Weimar. Como el mismo lo señala en *El sol y la muerte*, en la primera etapa de su formación, es decir en la década de los 60, conoció el existencialismo francés, la Teoría Crítica, la literatura de Valery y Pavese. Luego se acercó al estructuralismo francés, a Foucault a Derrida y la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. El pensamiento cibernético de la obra de Günther, *La conciencia de las máquinas* tuvo una notable influencia en su pensamiento.¹¹ También fue un ávido lector de Bloch.¹²

En el contexto de una Alemania ocupada, una Europa agitada por los movimientos de protesta social en los 60, y un calentamiento de la guerra fría entre las dos superpotencias que había elegido a Vietnam como su escenario más representativo, Sloterdijk formó parte del movimiento político Oposición Extra-parlamentaria [APO, *Außerparlamentarische Opposition*], el cual surge en 1966 como una respuesta de la sociedad ante el desencanto de la coalición entre el Partido Social Demócrata y el Partido Cristiano Demócrata bajo la cancillería de Kurt Kiesinger que había dejado a la sociedad alemana sin una oposición real en el Parlamento. El ejercicio de las prerrogativas del gobierno, que se proponía restringir las libertades civiles con la aprobación de una ley de emergencia nacional, pronto erosionó los ánimos estudiantiles, los cuales desde 1966 llegaron a integrar las demandas de sus luchas con la Oposición Extra-parlamentaria como parte de un camino que tocaba su punto más alto en 1968. Se perseguían premisas fundamentales: un rechazo a la ley de emergencia nacional, una mayor apertura democrática, una mayor libertad de expresión, y una firme oposición a los conflictos bélicos globales. En estas demandas se concentraron distintos grupos sociales. Entre estos, los movimientos estudiantiles y de los trabajadores de las izquierdas marxistas y anarquistas. Para estos grupos, dos premisas resaltaban en su lucha. Por un lado, la democratización de la academia alemana que desde la fundación del Estado alemán se había mostrado notablemente conservadora y anti-semita, cerrando sus filas a la recepción y habilitación de pensadores de izquierda y judíos en Alemania. Condiciones presentes hasta entonces. Décadas antes y previas al nacional socialismo, la misma Escuela de Frankfurt había surgido a partir de esas condiciones de represión como una

¹¹ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, p.141.

¹² *ibidem.*, p.18.

contraindicación a la reminiscencia del dominio feudal sobre las estructuras del conocimiento.¹³ Así, los movimientos estudiantiles en los 60 apuntaban una legítima deuda que perseguía una revolución del pensamiento, una ruptura con respeto a su pasado... una radicalidad que se esfumó en su propio desencanto. Pero una movilización influenciada por el pensamiento de tres figuras centrales de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse que con la obra *El hombre unidireccional* conectaba el ímpetu estudiantil de la década de los 60 con una crítica a las formas de reproducción del modelo capitalista de su tiempo. Al final, los ánimos se desvanecieron y algunos remanentes de las facciones de izquierda más radicales se renovaron en propuestas más radicales como la Comuna I y otras más beligerantes como las *Rote Arme Fraction* que en el español conocimos como las Brigadas Rojas.

Por el otro, dadas las nuevas condiciones económicas de Alemania asistida por la reconstrucción de la postguerra, se perseguía una revaloración material y una nueva distribución de la riqueza. Bajo el lema, «no más chozas y castillos para todos» se estimaba una nación cuya economía emergía boyante tras la derrota de su proyecto nacionalsocialista. Aquí, es donde se incorporó al escenario otra corriente del movimiento de Oposición Extra-Parlamentaria, un sector de corte hedonista que no despertaba su entusiasmo con las luchas de la izquierda marxista. Esta corriente además de la distribución de la riqueza, buscaba en el espíritu de la historia alemana, concretamente en una revisión del Romanticismo alemán, [*Sturm und Drang*], la identificación de nuevas condiciones de posibilidad de la nación alemana a partir de una identidad forjada en las condiciones culturales que le son propias. Los castillos como figuras simbólicas de la alteza estética de un espíritu heredero de una nueva antigüedad que habría comenzado con Goethe y navegado a través de Herder, Hölderlin, Schiller, Schlegel, Fichte, Tieck, Novalis, Wagner, Strauss y que había encontrado en Nietzsche a un neo-romántico, como el hombre que salía de la profundidad del océano y en su propia tormenta consagraba la imagen del mundo; son todos ellos los castillos que la historia alemana ofrecía al *Dasein*... Sloterdijk perteneció a esta corriente hedonista y la cual Jean-Pierre

¹³ La conocida Escuela de Frankfurt se funda en Alemania como el *Institu für Sozialforschung* [Instituto de Investigaciones Sociales] en 1922 en Frankfurt. Su objetivo fue denunciar el estado de la sociedad capitalista alemana de su tiempo y sus contradicciones. También como un medio de habilitación para el trabajo de pensadores judíos a quienes legalmente les era prohibida la enseñanza en las universidades alemanas. Husserl maestro de Heidegger habría sido una excepción. *vid.* Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt*, pp.10-16.

Coutre califica como el principio de un materialismo dionisiaco¹⁴ en el pensamiento de Sloterdijk.

Una revolución imposible. La disolución del movimiento de la Oposición Extra-Parlamentaria concluyó en el mismo año de 1968, pero un dato muy significativo es que de algunos sectores moderados de este movimiento se funda el Partido Verde alemán y el cual se consolida oficialmente como parte del Parlamento alemán en 1983. Desde el desencanto del movimiento del 68 hasta principios de la década de los ochenta, en el flujo de una sociedad europea confrontada por la guerra ideológica entre el capitalismo norteamericano y el socialismo soviético, Sloterdijk tenía ya motivos suficientes para prefigurar su primera crítica y gran obra: *Crítica de la Razón Cínica* publicada en el mismo año -1983- como un dato muy representativo de un cambio generacional en la dirección política e ideológica de Alemania. Se trataba, quizá, a los ojos de un observador de una marcha del espíritu que entre sombras y calamidades presencié el desenmascaramiento cínico de la falsa conciencia ilustrada. Una caricatura de nuestra propia existencia. Ante la pregunta el asombro: ¿No constituye un peligro actuar políticamente sin saber lo que hacemos?

Es también y de modo paralelo que a principios de la década de los 80 Sloterdijk viaja a la India y pasa algún tiempo a lado del místico y filósofo de la religión Bhagwan Rajnees Chandra Mohanin, mundialmente conocido, posteriormente, como Osho y quien influiría notablemente en la formación de Sloterdijk, principalmente en su visión estética esferológica y el carácter iluminista de su pensamiento. Suceso que marcaría su vida de sobremanera. Siendo todavía un muy fiel adepto a la primera generación de la Teoría Crítica, el pragmatismo de Rajnees -a quien Sloterdijk denomina en *Experimentos con uno mismo* como un Wittgenstein de la religión y cuyo talante compara con Lacan- fue un vuelco fundamental en un tiempo en el que se respiraba la revolución por todas partes. «Era una época en la que, en consonancia con el espíritu del tiempo, sentía en mis propias carnes las heridas crítico-ideológicas; me sentía psicológica y moralmente excitado». ¹⁵ El encuentro con Rajnees es el principio de un desenmascaramiento. En el modo de equiparar al gurú Indio con Lacan, el alemán entra en el terreno de un fecundo

¹⁴ Jean-Pierre Coutre, *Sloterdijk*, p.3.

¹⁵ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, op.cit., p.20.

sospechosismo de la cultura. «En los dos existe esa síntesis de psicoanálisis, teatralidad y provocación espiritual, dos posibilidades de hacerse inaceptable que apuntan al futuro».¹⁶ Ambos sospechosos del yo en el que se capitula la enfermedad de la civilización de occidente.¹⁷ Pero el futuro que vislumbró Sloterdijk era un camino psicoacústico que en su opinión polemiza con la teoría del estadio en el espejo y el valor de lo imaginal, En su lugar apuntaló una crítica del ego metafísico de occidente partiendo de las corrientes ilusionistas de la India.

Así, en la India comienza para Sloterdijk un trabajo de resonancias en la que experimenta su transformación más radical. «Una cosa es segura: En la India estuve expuesto a una irradiación que ha seguido ejerciendo su influjo. Sin la alquimia que allí se presentó, sin esa huida de la melancolía europea y el carácter teórico-masquista alemán, no podría concebirse mi labor de escritura en estos momentos iniciales».¹⁸ A partir de ese momento, la obra de Sloterdijk se revela como el efecto de una radiación del ser de su ente que comprende, muy a su manera, una ilustración entendida como claro, [*Lichtung*]. Justamente porque clarifica las preguntas del hombre vistas bajo los fenómenos de la conciencia y el espacio en el tono de un lenguaje individual y cotidiano que acerca al lector a su proximidad.

¹⁶ *ibidem.*, p.23.

¹⁷ *ibidem.*, p.25.

¹⁸ *ibidem.*, pp.20-12.

IV. Acontecimientos: psicopolítica y esferología

¿Cómo hay que pensar la obra de un pensador? ¿No es el pensamiento una oposición a la universalidad? «El espíritu es en su simple verdad conciencia y [atesta] sus momentos desplegándolos»...¹⁹ Hegel. En esta cabal sentencia la conciencia se representa como el efecto de una acción violenta que produce una singularidad que toma conciencia de sí misma en el despliegue de su temporalidad. Si la conciencia es capaz de impactar sus momentos -en el pensamiento- es porque la violencia de sus medios le escinde como una afirmación de lo singular que niega y contradice la experiencia de lo exterior. Este despliegue violento es lo que da a luz al momento del pensamiento como una segmentación de la conciencia, y que en su propia singularidad puede definirse también como un lugar en la historia, ...un acontecimiento.

El acontecimiento es la sutura del pensamiento en la historia que abre al ser de lo ente a su propia posibilidad. En la proximidad de Heidegger, un darse a sí mismo en el tiempo. Es la prestación que nos permite enunciar conjuntamente al tiempo y el ser como una forma capaz de desplegarse como un destino que reposa en la historia. Pero es también un acto de retracción, de contención. En el acontecimiento, tiempo y ser acaecen en el evento.²⁰ Aquí se confiesa la imposibilidad de pensar el pensamiento en la historia como un enunciado universal. En su lugar, se opta por pensar los momentos genuinos del despliegue del espíritu como destinos que reposan en la historia en el modo de acontecimientos. Es decir, una forma singular en la que los modos de ser del pensamiento se apropian de la historia y se despliegan sobre ella. Pero a mi modo de ver y de sentir la historia, el pensamiento genuino es siempre una ofensa.

Esta es justamente la interpretación que abono al pensamiento de Sloterdijk, como a la de cualquier otro pensador genuino que ha logrado emprender su marcha sobre el mundo. Un pensador que a lo largo de su obra ha atestado violentos golpes al pensamiento filosófico y al humanismo como parte de una provocación que afirma su

¹⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p.525.

²⁰ El acaecimiento o acontecimiento, *das Ereignis*, es un concepto angular y primordial en la obra de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*. A lo largo de su segunda etapa como pensador va definiendo y evolucionando su significado. Es en *Tiempo y ser* donde cerca su significado en el destino del ser como un apropiarse en el ámbito de lo abierto. «A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca competencia, lo llamamos: el acaecimiento». *id.* Heidegger, *Tiempo y ser*, p.48.

pensamiento como un destino que reposa sobre la historia en el modo de un construir y de un habitar, que lucha y polemiza con lo ordinario y la mediocridad. Es suya la apropiación de un logos -un lenguaje- y una lógica -un sentido- que no se entiende sin la dilucidación de su obra como presencia en la historia. Porque en distintos momentos su pensamiento se proyecta e ilumina distintos modos de ser de nuestra especie que se pregunta por las formas fundamentales del qué, dónde y cómo, en tanto operaciones que despejan nuestros problemas fundamentales con la asistencia de un conjunto de saberes filosóficos, antropológicos, literarios y estéticos. En el ensamblaje de su pensamiento, el qué, dónde y cómo, son la recuperación de los tres acontecimientos que su pensamiento nos abre a la historia: la psicopolítica [qué], la esferología [dónde] y la antropotécnica [cómo], al modo de destinos donde reposa nuestra historia y espacios donde el pensamiento se contiene y aguarda su maduración.

El primer acontecimiento: la psicopolítica²¹ como la pregunta por el qué. Esta primera ofensa en el pensamiento de Sloterdijk se ancla en la presentación en sociedad de *Crítica de la razón cínica* en el año de 1983, a 102 años de la publicación de Kant *Crítica de la razón pura* -1791-, cuando Sloterdijk contaba con tan sólo 35 años. La redacción de su prólogo había acontecido en 1981. Lo que presumiblemente puede interpretarse como el apéndice ideológico del siglo XXI, fue en su momento la mayor oscilación psico-política que el pensamiento occidental había conocido desde la post-guerra. Dos conceptos radicalmente opuestos, la razón y el cinismo, habían sido unidos en la crisis de Ilustración y falsedad, para denunciar la ingenuidad de nuestro tiempo: *el cinismo es la falsa conciencia ilustrada*.²² El cinismo, nos dice Sloterdijk, es la última fase de la falsa conciencia, que tras la mentira, el error y la ideología desenmascara su rostro en la desfachatez de un modo de ser político difuso y universal. Y en ello, una odisea del pensamiento que retomaba el trabajo de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*, pero que es impensable no verse bajo la aurora del pensamiento de Nietzsche.

²¹ Gracias al trabajo de Jean-Tierra Coutre es posible clasificar las distintas obras de Sloterdijk, escritas entre 1983 y 2016 en tres espectros: psicopolítica, esferología y antropotécnica. Aunque con ello corremos el peligro de simplificar el pensamiento y someterlo a la más extrema ligereza de la definición, cosa que el mismo Sloterdijk evade. Las siguientes tres clasificaciones se presentan de un modo ilustrativo breve para instruir al lector a la obra. *vid.* Jean-Pierre Coutre, *op.cit.*,

²² Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p.40.

En la descripción del cinismo como el fenómeno psico-político de nuestro tiempo, la modernidad ha dado lugar a un sujeto cínico que funda el mundo sobre su propia imagen y el sujeto político ha dejado de soñar con su emancipación. La denuncia: la Ilustración ha cambiado de bando. Una transvaloración de los valores que relata la inversión del genuino *kynismo* de los herederos de Diógenes, de esa inteligencia desclasada y plebeya que ahora tiene su antítesis en el cinismo, un tipo de inteligencia política que ha aprendido a placearse en el mundo y que se presentifica políticamente «[...]con la mordaz sonrisa de una inmoralidad abierta».²³ Para Sloterdijk se trataba todavía de un sujeto cínico cauteloso y calculador que se ahorra el riesgo de la exposición a la opinión pública y la burla. Lo cierto es que ahora los tiempos incitan a pensar la idiosincrasia del cinismo y reconocer la impunidad como el nuevo signo de una falsa conciencia, que ha aprendido a exponerse mediáticamente entre la burla y el escándalo.

Para Sloterdijk, esto fue únicamente el principio de un acontecimiento que le permitió atravesar críticamente la oscilación psicopolítica de nuestros tiempos, como parte de un trabajo que recupera la tradición cínica que comienza con Diógenes y que sigue las huellas de Heine en espíritu del romanticismo alemán, pero cuyas desmitificaciones únicamente alcanzan el estado de una crítica de la revelación cuando se leen de lado de Nietzsche y se tienen presente sus conocimientos sobre el psicoanálisis y la historia europea. En la crítica de la ideología, la religión, la metafísica, la moral, la ciencia y el capital expresadas en la *Crítica de la razón cínica*, se denuncian formas históricas de resentimiento y soluciones anímicas inestables que niegan la liberación y la auténtica voluntad de poder. Otras obras posteriores de Sloterdijk se van adhiriendo a este primer acontecimiento. Su primera y única novela, *El árbol mágico. El origen del psicoanálisis en el año de 1785*, publicada en 1985 es por demás reveladora. Sloterdijk expresa ya un sano distanciamiento de la filosofía como una ciencia objetiva, justamente porque no puede ofrecer una visión objetiva del mundo que no esté implicada por el sujeto pensante. En ello la autenticidad de su acontecimiento. En este mismo tenor, en 1986 publica el *Pensador en escena. Un ensayo sobre el materialismo de Nietzsche*. Obra en la que ofrece y dignifica el genio subjetivista de Nietzsche como una piedra angular de su pensamiento y sin el cual toda forma de pensamiento en la modernidad resulta

²³ *ibidem.*, p.38.

inexplicable. Si la modernidad es la época después de Dios, tendríamos que aprender a datarla correctamente después de Nietzsche... A este conjunto de obras, se agregan muchas otras como *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la Ciencia Política* -1989-; su afamado ensayo *Extrañamiento del mundo* -1998-; y *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica* -1994-. Resulta imposible enunciar y describir todas estas y tampoco se asume una arbitrariedad para clasificarlas todas de una u otra forma. Únicamente señalar la forma en como desde todas estas obras se congrega un pensamiento que se ha abierto a la historia. Un movimiento en el que se acontece y se habita la espacialidad de un círculo psicopolítico por el que el *zoon politikon* navega en la formación de los estadios culturales.

El segundo acontecimiento: la esferología –la pregunta por el dónde-. El fruto de Rajnees. Ya en *Extrañamiento del mundo*, Sloterdijk se había propuesto relatar el problema de las drogas y las adicciones como un «ansia descodificada, es decir, oscurecida y desprovista de articulación lingüística, de liberación de la obligación de la existencia. Es el caso extremo de la religión privada».²⁴ Y con ello se topa con la perplejidad del ser ante la muerte en la frontera psico-biológica. En el extrañamiento como salida del mundo, se documentaba ya una interioridad al mundo prevista de una corporalidad esférica que arrastra su pensamiento a las doctrinas gnósticas orientales de opresión y liberación que tenían por objetivo desarrollar un lenguaje para la perplejidad del estar-en-el-mundo que evadiría las metafísicas casuísticas y la psicología²⁵ y optaría por la creatividad artística como parte de un camino de iluminación.

Este tipo de radicalidad que se pregunta por el lugar del ser en el mundo es lo que, de algún modo u otro, acerca a Sloterdijk a presentar su *magnus corpus* en la trilogía de esferas, *Burbujas* -1998-, *Globos* -1999- y *Espumas*- 2006-, como una investigación filosófica de la intimidad. «¿Dónde estamos cuando decimos que estamos en el mundo?»²⁶ Es la pregunta que encontramos en el prólogo de *Esferas I. Burbujas*. En la opinión de un Sloterdijk que madura la opinión de su obra a la distancia de los años, su intención habría sido la de disolver la pregunta metafísica del individuo y su sustancia

²⁴ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, p.157.

²⁵ *ibidem.*, pp.237-258.

²⁶ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, p.36.

por el lugar de un espacio exhalado.²⁷ «El compromiso filosófico de *Esferas I*, tiene como intención principal poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica -por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación dentro-de-un algo y en con-un-algo, el estar contenido en un entre- y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de fluctuación».²⁸ En esto, se pregunta por el origen del sujeto pero no desde la perspectiva hegemónica de la vista, si a partir de un espacio íntimo que inicia en la sonoridad, en el útero de la madre.

Si en el acontecimiento psicopolítico el pensamiento de Sloterdijk es impensable sin su identificación con Nietzsche; en esta nueva etapa, la fluctuación histórica de la que nos habla es una pregunta por la temporalidad del ser que nos remite a la ontología espacial de Heidegger. Con ello, el mago de Maßkicht se revela como una fuente fundamental en el pensador. Pero el pensamiento fenomenológico de Heidegger es agudizado, puesto en cuestión y actualizado por una antropología del espacio común que en su mayor radicalidad interpreta el cuidado, es decir las dimensiones de procuramiento del *Sorge* expuestas en Heidegger, como parte de una teoría de la animación y la reciprocidad que asume el sujeto como el efecto de una resonancia de una di-vidualidad de ecos y vibraciones. El ser para la muerte de Heidegger es sobrellevado como el éxodo del abandono del espacio. La comuna exhalada se traduce en esferas y el estar-en-el-mundo, se torna para Sloterdijk el *estar-en-esferas*.²⁹ Con ello, se reconstruye una teoría de la climatización simbólica del espacio común. De este modo, la trilogía nos relata una historia de la libertad atravesada por la catástrofe humana que piensa a Dios como su tragedia fundamental, en tanto génesis de la intimidad del ser. En el segundo volumen de esferas, *Globos*, en semejanza y continuación a *En el mismo barco*, se descubre el globo terráqueo como el mundo histórico-político premoderno del hombre que apuntalaba el poder en la idea de la circunferencia y con ello se descubre la gran esfera de la inmunidad política. Finalmente, en *Esferas III, Espuma*, es un relato morfológico de la Modernidad que ha traído la descentralización de lo político y la fugacidad de las relaciones humanas en el carácter de su virtualidad. Las nuevas asociaciones humanas fundadas en la espuma, se muestran incapaces de

²⁷ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, p.139.

²⁸ *Ibidem.*, p.140.

²⁹ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, p.52.

construir una globalidad, pero en el arte encuentran nuevos espacios de inmunidad temporales que les permiten regenerarse. Al acontecimiento de la trilogía de *Esferas*, es posible adherir un cuarto elemento. *El mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, es realmente la construcción de una teoría de la intimidad espacial del capital. Una puesta al día de la *Obra de los pasajes* de Benjamin y su crítica. En ella se exhibe la estética de la inmersión en la Modernidad hacia lo efímero, la crítica del confort y finalmente se apuesta por la transvaloración del principio de la sobreabundancia, principio que de acuerdo a Sloterdijk, define las relaciones humanas contemporáneas. Aquí, se deja una pequeña huella de un rasgo postliberal para pensar el futuro del sistema de la economía global a la luz de una nueva relación de las categorías de la *estabilidad, necesidad y carencia*, que, en su opinión, «[...]llevará al poder a una nueva síntesis híbrida de vanguardismo técnico y moderación eco-conservadora [dicho en el símbolo político colorista: negro-verde]³⁰ Quién en su sano juicio podría negar que el futuro de nuestra libertad y supervivencia no está atravesado por el peligro del ecocidio planetario.

³⁰ Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*, p.276.

V. El tercer acontecimiento: Antropotécnica, lección y polémica

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

El año habla por sí mismo, 1999 es el año en que el Parlamento Federal de Alemania se traslada nuevamente a Berlín y el Partido Social Demócrata [PSD] controlaba por primera vez en mucho tiempo el Parlamento en alianza con el Partido Verde [PV]. El nuevo canciller, Gehrard Shröder [PSD] y la vice-canciller Joschka Fisher [PV] encarnaban la toma del poder de una nueva generación nacida, mejor dicho criada en la postguerra. Esto marcaba un cambio capital en las mareas políticas alemanas en los escenarios nacionales e internacionales que alejaban a Alemania de la condescendencia a los EE.UU. y empoderaba su papel regional en la Unión Europea, que había nacido formalmente en 1992 bajo el tratado de Maastricht [1992-2007]. 1999 era también el año en el que había nacido la unión monetaria europea bajo el euro. Con respecto al estado de la ciencia, las investigaciones genéticas se mostraban bastante prometedoras y estaban muy cerca de publicar el mapa del genoma humano. Las nanotecnologías, la biotecnología, la cibernética, las neurociencias y la mecánica cuántica, experimentaban sendas revoluciones, ampliando en horizonte humano.

La polémica. El diablo está en los detalles. En este caso en dos. El primero de ellos: En un castillo que alguna vez perteneciera a un simpatizante Nazi, se discutía la actualidad del pensamiento de Heidegger. Un pensador al que la historia no le ha hecho justicia por la mancha de su afiliación al Partido Nacional Socialista de Alemania cuyo

registro queda datado en la historia el 1º de mayo de 1933 en el tiempo de la movilización total. Tampoco por las oscuras concesiones intelectuales al Nacional Socialismo en su discurso del Rectorado de la Universidad de Friburgo. Acciones que con toda certeza nos implican en la imposibilidad de separar el pensamiento de la acción. Un titán que persiguió la victoria y la salvación, cuya presencia en la historia habita en el claroscuro de su pensamiento. El segundo de los detalles: Lèvinas, un gran pensador judío, fallecido en 1995, había atraído el patrocinio del Centro Franz Rosenzweig de Jerusalén -1896-1929- autor de *La estrella de la redención*, la obra del pensamiento judío más importante de la modernidad.

En este contexto, en viva voz de Sloterdijk se reprodujo el texto de *Normas para el parque humano*. Se trataba de una profunda reflexión que se había desprendido de la esferología para centrarse en un relato filosófico-antropológico de la domesticación humana. Una crítica indulgente que denunciaba la domesticación como el núcleo del humanismo mismo. Pero se trataba, en todo caso, de una crítica al humanismo que subrayó su marginación en un estado del mundo dominado por nuevas tecnologías que obligan a pensar la humanidad y sus propósitos bajo nuevos fundamentos. «[...]las sociedades humanas, sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales, sobre la base de instrumentos literarios, epistolares y humanísticos».³¹ ¿Debería de extrañarnos que un pensador centáurico, defensor íntimo de la literatura como centro de la reflexión histórica hubiera relegado la literatura al subgénero de una subcultura? Para Sloterdijk la ocasión de presentar su conferencia sobre el parque humano fue la justificación para la edificación de un relato, en donde el humanismo se apuntalaba sólo como una parte de la historia de dos fuerzas formativas humanas que a lo largo de nuestra historia se han presentado en la forma de inhibiciones y desinhibiciones.³² En todos los casos, son estos dos proyectos de humanidad que pensados a la luz de Nietzsche se defienden como formatos de cría hacia lo grande y lo pequeño.

La pregunta correcta sería qué inhibir y qué desinhibir y cómo, y finalmente para qué. Pero todas estas preguntas deben de ser precedidas por una reflexión ontológica del ser,

³¹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, p.28.

³² *vid., ibidem.*, p.32.

que en el caso de Sloterdijk es llevada de la mano de pastoreo de Heidegger en la pregunta por el ser del hombre. Aquí, se descubren los proyectos existenciales como *Dasein* [existencia] en el campo de una espacialidad ontológica que subraya la diferencia como el principio de la riqueza humana, en tanto Sloterdijk se apropia de la revaloración de Nietzsche dispuesta por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo: el lenguaje es la casa del ser*. Este es el camino primario de las antropotécnicas. Si el humanismo ha de ser pensado junto con otros campos de conocimientos modernos, son todos estos medios espaciales -técnicos-lingüísticos- de acceso a la pregunta por el ser del hombre. Dicho de otro modo, las espacialidades técnicas son *Lichtung* [claros] que desinhiben formas de estar-en-el-mundo que, paralelamente a su ejercicio técnico, son recubiertas de valoraciones simbólicas que inhiben nuevamente al hombre en dimensiones de procuramiento y cuidado [*Sorge*] sobre las que se fundan sus propias tradiciones. Así, el trabajo técnico del hombre para el hombre nos abre a un juego de operaciones, entre la apertura biológica y la ambivalencia moral³³ que abren nuestra comprensión del ser del hombre, en tanto clarifican nuestra relación con lo ente.

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

Qué podría representar hablar para alemanes y judíos por igual de selección y de crianza [*Züchtung*]. Hablar de la historia de la crianza humana encaminada a la planeación genética-política ante los dos grandes perdedores de la guerra, es abrir una profunda cavidad histórica cuyas resonancias perduran tanto en alemanes como en nosotros *los judíos*. ¿No radicaba en ello el objetivo de la polémica incitada por

³³ *ibidem.*, p.35.

Sloterdijk? Es decir, acercar las diferencias entre las sociedades. Asomarlas a lo monstruoso como única posibilidad de reconocer en ellas un pasado que reclama derechos sobre el presente. ¿Se puede pensar el futuro de algún otro modo? Aunque el propósito de Sloterdijk de producir una sobre-reacción en la sociedad alemana y europea, -con respecto a los temas de la genética y la inteligencia artificial-, fue exitoso por el sólo hecho de instalar el tema en los medios, el gran alcance de su proyecto político que atravesaba el pensamiento más radical de Heidegger, Nietzsche y Platón, se vio reducido a una batalla sintáctica-académica y por qué no decirlo, meramente editorial que perdió de largo sus hondos contenidos por una discusión trivial sobre el rumbo de la hipermoralidad alemana. Si concedemos a Sloterdijk que las polémicas son la manifestación del poder de los medios de comunicación en las sociedades capitalistas avanzadas,³⁴ su éxito nos comprueba que el mismo es resultado de un plebiscito de la excitación mediática -utilizando sus mismas palabras-.

¿Un lío de medios o de medias? En la conferencia de *Normas para el parque humano* en Elemau -1999-, entre el selecto auditorio, dos figuras estaban presentes, dos periodistas adeptos de Habermas: Martin Meggle representando al medio *Frankfurter Rundschau* y Thomas Assheurer editor del suplemento semanal *Die Zeit*.³⁵ De acuerdo a los relatos de Heinz-Ullrich Nennen y Jean-Pierre Coutre, al terminar la conferencia de Sloterdijk, Saul Friedländer un historiador del holocausto de nacionalidad israelí cuestionaba en un tenor intelectual el trágico desenlace de los crímenes contra la humanidad perpetrados después de 1945. Meggle, el periodista que no entendió nada, publicó un artículo que llevaba por título *Fantasma real y fantasma imaginario. Peter Sloterdijk alecciona a pensadores judíos sobre el horror*.³⁶ El encabezado habla por sí mismo. No sólo no se había tratado en la crítica periodística un sólo comentario con respecto a sus contenidos con la seriedad que la filosofía merece; se reflejaba la más vil torsión del pensamiento académico a la arena de la opinión pública. Se demandaba de Sloterdijk la figura de un culpable por revivir las fantasmagorías del doloroso pasado

³⁴ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, p.78.

³⁵ La narrativa que se expone a continuación se recupera de la trama central descrita por Jean-Pierre Coutre, *Sloterdijk*, pp.77-84. Para una crónica literal del debate que incluye los cientos referencias y publicaciones involucradas en los meses subsecuentes a la exposición de *Normas para el parque humano*: vid., Heinz-Ullrich Nennen, *Philosophie in Echtzeit*,

³⁶ Martin Meggle, "Geister und realer Spuk. Wie Peter Sloterdijk jüdische Denker das Entsetzen lehrte" en *Frankfurter Rundschau*, [impreso] julio-27-1999. Apud. Jean-Pierre Coutre, *Sloterdijk*, p.78.

alemán en conceptos como la crianza y la domesticación. Con ello, los medios no hacían más que reflejar una vez más el fracaso del humanismo del que Sloterdijk le señalaba al no estar al tanto de la evolución del pensamiento científico que exigía una revaloración de las formas de transmisión del pensamiento humanista.

Esta denuncia venía acompañada con un acto de deslealtad comercial. La conferencia que estaba siendo preparada para su publicación por la editorial Suhrkamp a cargo del editor en jefe e íntimo amigo de Sloterdijk, Siegfried Unseld, había sido liberada a los medios sin la debida autorización de los derechos de autor. Los periodistas protegiendo a sus fuentes nunca revelaron a la persona responsable. El aroma de Habermas se respiraba por todos lados y Sloterdijk acrecentaba sus sospechas. Pero gracias a ello, la conferencia de Sloterdijk se había convertido en el mayor éxito comercial de la filosofía continental europea. Países como Francia, España e Italia, simpatizantes con la viveza de la filosofía de Sloterdijk que les alejaba de la frialdad del masoquismo conceptual alemán se adhirieron a sus filas. Tan sólo para septiembre de 1999 el documento de la conferencia filtrado a los medios se habría descargado más de 60,000 veces de manera ilegal.

Lo que en principio apuntaba a una crítica política cultural de nuestras formas de estar-en-el-mundo prosiguió en un centenar de réplicas periodísticas. Imposible trazar todas ellas, por lo que me remito a las más importantes. Siendo la más notable de todas la de Thomas Assheuer en el medio *Die Zeit*, datada el día 2 de septiembre de 1999. El artículo se intitulaba *El proyecto Zaratustra* en el que inquisitorialmente denunciaba «heladas visiones del potencial diabólico de la investigación genética»³⁷ La guerra contra Sloterdijk no terminaría ahí. Otro periodista, Reinhard Mohr le denunciaba en el medio *Der Spiegel*, con fecha el 6 de septiembre, de *criador del superhombre*³⁸ remitiéndose a exposiciones problemáticas en Sloterdijk sobre la selección prenatal y el nacimiento opcional. En su confusa acusación se señalaba que Sloterdijk habría construido una retórica fascista a partir de un pensamiento genético revestido de crítica social. Pero en su denuncia, Mohr había llegado demasiado lejos al confundir la vendetta moral con el

³⁷ Thomas Assheuer, "Die Zarathustra Project: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit" en *Die Zeit*, [internet] septiembre-02-1999. http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml, Apud. Jean-Pierre Coutre, *Sloterdijk*, p.78.

³⁸ Reinhard Mohr, "Züchter des Übermenschen" en *Der Spiegel*, [internet] septiembre-06-1999, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html>

periodismo al citar pasajes inexistentes en la conferencia de Sloterdijk. Aún más, en su rencilla denunciaba a Siegfried Unseld editor en jefe de la editorial Suhrkamp de un viraje político que protegía a escritores de derecha como Sloterdijk y Handke cuando en el pasado la editorial se había distinguido por albergar a los pensadores de izquierda alemanes. Las dudas que estas acusaciones levantan son muchas ¿Pero hay una izquierda real en Alemania o en su lugar únicamente podríamos hablar de una corriente hipermolarlista que resalta por la ambigüedad de su pensamiento? Pero eso es otra cuestión. ¿Se referiría implícitamente a Habermas como una de las inteligencias desamparadas por la editorial? El augurado debate, lejos de ser una polémica que pusiera de relieve los talentos de las inteligencias modernas de distintas escuelas, terminó siendo un festín mediático centralizado en el espacio editorial alemán que desde la posguerra se había distinguido por la diligencia ética de las inteligencias en la opinión pública.

Pero Sloterdijk supo aprovechar el momento de las intempestivas mediáticas como un medio para su consagración como un pensador global. El 9 de septiembre publicó dos defensas escritas compiladas en una sola sentencia: *La Teoría Crítica* está muerta.³⁹ En su extensa carta al editor le agradeció a Assheuer por haber traído la atención mediática a problemas filosóficos preponderantes. También le señalaba de no entender una palabra de lo que se trataba. Del mismo modo le acusaba de haber distribuido de manera ilegal una conferencia pirata, por así decirlo, de *Normas para el parque humano*. Se trataba de una versión que no correspondía con la original y que había sido editada deliberadamente, lo cual el demandante se encargó de comprobar con la comparación de los pasajes en cuestión. Pero la demanda más seria por parte de Sloterdijk, implicaba una explicación sobre como el periodista habría tenido una copia del documento no publicado y cuyos derechos pertenecían a la editorial Suhrkamp. En los dimes y diretes, la imagen del periodista habría sido dañada y la imagen de Sloterdijk limpiada.

¿Y que tiene Habermas que ver con esto? La segunda carta editorial estaba dirigida a la yugular de Habermas. Se le acusaba sin ningún reparo de difundir personalmente el documento de manera clandestina a Assheuer y Mohr. De haberle editado e incluso

³⁹ Peter Sloterdijk, “*Die Kritische Theorie ist tot*” en Die Zeit, [internet] septiembre-09-1999, <http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk .xml/seite-4>

haber escrito de su viva pluma las acusaciones que los periodistas habrían recogido y expuesto literalmente en su contra. La sospecha de Sloterdijk era que Habermas habría plantado el lenguaje político que discriminaba a Sloterdijk de ser un joven conservador. En su lugar, le invitaba a un diálogo *vis a vis* sin intermediarios, fuera de un lenguaje difamador y de un modo irónico perdonaba todas sus ofensas y omisiones. No sin antes exhibir las presiones académicas que Habermas habría llevado a cabo a simpatizantes de Sloterdijk y de acusarle de ser un manipulador. Esto representaba la oportunidad para el novel alemán de mostrar su animadversión por el pensamiento moralista de un proyecto de la ilustración que, -bajo la dirección de la erróneamente llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt- desde la segunda guerra mundial había sido reducido a un discurso moral. «¿Qué más se puede esperar de un pensador de la Ilustración?». ⁴⁰ Para Sloterdijk, esto fortalecía el papel de una generación que desde 1983, con la publicación de la *Crítica de la razón cínica* y la llegada del Partido Verde al Parlamento alemán, demandaban un cambio generacional que ahora se hacía extensivo a la academia, que desde hace tiempo se prestaba diluida e ineficiente recluida en un hipermoralismo que frenaba a Alemania y a Europa. La crónica de una muerte anunciada. «Alas querido Habermas, lo digo de un modo voluntarioso, es el fin. Los días de los hijos de la buena y la mala conciencia han terminado. ¿Qué maldad puede haber en ello? Se abre un nuevo capítulo[...] En este día el dos de septiembre, la Teoría Crítica está muerta». ⁴¹

El desenlace: a Habermas se le concedió el derecho de réplica. El 16 de septiembre publicó su defensa: *Mensaje de un espíritu maligno*. ⁴² En su contenido no se trataba de una contra argumentación filosófica ni una confrontación intelectual *vis a vis*. El espíritu maligno se Habermas se preocupó más por la defensa de su imagen personal que por todo lo demás. La maldad se confundía con la negación. Lo negó todo acusando a Sloterdijk de presentarse de un modo ingenuo y maligno como un inofensivo bio-ético. Negó tener participación directa en los acontecimientos. Negó haber ejercido algún tipo de presión o haber tenido comunicación con los periodistas y se desmarcaba de la guerra

⁴⁰ «Kann man von einem Aufklären mehr verlangen». *ibidem*.

⁴¹ *ibidem*.

⁴² Jürgen, Habermas, "Post vom bösen Geist" en Der Zeit, [internet] septiembre-16-1999, <http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk .xml/seite-4>

mediática. Pero el moralismo del que le acusaba Sloterdijk salía a flote, advertía que como estrecho colaborador de Suhrkamp se preocupaba por la posibilidad de un escándalo mediático que pudiera dañar la imagen de la editorial. De un modo punzante, reconocía que quizá Sloterdijk representaba a una nueva generación del mercado de la República berlinesa. Quizá las cosas podrían haber quedado de este modo, pero para Sloterdijk y la nueva generación de intelectuales mediáticos en Alemania no fue suficiente. Unos días después, el 23 de septiembre en el programa de televisión nacional *Tagesthemen* emitido por la difusora ADR, se publicó un fax transmitido por Habermas a Assheuer en el que Habermas acusaba a Sloterdijk de ser un genuino fascista y en el que redactaba los contenidos de las acusaciones expuestas contra el oriundo de Karlsruhe que posteriormente serían expuestas en medios por el periodista. Con todo esto, se demostraba la sospecha de Sloterdijk. La humillación nacional de Habermas fue tal que nunca volvió a emitir una declaración con respecto a Sloterdijk, ni con respecto a los postulados de Normas para el parque humano. Incluso se puede llegar a afirmar que ha quedado parcialmente deshabitado de la actividad académica europea y que son sus discípulos tales como Alex Honeth quienes han tenido que combatir en la defensa de la Teoría Crítica alemana. Aunque también se sabe que, con el paso de los años, el mismo Habermas se vio forzado a reevaluar el potencial tecnológico genético y su inminente influencia en futuro de las sociedades modernas.

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

A este acontecimiento, otras obras se irán adhiriendo para la clarificación y la exposición de los contenidos antropotécnicos de los que lamentablemente en la polémica nunca se habló. *En el mismo barco* [1997], hablaba ya de la incubación política de las civilizaciones en los hornos de la alta cultura. En *Sin salvación* se reconstruye una argumentación antropológica a los postulados más esenciales del pensamiento de Heidegger como parte de un trabajo esencialmente antropotécnico que se pregunta por una onto-antropología de la domesticación del ser vista a la luz de trabajos fundacionales en la antropología de principios del siglo XX. A partir de aquí, la influencia primaria de las obras de Gehlen, Bolk y Uexkull sobre Sloterdijk, desembocan en la formalización de la estructura antropotécnica en dos campos. Las antropotécnicas primarias como medios de modelado simbólicos y disciplinarios concretos, como la educación -humanista por ejemplo- y la instrucción política que imprime directamente sobre el hombre características civilizadoras. Por otro lado, las antropotécnicas secundarias que constituyen un conjunto de saberes técnicos -como las biotecnologías por ejemplo- que ponen a nuestro alcance una selectividad de operaciones materiales y simbólicas para incubar y desarrollar metas específicas.⁴³ De este modo, el estar-en-el-mundo se traduce como un venir al lenguaje posibilitado por la técnica entre las que Sloterdijk distingue dos operaciones fundamentales. Alo-técnicas como técnicas violentas, paralelas y exteriores situadas en la objetividad del mundo espacial. Y un segundo campo: las homeotécnicas, como la posibilidad de introducir nuevos lenguajes bio-genéticos de un modo sutil y cooperativo en la naturaleza. Con ello se expone el puente de la naturaleza y la artificialidad técnica como un camino que el hombre ha aprendido a cruzar de un modo prácticamente imperceptible. En todos los casos, se trata de una argumentación antropotécnica que expresa el juego de la apertura del ser del hombre que por medio de la técnica potenció su salida del mundo circundante animal [Umwelt] a una entificación⁴⁴ del mundo, como una proyección de su subjetividad lograda en la tecnología.

...El desarrollo del concepto de antropotécnica, tendría que esperar algunos años, entrado el nuevo milenio, hasta la publicación de *Has de cambiar tu vida. Notas sobre antropotécnica -2009-*. Sloterdijk introduce en esta obra un nuevo giro en los problemas

⁴³ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, pp.131-132.

⁴⁴ De lo ente como expresión universal del ente.

filosóficos y sus tonalidades, mucho más radical en términos políticos porque, tras la polémica anterior, ha dejado de lado el discurso de la ocupación técnica-política como un trabajo centrado exclusivamente en la articulación política de los colectivos del estar-en-el-mundo. En cambio, se ancla la diferencia específica como parte de una autodomesticación artística que sólo puede ser el principio para un camino de desinhibición del más vasto potencial humano dirigido a un tipo de vida ascética que se resume en la máxima socrática *ser superior a ti mismo*. Al parecer, Sloterdijk ha dejado de lado el duro discurso antropológico que sitúa al hombre en la frontera del *Lichtung* bio-genético como un espacio de inyección política. Ahora, su trabajo consiste en una propuesta estética que reflexiona sobre la iluminación de los fenómenos ascéticos bajo el signo apolíneo, datada en una neo-antigüedad que clarifica el *Lichtung* técnico como una modalidad metafísica, de orden inmunológico-simbólico, que esclarece los proyectos de la crianza humana en la vida representada como *askesis* [ejercicio]. Las antropotécnicas se redefinen ahora como «[...]los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico, frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte».⁴⁵ En esto, hay una captación metafísica de la técnica que implica una revaloración del orden simbólico e histórico que esto presupone.

Pero esto no implica que se hayan dejado de lado, del todo, formulaciones tales como las antropotécnicas primarias y secundarias. El proyecto de *Has de cambiar tu vida* consiste de una ejemplificación del trabajo autoplástico que, desde el arte como la última autoridad, intenta formular nuevas respuestas a los problemas políticos sobre el rango y la autoridad en nuestro tiempo. En toda su hondura, las antropotécnicas previstas por Sloterdijk representan nuevas interpretaciones ascéticas-artísticas sobre nuestra relación con la técnica y el mundo, que con cierta semejanza a las homeotécnicas, nos revelan, en la exaltación de los ejercicios humanos, un nuevo camino en el cruce entre la naturaleza y la cultura como parte de un trabajo milenar que paulatinamente introduce cambios sustanciales en nuestros modos de ser políticos y que con ellos se descubren nuevas relaciones y visiones de nuestro estar-en-el-mundo.

⁴⁵ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, p.24.

VI. Los postulados de esta investigación

En este medio de cultivo filosófico en el que se pregunta por la relación entre el hombre y la técnica, mis ideas florecieron como parte de una pregunta por el ser del hombre. La de Sloterdijk es una visión del ser del hombre fincada a la luz de las prácticas ascéticas que gana valor en la historia del pensamiento cuando se comprende como historia del ser. Heidegger en *tiempo y ser* capituló la pregunta por el ser como una temporalidad que invoca distintos nombres. Para Platón el ser se representó como idea, en Aristóteles como sustancia, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder. Son todas estas visiones del ser del hombre que relatan una tarea interminable que ningún modo nos facilitan una respuesta arbitraria y duradera.

Una doble dificultad en las líneas de la investigación: por un lado, una indagación filosófica y crítica de la relación entre el hombre y la técnica que atraviesa múltiples facetas históricas políticas y sociales como parte de la reconstrucción de un relato político de la historia de la sensibilidad y la domesticación del hombre para llegar a pensar la posibilidad de un nuevo proyecto de cría humano centrado en el arte como el principio de la máxima autoridad, a la vez que de un modo no esclavizante. Por el otro, un trabajo de recepción y actualidad del pensamiento de Heidegger y Nietzsche, en dos momentos distintos de la obra de Sloterdijk. De este modo, es posible acompañar la evolución del concepto de antropotécnica en el novel alemán visto a la luz de sus dos fuentes esenciales. Pero esta fijación que ancla mi investigación en el pensamiento de sendos maestros, viene acompañada de un lenguaje que codifica las antropotécnicas de un modo distinto de Sloterdijk. Conceptos como el *Dasein*, *Sorge*, *Gewofenheit*, *La voluntad de poder*, *el eterno retorno*, *la Tragedia*, *lo monstruoso*, son más que figuraciones intelectuales y estéticas. Son descubrimientos de los contenidos más esenciales de las antropotécnicas que plantean en más de un sentido una profunda revaloración metafísica del carácter de la técnica con lo que, invariablemente, se discute en todo momento con Sloterdijk.

El protagonista de esta historia es el *Dasein*. En mi lectura, establecer el *Dasein* como centro de reflexión del fenómeno de las antropotécnicas es parte de un trabajo que proyecta su valor político en tanto se expresa como parte de un problema del cuidado

humano. La hipótesis que se afirma es muy sencilla: *habría que comenzar por decir que existir es insistir. Las antropotécnicas son las tramas ascéticas existenciales, a la vez que el núcleo político de todas las asociaciones humanas sistematizadas, las cuales habilitan una dimensión de comportamientos precautorios asociados a una representación simbólica de la existencia. Así, la historia de los modos del estar-en-el-mundo del Dasein se descubren como ejercicios que por medio de la repetición técnica afirman los proyectos existenciales humanos.* De este modo, centrar la experiencia antropotécnica en el *Dasein* y sus dimensiones de cuidado, acerca a la comprensión de nuestra situación política presente. Lo decisivo parece entonces preguntarnos nuevamente si los ejercicios técnicos llevado a cabo por el hombre, dentro de estas dimensiones existenciales, asisten a la creación de seres más libres y que implicaciones tiene estos dentro del tipo de relaciones de participación -ontológico-políticas; fenomenológicas-estéticas- del hombre en su sociedad.

Esta exposición se presenta en tres tiempos fundamentales como parte de la evolución que el concepto mismo va adquiriendo a lo largo del tiempo. El primer capítulo, como relato de la genética política del concepto antropotécnico, se propone trazar el origen del concepto antropotécnica como una primera forma de indagar en su problemática ontológica y espacial. Para este propósito se han seleccionado los trabajos antropotécnicos elaborados por Sloterdijk entre 1994 y el 2001 como parte de un primer movimiento en la evolución del concepto. En su origen, *Reglas para el parque humano* se despliega como una prescripción del diagnóstico de Heidegger sobre el estado de la humanidad en la *Carta sobre el humanismo*, pero que renuncia a la explicación metafísica y se inscribe en la relación entre la biología y la cultura, que atiende a un ir en contra de la clausura ontológica de hombre-animal. Para este fin, la discusión de Sloterdijk se centra en la crítica posthumana que define la incapacidad del humanismo para educar al hombre. La domesticación se revela como el núcleo del humanismo en la forma de un un relato embrional de la hominización como parte de una historia de la sensibilidad del hombre. Se parte del reconocimiento de la inmadurez del hombre como un animal deficitario que a partir de su relación con la técnica es capaz de trasladar al hombre fuera de su mundo circundante animal. La sintomatología del fracaso se expresa como revolución antropogénica que da vida al mundo. Por lo tanto, desde la técnica

hablamos de una relación entre la cultura y la biología como las coordenadas fundamentales del estar-en-el-mundo. El medio para pensar esta relación es el *Lichtung* que se expresa como el esclarecimiento del encuentro entre la biología y la cultura representados como los campos de batalla y de selección de las luchas del ser del hombre. Así, la técnica abre un problema de caracterizaciones políticas que nos remiten a la crianza como la principal forma de acceso político al sentido del ser del *Dasein*. De este modo, la antropotécnica se traduce finalmente como una forma dual de ocupación y de procuración política.

El segundo capítulo, se atiene a la demostración del fenómeno antropotécnico desde sus propiedades estéticas a partir de la obra de Sloterdijk *Has de cambiar tu vida* publicada en 2009. En este segundo movimiento del concepto, las antropotécnicas son descritas como ejercicios que desde la prefiguración psíquica humana atraviesan la *physis* y que, en su aspecto material-metafísico, se representan como captaciones simbólicas que dotan de un sentido duradero a la existencia, es decir al *Dasein*. En esta segunda etapa, el pensamiento de Sloterdijk se expone a la luz de dos elementos desde Nietzsche. 1) La justificación de la existencia como un fenómeno estético visto a la luz de la tensión del mito trágico dionisiaco y lo apolíneo, 2) el eterno retorno de lo mismo. De modo que, desde Nietzsche, Sloterdijk expone la existencia como un círculo psiconautico de transgresiones y de retornos que topan al ser del hombre con el reconocimiento de una algodicea cuyo problema principal está representado en el tipo de tensiones verticales como la expresión de dos fuerzas en constante lucha. La propuesta estética para Sloterdijk parece perseguir un tipo de autoridad de rango no esclavizaste, como el principio de un nuevo eterno retorno, lo que significa en muchos sentidos la definición de un proyecto de élite comunitario que se derrama fuera de las propiedades del órgano político central. Se trata de una defensa de la subjetividad que mutila el ideal de la unidad política en el ideal apolíneo, desde el que se entiende el arte como forma de comparecencia de un ser que se apela a sí mismo que moviliza la experiencia del *Dasein* hacia un terreno de superación ascética desespiritualizada. El lema y motivo de las antropotécnicas en esta etapa es: *El ser superior a sí mismo*.

En el tercer capítulo, se agrega un último movimiento, por definición estético-político que apunta a su mayor radicalidad política a partir de tres críticas concretas a Sloterdijk

y en ello mi propuesta antropotécnica. El primero de estos momentos, trata de una traslación del valor de la técnica que principia con la crítica metafísica al pensamiento materialista de Sloterdijk. En este episodio se reconstruye una identidad del poder pensada desde la voluntad de poder de Nietzsche que atraviesa la biología y desemboca en el arte como la facultad que habilita genuinamente la posibilidad de recrear una autoridad de rango no esclavizante. La segunda de estas críticas se centra en la intramundanía del órgano artístico como el internamiento en un espacio ontológico que nos remite a Heidegger. Se trata de un espacio que roza la materialidad y la metafísica en el que las antropotécnicas se asumen como la posibilidad de pensar el cuidado de las dimensiones existenciales y el trabajo de la ocupación política como formas curatoriales que nos acercan a una mayor comprensión de la vida como una obra de arte. De este modo, en la *poiesis* del arte, se tiene un auténtico puente entre el hombre y el superhombre. En este cuidado se entiende una posibilidad por transformar la vida que abandona el individualismo y el subjetivismo abrazado por Sloterdijk para internarse en una existencia colectiva coligada ética y estéticamente en el genuino *Dasein* entendido siempre como una colectividad. En el tercer y último apartado del tercer capítulo, se descubre el nuevo ser antropotécnico pensado a partir de las condiciones previamente expuestas. La técnica se revela de este modo como la expresión de una voluntad de poder que se manifiesta en el ímpetu de la fuerza histórica contra el arrojamiento, en el deseo del *Dasein* de introducirlo todo en su morada. Se trata de una lucha por el porvenir humano que aglutina la existencia dentro de la dualidad de los campos de lo dionisiaco y lo apolíneo en el que la técnica se presupone como el vehículo de un despertar artístico sobrehumano. En éste relato, se mira la conquista del amor platónico como fuente fundamental del cuidado que nos introduce en un genuino amor por lo comunal elevado a la representación de lo sagrado, exponiendo en ello su carácter ético por efecto mimético de imitación del cuerpo político dando lugar a un obrar artístico. Pero es esta exposición del hombre, en el modelo de lo político-comunal, la que da forma a un tipo de existencia como la captación racional de una perfección bajo la cual al hombre sólo le es posible participar políticamente por medio de la imitación y de la repetición técnica de las más altas virtudes en un entorno de competencia por el cuidado.

*

1. Génesis política del concepto antropotécnica

Discurso pre-operatorio sobre la situación técnica del *Dasein*

El siglo XXI se postula como una *época de la sospecha* de la naturaleza humana. La existencia se abre a una antro-po-tecnología que, en toda su jerga heideggeriana, conculca los tipos de relaciones de participación ontológicas y éticas de eso que decimos y últimamente podemos ser. Heidegger advirtió la importancia de acceder a la comprensión de ser del hombre desde su cotidianidad y hoy, Sloterdijk parece disponer de los elementos que constituyen las formas de nuestra cotidianidad en el siglo XXI. En muchos sentidos, como parte de una indagación fenomenológica, en la que inicialmente se subraya la contemporaneidad de Heidegger en la inacabada tarea de la pregunta por el sentido del ser del ente que somos visto a la luz de la instrumentación técnica. Si bien para el maestro de Friburgo el ser es, de alguna manera, el modo correcto de preguntar por algo equivalente a la sustancia del hombre a partir de un juicio metafísico de la ontología del hombre en el que su condición, es decir, su esencia es el resultado de su interpelación por el sentido del ser; Sloterdijk, novel y polémico pensador alemán, plantea una revitalización del pensamiento de Heidegger como parte de un trabajo de recepción histórico-filosófico en el que se reconocen de antemano las limitaciones de la metafísica para explicar nuestra situación presente. Desde lo que se presume como una vacuna contra la infección metafísica, éste pensador perfila la habilitación de una teoría de relaciones de participación técnico-sistémica que permita una genuina caracterización del hombre visto desde las temáticas de sus dimensiones existenciales.*⁴⁶

⁴⁶ Fundamentado en una interpretación lógica del pensamiento de Heidegger, debido al problema para traducir correctamente distintos usos y significados alrededor del concepto de la existencia a la lengua castellana, se plantea el uso diferenciados de tres formas distintas con el fin de evitar todo tipo de confusiones: dimensiones existenciales, estructuras existenciales y tramas de la existencialidad. Todos los conceptos planteados serán aclarados en su momento.

* Dadas las imprecisiones en la traducción del *Ser y Tiempo* al español a cargo de la muy citada edición de José Gaos y las crecientes objeciones de los últimos discípulos y seguidores de Heidegger a éste sobre una profunda incomprensión de la obra y pensamiento de Heidegger, se prefiere el uso de la traducción al español a cargo de José Eduardo Rivera, fruto de 23 años de trabajo de investigación, revisada y aprobada por el mismo Heidegger y sus discípulos y que en 1995 se presenta en su tercera y última versión. Lamentablemente, existen muchas divergencias en cuanto a la interpretación del sentido de conceptos esenciales en la obra de Heidegger que se han traducido al español con la errónea influencia de Gaos y que dada su cercanía, objetablemente han pasado inadvertidos en las múltiples traducciones de la obra de Sloterdijk. Comenzando por la diferencia entre *el ser* como sustantivo que aparece en el título de la obra y *ser* en su forma verbalizada que se expresa a lo largo de la obra resaltando la forma en que debe de ser interpretado en todo momento: *ser* como verbo. También en las formas correctas de expresar el sentido

Dado que «[...]no todo lo que guarda relación con la obra de Heidegger pertenece al pasado, sino que todavía es posible, oportuno y fecundo -y eventualmente escandaloso- seguir las huellas de Heidegger y tomar en consideración algunas de sus propuestas[...]»,⁴⁷ resulta inevitable que la vigencia de Heidegger sea atravesada de alguna u otra manera por la crítica de sus omisiones intelectuales -voluntarias- a su tiempo. Sean el terror del nacional socialismo y los fascismos militantes europeos, el holocausto y los exterminios soviéticos de su tiempo, todos estos transfiguran el pleno sentido de su pensamiento en lo que parece ser una resistencia por parte de Heidegger a la caída de su pensamiento en la mundanalidad vulgar y dónde quizá, desde su propia ingenuidad apolítica politizó la caracterización histórica de su pensamiento. Pero a su vez y de un modo proporcional, éstas sustracciones le restituyen como un profundo revolucionario. Las dimensiones históricas del pensador, sitiadas en el curso de dos guerras mundiales, le inscriben como un observador de primera mano de la industria de la destrucción y coligan el curso de sus investigaciones sobre la ontología del ser y la técnica a una fenomenología de la muerte que en *Ser y tiempo* pregona en la idea del *estar vuelco para la muerte*,⁴⁸ en las que las formas de la existencia se caracterizan como *un estar vuelto a la posibilidad*. Atendiendo esta observación, Sloterdijk, quien se define íntimo distante, como quien piensa con Heidegger contra Heidegger, ha procurado una revitalización cautelosa y parcial del maestro del desocultamiento al servicio de su propio proyecto. Cincelando con esto el patrimonio del Heidegger para el presente con la distancia del sentido de un tiempo cosmopolita que, a diferencia del provincialismo conservador de un Heidegger definido por su discípulo como *criptocatólico*, se abre a una racionalidad técnica y compleja que éste último rehusó.

de la existencia y sus múltiples acepciones. Para corregir estos problemas en cuanto la interpretación de los conceptos y las categorías de Heidegger en la traducción de las obras de otros pensadores como Sloterdijk, con el fin de homologar los criterios de esta investigación se respetarán, en todas las citas y referencias, los conceptos esenciales del idioma alemán y en caso de ser necesario se sustituirán por aquellos definidos por el canon español de la traducción de José Eduardo Rivera y se confrontarán en caso de ser necesario.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*; *id. Ser y tiempo*.

⁴⁷ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, p.5.

⁴⁸ Estar vuelco para la muerte, también traducida como ser para la muerte, constitución fundamental del *Dasein*, en cuya estructura ontológico existencial se revelan su existencia, facilidad y caída. «La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* tiene que hacerse cargo cada vez». Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §50, p.267, y como proyecto existencial §53.

Las tentativas de separar a Heidegger de los relámpagos lumínicos de nuestro tiempo empobrece toda discusión y empequeñecen todo punto de vista. Aunque él en realidad no analizara en ningún momento los detalles estratégicos y físicos de esta nueva situación de manera tan exhaustiva como Jaspers en su obra *Die Atombombe un die Zukunft des Menschen* [La bomba atómica y el futuro de la humanidad], si fue el intérprete más profundo del acontecimiento histórico de su tiempo, en ese en el que los hombres se convirtieron en señores del fuego nuclear. Para él resultaba evidente, sin embargo, que la pregunta por el ser no podía desligarse de la pregunta por el poder y la técnica. Hoy vemos la clarividencia con la que vio el problema cuando constatamos, y no como un asunto marginal, cómo las tecnologías comienzan a transcribir los códigos de lo viviente en las *life sciences*.⁴⁹

Esta indicación parece ofrecer algún tipo vinculante entre dos teorías del presente que se discurren entre los interdictos del *estar vuelco para la muerte* de Heidegger y algo que en la obra de Sloterdijk se asoma, en un principio tímida y tácitamente, como el *estar envuelto por la vida* como una diferencia sustancial entrambos que se articula mediante la pregunta por la técnica y su relación con el poder como una primera forma de indagación *antropotécnica*. Sobre la superficie del siglo XXI, la complejidad de las técnicas previstas bajo el compendio de las *life sciences* de nuestra era, nos hablan de una convergencia entre lo humano y lo maquina dentro de sistemas de información que integran la evolución de las inteligencias naturales y artificiales en ciencias que se descubren como elementos a la mano para la conformación del mundo. A diferencia del *estar vuelco para la muerte* que sólo es posible mediante una industria letal que serializa la finitud de la existencia, el siglo XXI abona a la construcción de una industria de la individuación de la vida en las que se procura el cuidado del ser del hombre como base fenoménica de la existencia.

Debajo de estas primeras declaraciones, en las que se resalta la posibilidad de explicar la organización del fenómeno del *Dasein*⁵⁰ mismo y en consecuencia del tejido social humano desde una forma estructural, se remite al concepto de *Sorge*⁵¹ previsto

⁴⁹ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, p.119.

⁵⁰ Respetar el sentido del *Dasein* del alemán posibilita sus múltiples significados, tanto literalmente como ser-ahí, como el sentido de la existencia del ser. Heidegger define el *Dasein* de la siguiente manera: «La «esencia» del *Dasein* consiste en existencia». Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, §9, p.63.

⁵¹ *Sorge*: en su literalidad remite al significado de preocupación, aflicción. Dada la importancia de este concepto que en su traducción al español ha sido traducido como cuidado, se prefiere respetar el concepto del alemán *Sorge*, expuesto por Martin Heidegger. *id.*, *Sein und Zeit*, *op.cit.*, §41.

por Heidegger como *el ser del Dasein*, como la capacidad del captar la totalidad del todo estructural ontológico del *Dasein*, desplegado desde la base de la angustia, como el estado de ánimo fundamental del estar-en-el-mundo que remite en toda su hondura al anticiparse a sí. Estas estructuras en las que se recoge el anticiparse a sí del *Dasein* definen el *Sorge* en su forma más elemental. «[...]el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-[en-el-mundo]-en-medio-de [el ente que comparece dentro del mundo]. Esta ser da sentido al termino del cuidado [*Sorge*]». ⁵² Desde estas dos formas de comparecencia, es decir la anticipación como un ya-estar-en y el estar-en-medio-de, se habla en su forma última de una dimensión existencial planteada en términos de presencia y recepción, que respetando la literalidad de Heidegger abarca la unidad de las determinaciones del ser. De un modo preparatorio para el presente estudio, el *Sorge* se presupone como una dimensión existencial en la que se las determinaciones se traducen en ocupaciones concretas. Lo que todavía con Heidegger nos remite a la pregunta por él formulada ¿cómo debe caracterizarse esa unidad?

Lo que puede presumirse como una vaga literalidad de Heidegger, es más bien una deuda intelectual pues hemos de pensar las formas de estas ocupaciones esenciales. Atendiendo nuestro presente inmediato, para Sloterdijk, bajo las formas de ocupación del *Sorge*, se resalta que los seres humanos llegamos al mundo con cierta disposición a ser intervenidos bajo el influjo terapéutico de la técnica como un rasgo esencial de nuestra codificación diferencial. Dentro de esta óptica las ciencias de la vida abren las estructuras del *Sorge* a una nueva comprensión de los horizontes del ser, lo que por sí mismo plantea un conjunto de problemáticas políticas y sociales que son el objeto del discurso antropotécnico que se desplegará más adelante. Lo que hasta aquí debe resaltarse, sólo de manera preparatoria, es que ambas teorías se construyen, [en Heidegger de manera explícita, en Sloterdijk de modo indirecto de la inconformidad del hombre con su condición], desde la base del fenómeno de la angustia, es decir la reducción del comportamiento esencial humano a un último movimiento, como una disposición afectiva fundamental en la que se revela «[...]el estar vuelto hacia el más

⁵² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., §41, pp.210-211.

propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos».⁵³

Para Sloterdijk, de un modo implícito, como se demostrará, la dimensión del *Sorge* establece un tipo de relación condicional entre el hombre y la técnica que abre al ser a la intervención de su propio significado. Hipótesis en la que se confirma la constitución de la especie *Homo Sapiens* basada en efectos autogénicos que descansa en largos procesos de formateo de la cultura, y por lo tanto de la condición humana, mediante intervenciones técnicas, algunas por efecto de autopoiesis [creación o producción] y otras autoinstruidas, que sirven al único propósito de la regeneración del tejido social y de las estructuras existenciales de nuestros sistemas inmunitarios.⁵⁴ De aquí, que el resultado de la cría del ser humano se reflexione, si al igual que en Heidegger como el resultado de una interpelación del ser, pero en contraste con la clausura metafísica del hombre que le aprecia como un ente distinto de lo animal y lo divino, a partir de una hechura de especializaciones biológicas y culturales que trebejan y vibran, empírica y teóricamente, con el futuro de lo eyecto en el ser del binomio animal-hombre. De este modo, desde la condición de arrojado [*Geworfenheit*] del *Dasein*, tomada también de Heidegger, parece en Sloterdijk abrirse una nueva interrogante del horizonte del ser que revela posibilidades más genuinas si estas se plantean sobre la base de una bio-individualidad animada que cuando se cruza en el frente psico-histórico se traduce en una bio-dividualidad técnica-cultural que se reconoce como el sentido esférico en dónde se recoge la existencia colectiva del ser.

Notablemente, esta artificialización tecno-esférica supone, en toda su intimidad, una comprensión del ser en el sentido del *Dasein*^{*55} y su estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-*

⁵³ *ibidem.*, §40, p.206.

⁵⁴ Esta hipótesis atiende a una reconfiguración de los elementos presentes en esta investigación con la hipótesis psico-histórica del autor en "La humillación por las máquinas," en: Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, *op.cit.*, p.227.

⁵⁵ Respetar el sentido del *Dasein* del alemán posibilita sus múltiples significados, tanto literalmente como ser-ahí, como el sentido de la existencia del ser. Heidegger define el *Dasein* de la siguiente manera: «La «esencia» del *Dasein* consiste en existencia». Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, §9, p.63.

* Dadas las imprecisiones en la traducción del *Ser y Tiempo* al español a cargo de José Gaos y las crecientes objeciones de los últimos discípulos y seguidores de Heidegger a éste sobre una incompreensión a la obra, se prefiere el uso de la traducción a cargo de José Eduardo Rivera, fruto de 23 años de trabajo de investigación, revisada y aprobada por el mismo Heidegger y que en 1995 se presenta en su tercera y última versión. Lamentablemente, existen muchas divergencias en cuanto a la interpretación del sentido de conceptos esenciales en la obra de Heidegger que se han traducido al español con la errónea influencia de Gaos y que dada su cercanía, objetablemente han pasado inadvertidos en las múltiples traducciones de la obra de Sloterdijk. Comenzando por la diferencia entre *el ser* como sustantivo que aparece en el título de la obra y *ser* en su forma verbalizada que se expresa a lo largo de la obra resaltando la forma en que debe de ser interpretado en todo momento: *ser* como verbo. Para corregir estos problemas

Sein]⁵⁶ como su constitución fundamental, de acuerdo a la tradición que el mismo Sloterdijk hereda voluntariamente del maestro Heidegger.⁵⁷ Dicha patente trata de un concepto esencial que entraña la espacialidad de la existencia habitada por ese ser que soy siempre yo mismo, pero que para Sloterdijk se trata de una historia de tránsitos entre aperturas y éxodos, «¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo?[...] Estamos en un exterior que sustenta otros mundos interiores».⁵⁸ Dentro de estas asociaciones esféricas la existencia se recluye, se organiza y se construye bajo la fecundidad de operaciones técnicas que abren el sentido del hombre a un mundo de proximidades y de posibilidades de ingreso. Este yacimiento que anticipa un mundo por crear, precisa sobre la capacidad antropológica, que se perfila inicialmente como una explicación del *Dasein* en la mediación del fenómeno de su situación técnica desde la base de su medianidad [*Durchschnittlichkeit*] y de su cotidianidad [*Ältereichkeit*]. En esta indagación, sobre lo que puede precisarse como una cotidianidad media, se atiende preliminarmente la trama de estructuras ontológicas que soportan la existencia de lo que el mismo Heidegger describe como *existencialidad*,⁵⁹ de modo que, en su estar-en-el-mundo, el *Dasein* se comporta únicamente de acuerdo a lo que le es accesible en el mundo o dicho de un modo más apegado a Heidegger, a partir de los elementos *de lo a la mano*. El mundo se revela, en ambos, aunque con sus diferencias graduales, tal como apunta Vattimo en su *Introducción a Heidegger*, no como una totalidad de elementos sino como «un estar familiarizados con una totalidad de significados».⁶⁰

Con la salvedad de que, para Sloterdijk, la trabazón ontológica del ser de Heidegger raya en lo insostenible y ofrece la posibilidad de entregarnos a una re-evaluación y un re-descubrimiento de eso que decimos ser desde la exploración de nuestros ejercicios

en cuanto la interpretación de los conceptos y las categorías de Heidegger, con el fin de atender el propósito de la homologación de los mismos a lo largo de esta investigación a partir de un uso correcto que indique un sentido útil en español, se preferirán y en caso de ser necesario se sustituirán, las citas y referencias, por aquellos definidos por el canon de la traducción de José Eduardo Rivera y sólo se aclararán cuando resulte estrictamente necesario.

⁵⁶ *In-der-Welt-sein*: Su traducción literal indica *ser-en-el-mundo*. Pero *estar-en-el-mundo* representa el *estar* como la forma verbalizada más fuerte del ser. Del modo más fidedigno a Heidegger, el acto mismo de ser. José Eduardo Rivera resalta esta forma para definir el aspecto existencial de las estructuras del *Dasein* propuestas por Heidegger, en tanto *ser-en-el-mundo*, representaría únicamente el aspecto esencial de la estructura y de esta forma se desatiende la propuesta fundamental del Heidegger. cfr. [n.t.] Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., §12, p.74.

⁵⁷ En su recepción hispano parlante, la relación entre ambos autores está notablemente tratada en: Carla Cordua, *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*.

⁵⁸ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, p.36.

⁵⁹ Existencialidad: se entiende por esta la trama de estructuras de análisis de lo constitutivo de la existencia. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., §4, p.33.

⁶⁰ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p.31.

técnicos cotidianos. El augurio de Sloterdijk es positivo. Particularmente si logramos mirar el problema de la relación del hombre y la técnica fuera del cerco ontológico sobre el que se sostiene la idea del excepcionalismo racional del hombre. El reto de la filosofía, supone Sloterdijk, consiste en echar mano de un conjunto de saberes que oscilan desde la antropología, la biología, las ciencias genómicas y otras para, a partir de estas, reconocer en el hombre su sentido eyecto y su más genuina constitución de arrojado.

El *Dasein* es una cuestión de perspectivas. Esto, asume el carácter de una circunspección antropogénica que le permite, al ser de Heidegger o al hombre de Sloterdijk, construirse desde el conocimiento técnico como primera forma de llegar-al-mundo. Lo anterior supone una existencia íntimamente ligada a la repetición en la que el *Dasein* es siempre su posibilidad como su más genuina condición. Así, en el relato del estar-en-el-mundo del *Dasein*, la pregunta por la técnica se descubre también como una pregunta por el poder ser; en la medida en que sus indagaciones puntualizan en las formas en las que es posible concentrar las existencias humanas dentro de estructuras técnicas que atienden fines específicos al servicio del emplazamiento del hombre y su caracterización política. Idea que para el mismo Sloterdijk supone una actualización de la analítica estructural del *Dasein* en un discurso fisiológico que, bajo la musculatura antropotécnica, recluye al hombre en órganos de rendimiento en los que innovación y diferencia son parte de un *super work out* que compromete la búsqueda del sentido del ser a una competencia abierta por el aseguramiento de sus dimensiones existenciales. Así, la interpretación del *Dasein* desde su situación técnica es una generalización ontológica apriorística que supone una estructura de modelado subyacente a todo ser en las complejas sociedades humanas. Desde la óptica antropotécnica su función se designa como un instrumento correlativo al *Sorge* del *Dasein* como las prácticas inscritas en las estructuras de la existencialidad de sus tecno esferas. De este modo, se ofrece una guía panorámica para comprender la estructura antropotécnica general y que facilitará la comprensión de las indicaciones posteriores. Desde el núcleo de la angustia como comportamiento fundamental, se habilita la construcción de una dimensión de resguardo genérico existencial. Ésta a su vez está conformada por una pluralidad de estructuras existenciales de las formas del estar-en-el-mundo del *Dasein*. Estas últimas están habitadas por tramas ontológicas de la existencialidad.

En su dimensión más genérica, esto es lo que parece ser la genética estructural del concepto de antropotécnica en la obra de Sloterdijk, en la medida en que en su región más esencial incluye los objetos temáticos de la existencia y los agrupa bajo la comprensión preliminar de la técnica para servir como guía a la presente investigación. Pero, para comprender el calado de su diagnóstico se requiere de una anticipación pre-operatoria sobre la situación técnica del *Dasein*, que necesariamente provoca una suerte de fraternidad entre Sloterdijk y Heidegger, pues la genealogía del concepto requiere en un primer momento esquivar, presentar y aclarar algunos de los postulados de Heidegger que permearán la obra del pensador en cuestión. Bajo el quirófano de Sloterdijk es posible abrir un primer corte anatómico al cuerpo de la presente investigación si nos preguntamos por la génesis del concepto antropotécnica en la medida en que, desde su indagación precipitemos la caída trágica del ser en su abismo antropogénico y se evite, como si lo hizo Heidegger en su momento, sustraerse de la historia del destino del ser.

Tras lo dicho, con los instrumentos disponibles es posible lograr una recapitulación de los postulados iniciales que articulan ésta investigación y aquí el intento de la presente por contribuir con la deuda del discurso antropotécnico: ¿En qué forma es posible explicar la situación [política] del *Dasein* en el siglo XXI atendiendo las estructuras técnicas dónde se procura el *Sorge* del hombre? De modo que el concepto de antropotécnica se perfile, tal y como se ha dicho, como una explicación del *Dasein* en la mediación del fenómeno de su situación técnica desde la base de su medianidad [*Durchschnittlichkeit*] y de su cotidianidad [*Alltäglichkeit*], pero que atiende elementalmente a la comprensión de la situación política del ser en el siglo XXI dentro de las estructuras técnicas que conforman sus dimensiones existenciales.

1.1 Protoplasma:⁶¹ el sino de Heidegger

Podemos atribuir la intervención «antropotécnica» de Sloterdijk como una suerte de catástrofe en la historia del humanismo, pues sus tesis contribuyen a la reflexión pragmática de una sociedad replegada socio-inmunológicamente en sistemas de diferenciación técnica. Esta clasificación augura una reflexión sobre los juegos de poder desde los cuales la vida del hombre es organizada en la sociedad moderna. Ya la propia división del concepto en *antropos* [hombre] y *tekhnē* [producir] reza sobre una problemática de libertad y autoconfinamiento como dos campos de tensión, desinhibidores e inhibidores, dentro de los cuales transcurre la vida del ser. Mas su acuñamiento puede ser interpretado como la materialización de un esfuerzo por proponer el *homo technicus* como una polivalencia ontológica en la que el hombre está siempre sometido al influjo terapéutico de la autointervención técnica.

Con respecto a esta reivindicación ontológica, Sloterdijk ofreció por primera vez en *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*⁶² una forma de proceder en contra del antropocentrismo moderno que devino una idea germinal del *Dasein* dentro del goce de su apertura técnica. Si bien el título parece ofrecer una reflexión sobre dos campos lingüísticos distintos, *¿Comment redonner un sens au mot Humanisme?*⁶³ se trata de una respuesta concreta a la pregunta formulada por Jean Beufret a Heidegger en el otoño de 1946, como lo que puede considerarse la cruda moral de la distancia apolítica de su pensamiento y su ingenuidad política dentro de un ciclo que ha transitado al pensador a lo largo de dos guerras mundiales y le han llevado a presenciar el fuego atómico de Hiroshima y Nagasaki. Las reflexiones anales de éste último pensador que en la *Carta sobre el humanismo* procedieron de tan simple contestación, «Pero yo me pregunto si es necesario ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo

⁶¹ Protoplasma: el material viviente de una célula, es decir todo el interior de la misma, incluyendo en núcleo y el citoplasma.

⁶² Este discurso se presentó en dos ocasiones previo a su publicación tras la polémica que suscitó. La primera de ellas en Basilea, Suiza en 1997; la segunda en Elemau, Bavaria en 1999. Peter Sloterdijk, *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. del texto original, id., *Regeln für den Menschen Park. Ein Antwortschreiben zu Heidegger Brief über Humanismus*. Dada la centralidad de esta obra para la presente investigación, la traducción al español se confronta con la original del alemán para ofrecer una interpretación más adecuada.

⁶³ «¿Cómo se puede dar un nuevo sentido a la palabra humanismo?»

se desconfía de los «ismos» pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto se está dispuesto a cubrir esta demanda»;⁶⁴ sugieren pensar metafísicamente al ser como un acontecimiento propio que pregona la existencia del hombre allende el humanismo.

La *Carta sobre el humanismo* transcurre como una destrucción fenomenológica del mote *humanismus* tal y como ha sido pensado desde la baja historia del hombre en favor del *Dasein*, que mira discretamente y con desencanto en la dirección criptológica del *estar vuelco para la muerte* «[...] porque éste [el humanismo] no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura».⁶⁵ Lo problemático para Heidegger consiste en encontrar una manera de representar el elemento que capacita el sentido del ser del ente humano que somos desde sus elementos cotidianos. Si en su *opus magna*, *Ser y tiempo*, el sosiego de Heidegger se ha ocupado de la contemplación metafísica del horizonte de la reflexión del ser desde la finitud del *Dasein*, con una hondura sin parangón que apunta al emplazamiento de un estar-en-el-mundo que posibilita la forma de acceder al ente del hombre en la medida en que éste es comprendido dentro de sus dimensiones existenciales. Ahora, sus reflexiones posteriores, se abocan al horizonte y el sentido del estar-en-el-mundo-del *Dasein* como una interpelación del sentido de la humanidad que se construye sobre la base de un conjunto de elementos y de significados técnicos que nos hablan de un doble elemento existencial del ser: lo qué se es y cómo se es.

Las preguntas por el lugar y sus formas se presentan como expresiones fundamentales de las tramas estructurales e instrumentales del ser, que en *Ser y tiempo* son comprendidas bajo la forma de existencialidad⁶⁶ y que, en la opinión de Heidegger, habilitan al ser como un constructor de mundo⁶⁷ propenso a caer en su mundo asumido en sus propias tradiciones.⁶⁸ En su faceta más abierta, el pensador de Friburgo ha comprendido el *Dasein* «siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo; de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea

⁶⁴ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, [316], p.19.

⁶⁵ *Ibidem.*, [330], p.42.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §4, p.33.

⁶⁷ Por mundo entiéndase una categoría ontológica de la estructura humana.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §6, p.42.

tomándola entre manos, sea dejándola perderse».⁶⁹ El Heidegger de la postguerra guarda, todavía, una estrecha relación con esta apreciación. Si bien parece haber dejado atrás la ontología de la pregunta del *Dasein* por las reflexiones sobre la historia de la verdad, su trabajo por el advenimiento del ser, tal y como debe de entenderse la *Carta sobre el humanismo*, resguarda aún el lugar del ser en su eyecta posibilidad. Esa *fuerza callada de lo posible*, cuya esencia se preserva en el lenguaje. Consecuentemente para Heidegger «[...] el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que guardando la verdad del ser, pertenece a ella».⁷⁰ Si se entiende el lenguaje en su sentido más amplio como una estructura esencial, este pertenecer se trata, en todo caso, de un intento por abrir el horizonte espacial del ser a una explicación de su misión y su destino desde la estructura del lenguaje que en Heidegger resalta su sentido espacial como una proximidad que expresa nuestra relación con la verdad en donde las cosas se dan.

Esta conjetura sobre la estructura, el destino, la misión y la pertenencia del ser nos ofrece dos posiciones elementales. En cuanto al ser como sentido del ente que somos, Heidegger se encarga de perfilar la identidad del hombre como pastor [*Hirt*] del ser. Y es justamente en esta proximidad en la que su *plea* como custodio de la verdad descubre el significado amplio del hombre como parte de la estructura fundamental de *estar-en-el-mundo*. Esencialmente se trata de decir, resumiendo lo dicho, siguiendo las huellas de Heidegger, *el ser es lo más próximo al hombre*, en donde el ser se manifiesta como la posibilidad de realización del ente, en este caso el ente del hombre; en tanto los entes resaltan porque son siempre potencialmente accesibles para el ser. Desde el punto de vista de su contenido, el sentido del ser del hombre, bajo la metáfora pastoral, sólo puede ser interpretado como una existencia que se presenta estructuralmente y que se

⁶⁹ *ibidem.*, §4, p.33.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op.cit.*, [333], p.47. En el texto original: «*Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört*». Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, 9, p.333.

Ek-sistiert, se traduce comúnmente al español como ex-sistencia o ec-sistencia, es decir el *Dasein* es proyectado fuera de sí. Esta diferencia en la forma de remarcar en la existencia aparece en una etapa muy posterior de su pensamiento a *Ser y tiempo*. En lo personal considero que su significado está implícito en la constitución de arrojamiento del *Dasein* que en su propiedad óntica se expresa como *Da-sein*, ser-ahí por lo que toda diferenciación resulta innecesaria. Para efectos de esta investigación, dado que se respetan las acepciones originales del *Dasein* y sus formas estructurales tales como existenciario, existencial y existencialidad, se traducen. Ek-sistiert como se traducirá siempre como ex-sistir y no ec-sistir y se indicará como existir cuando sea necesario. En ello se observa que el prefijo [ex] en la lengua castellana ya indica lo que en alemán Heidegger quiere remarcar y no habría necesidad de separar el concepto.

construye a partir de la reflexión del *Sorge* del ser del hombre sobre la base de los peligros que conminan la existencia. Porque el *Dasein* se construye a sí mismo a partir del mundo, la idea del *Sorge* es también una forma de abrir al ser y permitirle acceder al mundo mediante la disposición instrumental de los elementos *a la mano* desde su propia experiencia como una forma de procurar la existencia. Misión que en Heidegger se enclava profundamente en la forma de llamar al ser del hombre un constructor de mundo [*Weltbilden*].⁷¹ Es decir, las construcciones son hechas para resguardar al hombre.

Esto sugiere bogar contra una adversidad, en la forma de representar el significado de la ontología del ser en Heidegger. Si el *Dasein* pertenece al estar-en-el-mundo, el ente del ser del hombre existe para Heidegger sólo si es accesible mediante una pre-ontología fundamental que divida la experiencia racional del ser del hombre del ser animal y el ser divino. Lo cual en relación con los lineamientos de la *Carta sobre el humanismo*, cercan la interpretación del *Dasein* como una existencia que privilegia la ontología del ser al carecerle de sujeto. Heidegger evoca a un ser puro suspendido [digamos sobre la inmanencia de la *physis*]; en la proximidad del hombre [digamos en la espacialidad de una vecindad] y encapsulado en su morada, [digamos dentro de la estructura del lenguaje]. Con esto se revelan los ingredientes de un diagnóstico del *Dasein*, que decreta una censura ontológica que suspende al hombre dentro de un *existir contra el arrojado* de su constitución biológica y que servirá posteriormente como una primera incisión metafísica para abrir el hiato materialista de Sloterdijk. El arrojado [*Geworfenheit*], concepto tan importante en *Ser y tiempo* que resalta «[...]la disposición afectiva que abre al *Dasein* en su condición de arrojado y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora». ⁷² De forma que el buscar de la existencia humana se traduce en un huir. Aunque para Sloterdijk quizá la huida metafísica prevista por Heidegger ha ido demasiado lejos.

Formulado en su determinación metafísica, Heidegger instala al ser en el centro y al hombre en su vecindad, distanciándolo propiamente de su historia natural. Sendos desplazamientos, es decir una *orientación* al ser, una *cercanía* en su vecindad y un

⁷¹ La tesis principal de Heidegger divide ontológicamente a las cosas como sin mundo [*Weltlos*], los animales como pobres de mundo [*Weltarmut*] y, finalmente los hombres como constructores de mundo [*Weltbilden*]. Martin Heidegger, *Los conceptos generales de la metafísica*, §42, pp.225-228.

⁷² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §29, p.155.

destino estático en la estructura del lenguaje; definen la conformidad espacial de la apertura del estar-en-el-mundo como un existir dentro de... donde estar-en significa ocuparse de algo en-atención-a-sí-mismo. Aunque parcialmente para Heidegger, hasta aquí la casa del ser consiste únicamente en un llegar-al-lenguaje, se insiste en el lenguaje como el lugar indicado para encontrar al ser mediante su contención más radical.

En ésta morada, el *Dasein* se muestra última e íntimamente como una existencia delimitada por el *Sorge*, lo que por sí mismo revela el sentido más amplio del *hombre como pastor del ser*. Pero la dimensión de *Sorge* requiere de una estructura y materiales concretos para el emplazamiento de una existencia modelada, en la medida en que dentro de ésta se climaticen las condiciones óptimas para la apertura del ser. Dentro de estas estructuras se capacita al *Dasein* como ex-sistencia. Lo que se presenta maravillosamente en Heidegger como apertura al mundo, lo *abierto libre*, que plantea la posibilidad de pensar el horizonte espacial del claro [*Lichtung*] como una forma de contemplar la esencia del *Dasein* capturado en el orden de su propia existencia técnica. «Que el *Dasein* está iluminado [«*erleuchtet*»] significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo y lo está no en virtud de otro ente, sino porque el mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer a la luz o permanecer oculto en la oscuridad».⁷³ La intención de develar el ser dentro del fenómeno del *Lichtung* encierra algunas problemáticas fundamentales en cuanto al ente del ser del hombre respecta. Pues como el mismo Heidegger contempla posteriormente, «Lenguaje es el advenimiento del ser mismo que aclara y oculta».⁷⁴

Si a la luz de lo anterior nos preguntamos, todavía de acuerdo con Heidegger, ¿cómo los elementos cotidianos *de lo a la mano* definen el sentido del ser?, la técnica se abre como la dimensión del lenguaje por excelencia. Si reconocemos que, tal y como lo demuestra Hegel, la verdad es esencialmente un resultado, la mera forma de capitular el sentido del ser a partir de la determinación del *Dasein* en la dimensión del *Sorge* dentro de las estructuras del lenguaje introduce al ser en la problemática de un confinamiento

⁷³ *ibidem.*, §28, p.152.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op.cit.*, [327], p.36.

técnico. Heidegger expresó anteriormente en sus lecciones reunidas en *Los conceptos generales de la metafísica* que la verdad [*aletheia*] consiste en un salir de lo oculto capaz de manifestar lo ente.⁷⁵ Se trata simplemente de traer energías, materias y recursos a la mano a una disponibilidad inteligible. Y al proceder de éste, la relación del ser y la técnica es un sinónimo de *aletheia*, en tanto que por medio de ella se tiene la capacidad de producir la manifestación de lo ente de algo previamente oculto en la naturaleza.⁷⁶ Desde una perspectiva antropológicamente instrumental, se trataría únicamente del dominio de la *liason* hombre-naturaleza que apunta a la incorporación del artificio técnico como resultado. Pero, para Heidegger, esto de ninguna manera concierne su aspecto más elemental. Se trata de ir más allá de la lógica del dispositivo para develar la esencia de la técnica moderna:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna tiene el carácter de emplazar, en el sentido de provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a al vez se lo distribuye y lo distribuido es nuevamente conmutado.⁷⁷

En el basamento de esta idea, en su más íntima connotación, se descubre la relación metafísica entre técnica y *aletheia* como algo previamente dispensado al hombre desde un más allá de nosotros mismos, en donde lo almacenado está puesto a punto para su solicitud. Y por medio del trabajo se le desoculta y en su conmutación se le oculta nuevamente. Allende el oscuro carácter litúrgico de estas sentencias, es posible identificar en ellas una de las más importantes contribuciones de Heidegger a la reflexión sobre el problema de la técnica. La forma de provocar el desocultamiento de *aletheia* como verdad está contenida en lo que él denomina *Ges-tell*⁷⁸ como designación de la esencia de la técnica moderna, las cuales representan una visión más trabajada de las estructuras de la existencialidad del *Dasein* propuestas en *Ser y tiempo*. Puede ser interpretado como el modelo de súper estructuras de emplazamiento desde las que se

⁷⁵ Martin Heidegger, *Los conceptos generales de la metafísica*, *op.cit.*, §8, pp-53-56. e *id.*, *Carta sobre el humanismo*, *op.cit.*, [340], p. 58.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, p.16.

⁷⁷ *Ibidem*. p.18.

⁷⁸ Este concepto no cuenta con una traducción literal del alemán.

es capaz de solicitar las formas de la existencia, en la forma de un producir como un traer-ahí adelante⁷⁹ y un conmutar que continuamente precipita una agitación y una disipación de las fuerzas esenciales. En estas determinaciones, el conocimiento es una modalidad del estar-en-el-mundo del *Dasein* y nuestra forma de acceder al mundo depende de nuestra relación con las estructuras de emplazamiento. Con la caución que Heidegger demanda, el rótulo *Ge-stell*, que por su importancia puede ser representado como el *órganon* metafísico de la técnica, coliga al ente de las cosas a una existencia provocadora que organiza los significados sobre los que se construye el sentido del mundo como parte de la proeza del trabajo de la técnica moderna a una dirección de resguardo y de contención del ser.

Más allá de la aparente dificultad técnica que estas expresiones metafísicas puedan representar en Heidegger, la novel riqueza de estos planteamientos es también aplicada al hombre mismo. A manera de simplificar lo que se ha dicho y con el propósito de explicar la situación técnica del *Dasein* desde la base de su cotidianidad media, lo que se pretende ahora puede ordenarse en dos vehículos arteriales como parte de un discurso inmunológico: a) la capacidad de provocar y solicitar algo oculto en la naturaleza se introyecta en el hombre en capacidad de demandarse y provocarse a sí mismo, como resultado de su gestión técnica y; b) las formas de producir este emplazamiento son conmutadas por medio del uso del lenguaje; desde el cual se asegura su circulación efectiva en el cuerpo social en la forma de tramas de existencialidad. De aquí que se entienda la captación del ser humano a partir de su horizonte técnico como la única forma de abrir la dimensión del *Dasein* por medio del lenguaje. Con ello, se pretende confirmar la idea de Heidegger de que «[...]todas las explicaciones[...] que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia sus estructuras de existencia».⁸⁰ Estructuras que finalmente se comprenden y se aclaran, si se entienden como infraestructuras receptoras y formadoras de seres. O más claramente como las incubadoras del hombre.

Sendos razonamientos sobre el *Ge-stell* como emplazamiento técnico del hombre abren un camino incierto a la posibilidad que el Heidegger dedicado al advenimiento del ser anticipó, penitenciarmente, como el problema del confinamiento de la vida del

⁷⁹ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos, op.cit.*, p.22.

⁸⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo, op.cit.*, §9, p.65.

hombre moderno, pues el salir de lo oculto del modo metodológicamente técnico dirige al hombre a lo destinado, [*Geschick*] el sino.⁸¹ Por eso, más tarde advierte «En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad que reside en el olvido».⁸² La hondura del problema de la esencia de la técnica queda perfectamente representada en la región del *Ge-stell*, en tanto «[...] nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla⁸³ [...]». El destino del hombre parece entonces condenado a un horizonte incierto conminado por la fuerza alienante de la técnica, en tanto éste se vuelve un mero solicitador de existencias. Heidegger, quien atiende el signo técnico de su tiempo como la base de la cotidianidad del *Dasein*, no repara en develar el rostro de esta fatalidad como *la* tragedia de nuestro tiempo. El *Gestell* es, de este modo, lo que «[...] deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad».⁸⁴

Su sospecha por la modernidad, resguardada por un pesimismo antropológico dominado por la nostalgia de un catolicismo provincial, que lamenta su propia incompreensión por su contemporaneidad, le sobrevive destinalmente de un modo genuinamente radical. Tal es el síncope que el pensador de Meßkirch vaticina a la humanidad entera que, a la luz del dominio actual de la técnica en la vida del hombre, su discurso nos coloca en un posición meditativa sobre la pertinencia del destino del ser. Mismo que en su confinamiento técnico urge a una conjugación ética sobre las formas del emplazamiento del hombre, pues, en su propia perspectiva, donde yace el peligro hay también un elemento de salvación. En lugar de obturar la pregunta por el ser a la contemplación, se urde un camino activo que:

[...] tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe de vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda

⁸¹ *Geschick*: destino, fortuna. «A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir de lo oculto lo llamamos el sino, [lo destinado]». Martin Heidegger, Conferencias y Artículos, op.cit., p.26; id., *Gesamtausgabe*, 7, p.25.

⁸² Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op.cit., p.58.

⁸³ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, op.cit., p.27.

⁸⁴ *ibidem.*, p.29.

la atención al vínculo ético ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.⁸⁵

Sloterdijk parece haber advertido el desconcierto de su antecesor sobre *el sino* fatal de la técnica, que, en este caso, se descubre cómo *aletheia* de la verdad. Lo que esta situación puede representar para Sloterdijk está fielmente calcado en su representación de la verdad como la forma de una *enfermedad mortal*. Sí, con un enorme paralelismo con los mismos términos expresados por la fenomenología de Hegel y Kojève.⁸⁶ Empero, en la filosofía fisiológica de Sloterdijk, y en relativa correspondencia con Heidegger, ésta «[...] constituye un ataque al sistema de inmunidad «aletheiológico» que hace suspender a los hombres de un punto geométrico de la mentira y la salud».⁸⁷

Si nos atenemos a la *máxima* filosófica *¡para especular hay que comenzar por el camino correcto!* El Sloterdijk de *Reglas para el parque humano* se despliega como una prescripción ante semejante ataque que atiende la especificidad de un segundo diagnóstico en Heidegger, «Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser, ex-sitiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre».⁸⁸ Apelando a la signatura nominativa de su discurso, el esfuerzo inicial de Sloterdijk debe de interpretarse como una postulación de los objetivos-empíricos heideggarianos de destinar y de conjugar al hombre dentro de un proyecto de razón política coligado a su gestión técnica. Pero, para éste, el atrevimiento de recurrir a la mediación de Heidegger como un contemporáneo apremia trascender el *Lichtung* del bosque de su antecesor y las expresiones problemáticas del ser, su ontología, su significados, del hombre como pastor y de su emplazamiento técnico. Lo que a su proceder requiere un cambio en el formato de las ideas de su coetáneo quien hizo de la inhibición una actitud soberana. Últimamente, se trata de invocar un proyecto de autointervención plasmado en una ilustración que no pase por

⁸⁵ *ibidem.*, p.77.

⁸⁶ Hegel eleva al animal en el interior del hombre al concebir que el espíritu de la razón «es la enfermedad la que se manifiesta, en la cual el animal quiere ir más allá de sí... Pero en la medida en que no puede organizar la entidad universal... sólo pasa a su muerte». En la enfermedad, el animal supera el límite de su naturaleza; pero la enfermedad del animal es el devenir del espíritu. Hegel, Conferencias de Jena, 1803-1804, 1805-1806, Vols. XIX,XX. *apud.*, Alexandre Kojève, *Dialéctica de lo real o la idea de la muerte en Hegel*, pp. 56-58.

⁸⁷ Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*, p.59.

⁸⁸ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op.cit.*, [360], p.89.

alto que la naturaleza del hombre es una situación desconcertante capaz de perturbar los horizontes públicos. Allá donde lo bello y lo monstruoso copulan del modo más cotidiano en la reinención del sentido del hombre.

1.2 Homeóstasis:⁸⁹ biología, cultura, técnica, ...*Lichtung*

Si para Heidegger el ser es siempre el ser de uno mismo,⁹⁰ Sloterdijk concede esta forma inequívoca de decir lo que somos con respecto a cada uno. Como indica en *Celo de Dios*, una de sus obras posteriores al discurso antropotécnico y en las que sintetiza sus interpretaciones sobre la ontología del ser, «*el ser es [siempre] él mismo*».⁹¹ Pero el oriundo de Karlsruhe reflexiona de una manera opuesta sobre la doctrina pre-constructiva óntica-ontológica del ser de Heidegger que, a diferencia de entregarse a la indagación metafísica de la sustancia del hombre, somete al ser al examen fiable de la esfera de lo inteligible en los campos del conocimiento científico, es decir de lo inmediatamente accesible. Si el ser es lo que importa, en la perspectiva general de Sloterdijk, sus expresiones metafísicas están basamentadas en un *éxtasis pasivo*. «[...] «ser» significa aquí la relación total que a nosotros los mortales, nos abarca, nos penetra y fundamenta»,⁹² desde un exterior místico que nos convierte en meros receptáculos. De aquí que se entienda su diagnóstico:«[...] la matrix de las metafísicas religiosas y filosóficas está agotada. «Agotada» quiere decir: por una parte, desarrollada y realizada completamente; por otra, del todo pasada de uso y descubierta en su limitación y desaciertos fundamentales. En ésa situación sólo queda abierto todavía el camino al pensar plurivalente».⁹³

Estas indagaciones resuenan en la obra de Sloterdijk, tiempo atrás, en una declaración que recusa el agotamiento del humanismo, como una vaga generalización de la *matrix* metafísica engrosada bajo la idea de la captación racional del ser humano. A diferencia de la crítica de Heidegger, expuesta todavía bajo el claro de esta teoría de la representación del ser, en el segundo, se indican el qué y el cómo de las cosas, las situaciones y las condiciones bajo las cuales se desarrolla el hombre mismo. «[...]¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha

⁸⁹ Homeostasis: conjunto de fenómenos de autorregulación que llevan al mantenimiento de la constancia de las propiedades de la composición del medio interno de un organismo.

⁹⁰ «[...]El Dasein es el mío cada vez en ésta o aquella manera de ser. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §9, p.64.

⁹¹ Peter Sloterdijk, *Celo de Dios*, p. 98.

⁹² *ibidem.*, p.115.

⁹³ *idem.*, p.116-117.

demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?».⁹⁴

Así, profesa criptológicamente contra lo insostenible, «La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo que las macro estructuras políticas y económicas se podrán ordenar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias».⁹⁵ El certificado necrológico que Sloterdijk expide al fenómeno histórico del humanismo no pasa por alto que, ciertamente, éste consiste en una elección para el desarrollo. Se trata de «[...] una toma de partido en un conflicto de medios[...]».⁹⁶ Lo que describe su función histórica-pedagógica como una forma de inhibición del sujeto por medio de prácticas reparadoras frente a la infección epidemiológica de su embrutecimiento.

Contra la excentricidad ontológica de Heidegger, Sloterdijk columbra un destino pertinente al ser si este es capaz de dejar atrás la disección racional del hiato ontológico entre el hombre y el animal. *Per se*, requiere de una definición del hombre, y por lo tanto del *Dasein* en un sentido más amplio, que capture tanto su apertura biológica como su ambivalencia moral sin el aderezo de sus condimentos espirituales. Para el segundo, la cuestión radica en el relato embrional de la homonización como parte de una historia de la sensibilidad del hombre. Aquí, detiene sus observaciones en dos direcciones. La primera de éstas construye una *historia natural de la serenidad desde la cual el hombre pudo convertirse en el animal abierto al mundo y apto para el mundo*. Se trata de reconocer el advenimiento del ser al mundo como producto de una inmadurez y de un fracaso animal que traslada al hombre fuera de la comodidad ontológica del mundo circundante animal [*Umwelt*]⁹⁷ que articula la totalidad del zoë y en el que únicamente se promueven las necesidades vitales. «Así como las relaciones del animal con su [mundo circundante] se orientan al acierto vital, pero sobre todo en los campos de la alimentación, la procreación del comportamiento frente a sus enemigos. Las del hombre con el mundo se orientan a la verdad, como respuesta adecuada a las condiciones de individuos y culturas».⁹⁸ En otras palabras, el espacio ontológico del *Umwelt* es lo más íntimo al

⁹⁴ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.40.

⁹⁵ *ibidem.*, p.29.

⁹⁶ *ibidem.*, p34.

⁹⁷ Jakob Von Uexküll, *A Forlay in to the Worlds of Animals and Humans*, pp.42,49,147.

⁹⁸ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, op.cit., p.107.

Dasein y con cierto resguardo al arrojo heideggeriano, se define al ser humano como una excentricidad ontológica forzada a trascender el mundo circundante.

Cuando Sloterdijk remarca «Pues el hecho de que el hombre haya podido convertirse en el ser que está en el mundo tiene profundas raíces en la historia del género humano de las que nos dan cierta idea los insondables conceptos del nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez crónica del hombre»⁹⁹ y remata puntualmente, «El hombre es el producto de un híper-nacimiento de hace del lactante un mundante»,¹⁰⁰ en realidad se está adhiriendo a las posiciones antropológicas de Gehlen para quien el hombre constituye un ser biológicamente deficitario. Hay en el hombre una incapacidad fisiológica para aprovechar los medios dispuestos en la naturaleza, lo cual puede ser interpretado en un sentido esencialmente negativo:

Falta el revestimiento del pelo y por lo tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque, pero también una formación corporal adecuada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos sentidos y durante toda su niñez está sometidos a una necesidad de protección incomparablemente prolongada. Con otras palabras: dentro de las condiciones naturales, originales y primitivas, hace mucho tiempo ya que se hubiera extinguido.¹⁰¹

En su semblante dialéctico, Gehlen en *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo* encuentra, en esta condición esencial negativa, la fuerza positiva para subvertir la incapacidad de sobrevivir biológicamente como una especie deficitaria. Indica que el hombre estando erecto y mirando a su alrededor, con sus manos libres, encuentra en el trabajo la capacidad de elaborarse a sí mismo. Por medio de la técnica se ha logrado transformar el estrés en soberanía. Para Sloterdijk, ésta sintomatología del fracaso animal se traduce en la génesis del sentido óntico de su relato de homonización; es decir la pre-condición de una disposición del ente animal para el ser humano, «[...] el ser indeterminado que se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir el

⁹⁹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.55.

¹⁰⁰ *ibidem.*, p.56.

¹⁰¹ Arnold Gehlen, *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*, p.37.

mundo en un sentido ontológico». ¹⁰² La revolución antropogénica del *animal sapiens* que deviene *homo sapiens* le inscribe en el marco de una teoría circular de retorno que se construye a partir de los estudios antropológicos empíricos de Alsberg, Bolk, Gehlen, Müllmann y Uexküll. ¹⁰³ Tal y como trata de demostrar en *Sin salvación* con el auxilio de las disciplinas analíticas de la paleontología, la antropología, la arqueología, la semiótica y la biología que nutren la morfología ¹⁰⁴ de su discurso, nuestra evolución consiste en un camino biológico singular que desemboca en un ser vivo cultural pero las incubadoras de la cultura también contribuyen a complejas determinaciones en nuestra constitución biológica y naturaleza. ¹⁰⁵ Aquí, el diagnóstico del *Lichtung* se traduce en un acontecimiento fronterizo de constantes retroalimentaciones entre lo natural y lo cultural que se presentan al *Dasein* a partir de su propia reflexión contenida en la casa del ser; o lo que es lo mismo en *esferas* del lenguaje a las que Sloterdijk concede el estatus de *interaperturas* que concilian la densidad «[...] del estar envuelto animal y el diáfano apocalipsis del [ser]», ¹⁰⁶ por medio de distintos mecanismos de coexistencia simbólicos y corporales. Se habla entonces, técnicamente, de la incubadora cultural como un medio de desocultamiento biológico del ente del hombre y afectivo del *Dasein* desde la que se construye una relación del ser para la verdad como su primera y más elemental forma de apertura al mundo.

A partir de este punto, la incubación cultural de los homínidos como marginados biológicos implanta un *gene flow* en la dirección del ser humano -entiéndase estructuralmente el *Dasein*- como la capacidad de llevar a cabo el proyecto cultural apropiado. Aquí, el sentido del *Dasein* se abre a la vez que se prefigura dentro de la circunspección técnica... El hombre se descubre «[...] como especie y como matriz de posibilidades y de individualización, una magnitud que jamás puede darse en la pura naturaleza y que sólo ha podido constituirse por efecto de prototécnicas espontáneas y

¹⁰² Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano, op.cit.*, p.55.

¹⁰³ Las contribuciones específicas de cada unos de estos autores son: Alsberg, *el enigma de la humanidad*, [la exclusión corporal en favor del instrumento como mecanismo clave de la antropogénesis]; Gehlen, *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*, [el ser deficitario]; Müllmann, *la naturaleza de las culturas*, [la necesidad de civilizar los programas de estrés y refrenar sus implicaciones bélicas]; Bolk, *Das problem der Menschenwerdung* [el retraso morfológico]; Uexküll, *A foral in to the Wolrd of Animals*, [*Umwelt*, el mundo circundante animal como la jaula ontológica].

¹⁰⁴ Desde una perspectiva paleontológica, Sloterdijk recurre a la cooperación cuatro mecanismos de engranaje desde los que se construye la vida comunal del hombre: insulación, exclusión corporal, neotenia y transferencia.

¹⁰⁵ Peter Sloterdijk, *Sin salvación, op.cit.*, pp.109-138.

¹⁰⁶ *ibidem.*, p.113.

en «convivencias» con cosas y animales, en prolongados procesos de formación en los que de pronto se hecha de ver una tendencia paranatural». ¹⁰⁷ Al igual que en la *aletheia* de Heidegger, lo que no es latente es arrancado, extraído por la fuerza al modo de un artificialidad dispuesta al hombre. Pero a diferencia del primero, bajo la fecundidad del novel alemán, hablamos no de una ambigua relación ontológica entre el ser y la técnica, si de una relación antropológica cultural entre el hombre y la técnica.

Bajo estas coordenadas, Sloterdijk repara en la construcción de la columna vertebral del estar-en-el-mundo como parte de una historia social de los amansamientos; o dicho en la proximidad de Heidegger, como seres que se recogen y se contienen. Sólo que ahora, diferenciándose de su maestro, «Quien se centra en el claro habla de hacerse el [ser] presente vivo que física, neurológica y técnicamente vibra a una frecuencia tan alta que «el mundo» puede presentársele como mundo». ¹⁰⁸ El mundo para Heidegger se describe como un carácter histórico del *Dasein* mismo. Se trata de un compendio de conceptos categoriales de entes [cosas previas y concomitantemente temáticas] que están ahí siempre en la vecindad del ser a su disposición y que resaltan la posibilidad más radical de ser intervenidos. ¹⁰⁹ «El modo de ser de un ente es el estar a la mano ¹¹⁰ [*Zuhandenheit*]». ¹¹¹ De aquí que en éste pensador se desprenda que, «[...] el mundo ya está siempre presente [*shon «da»*] en todo en lo a la mano. El mundo ya está siempre presente en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática» ¹¹² Si aquí el mundo se revela como un conjunto de cosas útiles que preceden a la ocupación; Sloterdijk concede esta comparecencia que representa al ente como la determinación útil de la estructura del ser aplicada a la situación del hombre y el problema de su co-existencia. De aquí que el hombre comparece «[...] en múltiples formas de lo que está a la mano dentro del mundo». ¹¹³ Su escenificación se construye, a diferencia de la estática morada del ser de Heidegger, sobre la situación del éxodo socio-inmunológico del animal doméstico que reflexiona sobre el acontecimiento de la autocrianza humana [*Züchtung*] del estar-en-el-mundo como la forma última de precipitar y forzar la teoría de la

¹⁰⁷ *ibidem.*, p.100.

¹⁰⁸ *ibidem.*, p.102.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §14, pp.85-88.

¹¹⁰ *ibidem.*, §15, p.93.

¹¹¹ *ibidem.*, p.93.

¹¹² *ibidem.*, §18, p.104.

¹¹³ *ibidem.*, §26, p.140.

accesibilidad de los entes sobre el hombre mismo. Previamente *En el mismo barco* refrenda, «Ya aquí comienza para los hombres una historia de lo que no es natural, cuyas prolongaciones modernas recaen sobre nosotros en la forma de crisis «de alienación» ecológica y social».¹¹⁴ La entrada en *la casa del ser* como llegada al lenguaje y llegada a la imagen del hombre se descubre como homeóstasis del complejo bio-político *animal-hombre*, pues si «[...] los hombres son criaturas surgidas de una historia de mimos, sólo en ese sentido pueden ser tildados de animales-domésticos [*Haustiere*]».¹¹⁵ Así puede entenderse que en la opinión de Sloterdijk *Lichtung* y homonización son dos expresiones plurivalentes de nuestra apertura técnica; que debajo de su musculatura conceptual, despuntándose de Heidegger, traducen el *Dasein* en un tránsito de mudanzas y éxodos. «[...] existir significa estar «siempre ya» captado por un impulso de entrar en el mundo en cuanto a casa y a salir de él en cuanto que también es lo extenso: salir fuera de la casa inicial».¹¹⁶ De aquí que se entienda, haciendo justicia a Heidegger que el *Dasein* en tanto posibilidad arrojada se prevea en Sloterdijk, al igual que en el caso del maestro «[...] la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser».¹¹⁷

Mor de lo anterior, se propone aclarar la afirmación de que, en lo subyacente, la domesticación representa para el pensador el núcleo [*Kerne*] del humanismo como el proyecto que ha movido al hombre hacia metas más lejanas que las planteadas por su constitución biológica originaria como la forma histórica del *Dasein* del estar vuelco hacia los demás. Y en esto están contenidas ideas decisivas para comprender la novedad de su *corpus* filosófico. Presuponer que bajo nuestra constitución de entes *somos animales sometidos a influencia* invierte nuestro papel como receptores pasivos de una exterioridad trascendente a una capacidad activa para intervenir sobre todos los entes que comparecen dentro de nuestro mundo, incluyéndonos a nosotros mismos. Tesis que se calca en la interpretación que éste otorga al contenido de la domesticación en el sentido de apaciguamiento [*Zähmung*], como una condición necesaria para atender el fenómeno de la co-existencia. Atendiendo la vecindad del ser de Heidegger, Sloterdijk repara, en este punto, en un sano distanciamiento con las figuras pastorales de

¹¹⁴ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, p.28.

¹¹⁵ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, *op.cit.*, p.62.

¹¹⁶ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, *op.cit.*, p.29.

¹¹⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op.cit.*, §31, p.163.

Heidegger y sus implicaciones para la contención radical del ser. Su figuración del *Lichtung como el milieu* bajo el que se construyen y alumbran las casas del ser dentro de las estructuras de los lenguajes humanos, relatan que «En este sentido el claro del bosque es un acontecimiento en la frontera entre la historia natural y la cultural, y el acto de llegar-al-mundo por parte del ser humano adquiere desde temprano los rasgos de una llegada-al-lenguaje». Idea que comprende más que un camino reflexivo en la proximidad del ser. El estar-en-el-mundo en tanto pastor del ser, resalta la capacidad de intervenir en el *Dasein* por medio de una gramática de la acción del *Sorge*. Anunciando ya una demarcación de Heidegger por medio de una transmutación de su ascetismo meditativo por uno de corte gramatical: *el claro, el ser, el pastor, el lenguaje*, y últimamente *la casa del ser*, se presentan ahora en un *Lichtung* representado como un «campo de batalla» y un «lugar de decisión y de selección», que compromete la dimensión del *Sorge* como una actitud soberana que se alza sobre los horizontes públicos. «Allí donde se levantan casas hay que decidir que va a ser de los hombres que las habitan».¹¹⁸ La hondura de esta sentencia indica que la propia idea de la *casa del ser* como llegada-al-lenguaje implica el carácter abierto de la homonización como un proceso de intervención ininterrumpida que atiende la organización de lo dado en los hombres dentro de estructuras y tramas artificiales que conmutan nuestras diferencias y que, necesariamente, abren el problema de la técnica a su caracterización política. Dicho en los propios términos de Sloterdijk, su historia del amansamiento se transforma en el relato de la técnica pedagógica de la diferenciación que tiene por objeto la autocrianza. En un sentido amplio, «Criar animales y plantas significa distribuir de manera desigual oportunidades para reproducir, por tanto organizar y preferir, distinguir y subyugar según criterios establecidos en función de la utilidad humana».¹¹⁹ Lo que inscribe estas posiciones en problemáticas concretas sobre la disposición del ente del hombre como un recurso de lo dado a la mano que comparece ahí, siempre resplandeciente dentro de un universo político y sobre el que urge avanzar. Hasta aquí se han descrito únicamente los elementos y categorías iniciales sobre los que se prefigura, genealógicamente, el

¹¹⁸ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.60.

¹¹⁹ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, op.cit., p.131.

discurso antropotécnico de Sloterdijk. En adelante, de lo que se trata es de posibilitar el espectro de sus tematizaciones políticas.

En la historia de la domesticación del hombre, congregada bajo *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk recurre a un elemento disonante en el relato hasta ahora presentado con el objetivo de revitalizar la metáfora del pastoreo de Heidegger como el ejercicio de un *Sorge* perfilado a una política de cría que, si bien nace de su intimidad crítica con Heidegger, le rebasa en muchos sentidos y sirve al propio Sloterdijk para perfilar su interesantísima suma post-humanista hacia el discurso antropotécnico que nos aguarda. En su nutrida *suma* filosófica, la histeria de Zaratustra interviene como un bolo escénico que abona el materialismo de Nietzsche a una tragedia que advierte, en sus propios términos catastróficos, el destino coligante, el *sino* de la latencia del hombre; es decir, en los términos sujetos a ésta investigación, el desocultamiento [*aletheia*] del ente humano mediante su crianza como principal forma de acceso político al sentido del ser de *Dasein*. El drama que ilustra es el siguiente, «*¡Todo se ha vuelto más pequeño! Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda - ¡pero tiene que agacharse!*». ¹²⁰ La perplejidad de Nietzsche queda retratada en su discurso *De la virtud empequeñecedora* donde sentencia, «Virtud es para ellos lo que se vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en el perro y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre». ¹²¹ Sloterdijk alaba las melodiosas sentencias de Nietzsche en virtud de su vehemente revelación, para quien en *La genealogía de la moral* la cultura se ha encargado de producir un animal doméstico como parte del influjo de una crianza despersonalizada. ¹²² Con la mediación de falsos ideales ascéticos que conforman *una estratagema de la conservación de la vida*, la domesticación humana es en el fondo la sintomatología de su *condición enfermiza*. ¹²³ Confeso nauseabundo de la relación entre la lectura, el sedentarismo y el apaciguamiento como demostraciones de la debilidad por la gran compasión por el hombre, Sloterdijk se propone exhibir en la filosofía embrional de Nietzsche, el símbolo de la disputa por dos diferentes programas de cría desde los cuales se propone una crítica íntima a la cosificación del hombre,

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III [1], p.279.

¹²¹ *ibidem.*, p.282.

¹²² *cfr.* Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I [11], pp.63-64; III [18], pp.196-197.

¹²³ *ibidem.*, III [13], p.176.

«[...]en dirección a lo pequeño y los criadores hacia lo grande; podría decirse también, entre humanistas y superhumanistas, entre los amigos del hombre y los amigos del superhombre [*Übermensch*]». ¹²⁴ Se trata en ambos casos de procesos de instituciones de alienación que atienden a dos grandes formatos culturales [léase un paralelismo a *Ge-stell*] que preparan, por así decirlo, al ser para la verdad bajo la procuración de un emplazamiento que simula los proyectos de cría del hombre bajo dos tramas de la existencialidad. Sobra decir que Sloterdijk se decanta por la intimidad de este último círculo técnico como parte de una pertinencia intelectual que retorna a Nietzsche «[...]porque su causa, -incluso después de haber sido despachada- sigue estando presente: incómoda, deslumbrante, estimulante, teatral -causa, en cualquier caso, tan irresuelta como la nuestra». ¹²⁵ Bajo la dramatización escénica de Zaratustra, Nietzsche enuncia lo que Sloterdijk hipotéticamente recaba como «[...] el juego absoluto bajo la forma de una pura auto-enunciación sin protección». ¹²⁶ «Si lo que Nietzsche dice acerca de la verdad es cierto, habría necesariamente dos verdades, una terrible, que en virtud de su carácter insoportable nos rechaza lejos y una verdad soportable que nos cerca como una apariencia necesaria y cómo benefactora de la vida». ¹²⁷ Con la salvedad de que, al plantarse del lado de Nietzsche se elige la exageración de la verdad como la energía dionisiaca-apolínea que apuntala el camino al ser.

Bajo la relatoría de ambos formatos, esta oportunidad cultural no pasa por alto que, lo que Nietzsche dice, permite representar de un modo lúdico las fuerzas altamente mediatizadas que subsisten en el interior de todas las estructuras existenciales que soportan el *Dasein*. En relación puntual a la cría humana, en Sloterdijk la disputa por los distintos programas de intervención bio-cultural remarcan que el conflicto esencial de la crianza humana se habilita en la asociación entre ética y genética, donde el ente del hombre resalta por su irresistible apertura a ser intervenido según las reglas de la técnica. Pero si ahondamos en el amplio significado de la *lingua franca* de Nietzsche, «han convertido al lobo en el perro y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre», todavía se prescribe considerando el papel de la mediación técnica de las

¹²⁴ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano, op.cit.*, pp.64-65.

¹²⁵ Peter Sloterdijk, *Pensador en escena. El materialismo histórico de Nietzsche*, p.28.

¹²⁶ *ibidem.*, p.89.

¹²⁷ *ibidem.*, p.90.

generaciones intermedias. A diferencia de un Sloterdijk novel, consciente de esta problemática en nuestro estado actual. Éste indica que, bajo la técnica moderna, «La idea de la construcción genética implica en efecto la intervención directa sobre el resultado sin dar rodeo alguno sobre generaciones intermedias».¹²⁸ Es decir, mediante la capacidad selectiva y la manipulación, todo en el mundo se presenta como un ente potencial para el quehacer del ser humano. Lo cual no es un dato menor si se reflexiona que la selección se devela como «[...] el poder oculto tras el poder».¹²⁹ De modo que las implicaciones de la intervenciones mediáticas son esencialmente un problema político.

Si en la sabiduría frenética de Zaratustra se expresan semblanzas en apariencia problemáticas tales como «¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa»¹³⁰ sólo para allanar el camino de su ardiente tesis, «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre -una cuerda sobre un abismo»;¹³¹ para Sloterdijk todo cuanto pueda decirse del *Übermensch* debe tomarse con caución suficiente de no caer en tentación de todo tipo de seducciones que conduzcan al hombre por el *pathos* anti-vitalista de la desinhibición. En su lugar, resulta más conveniente interpretar el horizonte de la ilusión del *Übermensch* de un modo plurivalente con el llegar-al-lenguaje de Heidegger, que en Nietzsche resalta como un ámbito de posibilidad verticalmente trascendente que, en su representación metafórica de cuerda, es capaz de articular la historias naturales y culturales del hombre hacia un destino que se orienta a la producción de hombres más libres o lisamente, a la gestión de seres genuinos en la dimensión del *Sorge* del *Dasein*. Al respecto, la lectura de Sloterdijk parece partir del lugar correcto al remarcar los formatos de cría como un principio de conservación de las energías histórico esenciales que mueven al hombre destinalmente. Pero adeuda en precisar el verdadero significado psico-dinámico de la fantasía de la liberación del *Übermensch* como el genuino pastor del ser. Al decirlo de esta manera, -cosa que se entiende implícitamente pero nunca se hace- se crea un

¹²⁸ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, op.cit., p.132.

¹²⁹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.68.

¹³⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op.cit., pról. [3], p.47.

¹³¹ *ibidem.*, pról. [4], p.49.

vínculo indivisible entre Nietzsche y Heidegger. A la luz de lo dicho, el *Übermensch* es el genuino custodio de la casa del ser.

Para Nietzsche, a diferencia de la metafísica del ser de Heidegger, «La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*». ¹³² Sin más, se trata de una revivificación del contenido del ser a partir de la renuncia de lo semejante. Esto urge a una reinterpretación del destino del hombre como un *tránsito* vertical, pues como indica el maestro del pensamiento peligroso «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el hombre el sentido de esta tierra!». ¹³³ En oposición a la tesis de Heidegger, *¡Sólo un dios puede salvarnos!*, ¹³⁴ Nietzsche nos refresca con la posibilidad de un destino pertinente si el hombre logra avanzar en dirección ascendente de la imagen del *Übermensch*. Cabe advertir que, por más que el camino contrario a nuestro pasado primate se presente como una dolorosa vergüenza, el abismo no está en nuestra constitución animal, se trata más bien del peligro inherente en el tránsito del hombre en la dirección del superhombre. Y allí critica Zaratustra: el primero queda expuesto al peligro de *estremecerse y pararse*. El valor del prototipo del personaje de Nietzsche, lo mismo que puede decirse de su obra, ofrece un gran valor a la empresa clínica de Sloterdijk en tanto que, a partir de él, se obertura el espacio de las contradicciones humanas como el principal medio de acceder a los hombres.

Debe de relucirse que, al igual que en Heidegger, Sloterdijk ha logrado identificar, en el recelo de Nietzsche de la cría del hombre hacia lo pequeño, la fatalidad del *sino* técnico. Así, el proyecto del hombre puede interpretarse como un mero solicitador de existencias que crea, organiza, conmuta y distribuye diferencias específicas entre distintos modelos de cría de hombres como representaciones de la coexistencia de proyectos culturales correspondientes. Estas indicaciones paran de mientes en la idea del hombre como resultado *de l'époque* de la actividad y la temperatura de los hornos de la alta cultura que el pensador germano ha tratado de representar previamente en *En el mismo barco*. La relevancia de estos comentarios en la obra de Sloterdijk, apuntan a una

¹³² *ídem*.

¹³³ *íbidem.*, pról, [3], p.47.

¹³⁴ *Nur noch ein Gott kann uns retten!* En entrevista concedida a Rudolf Augustein para el semanario alemán *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966, publicada el 31 de mayo de 1976.

indagación microscópica en donde lo que se revela de fondo es una indiferenciación entre el sujeto criador y el objeto de la cría. Destetándose de Nietzsche, no como parte de una obra teológica-política premeditada «[...] que olfatea todos aquellos indicios de testarudez y arbitrariedad en el hombre e inmediatamente les aplica sus métodos de erradicación y mutilación».¹³⁵ Sí como parte de un intercambio sistémico entre la triada domesticación, crianza y educación, en el que el hombre se somete [a sí mismo], de modo inconsciente e invisible, al quirófano de su autointervención técnica.

Precisamente por esto Sloterdijk se decanta por la constitución *autopoietica* del hombre, que el pensador alemán redondea como la materialización del *sí-mismo* de la inteligencia de las unidades sistémicas vivientes, en los términos de una vida que se expresa bajo los movimientos fecundos de la auto referencia natural y la aloreferencia técnica.¹³⁶ Se trata, sin más, de un artífice sin arquitecto. En omisión a las figuras de los instructores clericales de Nietzsche, visto desde el panóptico autopoietico «[...] más bien habría que contar con una cría sin criador y por tanto una corriente biocultural sin sujeto».¹³⁷ Lo que compromete a Sloterdijk a un vuelco a la ontología del ser que él mismo critica en Heidegger. Lexicamente, lo anterior sugiere una problematización antropológica que puede ser aclarada en los términos de un *mainstream* cultural como resultado de íter-cruzamientos e imbricaciones y fuerzas de distintas empresas humanas que a lo largo de distintas generaciones contribuyen a la indiferenciación entre criador y crianza como parte de una duplicidad alienante e históricamente imperceptible para el hombre. «Estos seres fracasados como animales y condicionados desde el principio por la cultura y la técnica, viven viniendo al mundo, constituyendo el mundo e «históricamente» pues siguen un impulso hacia lo lejano, que a su vez viene de lejos, de una lejanía natural y técnico-histórica que ellos mismos, por de pronto, y quizá en general, no pueden entender».¹³⁸

Se trata de una auténtica homeóstasis biológica-cultural-técnica que moviliza el sentido esférico del *Dasein* a partir de su propia experiencia hacia una apertura inagotable; un *continuum* donde nada termina por comenzar y nada comienza por

¹³⁵ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.66.

¹³⁶ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, op.cit., p.75.

¹³⁷ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.67.

¹³⁸ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, op.cit., p.30.

acabar. Porque en concordancia con lo que se ha dicho, el mundo está previamente para dado para el hombre, para quien su condición de arrojo, anticipa su existencia como un permanente llegar-al-mundo. Sentencias que confirman la idea del *Dasein* como un éxodo que expresa el sentido de *aletheia* y *Ge-stell*, como latencia-desocultamiento y emplazamiento-conmutamiento como formas fundamentales del estar-en-en-mundo del *Dasein*; mor de su condición autopoietica. En correspondencia con Sloterdijk, Heidegger y Nietzsche, hasta aquí es posible decir que estas condiciones revelan el éxtasis de nuestra situación técnica-ontológica sobre las que se construyen los tipos de relación y de participación política y social como formas de albergar y de dirigir la situación política del ser.

Estas apreciaciones, en su forma más universal, constituyen una primera hibridación climática que emplaza al ser humano en su citoplasma¹³⁹ *antropotécnica* como el ambiente metodológico que cultiva y alberga sus significados biológicos y culturales y que provoca su modulación existencial por medio de la técnica como reflejo del hombre en el mundo. Sendas producciones son correspondidas por las categorías de *Inmanencia*, *artificialidad* e *impulso*, tres categorías irrenunciables para el poder-ser humano.¹⁴⁰ A efecto de la relación entre antropogénesis y tecnología, la antropotécnica no sólo le interviene sino que le trasciende en su interior, le regula y le modifica, a la vez que le negativiza y le potencializa. Por medio de la técnica la vida se objetiviza en modos ulteriores que expanden y contraen continuamente el horizonte humano en espacios dúplices de reflexión y de actividad, cuyos procesos están siempre inscritos en la dimensión del *Lichtung*. En esto se para de mientes en una de las diferencias más absolutas entre Heidegger y Sloterdijk. Éste último persigue al astro de Nietzsche, quien previamente se ha encargado de retratar al hombre como *el animal no afirmado*. Si Heidegger ha dicho, *¡Sólo un dios puede salvarnos!*, hoy Sloterdijk le confronta: *¡Sin salvación!* El ser humano debe arriesgar su conformidad contemplativa y entrar activamente en los lindes del *Lichtung* como el rasgo esencial de su situación de estar-

¹³⁹ Citoplasma: es la parte del protoplasma que, en una célula eucariota, se encuentra entre el núcleo celular y la membrana plásmica. Consiste en una dispersión coloidal muy fina de aspecto granuloso, el citosol o hialoplasma, y en una diversidad de orgánulos celulares que desempeñan diferentes funciones.

¹⁴⁰ Las categorías pronunciadas forman parte del análisis técnico de la *conditio humana* que el autor representa como una condición ontológica. *cfr.* Peter Sloterdijk, *Esferas III*, p.246.

en-el-mundo. Concretamente, Sloterdijk nos obliga a pensar nuestra modernidad como una artificialidad que ni Heidegger, ni Nietzsche columbraron.

En estas apreciaciones subyace un reconocimiento trágico de la existencia. Bajo el signo de nuestra época, se implica reconocer que lo monstruoso ha suplantado lo divino como potencia que exige la fuerza creadora del hombre en contra de la trivialización de lo inmenso.

La capacidad del hombre para la verdad se revela cómo su dote más inquietante y peligrosa. [...] Convertirse en mundo significa desvelarse de manera relevante para la verdad. Lo que Heidegger llama el claro [*Lichtung*] no designa si no nuestra relación fundamental. El término claro es parte de la lógica y la poesía de lo monstruoso, con él la filosofía se cerciora de su posibilidad de ser actual y capaz de dialogar con los tiempos.¹⁴¹

Lo problemático parece ser llevar al hombre a su dimensión más esencial. De modo que al ser se le permita reconocerse dentro del *Lichtung* como una gramática activa, en el que la verdad se evidencia como el des-ocultamiento de un juego activo de decisión y de selección. Aquí, Sloterdijk se apresta a revelar el verdadero significado del concepto de *antropotécnica* en toda su especificidad.

¹⁴¹ Peter Sloterdijk, *Sin Salvación*, op.cit., p.108.

1.3 Meiosis:¹⁴² antropotécnica ...el parque humano

La dimensión del *Lichtung* prevista por Sloterdijk como *situación fundamental* con tan original ahínco indica que, los centros de gravedad del *Dasein* están conformados por un conjunto de elementos y circunstancias biológicas, sociales y simbólicas que conforman las bases de las estructuras existenciales que hasta aquí bajo el álamo de Heidegger se comprenden como *Ge-stell*. Pero a diferencia del sesgo ontológico de la relación entre el ser y la técnica en éste filósofo, en Sloterdijk la hibridación técnica cultural y biológica se apuntala a la construcción de una crítica política de nuestro tiempo. Con esto se hace necesario definir a la humanidad, en su forma más pragmática, a partir de la especificidad de sus medios técnicos que, particularmente desde el siglo XIX, han ido evolucionando hacia sistemas dinámicos, esencialmente económicos-políticos, que trascienden la totalidad de nuestros conflictos sociales en sus dimensiones éticas y morales. Desde ésta perspectiva, los sistemas de emplazamiento del *Dasein*, como éxodos técnicos-ontológicos, se entienden únicamente a partir de su existencia política concreta insembrados por acontecimientos de distintas naturalezas y órdenes. ¿Qué se trata de decir con esto y que relevancia guarda con relación al concepto antropotécnico?

En esta caracterización se resalta su condición política, bajo la que se descubre que las dimensiones técnico-culturales de ninguna manera son terrenos neutrales. De aquí, en correspondencia con Heidegger, la necesidad de advertir que no hay neutralidad en su uso. Hasta hoy nadie lo ha dicho mejor que Schmitt: la técnica es «[...]culturalmente ciega».¹⁴³ El saber que se introduce en estas estructuras produce siempre campos de batalla que inducen a la búsqueda y la producción de nuevas esferas inmuno-técnicas en las que los seres sean capaces de recogerse y diferenciarse.¹⁴⁴ De lo que se entiende también que bajo estos conglomerados se recoge la existencia colectiva del ser de un modo desproporcional. La advertencia en contra de la des-politización es la siguiente:

¹⁴² Meiosis: una de las formas de la reproducción celular. Este proceso se realiza en las glándulas sexuales para la producción de gametos. Es un proceso de división celular en el cual una célula diploide experimenta dos divisiones sucesivas, con la capacidad de generar hasta cuatro células haploides con características distintas. En los organismos con reproducción celular tiene importancia ya que es el mecanismo por el que se producen los óvulos y los espermatozoides.

¹⁴³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p.118.

¹⁴⁴ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, p.23. El autor clasifica las esferas inmunológicas que comprenden las prácticas de la vida humana en tres: biológicas, sociales y simbólicas.

todo intento por evadir su caracterización política en la forma de una representación del fenómeno de la técnica a un somero *management* despolitizado debe de perecer por su propia ingenuidad. Pues en todos estos empeños postmodernos subyace la negación de la lucha como el conflicto esencial y bajo la caracterización política antropotécnica que se propone describir ahora, de lo que se trata, es de mostrar el problema de la supresión de las generaciones intermedias a los que empuja la técnica moderna.

Destinalmente, a la luz de la gestión técnica y de sus revoluciones científicas en los siglos XX y XXI, y concretamente del modo de su instrumentación para la destrucción y la catástrofe comprendida en lecciones históricas que atraviesan la experimentación eugenésica desprovista de toda ética, del uso de la psicología de masas, hasta la bomba atómica; sus usos identifican bajo estas fatalidades técnicas un camino previamente señalado por Heidegger como errancia [*Irre*]. Se trata de un modo permanentemente dispuesto en el destino humano. Al respecto, Sloterdijk señala esta dispersión «[...] como una forma histórica de mover la existencia que no está consigo y se abre paso a través de lo no-propio, sea con el objetivo de volver finalmente a casa, sea en el modo del viaje interminable sin destino».¹⁴⁵ La huella de este errar se devela en una época, la nuestra, por mor de los incrementos desproporcionales entre el poder y el saber humano coligados al *Ge-stell*. Obligándonos a una reflexión sobre los caminos posibles del *Sorge* del *Dasein*, partiendo de un uso apropiado de la técnica en dirección de un formato cultural apropiado a las circunstancias presentes. En Sloterdijk se trasluce como la posibilidad de llegar-al-mundo del *Übermensch*. Siempre con la intención de prevenir la caída del hombre [*verfallen*] en la forma de una existencia alienada. Para su ejemplificación, la propia incertidumbre del destino del ser, de su situación política y el ecocidio planetario, representan tres grandes formas del [*irre*] -entre lo micro, lo mezzo y lo macro- que anticipan la inevitable dirección del *estar vuelco para la muerte* como dimensiones que posibilitan la reflexión del destino del hombre.

A la luz de Sloterdijk, todo indica que, en su juicio más general, los usos y destinos de la técnica como primer elemento de instrumentación de estar-en-el-mundo deben de ser juzgados como parte de una contención radical capaz de proceder éticamente a favor del *Dasein* en la dimensión del *Sorge* como la energía prometeica que brasa el *Lichtung*.

¹⁴⁵ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, op.cit., p.140.

¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos por autodomesticarse, a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano sigue siendo incierto a quién o a qué educa para qué el educador? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no se puede planear de manera competente en el marco de unas teorías de la domesticación y de la educación? En lo que sigue, nos desviaremos de las instrucciones heideggerianas para que el pensamiento meditativo se detenga en las figuras últimas y emprenderemos el intento de caracterizar con una mayor precisión histórica el estático [*Lichtung*] del bosque en el que el hombre deja que el ser le hable.¹⁴⁶

El siglo XXI se revela de esta forma como el espectro de una comunidad abierta y global que devela una nueva luz para la comprensión del ser que, visto bajo el *Lichtung* de nuestros elementos, prefigura una idea antropotécnica prometedora que a partir de la obra de Sloterdijk se descubre, implícitamente, como un camino plurivalente del *ser para la vida* que alberga un conjunto de prácticas ascéticas para el autodomínio. Lo que ya de alguna manera se prevé con Heidegger y contra Heidegger, en oposición a la condición del destino coligado técnico como parte del *estar vuelco para la muerte*; ahora se descubre en el discípulo: la técnica como la condición de *aletheia* de la posibilidad del *Dasein* que, entregado a su situación de *Geworfenheit*, se vale de ésta para el poder-ser de sus formas de estar-en-el-mundo.

La manera inicial de proceder en la argumentación de la antropotécnica como la gestión *del ser para la vida* que e inmunológicamente hablando no es otra cosa que una lucha contra la vida misma, presupone un programa bajo el cual el relato de la homonización de Sloterdijk reivindica el sentido político del *Dasein* como parte de una gestión técnica que se resuelve como la meiosis de los conceptos anteriores de la doma y la crianza humana. La manera en que explica el concepto antropotécnica es esclarecedora. «Pero, efectivamente, el discurso sobre la diferencia y el cruce entre domesticación y cría, la propia referencia al ocaso de una conciencia de producciones humanas y, en términos más generales de antropotécnicas, son pautas ante las cuales

¹⁴⁶ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., pp.52-53.

el pensamiento actual no puede volver la vista¹⁴⁷ [...]». En este discurso inicial, la pauta antropotécnica se plantea como la dimensión de un fenómeno que generaliza la relación entre los saberes y las producciones humanas en el marco de estructuras de emplazamiento diferenciales que hacen las veces de órganos societales. De modo que en el interior del concepto *antropotécnica* se resalta una hibridación del sentido del *Dasein* como algo que, bajo los discursos de la diferencia, refinadamente indica el encuentro entre lo posiblemente libre en el antropos y la conmutación técnica, resaltando sobre esta tensión su carácter eminentemente político. Aquí, se presupone también que, bajo estas pautas estructurales la capacidad de emplazar, en un sentido circundante, está de antemano rebasada por la posibilidad del ser libre del *Dasein*. Lo que deja entrever, sólo de manera inicial, que las dimensiones antropotécnicas son de algún modo también los pequeños *Lichtungen* que se iluminan bajo la praxis de los inagotables proyectos de domesticación y crianza. Esto nos hace pensar la antropotécnica como un concepto que presenta lo patente y lo escondido en el hombre a la vez. Aquí, la revelación del ser consiste en la interrogación de lo que se somete a la técnica.

De acuerdo con nuestra genética histórica, lo que en el mundo moderno se presenta ante nosotros como la diferencia, es en realidad una artificialidad producto del folclor político de nuestras culturas que anclan la acción del *Dasein* en el mundo de lo cotidiano que se prefigura bajo las costumbres. Situaciones que en su conjunto se proponen como las condiciones a revertir bajo la misión antropotécnica. De este modo se entiende que Sloterdijk recurra a Nietzsche el maestro de lo peligroso para enfatizar de un modo dramático sobre las circunstancias de los formatos culturales que, en más de un sentido, designan nuestro lugar-en-el-mundo. *En contra de la doctrina de la felicidad y la virtud del hombre se dice lo siguiente, «Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte sólo son queridos», enfatizando con ello en la distinción entre el saber y la voluntad, pues «Hay entre ellos comediantes sin saberlo y comediantes sin quererlo¹⁴⁸ [...]»; la idea del ser querido, dice Sloterdijk, «[...] significa existir meramente como objeto, no como sujeto de selección».149 Es decir, y de acuerdo con Heidegger para poder alumbrar lo que se postra bajo el *Lichtung* del pensador en cuestión, se trata de una voluntad alienada al signo*

¹⁴⁷ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano, op.cit.*, p.66.

¹⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra, op.cit.*, III [2], p.281.

¹⁴⁹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano, op.cit.*, p.69.

técnico, que ordena la disposición de todas las cosas en el mundo como entes categorizados alrededor de un saber y de un querer que resalta en los seres humanos la posibilidad de su más genuina gestión antropotécnica.

Pero si el *sino* técnico, previsto tanto en Heidegger como en Nietzsche puede ser atravesado y revertido, esto solo será posible para Sloterdijk si reconocemos la relación primordial actual entre la técnica y la cultura en el seno del presente. El diagnóstico es el siguiente, «Es el signo de los tiempos técnicos y de la antropotécnica que, cada vez más, los hombres van a parar por casualidad a la parte activa o subjetiva de la selección, incluso sin haber tenido que esforzarse por tener que alcanzar el papel de seleccionador».¹⁵⁰ Bajo estas indicaciones, la envoltura plásmica del llegar-al-mundo del *Dasein* se revela como una situación técnicamente predestina que alberga, en muchos sentidos múltiples casas del ser, como llegadas-al-lenguaje que resaltan las relaciones de movilidad, entre unas y otras, por la capacidad activa o subjetiva de los seres que las habitan en su relación con el saber.

Con la atención que Sloterdijk merece, al igual que en Heidegger y en Nietzsche, implícitamente la relación entre las partes activas y pasivas [subjetivas] abren un campo tensional que anticipa ya el actual malestar por la cultura como el signo subyacente de la antropotécnica como su sesgo más inquietante. Ahora en su propia producción *antropotécnica*, hunde raíces en el presente, «Cabe además afirmar lo siguiente: existe un malestar en el poder de elegir, pronto llegará a ser admisible como opción por la inocencia que los hombres se nieguen explícitamente a ejercer el poder de selección después de haber luchado realmente por conseguirlo».¹⁵¹ Lo que se propone demostrar es que hoy en día los hombres hemos renunciado a nuestra capacidad revolucionaria más original, lo que se supone como la manifestación más radical del fenómeno del *irre*. Si bien, vista desde la ontología redentora de Heidegger nos acerca a la capacidad de ser más radical, en Sloterdijk se marca como la necesidad de reconocer una salida al problema desde los elementos de nuestra cotidianidad media. «[...]se trata de un problema inscrito en el marco de sociedades [post-históricas] dominadas por las ideas

¹⁵⁰ *ibidem.*, p.70.

¹⁵¹ *ídem.*

del aseguramiento, en situaciones ya clasificadas de manera estable, se compensa con un enorme despliegue entre innovación y diferencia».¹⁵²

El fenómeno de la selección que se despliega bajo estas últimas dos categorías resalta la domesticación del ser del hombre como núcleo [*kerne*] de la misión del humanismo y sus formas de reproducción cultural. Decisivamente para Sloterdijk, «[...]la selección, igual da de qué forma se realizara, siempre entraba como el juego oculto tras el poder».¹⁵³ Lo que bajo su cómodo se traduce en una relación de Lecciones y selecciones [*lessen und auslessen*] que por su propio peso histórico cultural adquiere una realidad propia que se propone circunspectar la experiencia del *Dasein* a partir de su utilidad de ser-para-algo.¹⁵⁴ Mor de ésta diferenciación técnica, se explica la producción de una sociedad diseccionada selectivamente en proyectos de cría muy acoche a nuestro presente inmediato.

La capacidad de elección de todo lo que radica al interior de estos proyectos de selección técnica del *Dasein* revelan la capacidad de la técnica de transformar el estrés en soberanía.¹⁵⁵ Cuando Sloterdijk desde su palestra clínica-filosófica se pregunta por el diagnóstico actual de la humanidad, concretamente sobre nuestros medios de intervención, reflexiona «[...] lo que en el fondo [se] quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre. En este punto es decisivo el inquietante hecho de que tales retornos al estado salvaje, hoy como siempre, acostumbren a desencadenarse en situaciones de alto desarrollo de poder¹⁵⁶ [...]». La solvencia de este cuestionamiento resulta cardinal para instalar su propuesta en el marco de una corriente posthumanista que se detiene en la aguda observación de que el humanismo clásico ha sido relegado a una modesta dimensión frente a distintas prácticas de intervención socio-inmunológicas. ¿Qué tanto podemos decir de tales situaciones inquietantes, que desembocan en *alto desarrollo de poder*? Por éstas, es posible agrupar a los medios de comunicación y las tecnologías de la

¹⁵² Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, op.cit., p.43.

¹⁵³ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.68.

¹⁵⁴ En Heidegger la utilidad acusa la mundicidad de *lo a la mano*. El Sloterdijk se trata de abrir al hombre a su historicidad a partir del sentido de la utilidad. cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §17, pp. 98-104; en Peter Sloterdijk, esta idea subyace como la indicación más fiel de que el hombre es en el fondo producto de su utilidad histórica. *id.*, *Sin salvación*, op.cit., p.110.

¹⁵⁵ Esta capacidad está retratada antológicamente por Sloterdijk en: *id.*, *Sin salvación*, op.cit., p.118.

¹⁵⁶ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., pp.31-32.

información; también las *praxis* de intervención bio-tecnológicas como el proyecto de la ingeniería genética, la inteligencia artificial, las neuro-ciencias, la farmacología, la biología molecular, la psiquiatría; y otras prácticas psico-inmunitarias como las religiones, el psicoanálisis, la psicología y demás ciencias de la conducta. La totalidad de estos *super workouts*, por decirlo de alguna manera en la jerga de Sloterdijk, demuestran que el humanismo se halla incapaz de metabolizar la experiencia político-cultural del individuo en estos terrenos que codifican la experiencia del estar-en-el-mundo dentro de ámbitos técnicamente delimitados. Por el contrario, estas situaciones modernas plantean nuevas relaciones de estrés que el individuo guarda consigo mismo. Lo decisivo parece entonces plantearse: ¿cómo pueden los hombres modernos mirarse -política y socialmente- a través del espejo de las prácticas tecnológicas que le conjugan, de modo que, desde los lenguajes de las tramas de su existencialidad y desde las formas que adquieren sus estructuras existenciales, sean capaces de desplegarse como seres más libres?

De las preguntas formuladas por Sloterdijk y de las que le proceden, se desprenden dos consideraciones iniciales. Por un lado, el *Sorge* entendido como precaución, alarma y aflicción es trasladado a un campo de cuidado político que se plantea en procuración [*Besorgen*] soberana como una categoría existencial que, como modo de ser del *Dasein*, se construye sobre la base de una angustia que mueve a los hombres como el comportamiento político fundamental del estar-en-el-mundo.¹⁵⁷ Lo segundo, como desde los usos políticos de la técnica abren el estar-en-el-mundo a una realidad coligada a la fecundidad de su operación técnica en la que se expresa la problemática del dejar-estar [*sein lassen*]. Justamente aquí, en atención al *Besorgen*, Sloterdijk abre una clasificación de los lenguajes técnicos a disposición del ser como la posibilidad de llegar-al-mundo y estar-en-el-mundo como una forma de permanencia del sí mismo y sobre los demás.

Esta inercia nos arroja al reconocimiento de su tipología técnica en alotécnicas y homeotécnicas, que hacen del hombre el huésped más inquietante. Las primeras alotécnicas, coligadas al discurso deficitario de Gehlen, se sitúan clásicamente como técnicas paralelas diferenciadas de la constitución biológica y orgánica de todos los seres vivos. Tienen éstas el carácter insoslayable de asistir instrumentalmente a revertir el

¹⁵⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., §12, p.78.

déficit biológico humano por medio de transgresiones *contra natura*. Las segundas homeotécnicas, a la luz de la objetividad legada por Hegel, se construyen a partir de la interpretación del mundo como información. ¡*Hay información!* Bajo el compendio de las ciencias genómicas e informáticas, atendiendo las huellas de Heidegger, la ecuación del *Lichtung* de Sloterdijk debe de traducirse de la manera siguiente: Donde hay entes, hay información y donde hay información hay ser. El vuelco ontológico de esta revolución homeotécnica consiste en que ahora la información trascendente no se recibe pasivamente desde el exterior metafísico del ser humano, por el contrario, es el ser quien eyecta e insemína su sentido sobre todas las cosas que comparecen ante él de un modo que, aparentemente, «[...] avanza únicamente por el camino de la no violentación de lo existente¹⁵⁸ [...]». Esta síntesis es particularmente importante, pues «Aquí arranca una nueva forma de cooperación y simbiosis con la nueva naturaleza, un suceso que a su modo es tan inquietante como la primera técnica».¹⁵⁹ Sea que sus instrumentaciones operen tensionalmente, como posibilidad y libertad; o vectorialmente como coerción y dispositivo; la presencia incremental de distintos tipos de tecnologías en el mundo del hombre sirven a la regeneración de los sistemas inmunológicos que nos vacunan frente a la humillación de nuestros ánimos históricos e intelectuales para proclamar una mayor fuerza humana.¹⁶⁰ Insurgentemente, sendas técnicas dotan de un nuevo sentido a la configuración del sentido de *Dasein*, que, en su misión histórica, se subleva ahora ante nosotros como una competencia cognitiva, capaz de intervenir favorablemente o perjudicialmente, en el diseño de nuevas estructuras de emplazamientos existenciaros. A partir de aquí, la mirada laparoscópica de Sloterdijk, cree haber encontrado en la antropotécnica una forma diferente de relatar la apertura del ser como dos formas de llegar-al-lenguaje como las producciones más universales del estar-en-el-mundo.

De aquí, se resalta la importancia de reflexionar sobre distintas situaciones técnicas que construyen la vida doméstica del ser y desde las cuales se metabolizan las experiencias de *Dasein*. Por ésta razón, una de las preocupaciones principales en de la ocupación política de la dimensión del *Sorge*, entendida ahora como [*Besorgen*] consiste en ordenar debidamente los componentes constitutivos a la práctica antropotécnica de

¹⁵⁸ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, *op.cit.*, p.148.

¹⁵⁹ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, *op.cit.*, p.136.

¹⁶⁰ Peter Sloterdijk, *Sin salvación*. *op.cit.*, p.227.

modo que desde estos sea posible intervenir los entes humanos sin que con esto se plante una transgresión a la voluntad y la dignidad del ser -la base de su legitimidad consiste en ello. La clasificación se expresa de la siguiente manera. Por un lado, autoplásticamente, les define como antropotécnicas primarias. Es decir, medios duros que de algún modo rasan el sentido de la alotécnica aplicado a la objetividad del espíritu humano. Así, estas:

[...]compensan y elaboran la plasticidad del hombre [y] [...]Pueden llamarse así porque tienden al modelado directo del hombre imprimiéndole características civilizadoras; engloban lo que tradicional y modernamente se resume con expresiones como educación, instrucción, disciplina o formación. Pero se comprende que estos procedimientos nunca bastarán para producir hombres como tales: suponen un ser humano educable, pero no lo producen.¹⁶¹

Desde las incubadoras de la cultura superior, el ejercicio de nuestra autodomesticación se ha valido de un proceder histórico cultural de estas tecnologías para proceder indirectamente en nuestras anatomías sociales y neurologías políticas. En relación con el *Dasein*, se trata de ejercicios genéricos del *Besorgen* que se postulan como una mejora del mundo [*Weltverbesserung*] que en correspondencia con la fuente esencial de Sloterdijk se conceden como una producción de las vecindades de *Dasein*, pues recordemos que allí donde hay casa, hay proximidad. Lo que recuerda el campo de decisión oculto en Sloterdijk, *allí donde se levantan casas hay que resolver que se va a hacer de los hombres que las habitan*. En ésta categoría todavía se anticipa un dominio del *estar vuelco para la muerte* que depende de la proporción en que el gobierno de los hombres permite la posibilidad de *dejar-estar con respecto a*, como una de las formas básicas de la coexistencia política del *Dasein*.

En tanto, en un sentido más próximo a nuestra modernidad entendida como artificialidad, la segunda forma, se destina a procedimientos homeotécnicos más íntimos e individuales, definidos como antropotécnicas secundarias. Para Sloterdijk, se trata de la más íntima relación del ser con la estructura de *Sorge*, como un anticiparse-a-sí. Lo que de algún modo comprende una amalgama de medios duros y blandos que nos

¹⁶¹ *ibidem.*, p.132.

acercan más a la mejora ascética del sí-mismo [*Selbstverbesserung*], bajo un cuidado estético que muy genuinamente abre la comprensión de la verdad del hombre al fenómeno de la latencia de su propio desocultamiento. Aquí, a diferencia del *estar vuelco para la muerte* de Heidegger, el corpus teórico antropotécnico de Sloterdijk se anticipa como un *ser para la vida* que abre la antropotécnica a la dimensión más amplia del *Sorge*, desde la cual se le permite al ser producir del modo más revolucionario un formateo individual de su propia condición biológica-cultural.¹⁶²

Ambas categorías, *-Sorge* y *Besorgen-* operan principalmente en el campo de las tecnologías orgánicas-genéticas [estéticas] y pisco-espirituales [ascéticas]. La capacidad de intervenir genéticamente e informáticamente, en el ente de eso que llamamos hombre, está continuamente atravesada por los discursos sociales, ante lo cual Sloterdijk resalta que éstas capacidades de intervención están condicionadas por las operaciones simbólicas de la ciencia.¹⁶³ De modo que desde esta perspectiva, en ambas se expresa la cotidianidad media del *Dasein* desde aquello de lo que suele ocuparse, tanto del sí mismo como de los demás, como un *estar envuelto para la vida*, que mediante antropotécnicas expresa su posibilidad de ser cuyo único fin puede ser la permanencia del ser del hombre por medio de los entes a la mano que, por intervención como desocultamiento, comparecen en su mundo. Lo inquietante parece todavía nuestra menoscabada capacidad para discutir razonablemente sobre la justificación de estos procedimientos al margen del imperativo categórico del tabú, de modo que seamos capaces de proceder a manipulaciones particulares bajo la diligencia ética en *interés de unas metas local y posiblemente también universalmente aceptables* con el resguardo, sugiere el pensador, de no caer en el *pathos* -siempre antivitalista- de la exaltación del *human enhancement*. Lascivamente, esto representaría «[...] la renuncia activa a una parte del potencial de morbilidad que desde hace cien mil años transporta los fondos genéticos del hombre».¹⁶⁴ Se trataría de un éxodo que condenaría a la humanidad a un *sino* incierto y posiblemente irreparable del que el mismo Sloterdijk intenta prevenirnos en tanto seamos capaces de intervenir en nosotros mismos del modo responsable.

¹⁶² En la plenitud del siglo XXI, la cuestión de la elección del género como formas de acceso a una recomposición ontológica del ser, sirven a la mejor demostración de lo que se señala como formateo individual.

¹⁶³ *cfr.* Peter Sloterdijk, *Sin salvación*, *op.cit.*, p.132.

¹⁶⁴ *ídem.*

En conjunto, sendas producciones antropotécnicas atestiguan a rectificar del modo más explícito, la disposición inherente en el *Dasein* a expandir su condición como constructor de mundo sobre todos los entes que comparecen ante su existencia. Homeopáticamente hablando, articulando toda sana relación entre *Sorge* y *Besorgen*, ¿no se atestigua en esto una disposición del hombre en su estar-en-el-mundo a abrir su ente a la intervención quirúrgica de su propia existencia? Si en esta formulación el hombre resalta por su condición de ente operable, ¿No es entonces el *símil* de la política el *pharmakon* de nuestra enfermedad social?

Al modo de presentar una advertencia intermedia, en su forma más esencial, el concepto esbozado por el pensador de Karlsruhe, en *Reglas para el parque humano*, atiende al florecimiento del *Dasein* como parte del cultivo de su especificidad; intrínseco a todo proyecto político. Las ideas genéricas que de su título asoman, tan sólo en la dirección de las reglas del riego autopoiético como expresiones del *Sorge* y del parque humano como la caracterización política de un *Besorgen*; recapacitan todas éstas sobre la dimensión de un *Lichtung* prefigurado bajo la misión antropotécnica. Atendiendo el temor de pensadores como Habermas que prescindiendo de la sintaxis no repararon en alucinar ingentes intenciones eugenésicas en dicho discurso; el riego de la especie humana no debe de confundirse con la mella de las fantasías genético-raciales que pretenden transformar a la sociedad a partir de la erradicación de lo extraño. Si con la estimulación inmuno-terapéutica del déficit, el cultivo de la diferencia como lo esencialmente político y la transmutación de lo patógeno en componentes socialmente admisibles. Vitalmente, se trata de una posición notablemente política que propone llevar al hombre a parar a la parte activa de la selección:

[...]probablemente de lo que se tratará en el futuro es entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas. Un código de esta especie también cambiaría retrospectivamente la significación del humanismo clásico, pues con él se dejaría al descubierto y se tomaría buena nota del hecho de que la humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también -y con explicitud creciente- que el hombre representa para el hombre la máxima violencia.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. op.cit., p.71.

El modo de presentar la misión antropotécnica como una ejercitación lúdica de la codificación, debe de presumirse como una apertura a la diversidad que augura un destino más pertinente al sentido del *Dasein* en el siglo XXI bajo la marea de una corriente posthumana que reconoce y menciona en su propio seno el derecho al cultivo de la diferencia. A partir de aquí, lo que se mienta y lo que se puede comprometer en Sloterdijk son las formas del proceder del *Besorgen* político del dejar-ser y la forma en como estos pequeños claros facilitan o no la apertura del poder-ser del *Dasein* en la dirección del formato de cría del *Übermensch*.

Tanto en sus facetas políticas como sociales, el proyecto antropotécnico de *Sloterdijk* se muestra como un sistema que explica la dimensión del *Sorge*, sus estructuras y sus tramas, que boga su intención como uno de autocontención radical urdido en la provocación del hombre hacia la reforma de su propia genética política. De aquí, una de sus mayores aportaciones. Topológicamente, nuestra participación activa en la *Polis* está coligada a la complejidad de la encriptación de los lenguajes que los seres humanos somos capaces de plasmar en nuestro universo social y en el reconocimiento de nuestro papel de lucha frente a los demás grupos. Dicho de esta manera, y una de las mayores y más sanas distancias entre el pensamiento apolítico de Heidegger y el de Sloterdijk, es que las antropotécnicas resaltan por su capacidad de ordenan y climatizar todos los espacios interiores construidos por el hombre bajo una significación política.

Estas declaraciones merecen a Sloterdijk reflexionar sobre la situación del estar-en-el-mundo bajo el amparo del diálogo de Platón. Desde *El político*, la incisiva pregunta que la figura ficticia del extranjero plantea al joven Sócrates «¿No es la política el arte de educar a los rebaños que en masas se han presentado ante nuestro pensamiento?»,¹⁶⁶ recaba ya la metáfora del rebaño, diferenciado entre cornudos y no cornudos,¹⁶⁷ como una primera pedagogía de la diferencia que plantea la esencia de la política como una intervención voluntaria sobre existencias que meditan sobre sus capacidades y aptitudes como una preocupación esencial de su estar-en-el-mundo. Bajo la metáfora pastoral platónica, la ocupación política se presenta como un *Besorgen* que procede a una intervención voluntaria al fin de adiestrar las co-existencias del *Dasein* a una *Polis* que

¹⁶⁶ Platón, *El Político*, 265-267.

¹⁶⁷ *ibidem.*, 265d.

de acuerdo a lo previamente descrito, debe de entenderse como el meta proyecto de la mejora del mundo. Aquí, se aclara en muchos sentidos el proyecto político antropotécnico del primer movimiento del concepto antropotécnica en la obra de Sloterdijk. Si inicialmente ha construido una dimensión del *Sorge* sobre las estructuras del *Ge-stell* y ha puesto a los hombres al cuidado de la figura gravitacional del *pastor del ser* de Heidegger como parte de un formato cultural afianzado en la posibilidad del *Übermensch*; ahora con la habilitación del proyecto de la *Polis* platónica, se instala el *Lichtung* en donde la existencia del hombre es emplazada y procurada en su camino al ser como resultado del *Besorgen* como la forma de procuración y ocupación política.

Diacrónicamente, de esta conversación sobre el *Sorge*, procede el entendimiento del por qué en *La República* la estimación platónica se había preocupado por apuntalar la crianza humana como parte de una propuesta *zoo-política*, definida a partir de las directrices genéricas para la educación de los guardianes de la *Polis*. Específicamente, como rectora de la vida política por medio de la clasificación de los hombres de acuerdo a sus aptitudes sociales y de la construcción de parques políticos. Particularmente como parte de un control técnico de los gobernantes para decolorar el placer, el dolor, el miedo y el deseo; tanto más como una pedagogía del autodomínio destinada a asegurar la felicidad de los gobernados.¹⁶⁸ Lo que de acuerdo con Sloterdijk, se traduce notablemente en una revaluación del proyecto político de Platón visto desde el ente de Heidegger y viceversa. De modo que, los hombres como entes que están ahí a la mano de la *Polis* son llamados a comparecer y del resultado de su comparecencia el ser del hombre es lo que es. En dicha idea se trasluce una clase política que reclama para sí, en la dirección del *Besorgen*, con suficiente fuerza, el apoderamiento de una nueva técnica política a la que Sloterdijk atribuye el amplio valor antropotécnico.

Con este proyecto, Platón testifica la presencia en el parque humano de una inquietud intelectual que ya nunca más podría calmarse del todo. Desde el *Politikos* [*El Político*] y desde la *Politeia* [*La República*] hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana a como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuera un parque temático. A partir de entonces el sostenimiento de hombres en parques o en

¹⁶⁸ Sobre: a) la educación de los guardianes, b) la clasificación de la vida y c) la felicidad y el autodomínio, *vid.*, Platón, *La República*, a) 374a-c; b) 369d, 423d-424a, 428a-429a; c) 422a, 430a-c.

ciudades se revela como una tarea zoo-política. Aquello que se presenta como una reflexión política es en realidad una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos.¹⁶⁹

Hasta éste punto, en la obra de Sloterdijk, la paráfrasis platónica al *Parque humano*, cuadra con la inscripción de los hombres en pequeños mundos dinámicos y desiderativos de acuerdo a sus aptitudes *pro Polis*. Su más genuino significado se muestra ante nosotros en tanto seamos capaces de invocar la idea de Heidegger de la casa-del-ser como una pluralidad de esferas técnico-simbólicas diferenciadas por sus formas de acceso al lenguaje. Bajo la piedra fundacional del *Ge-stell*, Sloterdijk avanza, siguiendo las huellas de su maestro, en la construcción ontológica de la *isla antropógena* como una versión positiva de la primera.¹⁷⁰ En su forma más genérica, con un semblante próximo al *Umwelt*, son éstas donde se logra por primera vez un distanciamiento de la circunspección biológica del hombre y desde las cuales el ser se abre a la potencia de su artificialidad, de aquí que «son los factores humanos los que hay que considerar como variables».¹⁷¹ Estas estructuras existenciales, producen inicialmente un efecto de autoaislamiento técnico en las que se protege al *Dasein* de su caída y cuya dinámica esencial consiste en la *autoreclusión creadora* que propone el lugar como explicación fenoménica. Porque las islas siempre separan. Para él filósofo «[...] la capacidad de la isla ontológica de soportar seres humanos significará entonces lo mismo que la capacidad de los seres humanos nacientes de desencadenar por el modo y manera de su coexistencia el acontecimiento ontológico, el efecto-mundo».¹⁷² Aquí, el registro del *Lichtung* resalta por su acotamiento ontológico como *el lugar* para el desocultamiento del *Dasein*, por medio de un intercambio de resguardos y ejercicios que envuelven un conjunto de retornos que completan el sentido de la repetición del mundo.

A diferencia de la generalidad metafísica de Heidegger, a estas antropósferas, Sloterdijk concede el valor de comprender nueve dimensiones [*topos*] que explican su situación espacial. Su breve narrativa antropológica es la siguiente: el primero de ellos, el *quirotopo*, la dimensión espacial del ámbito de acción de las manos humanas, o dicho

¹⁶⁹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.75.

¹⁷⁰ cfr., Peter Sloterdijk, *Esferas III*, op.cit., p.246.

¹⁷¹ *ibidem.*, p.275.

¹⁷² *ibidem.*, p. 277.

en la argot de Heidegger, *de lo a la mano*. Segundo, el logotopo que descubre al ser que está al alcance de la voz bajo la tesis de que el medio es el mensaje. El úterotopo, el prototipo del cuidado maternal que resalta por su metaforización política como incubadoras del mundo, es decir la posibilidad de transmitir circunstancias interiores. Cuarto el termotopo, donde se reparten las funciones del hogar y se propician los espacios de confort por efecto de recoger todas las sinergias anteriores; aquí se desarrollan las presencias culturales. Quinto el erotopo, que organiza el colectivo de las energías eróticas donde se propician los estados de alerta y excitación como una forma de dirigir las prácticas afectivas hacia los demás; en esta aparecen las escuelas correctivas de los deseos y las prohibiciones de las conductas. Sexto el ergotopo, que distribuye el peso de las tareas colectivas mediante comunidades de esfuerzo; de hombres envueltos en obras y obligaciones que comprenden desde los trabajos hasta la guerra del modo de una *síntesis social por el estrés*. Séptimo el alethotopo, bellamente descrito por Sloterdijk como las repúblicas del saber, donde el aprendizaje se constituye como *Sorge* de la experiencia. Octavo el thanatotopo, donde se descubre la afección a lo simbólico y las manifestaciones metafísicas. Noveno el nomotopo que vincula a los seres bajo ordenamientos, leyes y nomenclaturas que se define en una sola palabra: *una primera constitución*.¹⁷³

En toda su magnificencia, estos enclaves climáticos se resuelven en Sloterdijk como nuestro primer *mundo de vida*. Cosa que se esclarece bajo la correcta interpretación inmunológica de que la construcción de las islas antropógenas como recinto ontológico de la diferencia «[...]es la inversión del habitar: ya no se trata de colocar un edificio en un medio ambiente, sino de instalar un medio ambiente en un edificio. En el caso de la arquitectura en el vacío, lo que mantiene la vida es un implante integral en lo contrario a ella».¹⁷⁴ Notablemente, por efecto mundo se habla de invernaderos que producen espacios interiores y se descubren como residencias. Como primera forma de invertir del habitar, concretamente, bajo el álamo de Sloterdijk el juego de la codificación antropotécnica, se desarrolla en el interior de atmósferas políticas que requieren de la

¹⁷³ Aquí únicamente se sintetiza lo extensamente planteado por Sloterdijk. *Ibidem.*, pp.279-374.

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p.254.

climatización y del mantenimiento del *Sorge* del *Dasein* que se contiene en su mundo ontológico.

De este modo, es posible decir la situación actual de nuestro estar-en-el-mundo en conformidad con el curso de la historia que, desde el siglo XX, se ha desplegado como un aislamiento antropogénico sin precedentes. A efecto de la radicalización de nuestra *epoché*, en Sloterdijk, su alusión al *parque humano*, se plantea como una respuesta inversamente proporcional a la representación del *sino* técnico conglomerado bajo el signo de un capitalismo muy americano, jovial, industrial, maquinal y de muy variopintas plurivalencias de parques temáticos¹⁷⁵ que, atendiendo su llamado, desplazan el sentido del *Dasein* allende, muy lejos de la vecindad del ser, de un modo alienantemente alarmante a la muy probable monstruosidad de una caída estrepitosa a lo vulgar en dirección del formato cultural de la cría del hombre pequeño que de la boca de Zarathustra ha convertido al hombre en perro. Allí donde advierte Heidegger, la opinión vulgar no ve el mundo. Y aquí es donde Sloterdijk parece desmarcarse con mayor holgura de su maestro.

En su dimensión más positiva, la propuesta del *Besorgen*, tal y como se presenta en Sloterdijk, atiende el llamado platónico del sostenimiento antropotécnico de los hombres en parques temáticos como una tarea zoo-política que reconoce bajo sus claros *depósitos de éxito*. «Mientras más avanza la emergencia de la isla humana, con mayor fuerza retrocede el desconcierto animal en un espacio de relevancia innato o adquirido, cada vez se dispone de mayor capacidad de libre alerta para la percepción de las circunstancias globales».¹⁷⁶ Bajo estas indicaciones el *Dasein* se manifiesta por su posibilidad de un estar vuelco para la co-existencia de islas antropógenas, desde las cuales es de suponer que abren al ser a un redimensionamiento ético de su estar-en-el-mundo. Porque siempre la posibilidad de ser está dada con respecto a las limitaciones con las que nos topamos en el reconocimiento de la diferencia de los demás.

Bajo este proceder, una manera correcta de concluir con lo que se ha dicho, supondría plantear un conjunto de interrogantes sobre la situación política de *Dasein* visto bajo el seno de la antropotécnica. En virtud de las condiciones expuestas bajo la

¹⁷⁵ cfr. Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, op.cit., p.63.

¹⁷⁶ Peter Sloterdijk, *Esferas III*, op.cit., p.376.

desideración de los parques temáticos, en Sloterdijk queda muy abierta la pregunta por los alcances de la antropotécnica como proyecto de *Sorge* que en su condición de *Besorgen* se ocupa fundamentalmente de la guía del *Dasein* bajo los elementos de su situación técnica que se descubren bajo su cotidianidad. Las reflexiones de Sloterdijk muy al final de *Reglas para el parque humano* parecen interesarse por retratar el peso pedagógico de la diferencia específica como el embrión de los sistemas políticos. Al modo de regresar alacrónicamente a los fundamentos platónicos de *La República* se alberga en este tránsito por metáforas de casas-del-ser, llegadas-al-lenguaje, pastores del ser y vecindades, una forma de remarcar de un modo genuino, lo que se considera «la parte más difícil de arte del pastoreo humano, dirigir, con una política de cría, la reproducción».¹⁷⁷ Su interés muy genuino de proceder la antropotécnica como una cuestión de elección y de renuncia parece agotarse, de un modo aparente, muy al final de su discurso, en la órbita genética de su proyecto político de estar-en-el-mundo. En éste, Sloterdijk ha intentado resarcir, en su sentido más anárquico el cuidado político como un ejercicio sobre hombres voluntariamente gobernables.¹⁷⁸ Lo que a primera vista muestra alguna aparente confusión en un pensamiento que truculentamente nos confina y circunspeta a nuestra evidente situación política y que por el otro, magistralmente nos abre, prefigurando ya las huellas de la siguiente etapa antropotécnica, y nos incita, sediciosamente, a mantener nuestra sana distancia, como seres que podemos elegir. Aquí, en la culminación de la primera etapa de su producción antropotécnica, Sloterdijk pareció haber optado por el punto medio de la homeóstasis óptima, que apologeticamente aboga por la planificación de una élite política construida desde una ascesis lo suficientemente fuerte y capaz de representar la dimensión del *Besorgen* como su condición más esencial:

La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeóstasis óptima. Esto sucede cuando los dos extremos relativos propios

¹⁷⁷ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, op.cit., p.80.

¹⁷⁸ *Ibidem.*, p.81.

de la especie humana, la fortaleza guerrera, por una parte, y la prudencia filosófico-humana, por otra son introducidos en el tejido del interés público con la misma fuerza.¹⁷⁹

Su objetivo, cómicamente ilustrado de un modo muy sagaz, «[...] una nueva crianza sistémica de ejemplares humanos más próximos al [lujoso] arquetipo[...]»¹⁸⁰ platónico. En este caso, Sloterdijk, ha resuelto a favor de la codificación antropotécnica como la forma de estar-en-el-mundo de una sociedad que se construye a partir de una diferencia específica, cosa que, como se demostrará más adelante, ha sostenido hasta el presente. Pero la forma de proceder sobre el fenómeno del *Sorge* antropotécnico, en esta segunda etapa, anticipa una sana autocrítica sobre su *irre*, al modo de un vuelco de la dimensión del *Besorgen* de la comuna política al camino más radical y dramático de la posibilidad del poder-ser del *Dasein* como ejercicio. Ahí, donde la técnica está entregada a lo abierto en lo lúdico, a su creación estética e irreparablemente a la vida misma como la fuente primaria de *aletheia* de la voluntad del poder ser.

¹⁷⁹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano, op.cit.*, p.81.

¹⁸⁰ *ibidem.*, p.77.

Excursus inmunológico: el infame diálogo genético

La indagación inicial sobre el discurso antropotécnico que se recaba en una primera parte del pensamiento del Sloterdijk, se plantea con una problemática de forma muy compleja en tanto se habla todavía de un pensador vivo y de un concepto en movimiento. Lo que en muchos casos implica, para algunos, plantear de manera errónea algunas concesiones sobre las formas, los contenidos y las críticas en términos de la recepción de una obra, siendo estas las improntas genéticas que determinan, en muchos sentidos en términos de su historicidad, la recepción y la vigencia de un pensador.

La primera de estas preocupaciones, bajo la dimensión esencial del *Sorge*, se plantea como una procuración que, en el sentido estricto del *Besorgen*, trabaja para revertir las deficiencias que abran espacio a las objeciones intelectuales sobre los alcances de una indagación de este tipo. Esta forma de proceder se ha planteado, en su modo más sustancial, recuperar el ser de la obra de Sloterdijk en relación con sus fuentes fundamentales. Dado que el ser es siempre un ser para algo, en el caso del pensador en cuestión su acercamiento primario con Heidegger es -en toda la plenitud del verbo- parte de una tradición filosófica, anunciada ya por el jovial Sloterdijk: con *Heidegger contra Heidegger*. En su forma más superficial, esto significa en muchos sentidos abrir a los lectores a una interlocución de *epoché* sobre los alcances del concepto antropotécnica como un efecto del valor agregado a sus pensamientos articulados por un conjunto de preocupaciones comunes. En el fondo y de lo que se trata, es de recuperar el valor, la genialidad, la autenticidad, la autonomía y la vigencia de Sloterdijk con respecto a *qué* de Heidegger, si es que esto es acaso posible todavía, como un ejemplo de la manifestación del más puro poder-ser para algo.

En términos de la recepción filosófica, no se trata de decir que, a la vista del maestro el discípulo pierda su autenticidad, por el contrario, bajo el *Lichtung* de Heidegger, se alcanza una mayor comprensión del *logos* de lo que se dice y de lo que se recoge, en términos de lo que florece bajo el álamo de Sloterdijk. Así, debe de entenderse, al menos inicialmente, mi interés por desocultar los principios de Heidegger que permean la obra del novel alemán. Bajo las indicaciones primarias de Heidegger tales como, *Dasein*, *aletheia*, *Geworfenheit*, *verfallen*, *Sorge*, *Besorge* y *Ge-stell*, la obra en cuestión se abre

a una comprensión fundamental del sentido del pensamiento de Sloterdijk que ya, en *addendum*, nos ofrece dos elementos. Tanto una suerte de circunspección necesaria para comprender las inclinaciones de Sloterdijk y el camino de la transgresión del filosófica con respecto al maestro. Al tiempo que ambas permiten proceder constructivamente en el camino de una revaluación del conocimiento sobre las formas humanas que se revelan bajo el signo antropotécnico.

Contra Sloterdijk: es cierto que esa posibilidad latente de regresar a Heidegger, para desenterrar los sentidos y las distancias de su valía como un pensador moderno, opera bajo toda su fecundidad técnica en contra del primero pero se trata en todo caso de una relación complementaria. Esta recurrencia se habilita en su obra como una necesidad para aclarar el sentido de las cosas que se dicen, siempre visto a la luz de algo más o de alguien más, lo que en muchos casos compromete el amplio valor de su obra en la medida en la que lo que se oculta en su pensamiento únicamente puede ser extraído y aclarado a la luz de otros como Heidegger. En contra sentido, Sloterdijk también ofrece un trabajo de esclarecimiento sobre el sentido, el valor y la vigencia del pensamiento del maestro Heidegger a la comprensión de nuestra situación actual. De éste modo debe de comprenderse y de leerse la primera parte del concepto de antropotécnicas en Sloterdijk. En su seno más positivo, sus contenidos expresan un conjunto de reflexiones filosóficas y antropológicas que se descubren, de una forma u otra, como un formateo de la historia natural del hombre que nos abre a la comprensión del ser del *Dasein* desde las bases de nuestra cotidianidad media. Idea muchas veces reforzada en esta investigación. Lo que en el fondo el mismo Sloterdijk se ha propuesto hasta esta primera parte de su obra es, mediante un juicio cabal del maestro, construir un camino a la revitalización de Heidegger, en la medida en que podamos redireccionar el valor de sus preguntas más radicales al camino del hallazgo antropológico¹⁸¹ y un compendio de ciencias naturales, como indicaciones vinculantes del valor de la filosofía en la explicación de nuestras circunstancias actuales.

Con respecto a los contenidos genéticos del programa antropotécnico, debajo de la musculatura de sendos talentos filosóficos subyace, en su forma más fundamental, la explicación de la condición político-ontológica del *Dasein* desde la base de su

¹⁸¹ Peter Sloterdijk, *Sin salvación, op.cit.*, p.30.

cotidianidad media que aquí se describe a partir de su situación técnica. En este relato, se ha abierto la indagación de un proyecto existencial que se se comprende desde la dimensión fundamental de *Sorge*. Tal y como se ha resaltado, esto implica un trabajo de articulación conceptual entre Sloterdijk y Heidegger, previamente descrito en el que las antropotécnicas se revelan como formas de climatización autopoiéticas de historias y éxodos de llegadas-al-lenguaje que se describen como recintos de diferencia, que en su papel de *Lichtung*, abren y clarifican la experiencia de *Dasein* a múltiples significados políticos condicionados por un tipo de relación técnica-ontológica. Dentro de la tematización de estas tecno-esferas, previstas como islas antropógenas se expresa el mayor fundamento político que representa a los hombres como entes que comparecen activamente en el mundo.

Finalmente, con respecto a la crítica prospectiva de los contenidos de concepto de antropotécnica trazados por Sloterdijk, implica de algún modo participar en la formulación teórico-crítica del objeto en cuestión. Idea que por sí misma surge, en el caso concreto el desocultamiento de la génesis del concepto, en la forma en cómo nos preguntemos, a partir de Sloterdijk: ¿Qué ha cambiado después de Heidegger? ¿De qué modo es diferente del maestro y bajo que elementos y circunstancias procede a la construcción de un pensamiento autónomo? Intentando con ello plantear un escenario en los propios términos de Sloterdijk del modo en que, a partir de éstos, sea posible valorar el aporte de sus contenidos, emitiendo un juicio sobre sus aportaciones intelectuales que allane el camino de ésta investigación a su siguiente etapa. Desde la problematización inicial que sigue las huellas de Heidegger, en *Reglas para el parque humano*, la génesis del concepto de antropotécnica se ha destinado a la explicación de nuestro estremecimiento ontológico-técnico como parte de un relato de homonización antro-político que reflexiona sobre la dimensión existencial del *Dasein* en los lindes del un *Lichtung* que se construye a partir de su gestión tecno-cultural. En su cerco técnico, la homeóstasis humana se ha destinado a la reconstrucción de los elementos paleontológicos políticos primarios que permiten reconstruir un relato pedagógico de la historia de la domesticación y la crianza humana como una historia de sensibilidad del ser. Gestacionalmente, la antropotécnica es la meiosis de esta compleja copulación cognitiva que técnicamente procede en el *Dasein* como un ente auto-operable en su propio quirófano. Su razón de ser como

Dasein está dada en su capacidad para decir nuestra existencia desde su resonancia técnica como expresiones de nuestra naturaleza más íntima.

La confección de su concepto antropotécnico se reconoce genuinamente en gran parte gracias al balance positivo de sus principales variables dúplices como demostraciones del hombre y el sentido de su existencia [para estos efectos el *Dasein*] como el resultado de un juego de intervenciones y de conflictos verticales. Las polivalencias ontológicas animal-hombre y la naturaleza como biología-cultura-técnica, la mediación generacional como *kernel* de la genética-política, el discurso alo-homeotécnico como basamento antropotécnico, la esfera de los parques humanos como invernaderos-dispositivos de éxito y finalmente, el tipo de diferenciación específica-gradual entre los sujetos-grupos políticos. Desde todos estos elementos, hasta aquí no se pretende otra cosa que reconstruir de la mano de Sloterdijk un concepto topologicamente complejo. Lejos de abyectas y oscuras interpretaciones eugenésico-fasistas, uno que atienda a la preguntunta por el *Dasein* y sus dimensiones existenciaras visto desde el reflejo de nuestras prácticas tecnico-inmunológicas. Concretamente con la proximidad técnica de los discursos científicos, como una forma del proceder político de un modo más próximo al signo de nuestra *époque*. Dicho así, la antropotécnica se expresa como el síntoma candente de las autointervenciones del *Dasein* que a la luz de nuestro tiempo reclama para sí discursos más frescos y objetivos sobre nuestra posibilidad como especie.

Allende la complejidad que representa leer a un pensador tan estridente, en toda su propiedad, su obra traspasa lo más inusual y lo más juicioso de modo que, la expresión antropotécnica, en su *force majeure* vista a la luz de su producción intelectual, adquiere una vida y una fuerza propia como parte de un programa de posibilidades culturales muy amplias, en lo filosófico y lo antropológico, en lo estético y en lo político. Sloterdijk se emancipa de la marea del pesimismo nostálgico del maestro de Messkirch, fuera de la órbita platónica para reencontrarse, como se demostrará más adelante, con el centro de gravedad del sol de Nietzsche hacia el espacio de la ejercitación acética de la voluntad de poder del *Dasein* como base del campamento antropotécnico. Dado que, dicho en la jerga heideggeriana: el problema del *Dasein* es el problema de la libertad, en adelante de lo que se tratará es de la demostración del fenómeno de las prácticas antropotécnicas.

Fisiológicamente, este vuelco anticipado en Sloterdijk, se trata de un derrame de las propiedades genéticas fuera del órgano político central. Inmunológicamente hablando, en éste la vida no esta dada por su inclusión en el todo sino por su clausura y su negación selectiva a participar¹⁸² más allá de si misma. «Mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización»¹⁸³. Con esto se anticipa una proposición heteronómica de gestión de lo extrínseco desde formas de reclusión. En el siglo XXI en el *framework* de una sociedad del rendimiento, estas expresiones se datan como estrategias inmunológicas adquiridas de conservación de la vida comunal y política por medio de una doma y de una crianza ininterrumpida que hemos logrado perfeccionar en la forma de parques temáticos como el resguardo lingüístico estructural de las casas-del-ser que posibilitan nuestro estar-en-el-mundo. En la construcción de éstas atmósferas de seguridad, nos hemos encargado de hacer de nuestros ejercicios existenciales giros espirituales más intensos y en consecuencia, sus contenidos políticos se han vuelto más radicales.

Del modo que, se puede decir, ésta forma de mirar la antropotécnica se corresponde con un siglo que apuesta por la revitalización de las ideologías de la agrupación: ya no hay sustento para la neutralidad. En esto se acerca Sloterdijk a Schmitt fuera de la queja romántica. «Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida y es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas».¹⁸⁴ Así puede entenderse que la tematización del rendimiento y la valoración de su riesgo se convierte en el juego de la sociedad.

Contra Heidegger, post-metafísicamente, parecería entonces que de lo que se trata es de aprender a lidiar con lo fenotípico y a operar políticamente de un modo más consciente con las simbiosis de lo invisible endógeno-exógeno con lo visible exógeno-endógeno, Sloterdijk *dixit*, en el núcleo de nuestras culturas ilustradas biológicamente. Esta reformulación de nuestra propia racionalidad apunta a un cambio fundamental en el tipo de nuestras relaciones políticas. No sólo en lo que se espera de ella, también de la

¹⁸² Peter Sloterdijk, *Esferas III*, *op.cit.* p., 154.

¹⁸³ Roberto Esposito, *Immunitas*, p.17.

¹⁸⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p.122.

forma en como nos integramos neumáticamente a nuestro espacio de decisión política, siempre con respecto a elementos nocivos y agentes patógenos que demandan una mayor identificación de nuestro papel en la sociedad como un asunto de intervención y transformación ininterrumpida. La pregunta que podemos plantearnos desde Sloterdijk es: ¿hacia dónde? donde-se-es significa estar-en-el-mundo.

Après nous, le déluge,¹⁸⁵ En todo su pesimismo antropológico «Estamos condenados al [estar-en], aunque los receptáculos y las atmósferas por los que hemos de dejarnos rodear, ya no es lícito presuponerlos como naturalezas buenas».¹⁸⁶ Quizá la única forma de coexistir éticamente en una dimensión técnico-política, comulgue con la idea de un *deber-vivir* dentro-de el hábito del desamparo macro-político y al amparo neumático de nuestras atmósferas simbólico-temáticas. Esto no significa renunciar al juego activo de nuestra codificación antropotécnica, por el contrario confluir en ella por medio de la gramática de la acción a partir de la transformación de nuestro propio entorno para crear en nuestra atmósfera una imagen del mundo lo suficientemente memorial e imperecedera al porvenir de nuestras generaciones. *Mutis mutandi*, sea este en carácter incomparable de nuestra apertura en el mundo.

*

¹⁸⁵ *Después de nosotros el diluvio.*

¹⁸⁶ Peter Sloterdijk, *Esferas III*, *op.cit.*, p.152.

2. El fenómeno estético del concepto antropotécnica

Discurso sobre el fenómeno de la mutación del Dasein

Vivimos una era para el cuidado... Lo que se presume como una simple sentencia anclada en las prácticas estéticas de nuestra mundaneidad advierte la capacidad para el peligro constitutiva al *Dasein*. Mor de los estatutos de Heidegger en la pregunta por el ser, la dimensión del *Sorge* antropotécnico se explica estructuralmente dentro del relato de un *Dasein* que, bajo su propia condición de arrojado [*Geworfenheit*], se relaciona con el mundo dentro de estructuras de emplazamiento [*Ge-stell*], destinalmente negativas, que soportan la caída [*verfallen*] del *Dasein* y le preparan a lo abierto al mundo en el que se muestran sus condiciones de posibilidad partir de los elementos a la mano. Lo que en Sloterdijk adquiere ya, bajo la forma estética de la isla antropógena, la característica de *alethopo* como el lugar en donde las cosas se manifiestan por medio de su propio desocultamiento. Estructuralmente, puede decirse que éstas dimensiones existenciales determinan las formas del estar-en-el-mundo dados por la técnica como lenguajes condicionantes del llegar-a-ser del *Dasein* mismo. Bajo el signo técnico, todo lo que ha sido emplazado por la fuerza en el mundo del hombre, es un tipo de verdad extraída violentamente. Lo ente se manifiesta bajo condiciones en las que normalmente no se exhibiría desde sí. Lo pertinente, parece ahora, representar las tramas de la existencialidad que dan vida al concepto antropotécnico como las formas de los lenguajes técnicos en los que el ser se da a sí mismo a partir del fenómeno de los ejercicios socio-históricos del *Dasein*. Es decir, sobre la base de lo que se muestra por sí mismo, en las conductas ordinarias y en los conocimientos cotidianos del hombre en la modernidad a partir de la disposición de lo ente como *las* formas de acceso al mundo. Así, el fenómeno del *Dasein* se explica como un tipo de relación de causas, efectos, concatenaciones y órdenes.

La pregunta que aquí surge es si en la modernidad presente estas representaciones filosóficas tienen alguna utilidad, en tanto dejan de lado el carácter fundamental: el problema de la voluntad humana es esencialmente un problema de fuerzas. En este reconocimiento, todo cuanto pueda presentarse inteligiblemente en la existencia

humana, queda abierto a la conmoción metafísica del espíritu humano en el pleno de sus propias contradicciones. ¿Cómo pensar entonces el ordenamiento y el comportamiento humano en las sociedades modernas a partir del fenómeno de la voluntad y de sus propias contradicciones?

Una de las indicaciones subyacentes con respecto a la existencia moderna ordenada dentro de estructuras existenciales es que, lo que está dado en éstas, resalta por su carácter monstruoso. Tanto desbordante como conmovedor. Buscamos en todo las formas más bellas como una evasión del horror de nuestra propia situación. Si el hombre es capaz de dirigir su mirada a lo monstruoso y de reconocerse en ello, es porque a través de ésta forma percibe un registro de su propia imperfección,¹⁸⁷ en contrapunto a sus ideales de lo bello [*to kalòn*], en su íntima condición de una existencia errante [*Irre*] en distintas formas de enajenación, demencia y locura que eyectan al hombre al juego de lo abierto. En el valor de lo monstruoso, lo que en principio se representa es la condición de abandono, de arrojamiento [*Geworfenheit*] del *Dasein* ante lo incomprendible, lo inexplicable. El desequilibrio del mundo humano, su fragilidad ante el caos. La estrella dionisiaca que abre el abismo del ser.

Así, la representación de la continuidad del *Dasein* se manifiesta como un confinamiento técnico-político en la tensión permanente de elementos contradictorios en el medio de un destino incierto. De este modo, en la espacialidad del *Dasein*, la historia del hombre se muestra como el juego del despliegue de sus ambigüedades que, ante el asecho, en el peligro, emprende la heroicidad hacia la conquista de lo desconocido expuesta bajo el signo de la fatalidad. La fatalidad es una proyección metafísica de la inevitable vulnerabilidad del hombre, de su esterilidad corporal, a partir de la cual se discurre el sentido del ser en el interior de sus dimensiones de cuidado y procuramiento [*Sorge*]. El peligro, diría Sloterdijk, «[...]es aquello que sirve de mediación a toda subjetividad».¹⁸⁸ En ello, se resalta la angustia como el comportamiento fundamental del hombre que bajo los más estrictos emulamientos heideggerianos mantiene lo ente en el trabajo de la ocupación política [*Besorgen*] como una forma de aprehensión de la realidad

¹⁸⁷ En el pensamiento clásico griego la perfección *kalokagathia* está compuesta por la unión de los valores de lo bello [*kalos*] y lo bueno [*agathos*]. De esto se desprende que el valor de la imperfección es lo que está fuera de lo bello y lo bueno.

¹⁸⁸ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena*, op.cit., p.56.

en la que implícitamente nos esforzamos en negar el horror constitutivo a nuestra condición. Si es posible decir como Heidegger que el *entendimiento vulgar no ve el mundo*, esto, es porque el hombre de nuestro tiempo no se ha ocupado de sí mismo con suficiente claridad en una realidad que se desborda ante nosotros, saturando nuestra percepción, ocupándonos en lo efímero. En la evasión de la fatalidad el hombre ha desatendido la comprensión de su ambivalencia como su condición esencial.

A dónde dirigir nuestro pensamiento sino a nuestra condición presente bajo el signo de los tiempos que nos definen como individuos en la post-modernidad. La sociedad moderna se explicita como una forma histórica del *Dasein* amputada de su capacidad de sufrimiento frente a los predicamentos de nuestro tiempo. Evasiva al dolor de su existencia, bajo la posología ontológica moderna, el hombre ordena su existencia en estructuras de emplazamiento técnicas-materiales cuyos horizontes de reflexión histórica son definidos por los límites de métodos racionales y discursos científicos en los que el hombre parece haber perdido su genuina capacidad de asombro frente a lo desconocido. Por donde se postre la vista, nuestro tiempo carece de firmamentos metafísicos que alumbren el camino de las aspiraciones eternas del ser. Éste desamparo nos planta frente a la posibilidad de revitalizar el sentido de nuestras experiencias históricas en la plenitud de un reconocimiento trágico de la existencia anclado en la algodicea¹⁸⁹ del dolor originario como la esencia misma del hombre. Aquí, es posible definir un nuevo tipo de relación heroica del hombre para con la verdad. Bajo el álamo de Nietzsche, para Sloterdijk en el centro de esta algodicea se habla de esta relación «[...]como la continuación de una violación originaria».¹⁹⁰ Desde esta forma trágica de representación del *Dasein* se asume la modernidad como un escenario dramático en la que se ponen al descubierto los impulsos de la voluntad del hombre y sus conflictos como un círculo psico-nautico de transgresiones y retornos que siempre topan la existencia con su dolor originario como la mera des-realización ontológica de toda metafísica y finalidad suprema.

El diluvio... En medio de la tempestad de sufrimientos que le asechan, el *Dasein* se expresa como una fuerza histórico-dramática que, en la exposición de su voluntad frente

¹⁸⁹ Este concepto se expresa en múltiples ocasiones en la obra de Peter Sloterdijk para expresar una interpretación metafísica del dolor.

¹⁹⁰ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena, op.cit.*, p.50

a lo monstruoso, se abre a la interpelación subjetiva de sus condiciones de posibilidad. Esta representación trágica se expresa como parte de un fenómeno lúdico de la individuación que alberga la plenitud del ser en la mediación del caos y el orden. Entre las fuerzas de Diónyos y Apolo, Nietzsche puede dar cuenta de este fenómeno como parte de un juicio estético que resalta el fundamento de la creación humana entre lo trágico y lo no trágico, en «[...]la juguetona construcción y demolición del mundo de la individualidad como fluir de un placer originario».¹⁹¹ En la plenitud de la modernidad, entregarnos al juego de esta subjetividad estética es darnos al sí mismo de nuestra voluntad fuera del refugio absoluto de las instancias superiores de Dios y el Estado de un modo que nos confronta con nuestro propio dolor. «En tanto que radicalmente inmanente, concibe a la vida como un juego irremontable de placer y de dolor y niega toda metafísica de la redención».¹⁹² Así, en el basamento de la lucha entre lo dionisiaco y lo apolíneo se consagra una justificación estética de la existencia, «[...]a la potencia de la vida humana y al destino inexorable del que ni los mismos dioses pueden escapar»,¹⁹³ que se afirma en la necesidad de una forma de vida autodeterminada en el poder de resolución del hombre de poner su destino en sus propias manos en un acto de heroicidad contra el arrojo como parte de un ejercicio lúdico en el que se trebejan distintas posibilidades históricas del *Dasein*. Entre sus múltiples interpretaciones, esta forma de interpelación del ser por medio del ejercicio lúdico, entre la creación y la destrucción, asoma ya la relación entre la técnica y la verdad como un trabajo de desocultamiento [*aletheia*] desde el que se reflexiona en cuerpo y pensamiento en el basamento del potencial antropotécnico.

En este juego de creación y de destrucción podemos decir, hoy más que nunca, que las civilizaciones humanas somos dominadas por las fuerzas del caos en el espectro de una monstruosidad que nos postra sobre el dintel de la fatalidad. Bajo el signo del *irre* de nuestro tiempo, en el siglo XXI los gobiernos y las instituciones resaltan por la incapacidad de sus programas culturales por ofrecer soluciones concretas para la gestión de nuevas formas de estar-en-el-mundo y del llegar-a-ser de los colectivos humanos frente a problemas concretos como el desarrollo económico sustentable, la desigualdad

¹⁹¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la Tragedia*, [24] en: *id.*, *Nietzsche I*, p.152.

¹⁹² Herbert Frey, *En el nombre de Diónyos. Nietzsche el nihilista antinihilista* p.14.

¹⁹³ *íbidem.*, p.52

social y el riesgo permanente e irreversible del ecocidio planetario en la nueva era geológica del antropoceno. En su semblante más monstruoso, hasta nuestro tiempo, nunca antes se había entendido la posibilidad del fin de la vida planetaria como algo tan íntimo y cercano. En el fondo se habla entonces de la pérdida del sentido de la historicidad del *Dasein*. La íntima condición del *Dasein* del estar vuelto hacia la muerte que alguna vez Heidegger planteara en *Ser y tiempo*, se traduce en el bosquejo de una desilusión que nos confronta con la des-realización ontológica de la existencia en sus términos más absolutos, pero como condición para su propia renovación. En la recuperación del sentido trágico, como alguna vez plateara Burket, la posibilidad de la destrucción de la vida es el centro sagrado de la acción humana.¹⁹⁴ Abigarrarse a esta realidad significa una posibilidad existensiva que extiende la honda reflexión de *Dasein* sobre el fundamento de sus propias condiciones de posibilidad. Pues en la tragedia misma estriba la posibilidad de la continuidad de las culturas humanas.

Si Heidegger puedo llegar a caracterizar «[...]el estar vuelco hacia la muerte como un *estar vuelvo hacia una posibilidad*[...]»¹⁹⁵ es porque esta comprensión se traduce en la posibilidad de emprender un camino de mutación del *Dasein* a la realización de esa posibilidad en el medio de una ocupación que, por medio del trabajo técnico desoculta lo ente. En esta interpretación Heidegger y Nietzsche ofrecen sendos caminos para la posibilitación de una existencia emergente en el medio de una espacialidad trágica en la que el hombre se desplaza entre lo monstruoso y un tipo de vida ascendente. A la luz de ambos pensadores, caída en Heidegger; asenso en Nietzsche, parecen ser nuestras únicas posibilidades.

Todo lo que se abre a partir de aquí se presenta para el hombre en la forma de un enorme signo de interrogación sobre las confusas aspiraciones de la permanencia de los proyectos de civilización humana en la incertidumbre de un medio trágico. ¿Qué posibilidades tenemos entonces de desarrollar estrategias de protección y de reparación de los tejidos humanos y planetarios fuera del orden de las utopías meta-políticas y meta-religiosas, más próximas a los terrenos de la subjetividad del pensamiento prototípico de Nietzsche de pensar el destino del hombre a partir de la ambivalencia, la contingencia y

¹⁹⁴ Walter Burkert, *El origen salvaje*, p.62.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, §53, p.277.

la repetición como tres condiciones del mundo. Pensar nuestra relación con el mundo de esta manera requiere de una representación estética del *Dasein* con el fin de instruir pedagogías de cría de diferencias específicas que acerquen a los hombres al reconocimiento de una plenitud individual, vinculada a su vez al ejercicio de prácticas autoinmunitarias que vitalicen el sentido esencialmente comunitario del *Dasein*.

Esto nos eyecta directamente con el pensamiento filosófico de Sloterdijk quien en el segundo movimiento del concepto de antropotécnica que se inaugura con la publicación de *Has de cambiar tu vida* en 2009, -una década después de la polémica *Normas para el parque humano*- ha mutado, en más de un sentido, de la ontología político-espacial de Heidegger para internarse en la órbita estética de los planetas ascetológicos de Nietzsche y desde éste, como se demostrará, nos ofrece la posibilidad de adentrarnos en una profunda reflexión sobre los caminos ascéticos de posibilidad del *Dasein* en el diseño de un formato de cría artística del *Übermensch*. Camino pensado a partir de la evaluación de algunas de sus posiciones con respecto a tres elementos concretos en el pensamiento de Nietzsche: 1) la justificación de la existencia como un fenómeno estético, 2) el eterno retorno de lo mismo y 3) la voluntad del poder; todos estos atravesados por el elemento común de la tragedia. De este modo, lo que partir de aquí se despliega dirige la fuerza de su caminar al recabamiento de una explicación de la existencia representada en el fenómeno del ejercicio [*Übung*]. Se trata, sin más, de las tramas artísticas ascetológicas inscritas en la espacialidad del *Sorge*.

2.1 La anatomía de Nietzsche... Tragedia

¿Nos hemos quedado sin orígenes? Esta pregunta es el aterrador vacío al que la postmodernidad nos arroja en un tiempo en el que los conocimientos científicos en los campos de las ciencias genéticas, la física mecánica, la cibernética y las neurociencias convergen en el dominio de la actividad humana por medio de la ordenación técnica-epistémica del *Dasein* en sistemas de inteligencia, articulados primariamente en el espacio de una virtualidad. Dado que en estas prácticas se producen las formas estandarizadas de lo verdadero y lo aparentemente objetivo y bueno para el hombre, en un sentido definitivo, estas condiciones modelan nuestras relaciones de poder, en la definición de múltiples formas del estar-en-el-mundo, en las que se asegura una complacencia del individuo a los estándares de una vida ordinaria asegurada en el carácter de su practicidad. En nuestro Occidente, estos juegos de poder se construyen desde el basamento de un modelo económico que propicia la reproducción de una forma de civilización basada en la seguridad del individuo que se piensa incapaz para lo monstruoso. La figura de Odiseo atado al mástil representada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*, es una metáfora útil para expresar la incapacidad del *Dasein* occidental para confrontar su propia monstruosidad. Y en ello, el temor a internarse en la profundidad de su propia tragedia.

Cuando se piensa de este modo, la pregunta sobre la posibilidad de nuevos orígenes nos confronta, antes que nada, con la necesidad previa de recuperar el carácter trágico de la existencia como una salida de emergencia desde la cual sea posible reformular un tipo de *Sorge* que exprese la plenitud de la condición humana a partir de sus propias contradicciones. Sólo a partir del reconocimiento de lo terrible, que subyace debajo de la apariencia de lo verdadero, es posible jugar con la posibilidad de una existencia renovada en la definición de nuevos enfoques de los proyectos humanos en el porvenir. Es justamente una salida de emergencia a las condiciones ontológicas de la vida ordinaria lo que en principio sugiere Sloterdijk en la definición del nuevo proyecto antropotécnico encumbrado en el Imperativo *¡Has de cambiar tu vida!*

En la historia del pensamiento, los títulos importan e importan mucho. *Has de cambiar tu vida*, publicado en el año 2009, una década después del estrepitoso y polémico

discurso *Normas para el parque humano*, bajo el título de ésta última gran obra consagrada al pensamiento antropotécnico Sloterdijk inaugura una obra consagrada a la íntima voluntad artística. En el imperativo *Has [Du müst]* -o debes- se confirma la voluntad de un *Dasein* resuelto a ir más allá de su existencia ordinaria y común, que en el *cambiar* se desplaza a su más oscura región al encuentro con su propio poder, en la *vida*. Fenomenológicamente, cuando se piensa que la filosofía y el pensamiento crítico han de elaborarse a partir del conocimiento de lo cotidiano, de lo ordinario y de las condiciones ópticas que rigen la vida del hombre, se asegura una posibilidad de cambio genuino del *Dasein* a partir de su encuentro con el ser en el reconocimiento de sus significados e interpretaciones históricas más elementales. ¿Podría apercibirse desde aquí un nuevo origen?

Así, podría pensarse, tan sólo inicialmente, que un poder llevado a la posibilidad de su más íntima esencia, en la vida, es afirmar la existencia en el centro de su propio dolor. De aquí que el significado de su ser tenga que surgir del encuentro con sus propias contradicciones, no necesariamente como una síntesis histórico-dialéctica, sí quizá como una variante programática y pragmática de una filosofía de vida que persigue el crecimiento artístico y el dominio de sí desde un juicio perspectivista por encima del equilibrio político de lo comunal en la confluencia de fuerzas positivas y negativas que constriñen al *Dasein* a una condición irreparablemente trágica. Al reparar en ello, es prácticamente imposible pasar de largo la influencia inicial que Nietzsche ha marcado sobre este proyecto en el pensamiento de Sloterdijk. Tan sólo el título de *Has de cambiar tu vida* asoma el imperativo moral del Nietzsche que en el sexto párrafo del prólogo *Humano demasiado humano* lanza como una advertencia para la configuración de los espíritus libres, «Debías convertirte en señor de ti mismo, también señor de tus propias virtudes. Antes ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros instrumentos. Debías adquirir poder sobre tu pro y tu contra y aprender a poner y quitarte las virtudes según tus fines superiores. Debías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor[...]».¹⁹⁶ Pues para Nietzsche centrar la atención en un pensamiento flexible a cada situación, a la vez distanciado de su objeto, nos ofrece la posibilidad de comprender el carácter fundamental de la injusticia como constitutivo a nuestra propia

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado Humano*, pref. [6], pp.38-39.

existencia. De un modo más agudo, este develamiento trágico lleva al hombre a confrontar lo superior. Cómo apuntala en el mismo párrafo citado «[...]debías ver con tus propios ojos el problema de la *jerarquía* y cómo poder, derecho y amplitud de la perspectiva crecen juntos en altura. Tu debías...» Si todo queda reducido a una cuestión de subjetividades, queda claro aquí que la instrumentación de las virtudes para una transformación radical de la vida suscita un imperativo estético bajo el cual el hombre tiene que confrontarse en el espejo de su singularidad interior.

La captación de Sloterdijk sobre el perspectivismo de Nietzsche, es fundamental para la exposición de todo su proyecto posterior, dado que éste debe de resumirse, toda proporción guardada, como una exposición postmoderna del fenómeno del espíritu libre del maestro de Röcken. En la comprobación de la facticidad y la posibilidad de lo que yo puedo llegar a ser, debe de comprenderse la justificación que Sloterdijk graba sobre el pórtico de su obra *Has de cambiar tu vida*. Como él mismo expone, «[...]una forma de dilucidar el fenómeno de las tensiones verticales y su importancia para reorientar la existencia confusa del hombre moderno».¹⁹⁷ A la luz del fenómeno de las tensiones verticales el *Dasein* es expuesto a una confluencia de fuerzas ante las cuales, en su realización ontológica tiene que luchar con lo opuesto, entre la comunicación vertical [la ofensa] y la comunicación horizontal [la adulación].¹⁹⁸ Mor de lo anterior, esta manera tan peculiar en Sloterdijk de interpretar el fenómeno de las tensiones verticales es realmente una revaloración estética del *Dasein* que nos confronta con el problema de la jerarquía como una necesidad de revalorar el sentido del poder que asignamos a las relaciones humanas de un modo perspectivista. Bajo el imperativo *Has* de lo que se habla es de la posibilidad de un nuevo origen que, en los ejercicios de la creación estética, nos han enseñado «[...]a exponernos a una forma de autoridad no esclavizante, a una experiencia no represiva de las autoridades de una diferencia de rango».¹⁹⁹ Así, en el *Has*, se oculta una revaloración de la existencia de lo que le está permitido al hombre que se eleva a la altura suficiente de un *yo puedo*. «[...]es la autoridad de otra vida

¹⁹⁷ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.35.

¹⁹⁸ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas*, p.32

¹⁹⁹ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.35.

distinta dentro de esa misma vida. Tal autoridad incide sobre mí dejándome una insuficiencia sutil, más antigua y libre que el pecado. Se trata de mi *aún-no interior*». ²⁰⁰

Al igual que en la primera etapa del concepto antropotécnico que se discute con Heidegger, en el inicio de esta segunda fase se plantea inicialmente el criterio genético-político de una diferenciación específica que, bajo su signo estético, manifiesta una tendencia al descrédito y a la marginación ontológica de la autoridad. Se habla entonces de la transvaloración del proyecto de la *Polis* de Platón que en la primera etapa de su discurso antropotécnico ha planteado la ocupación del cuidado político [*Besorgen*] como la posibilidad de la articulación del parque humano a partir del cultivo de esas diferencias específicas bajo el resguardo de distintos emplazamientos técnicos-ontológicos. Pero en esta nueva etapa de la procuración humana, la diferencia parece acentuarse bajo la dirección estética de un proyecto de crianza sistémica del *Übermensch* que apunta a una redefinición de la verticalidad del poder de modos no esclavizantes, es decir, no represivos que desembocan en ejercicios ascetológicos, es decir prácticas técnicas sistémicas para la elevación de la misión histórica del hombre. En Sloterdijk, esto se traduce en un proyecto estético que defiende la tematización de la vida. ««La modernidad estética» es la era en dónde lo performativo se desprende de los procedimientos y de las metas del mundo del trabajo, erigiendo un sin número de escenarios para la representación de valores totalmente propios y singulares». ²⁰¹ Así, se proyecta al *Dasein* a una altura suficiente para alcanzar una nueva soberanía en el núcleo de su propia voluntad -artística, tal y como se demostrará-. En esta anti-judicatura, por todo el proyecto de Sloterdijk se despedazan las huestes de una vieja moral edificada sobre los meta ideales políticos del Estado y de las religiones. Lo que para algunos puede ser una crueldad, en el trato de Sloterdijk se convierte en una virtud. La pregunta correcta parecería entonces descifrar cuáles son las grandes esperanzas detrás de la legitimidad estética del proyecto del novel alemán. ¿Por qué desestimar, todavía, las ficciones colosales del Estado y la religión cuando pareciera que esta discusión ha sido dejada atrás?

²⁰⁰ *ibidem.*, *Has de cambiar tu vida, op.cit.*, p.43.

²⁰¹ *ibidem.*, p.273

En principio, estéticamente, porque no hay ninguna verdad superior. La revaloración de un poder no esclavizante y de ningún modo supeditado a las autoridades de rango toca la profundidad de lo monstruoso como una condición necesaria para el incremento de las posibilidades del *Dasein*. Dado que la prudencia y el recato que demanda el Dios judeocristiano no comprende la tragedia, rechaza la ambivalencia y por el contrario debilita las fuerzas creadoras humanas, en la ausencia de un poder magnánimo y trascendente, se orienta la confusa existencia humana a la construcción de una nueva moral edificada sobre la base del arrojo y el respeto por la individualidad creadora.

En la *Gaya Ciencia*, el libro que desplaza al hombre a la enseñanza profunda de un nuevo tipo de vida, Nietzsche ha sentenciado la muerte de Dios como un signo de la errancia metafísica del hombre moderno que ha capitulado su voluntad creativa y libre ante el sitio del nihilismo. De este modo, estéticamente, la anulación del más grande ideal humano se pronuncia como un juicio contra la decadencia de la moral judeocristiana. Lo que se propicia a partir de aquí, tanto para Nietzsche como para Sloterdijk, es un abandono del ser en la decadencia, que en la religión bajo el cobijo de lo eterno nos ha enseñado a renunciar a nosotros mismos y en esto se niega el fundamento de la vida.²⁰² Así, atentar contra este valor humano, contiene una radicalidad política única que desestima la autoridad moral que totaliza la experiencia del hombre como una condición esencial para su regeneración. «También los dioses se descomponen. Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!... *Requiem aeternam Deo*».²⁰³ La muerte de Dios no refiere únicamente a la pérdida de objetividad moral de la humanidad bajo el amparo divino en la modernidad; fenomenológicamente, lo que aquí se exhibe es la fuerza de la autodeterminación humana bajo el rayo de la creación. «La parábola del hombre loco en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*, en la que se proclama la muerte de Dios, enuncia que tras la muerte del máximo sujeto de la historia le toca al hombre, en su radical soledad y autodeterminación, crearse a sí mismo de nuevo ante el riesgo del ocaso».²⁰⁴ De acuerdo a Safranski, biógrafo moderno de Nietzsche, lo que aquí se manifiesta son *el riesgo y el carácter*

²⁰² «La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de la decadencia *par excellence*[...] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, [8]p.160.

²⁰³ Trad. del latín: Descanso eterno para Dios. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, III [125]; en: *íd.*, *Nietzsche I*, p.440.

²⁰⁴ Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos*, *op.cit.*, p.146.

lúdico de la existencia. «Y será un superhombre el que tenga la fuerza y la agilidad para penetrar en el juego siempre igual del mundo».²⁰⁵ Pues las indicaciones de Nietzsche ya están dadas. Si después de la muerte de Dios su sombra monstruosa persiste, «¡Nosotros tenemos aún que vencer su sombra!»,²⁰⁶ Con ello, bajo el vitalismo de Nietzsche se presume la inauguración de una estética del riesgo, que se interna en lo monstruoso, como el primer trabajo del *Übermensch*.

Este pronunciamiento que se presume como una lucha atrevida contra los prejuicios morales, es un síntoma del empoderamiento humano desde el cual se es capaz de poner el destino del ser al cuidado del hombre y esto lo sabe Sloterdijk. Si Heidegger ha dicho *el hombre es el pastor del ser*, es porque tras la muerte de Dios, el hombre que se reconoce como el sujeto central de la historia no puede estar constreñido por la sombra de una vieja moralidad en la que se desconoce su voluntad creadora. Así, prescindir del meta ideal metafísico judeocristiano es sólo el comienzo de un nuevo horizonte que, en la adolescencia del siglo XXI, de acuerdo a Sloterdijk permitirá el redescubrimiento del potencial humano bajo el resguardo de una alianza entre voluntad y pensamiento. Como el mismo Sloterdijk plantea en su autocrítica biográfica *el Sol y la muerte*, se trata de la elección de *Atenas contra Jerusalén*, «Cuando se trata de optar por Atenas o Jerusalén, el buen europeo se decide por Jerusalén[...] Con todo respeto por el esfuerzo desplegado por la herencia religiosa de las culturas superiores regionales, se puede incluso preguntar incluso si el monoteísmo es aún útil como matriz de una ética contemporánea o si no ha de verse en él la madre de todos los fanatismos».²⁰⁷ En el pensamiento de Sloterdijk se opta claramente por Atenas, siguiendo las huellas de Nietzsche, como parte de una nueva escenificación cultural datada en el programa de la antigüedad que apunta a una des-realización ontológica del *Dasein* moderno como el principio de un nuevo origen.

Pero en lo que se esboza a partir de *Has de cambiar tu vida*, no hablamos de algo nuevo. El origen de esta proyección, en el pensamiento de Sloterdijk se remonta a su propia valoración del pensamiento mítico estético de Nietzsche expuesta en su obra *El pensador en escena*, como parte de un encubrimiento de la obra temprana de Nietzsche

²⁰⁵ Rudiger Safranski, *Nietzsche*, p.248.

²⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, op.cit., III [108] p.425.

²⁰⁷ Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*, p.70.

El nacimiento de la tragedia que agudamente apuntala como uno de los textos decisivos de la modernidad. En ella, se aboga por una nueva ética del heroísmo humano al servicio de una estética del riesgo como una vacuna contra el racionalismo socrático imperante en la modernidad. Ahí, critica Nietzsche en *Sócrates y la tragedia*, donde «Todo tiene que ser consciente para ser bello».²⁰⁸ Para Sloterdijk, es claramente esta definición de lo moderno bajo el violento dominio del conocimiento lo que en sus excesos produce conciencias escindidas de su realidad trágica.²⁰⁹ Esto provoca preguntarme si no es éste el gran problema de la postmodernidad. Sloterdijk encuentra en la visión trágica de Nietzsche, una llaga para apercibir lo monstruoso, una inundación de las energías impersonales, un camino a la des-realización ontológica del *Dasein* bajo la fuerza de poderes antagónicos.²¹⁰ Aquí, donde la existencia es sólo especulación, se decanta por un mundo sin salvación.

No muy distante de Heidegger en donde la angustia se manifiesta como el comportamiento afectivo humano fundamental, el centro de este nuevo heroísmo está fundado en el corazón de una algodicea como la fórmula metafísica de un dolor originario, donde el gran valor del pensamiento trágico de Nietzsche, dirá Sloterdijk sería haber expuesto la relación entre el heroísmo y el dolor «[...]como la continuación de una violación originaria».²¹¹ Es justamente en Nietzsche en quien encontramos la semilla de la algodicea de un modo magistral en *El nacimiento de la tragedia*, «esa herida eterna que es la existencia».²¹² En esto se consolida una estética del riesgo que comparece a su propia explicación, en tanto que se reconozca en ella la condición de *Geworfenheit* del *Dasein* como el presupuesto óntico de un *ya-haber-sido-violado*.²¹³ De este modo, el crecimiento del *Dasein* es siempre una deuda con el dolor, por tanto quien asume entregarse a sí mismo y emprende la altura a una vida cargada de heroicidad, siempre está expuesto a la caída. Se descubre así, el «[...]máximo estado de afirmación de la vida, en el que incluso el dolor, cualquier tipo de dolor, está permanente implícito como medio

²⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *Obras completas I*, p.454.

²⁰⁹ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena*, op.cit., p.8.

²¹⁰ *ibidem.*, p.47.

²¹¹ *ibidem.*, p.50.

²¹² Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., [18] p.115.

²¹³ *ibidem.*, p.50.

de potenciación: el estado trágico-dionisiaco».²¹⁴ En la tragedia no hay salvación. El hombre se presta siempre a su desgracia.

De aquí que Sloterdijk bajo la anatomía trágica del pensamiento de Nietzsche proceda a la revitalización de un formato estético cultural bicameral arrobado entre la verdad y lo terrible, en la exigencia de reconocer la ambigüedad inherente a nuestra condición, como parte de una negación lógica del mundo, es decir, estrictamente un sin sentido donde todo se copertenece. Ahí, donde Heidegger trató de amarrar la existencia, «Hay tragedia cuando lo terrible se afirma como la oposición interna que pertenece a lo bello. Lo grande y elevado y lo profundo y terrible se pertenecen mutuamente; cuanto más originalmente se quiera lo uno, con tanta mayor seguridad se alcanzará lo otro».²¹⁵ Si el *Dasein* tiene que apreciarse en el pleno de un escenario de fuerzas racionales e irracionales, lo que llamamos hombre tiene que expresarse como una dualidad interior de muchas voces. ¿Cuál es entonces la voz legítima que debemos de escuchar? Cuando se piensa en las consecuencias políticas de esta estética del riesgo, el *Dasein* se comprende como un juego vertical de ofensas y adulaciones que nos acerca a nuestra propia riqueza y empoderamiento únicamente por medio de nuestro propio derrumbamiento moral y con ello de todo lo que presumimos supremamente verdadero. «Más si la verdad significa el dolor primordial para el individuo «arrojado» [*Geworfenheit*] a la existencia [*Dasein*], entonces es inherente a su íntima naturaleza significar para nosotros lo insoportable».²¹⁶ Y por efecto de su propia *aletheia*, «Mas esto significa que las formas conocidas de la «búsqueda de la verdad», particularmente la de los filósofos, los metafísicos y los religiosos no son a lo sumo más que mentiras verdaderas que se han vuelto respetables».²¹⁷ ¿Será lo insoportable aquello a lo que debemos volcar los sentidos si lo que se persigue es propiciar un nuevo origen?

Para Sloterdijk queda claro que la tragedia misma apunta a la revaloración de un programa cultural datado en la antigüedad, como se demostrará a continuación. Pero no sólo eso, es la tragedia el punto de partida para el reordenamiento estético del *Dasein*

²¹⁴ Herbert Frey, *En el nombre de Dionysos*, op.cit., p.58. Y también: «Porque en realidad como tal la voluntad de vida no es dolorosa e insoportable; como tal, más bien significa el impulso de vida, de conservación, de elevación de la vida misma, su máximo gozo y afirmación. *id.*, *ibidem.*, p.75.

²¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, p.228.

²¹⁶ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena*, op.cit., p.85.

²¹⁷ *idem.*

pensado desde sus más genuinas posibilidades artísticas, como una posibilidad de conciliación con su propio dolor. Desde Nietzsche sabemos que «El arte da visibilidad a la condición oculta de la esencia trágica del mundo».²¹⁸ De modo que, ya en el arte, en esta prefiguración estética se aprecia la posibilidad de evocar un nuevo origen como la base del empoderamiento del hombre para la liberación de un genuino *Dasein* que va al encuentro con su ser. En el corazón de la algodicea de Nietzsche hay un esclarecimiento profundo al pensamiento de Sloterdijk en la imbricación entre tragedia y arte como un camino para la liberación del hombre que únicamente puede pensarse sobre la base de su individualidad. Nos dice en *El nacimiento de la tragedia*, «A éste lo salvará el arte y a través del arte será la vida quien lo salve... para sí misma»²¹⁹ Bajo el espíritu de una subjetividad declarada para sí se advierte en el sujeto su capacidad más radical, «[...]en la medida en que el sujeto se torna artista, se redime de su voluntad individual y se transforma por así decirlo en un médium por el cual y a través del cual el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia».²²⁰ Pero si la apariencia es únicamente un enfoque de perspectivas, es justamente en este resplandor consabido a Nietzsche que el arte se presenta a Sloterdijk como el síntoma de la lucha contra la decadencia de todo aquello que le objetiviza moralmente como parte de una totalidad grosera. Es decir, se trata de una ejemplificación de la estética del riesgo que parte de un trabajo des-alienante y capacitador del hombre moderno que descubre el valor de su existencia en el efecto de la proyección de su voluntad artística sobre la base de su individualidad como el principio de una procreación ascendente. Esto lo supo de antemano el mismo Nietzsche quien en *El drama musical griego*, uno de sus escritos preparatorios al *Nacimiento de la tragedia* reconocía en el trabajo del artista una «[...]una elevación por encima de la formación cotidiana de los seres humanos[...]»²²¹ Es justamente esta idealización de la metafísica artística en el Nietzsche temprano la que persigue el propio Sloterdijk. Por ello el imperativo Has tiene que vibrar de la siguiente manera, «Tú debes crear un creador».²²²

²¹⁸ Herbert Frey, *En el nombre de Díónysos*, op.cit., p.58.

²¹⁹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., [7] p.58.

²²⁰ *ibidem.*, [5] p.48.

²²¹ Friedrich Nietzsche, *Obras completas I*, op.cit., p.442.

²²² Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.162.

De esto se deduce, en estricta concatenación, que Sloterdijk siga la majestuosa indicación de Nietzsche de vivir bajo la constricción del arte para no perecer por la verdad. Sobre esto, el perspectivismo de Nietzsche se esclarece por sí mismo, al advertir que la ventaja del arte con respecto a todo lo demás radica en su distanciamiento con respecto al vulgar contacto con el hombre.²²³ Es decir, aquí se está pensando el dominio de la verdad en el espacio político como la condición que aletarga las condiciones de cambio del *Dasein* y en consecuencia, el arte como la capacidad de renovación en el crear contra la cotidianidad misma. Dentro de esta estética del riesgo, se plantea que el valor de la subjetividad se define a partir de una relación destinal del ser para con la verdad, lo que implica la afirmación o la propia negación de sus condiciones de existencia como el principio reformador del hombre. «Pero si la verdad no es algo que se tenga que buscar, sino en tanto terrible precede a toda llamada búsqueda de la misma... Quien no busca la verdad tiene que ser capaz de soportarla. Por esta razón todos los problemas de la verdad desembocan, finalmente, en la cuestión de saber cómo soportar lo insoportable».²²⁴ De este modo, en Sloterdijk, el emprendimiento en el arte abre un camino para el internamiento del *Dasein* en lo insoportable, lo trágico, lo monstruoso, como el primer paso en la consolidación de un proyecto de vida heroico definido por una existencia llevada al límite que ha abandonado el pensamiento moral de lo que es mejor para la mayoría para entregarse a un pensamiento estético. Con ello se descubre el corazón del mito trágico dionisiaco-apolíneo. «Sólo llevado a la imagen, Diónysos interpelado por Apolo, el mundo se vuelve insoportable; y eso es exactamente lo que logra el arte».²²⁵

El *Dasein* que se piensa en la tragedia, entre la vida y la muerte; el dolor y el placer; el dominio y la libertad; lucha contra la masiva crueldad del mundo en la defensa de lo aristocrático. Si centramos la atención de estas indicaciones en la justificación inicial de *Has de cambiar tu vida*, la susceptibilidad que el arte otorga para captar el signo terrible que es la existencia, implica plegarse del modo más excepcional a un estado anímico estético que ofrece al hombre un distanciamiento de la autoridad y de las relaciones jerárquicas, en el reconocimiento de las energías contradictorias que comprenden el

²²³ Friedrich Nietzsche, *Obras completas I, op.cit.*, p.444.

²²⁴ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena, op.cit.*, pp.85-86.

²²⁵ Herbert Frey, *En el nombre Diónysos, op.cit.*, p.78.

propio *Dasein* como la fuerza de su propia posibilidad. No en vano la renuncia de Nietzsche a un mundo banal, «[...]sólo como fenómeno estético pueden justificarse eternamente la existencia y el mundo».²²⁶ En su forma más superficial el llamamiento del mundo por Nietzsche nos dice mucho y resalta por su propia vigencia. Como una primera consideración al respecto, los espectros de la cultura y el Estado son rechazados dadas a las condiciones de sufrimiento que imprimen sobre el hombre. sólo están justificados cuando permiten el desarrollo pleno del individuo como medios de posibilidad de las distintas formas del estar-ahí en el mundo. Aquí el arte, en su condición de posibilidad ascética, introducido al problema del mundo como el ropaje de la libertad del *Dasein* trasciende todas las formas de representación como metafísica suprema que eleva al *Dasein* a una existencia plena en tanto no desconoce el horror como la base mítica de su propio enriquecimiento. Lo anterior nos regresa a la última pregunta planteada por Sloterdijk : cómo soportar lo insoportable concretamente desde el arte.

En el arte se significa la vida. «El hombre es el ser que reclama sentido; circunstancias con razón de ser a las que él mismo se pueda sumar».²²⁷ Bajo la forma de éste desasimiento político, dicho en cifra heideggeriana, sería centrar la atención en el individuo mediático, creado a la vez que creador, como un ente que comparece ante la obra de arte. De modo que, bajo el proyecto artístico se esclarece como un trabajo de habilitación del ser como un estar-ahí sin ningún tipo de mediación como una primera forma de reorientar la experiencia confusa del hombre. Comparecencia en la que se desconocen los principios de autoridad y de rango que esclavizan al *Dasein* a una forma de vida que merma su poder creador. De un modo radical, dentro de la cavidad luminosa del arte, sólo puedo estar-ahí siendo yo mismo mostrándome en mi propia voluntad. Así, la pregunta por el origen me lleva a preguntarme por aquello que, bajo el rostro de este pensamiento, se devela...

²²⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, [5] p.48.

²²⁷ Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos*, op.cit., p.79.

2.2 El torso apolíneo: de la potencia estética al ejercicio

¿Cómo transformar el mundo en algo soportable para el hombre? Esta pregunta que Sloterdijk ha planteado en *El pensador en escena* es ahora retomada en *Has de cambiar tu vida*. Bajo el regazo de Sloterdijk esta transformación es posible bajo el amparo de una voluntad helénica que se declara por un incremento de las condiciones de vida en el umbral de su propia artificialidad, en defensa de una singularidad abierta a la potencia estética. Es precisamente en el mandato de la piedra apolínea, en el pathos del poema-objeto de Rilke, *Torso arcaico de Apolo*, el argumento con el que el oriundo de Karlsruhe define los rasgos característicos de su estilo artístico y con ello de toda su propuesta antropotécnica como un contorno de claridad:

Nunca hemos conocido su inaudita cabeza,
 en donde maduraban los globos de los ojos.
 Mas su torso arde aún como un candelabro,
 en el que su mirar, tan sólo reducido,

se mantiene y reluce. Si no, la proa del pecho
 no podría deslumbrarte, ni en el álabe suave
 de las caderas una sonrisa podría ir
 al centro que tenía poder de procreación

Si no, estaría esta piedra desfigurada y corta
 bajo el umbral traslúcido de los hombros, y no
 centellaría como las pieles de las fieras:

tampoco irrumpiría desde todos su bordes
 como una estrella, por que no hay aquí un lugar
 en que no pueda verte. Has de cambiar tu vida.²²⁸

Bajo esta magistral obra de la disolución de los límites del cuerpo, el torso es la voluntad que conecta las formas ausentes de la inteligencia y la procreación, es decir la

²²⁸ Se incluyen algunas variaciones propias a la traducción original. Reiner María Rilke, *Nuevos poemas*, p.19.

dualidad de la apariencia de lo divino con la monstruosa naturaleza.²²⁹ La imagen de Apolo y Diónysos consumada en la voluntad, la fuerza somática del torso... En esta supresión de los límites, para Sloterdijk vivir bajo la constricción del arte supone que el estar-en-el-mundo está circunscrito a una dualidad que transforma al *Dasein* desde el centro de su procreación en la síntesis de sus propias contradicciones, donde lo consciente se abre al abismo volitivo del instinto y la reacción. Bajo el poema-objeto de Rilke, como señala Sloterdijk, se propicia una nueva fuente de *autoridad ética y estética* que, desde el cuerpo mutilado, se representa en el ente del arte como un concepto de potencia plena que bajo la imagen apolínea encuentra un principio de autoridad no esclavizante. *Has de cambiar tu vida* o tal como reza su título en alemán *Du müst dein Leben ändern* sugiere la posibilidad de un *Dasein* que no encuentra su encadenamiento en la cultura de lo espantosamente masivo y que ha elegido la luminosidad del arte como el mito fundacional de un proyecto político apuntalado en la voluntad del individuo.

Esta conmoción estética es el punto de partida en la definición de un nuevo *Sorge*, es decir, una nueva dimensión de procuramiento que exhibe al *Dasein* como una relación mediática, entre las fuerzas ópticas prehistóricas dionisiacas y las fuerzas histórico intelectivas apolíneas, que sólo puede orientarse en el arte al servicio apolíneo. Es por demás conocida la fisiología dramática en *El nacimiento de la tragedia* con la que Nietzsche captura las contradicciones esenciales humanas en la imagen de lo *daimones* artísticos de Diónysos y Apolo amalgamados en la algodicea humana como la visión secreta de la antigüedad. En *La visión dionisiaca del mundo* el impulso de Diónysos expresa el núcleo metafísico de la violencia universal de la vida, en lo óptico, lo prehistórico, donde el ser se muestra en la seducción y la amenaza; donde lo subjetivo desaparece en la generalidad por medio de lo irracional, lo narcótico y lo catárquico. En estas formas, nos dice Nietzsche, el hombre encuentra una fuerza de emancipación que le libera de la individuación apolínea. Es en la celebración de Diónysos que la conmoción artística abre al empoderamiento, reconciliando al ser humano con la naturaleza.²³⁰ Precisa Kerényi, el mito de Diónysos manifestaba la realidad del *zoë*: «su indestructibilidad vivida por el alma como algo real y su peculiar y dialéctico nexo con la

²²⁹ Lo divino y la naturaleza son las dos formas evadidas por el racionalismo socrático acentuado por el proyecto de la ilustración. En esto debe de entenderse el verdadero alcance del proyecto antropotécnico.

²³⁰ Friedrich Nietzsche, *La visión dionisiaca del mundo* [i], en: *id.*, *Obras completas I*, p.462.

muerte».²³¹ Lo apolíneo en tanto, es la fuerza de lo divino que se manifiesta en la individuación a través de la belleza onírica en la apariencia de las cosas. Es en la contemplación de las formas que Apolo puede pensarse, de acuerdo con Nietzsche, como el padre de todo arte figurativo.²³² Es sobre esta personificación que el resplandeciente dios griego nos muestra su verdadero reino: el impulso a la perfección, a la verdad superior.²³³ En la antropología de Kerényi, «Apolo como una sabiduría que otorga y retira la luz del sol... que en sus momentos culminantes se convirtió en una religión griega del espíritu impregnada de la exigencia de claridad y pureza, de orden y armonía».²³⁴ En él se expresa, según Nietzsche, «el impulso para existir completamente para sí, el impulso hacia el «individuo» a todo lo que simplifica, pone de relieve, da fortaleza, es claro, no equívoco: la libertad bajo la ley».²³⁵ Pero este impulso estético, se demuestra, es la representación de un *Lichtung* que obra en la cavidad de lo político, *bajo la ley* donde la fuerza dionisiaca es canalizada en el arte, el conocimiento, la religión y la política.

Si se piensa de un modo *ad hoc* a Heidegger, esta representación mítica de lo bello y lo verdadero abre un camino para pensar la autenticidad del ser del *Dasein* a partir de sus condiciones de posibilidad en la experiencia estética como una forma de comprobar el poder del hombre con base en su propia naturaleza. Centrar esta visión secreta en el mandato de la piedra de Rilke abona importantes consecuencias. Bajo la estatua decapitada, diría Nietzsche, subyace un fenómeno comparable con la identidad entre lo lírico y lo músico.²³⁶ En la apariencia del torso hay un estado de fusión entre la experiencia del horror de lo dramático irracional y la sublime individualidad onírica que, estéticamente representada en el *Torso arcaico de Apolo*, se nutre -desde el centro de la procreación- de la fértil voluntad de Dionysos.²³⁷ ¿De qué otro modo podría el torso del dios Apolo centellar como las pieles de las fieras?

²³¹ Karl Kerényi, *Dionisios*, p.160.

²³² Friedrich Nietzsche, *La visión dionisiaca del mundo*, *Obras completas*, op.cit., [I], p.461.

²³³ *ibidem*. p.461

²³⁴ Karl Kerényi, *Dionisios*, p.150.

²³⁵ Friedrich Nietzsche, *La voluntad del poder*, IV [1043] p.668.

²³⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., [5] p.44.

²³⁷ La elección de esta frase plantea es una variación de la siguiente: Dionisios: Su culto en Delfos consistía en cuidar del suelo los nutrientes del cual se producían las iluminaciones de la religión apolínea. *cfr.* Karl Kerényi, *Dionisios*, op.cit., p.169.

En la revelación de este compromiso con el ser, si todavía es posible cambiar tu vida, es porque Sloterdijk persigue, desde el materialismo dionisiaco de Nietzsche²³⁸ el encumbramiento estético de un nuevo pacto apolíneo-dionisiaco que propicie una fuente de sosiego desde el ascetismo y la medida, como un medio de conciliación entre los entes artísticos suprasensibles y su otro: el zoē infrasensible. «En el acontecimiento del materialismo dionisiaco, es preciso que la psique individual se conforme con la llegada de un contexto cada vez más poderoso y sutil del mundo; tiene que aprender a liberar el incesante desvelamiento de un mundo de mundos y a transformarlo creativamente en algo soportable». ²³⁹ Por esta razón, el Sloterdijk posterior en *Has de cambiar tu vida* recurre al autodomínio heroico como una existencia cercada simétricamente por el dominio filosófico de Apolo como algo que únicamente puede llegar por medio de la autoelección en la celebración de la diferencia, en la supresión de la violencia universal ante el sueño de la individuación. Es justamente en el dato de la doctrina secreta del mundo de los griegos, que se recaba la amplitud ideológica del mito estético como la fuerza de un nuevo origen que, aterrizado en la modernidad, apunta a la definición de un tipo de vida expuesta en la porosidad de su propia desnudez. A la luz del sujeto apolíneo la pregunta real es cómo resistirse a la autodisipación en los procesos universales de lo natural y la alienación política.

En el mito del torso se ha alcanzado la síntesis del *Dasein* entra la naturaleza y el artificio como el reflejo de una voluntad artística capaz de llevar al hombre a un espacio para la renovación de su ser. Si del arte se espera una transformación de las condiciones de vida, es porque en éste opera un ideal ascético que persigue el incremento de la voluntad de poder. Es sobre este fundamento estético que se calcula la plena «transformación del ser en mensajero» dirá Sloterdijk, como el efecto de una voluntad artística que se proyecta para sí misma. De aquí que pueda pensarse una transformación del principio de verticalidad de las relaciones políticas a un tipo de autoridad no esclavizante, «A partir de ahora deben ser las propias cosas -o mejor dicho, esta cosa

²³⁸ Sloterdijk define el pensamiento de Nietzsche como materialismo dionisiaco de la siguiente manera: «Es un pensamiento que se concibe como materialista y dionisiaco por que le es lícito creer en sí mismo como médium de una universalidad única, eventual y dramática; un pensamiento que se sabe además inserto en el magnetismo planetario de una apertura corporal al mundo, y que nos muestra como todo desasimiento de los límites de la subjetividad que no se convierta en una locura hiperegoísta, desemboca en un movimiento orbital capaz de revelar dónde se encuentran nuestros marcos de actividad. *id.*, *El pensador en escena*, *op.cit.*, p.170.

²³⁹ *ibidem.*, p.171.

singular y actual que vuelve hacia mi a reclamar totalmente mi mirada -la fuente de donde emana toda la autoridad. Esto sólo sería posible porque el ser-cosa no debe ahora significar sino tener algo que decir».²⁴⁰ En esta transformación interior, el pensamiento de Sloterdijk invita a una abierta resistencia contra los poderes ordinarios y la corrupción del mundo como parte de una existencia que celebra su propia heroicidad, en el que el grado de empoderamiento que cada uno puede alcanzar depende de la sensibilidad estética del receptor para descifrar el mensaje artístico y del trabajo técnico posterior para la auto conquista.

Pensando en lo dionisiaco y lo apolíneo, de un modo u otro, todo esto implica buscar la renovación de la vida en el fondo de las cosas en donde por medio de la voluntad me sea posible conectar mi naturaleza con mi divinidad. Bajo el imperativo *¡Has de cambiar tu vida!* La figura olímpica de Apolo sugiere pensar esta relación a partir de lo ente y el ser como el resultado de una transferencia de inspiración divina-natural en el que se completan *presencia* y *recepción*. En la conocida obra anterior de Sloterdijk *Esferas I*, se muestra su lado más luminoso. Nos dice que bajo la figura del soplo divino de Dios a Adán se resalta un flujo de intimidades y de reciprocidades. «Parece ser que la parte esencial de la estratagema de Dios consiste en asimilar, durante la inhalación, inmediatamente otra en contra: se podría decir sin rodeos que el llamado ser originario creador no es preexistente a la obra neumática, sino que se genera a sí mismo sincrónicamente como íntimo en-frente de su igual».²⁴¹ Y prosigue, «Si, quizá hablar de un creador originario es sólo una figura perifrástica convencional y confusa para el fenómeno de la resonancia ejercitándose originariamente».²⁴² En este punto Sloterdijk anticipa ya la esencia sobre la que articula todo el despliegue metafísico-material del concepto de antropotécnica.

Se trata de una valoración material de la existencia que posteriormente se integrará como la expresión de un materialismo ascético. En el *kernel* de su propuesta, la captación simbólica de Dios es el principio de una duplicidad sobre la que se organizan, el ser y lo ente, el sujeto y su igual, en imagen y semejanza, en el centro de un ejercicio [*Übung*] como valor central de las relaciones humanas. En síntesis, una *teoría de pares*, en el

²⁴⁰ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.36.

²⁴¹ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, op.cit., p.47.

²⁴² *ibidem.*, p.47.

que fenómeno de los ejercicios humanos es descrito como un efecto de resonancia.²⁴³ Tan sólo una forma de decir, al igual que Nietzsche, que nada nace de su contrario sino en su peculiaridad,²⁴⁴ que el mandato ascético ha escindido a las culturas humanas en individuos y que sólo mediante el despliegue de su voluntad en el ejercicio el hombre es capaz de conciliar su naturaleza dionisiaca y su ser apolíneo. El *Dasein* es por tanto, y siempre será, una existencia dividida, concebida en la tragedia.

Para Sloterdijk, a partir de la estética del torso de *Rilke*, lo importante parece ser reubicar en el arte las coordenadas sonoras para una nueva valoración ascética del *Dasein* a fin de conciliar su propia ambigüedad. «La prestación del poema, es, ni más ni menos, percibir el teorema del ser en la cosa y equipararlo con su propia existencia».²⁴⁵ De este equipamiento, puede inferirse que el *Dasein* se cifra artísticamente dentro una gramática ascética de alta intensidad emocional como la directriz de una gran política que persigue la transformación más radical. El ejercicio del arte se expresa como una tensión vertical para el desencadenamiento de las fuerzas creadoras. No sólo se persigue en ello el apaciguamiento de la euforia dionisiaca, sino también la moderación de la sobriedad apolínea. Por ello, quien se introduce en *Has de cambiar tu vida* debe de comprender que para Sloterdijk el arte se expresa como una solución para conocer los problemas de la ciencia, la religión y consecuentemente de lo político. Si el arte es una contusión en la existencia que configura una nueva realidad es porque en sus caminos conectamos la conciencia humana con sus propias mistificaciones. El arte, recuperado en el símbolo dionisiaco-apolíneo, es el presentimiento de la esencia del mundo que se resiste a la desilusión. Es la condición íntima del *Dasein* que se acciona desde su propia falta. Es develamiento, es *Aletheia*. La inminente caída del *Dasein* de la que Heidegger nos advierte es ahora la excusa para su asenso heroico. Conectar el arte al *Dasein* es una forma primaria de procurar su condición de *Geworfenheit* a una región más transparente donde la voluntad se moviliza al empoderamiento del espíritu libre. En su faceta más luminosa, el arte como sendero para el *poder ser* lo supo Nietzsche en su larga obsesión artística. «Lo que debe aquí emplearse para lograr una transición es más

²⁴³ *vid. ibidem.*, pp.46-48.

²⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op.cit.*, I [1], p.41. e *id.*, Más allá del bien y del mal, I [2]; en: *id.*, *Nietzsche II*, p.388.

²⁴⁵ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, *op.cit.*, p.38.

bien el arte, a fin de propiciar un alivio a la conciencia sobre cargada de sensaciones: pues por medio de él, estas concepciones serán más nutridas que por la filosofía metafísica. Del arte se puede pasar más fácilmente a una ciencia filosófica verdaderamente liberadora»²⁴⁶ Es decir: el arte como ascetología suprema. ¿No es justamente esta florecencia lo que se exige del arte?

Radicalmente provocador, éste gesto íntimo se sostiene sobre la creencia que ante la presencia del ente artístico, la experiencia micro religiosa se manifiesta en uno mismo como un impulso que se recibe desde arriba y desde el interior apacigua la pulsión animal. Aquí, en los términos de presencia -el ser- y recepción -el ente artístico-, queda perfectamente representada la creencia como primer implante genético-ascético para el despliegue posterior del ejercicio antropotécnico. Es decir, bajo la metafísica del arte hay algo que me conmueve desde arriba y que resuena en mi interior, desde donde mi ser se manifiesta libremente. Bajo la teoría de pares por resonancia, la síntesis del ente y el ser es un imperativo. ¡Si soy capaz de comparecer y recibir el arte es porque yo mismo soy creador! Es el instinto del arte que ha conquistado la vida. Pero aquí, la creación es una actividad de desplazamiento del *Dasein* al encuentro de su propio poder. Por ello, esta teoría de pares ha elegido el ejercicio como su valor más esencial por que transforma la representación en acción. Es el hombre una conciencia que sufre que tiene que trabajar en la conquista de sus propias limitaciones. No es coincidencia alguna que Sloterdijk haya elegido el siguiente fragmento de la filosofía del mañana de *Aurora* de Nietzsche como epígrafe de su obra: *¡Ante todo y primero, las obras! ¡Esto significa, [ejercicio, ejercicio, ejercicio]! ¡La «fe» [correspondiente] se dará por añadidura, -de eso estad seguros!*²⁴⁷ En este pensamiento del alba se recoge la fe como el resultado de una forma concreta de ejercicio en un círculo hermenéutico de poder. Y en esto se descubre la íntima relación entre lenguaje e intencionalidad en el que la fe es el resultado de una forma específica de ejercicio. Sloterdijk acierta en resaltar su aspecto más esencial: es la creación el efecto de la imitación. «Mientras uno se ejercita en «entenderla» da crédito a un giro del lenguaje que invierte la relación cotidiana entre el ente que ve y lo visto». Si Sloterdijk ha llegado a esta conjetura es porque, en el fondo, se recoge la indicación

²⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I [27] p.61.

²⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, [22] p.76. En la presente traducción al español el concepto de *Übung* es traducido del alemán como *prácticas*. Empero *ejercicio* es el término correcto.

de Nietzsche sobre la transmutación estética del «[...]fenómeno dramático originario: me refiero a la experiencia de verse transformado ante los propios ojos y actuar como si uno se hubiera introducido realmente en otro cuerpo, en otro personaje».²⁴⁸ El ente que comparece ante el ser del arte abre al *Dasein* a la amplitud del cambio. Lo que con esto se quiere explicar es que, en la perspectiva de Sloterdijk, «[...]la religiosidad es una forma de movilidad hermenéutica y que representa una forma de magnitud susceptible de entrenamiento».²⁴⁹ En ello, se demuestra que las formas históricas del *Dasein* pueden ser reprogramadas desde el despliegue originario de la conmoción estética que seduce al ser a creer en sí mismo como el receptor de un acontecimiento ascético potencializado desde su interior.

En toda su potencia, el ascetismo que Sloterdijk recupera desde Nietzsche no es una actividad determinada por un tipo de moralidad, es una apuesta por naturalizar la ascesis que deviene en una potencia íntima, libre y creativa. Como percibe Frey en un comentario a la obra de Nietzsche, «Entendido en este sentido, el ascetismo es la práctica de la libertad; libertad no sólo entendida como un derecho, sino más bien como una facultad».²⁵⁰ Si se piensa de este modo, en cifra heideggeriana, en el fondo del ascetismo, en toda su radicalidad, el arte se muestra como facultad de liberación humana en tanto *Lichtung* que permite al ser y al pensar el estar presente en uno y para el otro.

De este modo, en el entrenamiento -y aquí una de las conclusiones más notables del pensamiento antropotécnico- bajo la conmoción artística se habla materialmente de una forma ascética des-espiritualizada que sucede a la religión como estado de procuramiento, es decir *Sorge*, en una realidad bicameral de conocimientos y deseos, de flujos y reflujos, entre lo cognoscible y lo monstruoso, que no puede hacer otra cosa que centralizar la existencia en la capacidad estética del despliegue de la voluntad de poder del *Dasein*. La susceptibilidad del sujeto al entrenamiento es el fenómeno de la experiencia en el espacio del juego donde el ser se libera de su cautiverio y canaliza su poder a lo ente. En la cima de su sabiduría, Heidegger coligó éticamente el destino y la fuerza humana de un modo ejemplar, «En la producción asistimos por así decirlo al

²⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., [8] p.63.

²⁴⁹ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.42.

²⁵⁰ Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos*, op.cit., p.149.

devenir del ente y nos es posible observar con limpidez su esencia».²⁵¹ Con toda propiedad, puede decirse a partir de esto que, en la captación del fenómeno de los ejercicios humanos, estamos obligados a pensar genuinamente en la esencia del *Dasein* captado en su poder creativo como un trabajo sobre el que recae una responsabilidad ética.

Encaminar al *Dasein* a un tipo de vida incremental anticipa una salida, que para Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida* se cultiva en un proyecto datado en la antigüedad de cara al estado de una cultura superior. Bajo la influencia de Nietzsche, en la apariencia del maná atlético del torso de Apolo se elogia la buena nueva de elevar la salud al Olimpo en el diseño de un espíritu libre que, desde la altura, irradia el suelo dionisiaco. «Nosotros los nuevos, los que carecemos de nombre, los mal comprendidos, nacidos prematuramente para un futuro todavía sin probar -necesitamos para esta nueva meta también un nuevo remedio, es decir, una nueva salud, una salud más fuerte, más perspicaz, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes existentes hasta el momento».²⁵² De aquí se desprende que Sloterdijk prescribe el *pharmakon* de una voluntad de poder configurada desde el arquetipo olímpico griego en el que se resalta en la semejanza entre los dioses y los atletas como una imagen del ejercitarse en-frente de su semejante por efecto de resonancia. «Un dios era siempre una especie de atleta, y el deportista, [...]también era, a su vez, una especie de dios».²⁵³ En esta dual indicación, el mito estético-ascético se comprende, Sloterdijk *dixit*, como la autoridad que cobra la forma de un *trainer* que interpela a una humanidad glorificada como obra del éxito. «La frase «¡Has de cambiar tu vida!», se tiene que oír ahora como el estribillo de un lenguaje que hablaría de poner-se-en-forma».²⁵⁴ Es decir, el ponerse en forma es un estado de fortalecimiento técnico que prepara al hombre al inevitable encuentro con su propia tragedia.

De éste modo, en el torso de Apolo, se ha creado un círculo de representaciones, tonos e ideas del poder humano que transforma todo lo que es capaz de entrar en él. Donde, desde el arte, la voluntad del *Dasein* es arrastrada al despliegue atlético de un

²⁵¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, p.72.

²⁵² Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, *op.cit.*, IV [382], p.591.

²⁵³ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, *op.cit.* p.43.

²⁵⁴ *ibidem.*, p.45.

proyecto de confección aristocrática, basado en el rendimiento, la excelencia y la virtud, asentado sobre la musculatura de un idealismo somático como la forma retórica de un individualismo que aspira a la construcción de un nuevo tipo de autoridad no esclavizante. Como es de esperarse de alguien que ha articulado el arte y el atletismo bajo la claridad del símbolo de Apolo, en su sesgo más inquietante, el carácter político del proyecto de Sloterdijk persigue algo más que el empoderamiento del individuo en las sociedades modernas, a la vez que no se atiene completamente al espíritu de la antigüedad. Y en ello su peculiaridad. Contiene en su *Sorge* una cavidad para el procuramiento del *Dasein* a partir del modelado pragmático de los lenguajes modernos de la competencia y del libre mercado. «Quien habla con equipos tiene que dirigirse con cada uno de sus miembros como si hablara con él sólo».²⁵⁵ En la fisiología estética de Sloterdijk, qué puede representar el cuerpo apolíneo sino la afirmación del sí-mismo que bajo la aspiración olímpica consagra el narcisismo de las culturas superiores. Lo que Sloterdijk nunca aclara es si en esto se suscribe una crítica o una adhesión. Ante el beneficio de la duda, siguiendo las indicaciones de Nietzsche sobre lo bello y lo feo, quizá el primero no hace sino mirar al hombre bajo el juicio de su vanidad específica.²⁵⁶ De ser así, todo su proyecto antropotécnico se articula éticamente sobre el principio antropomórfico de una resonancia dúplice que ha elegido en el olimpismo su medida de perfección. Pero en él, en su más cómica trivialización, el carácter divino ha sido mercantilizado, «¡Atrapa la oportunidad que tienes de entrenar como un dios!».²⁵⁷

En su hondura más íntima, en esto se descubre una sociedad inmunizada, como es de esperarse en la modernidad, en cuerpos elícticos organizados sobre el liderazgo del *trainer* apolíneo como el responsable de orientar la confusa existencia de las fuerzas dionisiacas subyacentes. Para quien se interna en la lectura de *Has de cambiar tu vida*, se advierte en esto la exposición de un doble peligro. Si el *Dasein* es la síntesis del sentido de la visión secreta de la antigüedad, hasta ahora recabada en lo apolíneo y lo dionisiaco, no reconocer esta tensión permanente implicaría, metafísicamente hablando, que el hombre dejara de ser un puente entre esas dos fuerzas para convertirse en la meta de una solicitud técnica-material en la que sus formas del estar-en-mundo se

²⁵⁵ *ibidem.*, p.45.

²⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, incursiones, [19] pp.124-125.

²⁵⁷ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, *op.cit.*, p.46.

traducen únicamente como criterios de una eficiencia terminal que palidecen la voluntad del poder como la capacidad más genuina del hombre.

Alguna vez Pascal Quignard dijo «¡Que rivera más extraordinaria es el mundo cuando de repente se ha hecho inmenso, incomprensible, y completamente indiferente! Entonces se parece al nacimiento».²⁵⁸ Al borde de este nuevo horizonte, el cuidado lo es todo...

²⁵⁸ Pascal Quignard, *Solidaridades misteriosas*, p.81.

2.3 Sistemas de Inmunidad: la vida como ejercicio

¿Qué es lo que sostiene al hombre de pie y le mantiene en el curso de la historia? En los bordes de la tragedia, en un mundo que se consume y se vuelve hacia sí mismo en el juego secreto de la creación, Sloterdijk define el punto de partida para una explicación de la voluntad del *Dasein* que se ejercita heroicamente frente a lo monstruoso en el medio de la tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Dado que el ejercicio [*askesis*],²⁵⁹ es la palabra que define un tipo de entrenamiento severo, autoinfligido y susceptible a un tipo de religiosidad, el hombre es un asceta que lucha por su propia conquista en la espacialidad del *Sorge*. Es decir, en plena competencia por su propio cuidado. Y aquí, la existencia se explica antropotécnicamente, como se demostrará, como un campo simbólico de inmunidad en el que las culturas humanas se consolidan en ejercicios ascéticos de protección y de reparación para la optimización de su estado. Esto es, la síntesis de la captación del sentido del ser del *Dasein* a partir del fenómeno material de sus ejercicios, en una historia que se concentra políticamente en el repliegue técnico de la diferencia.

Afirmar la revaloración del ejercicio como el ser del sentido del *Dasein*, es pensar profundamente en el centro de la propia desconstrucción moral del núcleo de occidente como la posibilidad de un nuevo comienzo. Si en el entrenamiento el hombre está abierto a una susceptibilidad hermenéutica micro-religiosa que le convierten en el escenario de una historia interior del mundo, ¿no tendríamos en consecuencia que reformular nuestra percepción del fenómeno de la religión a la luz del fenómeno de los ejercicios humanos y buscar en estos el centro de la propia politicidad del hombre? *Has de cambiar tu vida* busca el empoderamiento del hombre, en la definición de un principio de autoridad no esclavizante, a partir de la magnificación olímpica de la voluntad humana bajo la guía de un despliegue somático. Este entrenamiento está anclado por defecto en la *dúplice teoría de pares* que busca convertirse en la directriz de una gran política ascética. Pero para poder desencadenar su poder estético, tiene que demostrar la proximidad del fenómeno de las religiones con los ejercicios ordinarios que definen el repliegue del hombre en distintos estados y formas de estar-en-el-mundo, como un camino que busca la

²⁵⁹ Del griego *askesis*, del verbo *askéo*: ejercitar, practicar, trabajar.

suplantación de las grandes revelaciones de la religión y el Estado ante la declaración de la élite del arte.

En la justificación del argumento que da luz a *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk identifica en la arraigada creencia del retorno del fantasma de la religión en el escenario occidental uno de los síntomas de la confusión del hombre moderno. Sobre esta observación, se resaltan la regresión y la revisión como los signos del fracaso del proyecto de la ilustración frente a la embriaguez de la fe.²⁶⁰ En términos de la continuidad con su obra, debe de apreciarse que el pensamiento de Sloterdijk ha transitado del fenómeno de la embriaguez de los estadios, en las discusiones iniciales en *Normas para el parque humano*, a la embriaguez de la fe como parte de un discurso de conexión de los ejercicios dionisiacos y apolíneos que construyen el relato de la historia de las tensiones verticales del hombre.

Lo que se trata de demostrar, en la opinión de Sloterdijk, es que no es posible hablar de un retorno de las religiones como tales porque éstas nunca han abandonado al hombre. Y en esto, se contribuye al trabajo del desocultamiento de la exaltación de las metafísicas del ser a la luz de un pensamiento materialista que arroja la mayor fantasmagoría humana a la zona de lo visible y lo pensable a partir de la valoración del *Dasein* en ejercicio:

Me propongo demostrar que una vuelta a la religión es tan poco probable como un retorno de la propia religión. Por la simple relación de que no hay ninguna «religión» ni ningunas «religiones», sino únicamente sistemas malentendidos de prácticas espirituales. Se lleven éstas a efecto en realizaciones colectivas, tradicionalmente, la Iglesia, la Orden, la Umma, la changa- o personales en un intercambio con el propio Dios, con el que ciudadanos de la modernidad tienen un seguro privado. Con ello pierde toda razón de ser la engorrosa diferenciación entre religión verdadera y superstición. Lo único que habría son sistemas de ejercitación, más o menos capaces de difundirse, más o menos merecedores de difusión. También desaparece el falso antagonismo entre creyentes y no creyentes, siendo sustituido por la diferencia entre ejercitantes o no ejercitantes, o bien que tienen otras prácticas.²⁶¹

²⁶⁰ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., pp.13-16.

²⁶¹ *ibidem.*, pp.15-16.

En la intención de construir una representación atlética-material de la vida basada en ejercicio se identifica un tipo de ascetismo práctico, es decir la proyección de una existencia incremental a partir del ejercicio técnico, como un campo susceptible de entrenamiento libre del fuero espiritual, al menos de sus formas mitificadas religiosamente. Pero en su desafuero, se rebaja la religión al subsuelo del fenómeno más ordinario de la existencia humana, donde pierde todo su fundamento moral. Donde las diferencias entre lo secular y lo religioso son sólo dominios éticos de los campos del *Dasein* distribuidos a partir de sus diferentes prácticas, ...entre creyentes y no creyentes. En las observaciones históricas de *Has de cambiar tu vida*, no es el fenómeno de la religión lo que congrega a los hombres. Tan sólo el acuñamiento en occidente del concepto de *religión* corresponde a una denominación que concentra las prácticas espirituales occidentales a partir de los movimientos protestantes del siglo XVII. Para Sloterdijk, la desmitificación de la supuesta espiritualidad que encierran estos ejercicios autoplásticos puede ser demostrada, a lo largo de toda su obra, en las intenciones de Feuerbach, Comte, Durkheim, Weber, y de un modo más reciente en el olimpismo de Coubartain y la Cienciología de Hubbard; de formar movimientos ascéticos desespiritualizados como cimentaciones culturales que movilizan la experiencia humana a regiones éticas de procuramiento que plantean la formación de estados superiores.

Son estos planetas ascetológicos los centros de gravedad de la existencia. En ello se descubre la perspectiva inmunológica de una vida organizada en sistemas materiales y simbólicos como formas de repliegue y contracción frente a lo incomprendido como el comportamiento colectivo más esencial en el hombre. Sloterdijk justifica esta visión sobre el conocimiento científico que la humanidad ha alcanzado sobre el reconocimiento de lo inmunitario, «[...]con la aparición y el conocimiento de los sistemas inmunológicos en la biología de finales del siglo XIX. Desde entonces nada puede seguir siendo como era en las ciencias que versan sobre entidades integrales -los organismos animales, las especies, las sociedades, las culturas-. Sólo con titubeos se ha empezado a entender que los llamados sistemas se convierten propiamente en sistemas...gracias precisamente a dispositivos de carácter inmunológico».²⁶² De modo que, «Para cada

²⁶² *ibidem.*, pp.21-22.

organismo el [*Umwelt*] es su trascendencia».²⁶³ Si se conecta con el torso apolíneo, en el retraimiento inmunológico del *Dasein* en *Sorge* se expresa la voluntad histórica de un *homo immunologicus* a través del dominio de su forma sobre el espacio de una objetividad política. De modo que el asceta que Sloterdijk describe es aquel que «[...]lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma».²⁶⁴ Así, ejercitarse en la diferencia debe de significar facultar al hombre para encontrar su libertad por medio de su propio empoderamiento.

En esta forma de resaltar materialmente al *Dasein* como producto de repetición histórica, subyace un abatimiento del trabajo como la meta relación del hombre. Si se piensa como Marx, aunque sólo parcialmente, que el trabajo es una condición antropológica fundamental;²⁶⁵ en la crítica de Sloterdijk se trasciende la mistificación de la universalidad de la conciencia social y política del proletariado sobre sí misma, en las que se expresa una forma objetiva de las relaciones de dominio y las estructuras de trabajo en el núcleo de la cosificación de la clase; hacia una forma heterogénea de emancipación individual en las que las posibilidades del hombre están dadas en el reconocimiento de las diferencias específicas como unidades de transformación y puertos de acceso a las estructuras existenciales que dan sentido al *Dasein*. Es obvio que en ambos casos se trata de representaciones materiales de la sociedad, mas el diagnóstico antropotécnico que Sloterdijk ofrece en *Has de cambiar tu vida*, trasciende un tipo de formación humanista en la que todo se explica objetivamente como una función del proceso social desde la relación con el trabajo; en favor una declaración posthumanista construida sobre la base de una corriente bio-cultural del sujeto, en las relaciones bicamerales entre naturaleza y cultura, en la que todo se explica como ejercicio, es decir, como un principio de autoconservación simbólica del *Dasein*, en la que las formas del estar-en-el-mundo están dadas por un tipo de relación con la técnica. El acierto de Sloterdijk resalta por un detalle fundamental, el trabajo no puede estar por encima de todo, pues si acaso es posible hablar de un tipo de maquinaria social es

²⁶³ *idem*.

²⁶⁴ *ibidem*, p.25

²⁶⁵ En Marx el trabajo distingue al hombre de las demás especies como el ser universal y libre. La naturaleza es por lo tanto una segunda naturaleza, en tanto a la primera es su condición social. Esto queda expuesto de la siguiente manera: «La esencial humana de la naturaleza existe, primero, sólo para el hombre social; en tanto que sólo existe la naturaleza para él como una relación con el hombre». *id.*, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pp.75-76,104.

porque detrás de estas formas de producción hay una forma de ejercitación pre-existente. Aquí, de un modo inscrito a Heidegger, el sentido del *Dasein* se expresa como el resultado concreto de un desocultamiento que Sloterdijk traduce como ejercicio. «Pero si el hombre produce, de hecho, al hombre, no es precisamente a través del trabajo y de sus resultados concretos, como tampoco mediante el recientemente tan encomiado «trabajo en sí mismo» y menos por la interacción o la comunicación, invocadas como alternativas. Eso lo hace a través de su vida como ejercicio».²⁶⁶

Esta nueva antropología del ejercicio debe de puntualizarse como *la traducción de la vida del hombre al lenguaje de la ejercitación*. A lo que debe adherirse que las formas de estar-en-el-mundo resaltan como tipos de ejercicios en la forma de organizaciones y de despliegues autoplásticos definidos por su capacidad de modelar el sentido del *Dasein*. Estas formas del estar-ahí con relación al mundo son denominadas por Sloterdijk, en su sentido más cabal, como las «antropotécnicas», interpretadas en *Has de cambiar tu vida* como «[...]los procedimientos de ejercitación físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los «trabajos del hombre en sí mismo» se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas».²⁶⁷ Estéticamente, las antropotécnicas son entonces las tramas genético-existenciales de cuerpo del *Sorge*.

Pero para Sloterdijk, lo que se descubre como una teoría material del ejercicio es un proyecto curatorial, llamado a conservar el aprendizaje acumulativo de la ilustración frente a la presunción de un estado de cosas post-secular.²⁶⁸ Traducir al hombre al lenguaje de la ejercitación es centrar la atención en la circulación histórica de las prácticas del *Dasein* y desde ahí, pensar su posibilidad a lo inmenso como una salida a los problemas de la postmodernidad. Bajo la orla del concepto del eterno retorno [*ewige Wiederkunft*] de Nietzsche, cree Sloterdijk haber encontrado la facultad estética para transformar la vida en un campo de entrenamiento heroico.

²⁶⁶ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.17.

²⁶⁷ *ibidem.*, p.24.

²⁶⁸ *ibidem.*, p.20.

Que, si un día o una noche un demonio se deslizara en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives y la has vivido, tendrás que vivirla otra vez e innumerables veces; y no habrá nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti; y todo en el mismo orden y sucesión, también esa araña y esa luna entre los árboles, también este instante y yo. El eterno reloj de la existencia volverá siempre a invertirse y tú con él, grano del polvo». ¿No te arrojarías al suelo y chirriarías los dientes y maldecirías al demonio que te habla de ese modo? ¿O has vivido alguna vez un prodigioso instante en el que hubieras respondido: eres un dios y nunca he oído algo más divino». Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, a ti, tal como eres y quizá te aniquilaría: ¡la pregunta con respecto de todo y cada cosas: «¿lo quieres otra vez, e incontables veces más? Yacería sobre tu actuar como el más grave de los pesos! ¿O como tendrías que reconciliarte contigo mismo y con la vida para no desear nada más que esta última, eterna rúbrica y sanción?». ²⁶⁹

Apreciar a Nietzsche en toda su potencia, transforma al *Dasein* en el *experimento* de una existencia declarada al autodomínio y a la trascendencia bajo el modelado de una cultura superior que centraliza la potencia del *Dasein* en el instante. En un comentario al pensamiento de Nietzsche, Kouba aclara este significado con una sencillez incomparable, «[...]para que el instante alcance su peso máximo ha de tener su centro de gravedad en sí mismo, ha de quedar, en cierto sentido, liberado de su dependencia con respecto de lo anterior y el siguiente». ²⁷⁰ Justificar al *Dasein* en el instante es consagrarle a una vida heroica que se bate en el duelo de lo ordinario y lo grandioso, entre lo bello y lo monstruoso como parte de un ejercicio de liberación. El principio del eterno retorno no es la constancia de un fin de vida sino la elevación permanente de un proyecto de vida no esclavizante que rompe con el pasado y el devenir para centralizar su fuerza en el presente, ...en el mundo que se expresa como voluntad. ²⁷¹ En él, no se celebra un tipo de moralidad, si una estética del riesgo que abre al *Dasein* a la valoración individual de sus condiciones de posibilidad en la plena relación entre la meditación y el acto en medio de una existencia circular y a partir de la cual es posible definir la historia del hombre como un círculo psico-naútico. En su eterno retorno, la realidad del hombre

²⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, op.cit., IV [341] p.531.

²⁷⁰ Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche*, op.cit., p.75.

²⁷¹ De acuerdo a Herbert Frey, en la temprana lectura de Nietzsche sobre Heráclito, «[...]voluntad de poder y en eterno retorno son las dos caras del Aion [año magno], id., *En el nombre de Diónyosos*, op.cit., p.85.

está sublimada a un trabajo técnico de repetición como la única forma de afirmar la existencia apolínea en medio del caos dionisiaco. «El eterno retorno es el nuevo concepto básico que orienta este nuevo arte de vivir, que es comparable con una obra de arte».²⁷² Bajo esta nueva orientación de la existencia, pensar circularmente es pensar inmunológicamente. Tal es la importancia del eterno retorno en el pensamiento antropotécnico de Sloterdijk, que en éste se revelan los centros de gravedad del *Dasein* como formas que recogen el sentido inmunológico-simbólico de los ejercicios antropotécnicos. Así, el pensador en cuestión puede llegar a decir que lo inmunológico-simbólico «[...]se ha convertido en una condición de supervivencia de las propias «culturas»».²⁷³ Pero en esto se asoma una clara división en la elección de los formatos de cría que bajo las incubadoras culturales se reproducen a lo pequeño o hacia lo grande.

Nivelar el principio del eterno retorno en la historicidad del *Dasein* con los campos simbólicos inmunitarios sobre los cuales se pliega la existencia, es ampliar las condiciones de posibilidad del hombre a un tipo de existencia que, centrada en el aquí y el ahora, es capaz de afirmarse éticamente, de un modo circular y duradero, sobre el espectro de los colectivos humanos, en un deseo de volver a vivir todo una y otra vez. En su sentido más positivo, el eterno retorno, como principio de orden inmunológico, es la referencia abierta para un espacio de creación humana a un tipo de vida ascética-material, de un espíritu libre, que, desde el trabajo técnico, se desdobla de las condiciones históricas negativas que le han sido impuestas en la relación bicameral entre naturaleza y cultura, entre Diónysos y Apolo. Para Sloterdijk, sobre esta razón se justifica el recabamiento de un proyecto técnico de cría del *Übermensch* y en esto consiste una de las maneras más fidedignas de interpretar a Sloterdijk, «En realidad, el puente de la naturaleza a la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: la vida como ejercicio».²⁷⁴

¿Ejercitarse para la vida o vivir para ejercitarse? Esta parece ser la paradoja fundamental de la visión antropotécnica de una humanidad que se desplaza a dos velocidades. El cuidado fundamental por la vida entendido como *Sorge*, aquí se desplaza a una región de posibilidad siempre que se entienda como el resultado de una actividad

²⁷² *ibidem.*, p.153.

²⁷³ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.24.

²⁷⁴ *ibidem.*, p.26.

técnica que compromete al *Dasein* en el estar en forma como la meta más duradera del estar-en-el-mundo. La vida como ejercicio es el pilar estético-somático del pensamiento antropotécnico, que al conectar la inmunidad con el espacio de la ejercitación, bien puede ser definido como el planeta ascetológico en que el atleta apolíneo se entrena con una actitud heroica ante la trágica posibilidad de su caída. Pero, el juicio estético apolíneo al que todo esto es sometido formula este proyecto como una posibilidad anclada en el principio de una individualidad autoreferencial. Es decir, se trata de un ejercicio ascético «[...]que pide formas y modela hábitos de su propio comportamiento».²⁷⁵

Es en medio de ésta plenitud trágica que el despliegue del *Dasein* se orienta al modelado de un tipo de existencia mejorada. Para Sloterdijk, esta es la tarea fundamental de *Has de cambiar tu vida*, en la que se compromete éticamente la visión de una neo-antigüedad que pregunta por la permanencia, lo duradero, el crecimiento común y el ennoblecimiento humano, como parte de la interminable pregunta por el ser recabada en la máxima socrática *ser superior a tí mismo*. Así, nos dice «[...]que el hombre es el ser que potencialmente es «superior a sí mismo» Yo traduzco esta indicación por la observación de que todas las «culturas», «subculturas» o todos los «escenarios» están contruidos sobre diferencias-guía con cuya ayuda el campo de las posibilidades del comportamiento humano se ve subdividido en clases polarizadas».²⁷⁶ Polarizar la existencia entre lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano o la excelencia y la mediocridad, son sólo valoraciones de la visión secreta de la antigüedad recabada en el mito de Diónysos y Apolo, cuyos valores funcionan para Sloterdijk como atractores de los campos simbólicos de inmunidad que se encargan de la diligencia de los proyectos humanos. De este modo, se entiende que entrenarse en la vida es orbitar sobre un planeta ascetológico contra la gravedad de lo ordinario. Y aquí, los tipos de ejercicios declarados por el asceta solo pueden devenir en tres fuerzas que resaltan por la heterogeneidad de su voluntad: la afirmación, el esquivamiento o la repulsión de las directrices culturales que le han sido impuestas.

Claramente, en la elección del potencial *ser superior a sí mismo*, *Has de cambiar tu vida* se compromete éticamente con un proyecto de altura que recaba esas tres fuerzas

²⁷⁵ *ibidem.*, p.30.

²⁷⁶ *ibidem.*, p.28.

y que órbita en la gravedad de la algodicea de un atleta apolíneo que se define como un poderoso domador de Diónysos. Se trata de un asceta que desenmascara su naturaleza política como un firme dominador sobre su cuerpo y sus necesidades fisiológicas a costa de su separación de lo medio y lo cotidiano y que recurre al trabajo técnico para el modelado de su propia naturaleza. Cuando se reflexiona en el ejercicio, debe tenerse siempre presente el asceta de Nietzsche para quien «la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado[...]»²⁷⁷ Nietzsche contempla el ideal ascético como la escisión de una conciencia que se goza a sí misma a partir de un ejercicio de inversión de poder. Cabalmente, el ideal ascético expuesto puede definirse como la voluntad de poder que lucha por su propia supervivencia, «[...]es una estratagema en la conservación de la vida».²⁷⁸ De qué otro modo debe de comprenderse el empalmamiento que Sloterdijk logra entre el ejercicio y los campos de inmunidad, conectados por medio del ascetismo, sino como una actividad que gravita bajo el peso de los planetas ascetológicos en la que «[...]los ejercitantes respectivos trabajan en la mejora de su *status* inmunológico global».²⁷⁹

Así, el astro ascético de Nietzsche se revela en Sloterdijk en su más vasto poder, para quien el asceta es una voluntad atlética que encara la vida, cuyo ejercicio es la posibilidad de despliegue de su fuerza divina como parte de una lucha por su propia supervivencia en la plenitud de una sociedad moderna y enfermiza. De este modo, para Sloterdijk se esclarece la genealogía antropotécnica, en tanto que, en la comprensión de su núcleo ascético, se recaba una demostración de las prácticas ascéticas que se desplazan a lo largo de las dimensiones del cuidado humano ya sea en el modo de ejercicios declarados como espirituales como no espirituales. «Con ella empieza la historia de la explicación de las religiones y las éticas en cuanto antropotécnicas».²⁸⁰ Explícitamente, las antropotécnicas son atractores de asociación simbólica elevados por Sloterdijk a la categoría de unidades de *training*.²⁸¹ A la luz de lo dicho, los contenidos más esenciales del concepto deben resaltarse como un problema de verticalidad política: *Bajo el impulso de las tensiones verticales, dentro de la dimensión del Sorge, la vida se*

²⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, op.cit., III [11] p.172.

²⁷⁸ *ibidem.*, III [13] p.176.

²⁷⁹ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida.*, op.cit., p.116.

²⁸⁰ *ibidem.*, p.55.

²⁸¹ *ibidem.*, p.129.

presenta para el hombre como ejercicios y estos se explican como las antropotécnicas en las que los seres nos ejercitamos en la mejora de nuestro status inmunológico global.

Resulta acertado pensar que los ideales ascéticos encierran una suerte de resentimiento del individuo contra el mundo, fundamentada en un dolor originario desde el que se impulsa al *Dasein* a plantear medios técnicos disciplinarios, desde las que se despliegan las conductas humanas en la forma de ejercicios condicionados por jerarquías de rango y estructuras administrativas. De aquí que, la expresión de antropotécnicas como lo que encierra la vida como ejercicio, sea una forma de desocultar los elementos técnicos constitutivos de las mal llamadas religiones que son en realidad el núcleo de todas las asociaciones humanas institucionalizadas, sea de un modo formal o informal. De esta indagación se resaltan tres deducciones fundamentales para la aclaración final del concepto de las antropotécnicas como una forma de describir el modo en que lo apolíneo se desplaza a la región material de las prácticas humanas como un ejercicio de dominio y de autocontención. La primera es que las antropotécnicas fundan contenidos, en tanto estas representaciones de la vida como ejercicios se precian de un tipo de relación única para con la verdad a partir de esquemas de diferenciación con respecto a las demás formas de ejercitación. Es decir, aquí se resalta la individuación del sueño apolíneo que identifica el ideal ascético en la diferencia. Segundo, cada antropotécnica consiste tanto de protocolos y procedimientos interiores como de medios de difusión exteriores bajo las que se cohesionan un conjunto de cosas en las que se formaliza su proyecto histórico. Bajo el plexo de Apolo esto se traduce como una vida inteligible y artificial que orienta al *Dasein* a dimensiones de *Sorge* coligados a una normatividad capaz de propiciar su autoregulación. Tercero, el perfil de sus misiones ascéticas atraviesa el arte, la política, la espiritualidad, el deporte, etc., como formas de anclajes y de confirmación de proyectos culturales diversos.²⁸² En todos hay un nivel de consistencia de formas de repetición y de transmisión que les constituye como actividades performadoras de mundo. Esto se identifica como parte de un trabajo apolíneo que éticamente desplaza al *Dasein* a una forma de vida que se afirma en la técnica como parte de un trabajo metafísico de evasión y repulsión de las condiciones materiales que le son originarias. Dicho así, las tramas antropotécnicas son precintos

²⁸² *ibidem.*, pp.130-132.

psico-técnicos en donde los individuos se repliegan en torno a significados simbólicos de proyectos de cría, programan sus proyectos existenciales y se ejercitan en alcanzarlos.

Volcar la existencia a sus prácticas ascéticas-materiales como *el* centro de gravedad del *Dasein* es el sentido más luminoso del proyecto antropotécnico de Sloterdijk. Su pensamiento estético-trágico plantea la posibilidad de orientar la experiencia confusa del hombre moderno bajo el impulso del mito apolíneo y en él se condensa el imperativo de una autoridad de rango no esclavizante que sólo bajo la mirada artística puede resolver la capacidad de plantear su propio poder como una experiencia vital, de gran estilo que apuntala su propio encumbramiento.

2.4 Mitochondria²⁸³ dionisiaca: la ética del impedimento

¿Hasta donde puede llevarnos la potencia estética del concepto de antropotécnicas en el pensamiento de Sloterdijk? Para el novel pensador la estilización del *Dasein* bajo el proyecto mítico apolíneo definido en sus prácticas ascéticas materiales, es a la vez la fuerza vertical que desde el trabajo técnico resume la conquista de sí mismo, en tanto que reivindica el poder de la naturaleza dionisiaca en la definición de un espíritu libre. Figura que en primer lugar tiene que expresarse como la proyección de un espíritu libre de acuerdo a la definición de Nietzsche en *Humano demasiado humano*, en su párrafo 225 «Espíritu libre: un concepto relativo. Se denomina espíritu libre a aquel que en función de su origen, su entorno, su posición y cargo o en función de las ideas dominantes de su época, piensa en forma diferente a lo que se espera de él. Es la excepción a la regla». En esta expresión se recaba un reordenamiento de la confusa existencia del hombre en el que la conciencia toma el lugar del mito,²⁸⁴ basada en un sistema autoreferencial que intenta dejar atrás las antiguas tesis políticas del dominio, la represión y el privilegio en la búsqueda de una teoría de una sociedad meritocrática concebida estéticamente por medio el ascetismo, la virtuosidad y el logro,²⁸⁵ en el medio de una visión antropológica que se resume en la obstinación. En esto consiste la dirección de un tipo de ascesis declarada al formato de cría de un *Übermensch*, formado en el flujo continuo de Apolo y Diónysos, que descubre el arte como la mediación para ejercitarse en un nuevo tipo de vida. El protagonista en esta tragedia, no puede ser otro sino el asceta libre que entrega su fuerza dionisiaca a un ejercicio en el dominio del *ser superior a sí mismo* bajo el cuidado del *Sorge* apolíneo. Pero para el propio Sloterdijk, la potencia estética de un *Übermensch* pensado artísticamente, requiere de una representación forjada del mismo modo, en que la vida se representa estéticamente como un ensayo de autocreación.

En principio, como ha quedado demostrado, todos los tipos de ejercicios ascéticos materiales reclaman para sí la confirmación de un proyecto de *Dasein* afirmado en la mejora de un status inmunológico a partir del ideal autoimpuesto del *ser superior a sí*

²⁸³ Mitochondria: organulos celulares del citoplasma cuya función es producir la energía celular.

²⁸⁴ *cfr.*, Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos*, *op.cit.*, p.128.

²⁸⁵ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, p.176.

mismo. Si las formas ascéticas son estratagemas para la conservación de la vida, toda lucha contra uno mismo implica una pendiente en contra de la propia carencia en las que se obtiene como recompensa la propia superación. En esto se pregona por una *antropología de la obstinación*, la cual ha sido representada previamente por Gehlen y retomada por Sloterdijk, en las dos etapas que comprenden el concepto de antropotécnica; y la cual consiste en el punto de partida para la descripción de un espíritu libre como el ejemplo prototípico de un proyecto antropotécnico del *Dasein* que se sostiene en la instrumentación de la técnica como vehículo para su propia afirmación.

A manera de proceder en la argumentación de la antropología de la obstinación, debe de plantearse la esencia de la técnica en la lucha y la combatividad del hombre como el núcleo de un pensamiento trágico en el que se abriga la esperanza más radical. Previamente en la *Crítica de la razón cínica*, se denuncia que en la modernidad «la técnica es sólo prótesis». «El sujeto combativo hecho de heroicidad y acero tiene que ser ciego ante su propia destructividad. Cuanto más amenaza por quebrar de puro dolor en el mundo técnico y de dominio, tanto más optimismo simula la pose heroica; en el núcleo de esta teoría figura un sujeto que ya no puede sufrir, porque se ha convertido enteramente en una prótesis».²⁸⁶ Asumir el confinamiento humano a su condición de prótesis equivale, de un modo u otro, sumergir su voluntad en la tragedia de una existencia arrojada en un campo material que le data y le serializa dentro de una industria de la muerte. Pero también, en la misma técnica, encuentra el medio para el autodomínio y la superación frente a sus propias limitaciones. En la visión mítica apolínea y dionisiaca, el hombre que explora y se ejercita su condición técnica, asume su papel heroico como parte de un ejercicio individual de autoreferencia que sabiendo su inminente destrucción se empeña en elegir el camino excepcional del combate y la resistencia.

Siguiendo este segundo camino, en *Has de cambiar tu vida*, entre todas las formas de representar la voluntad del poder, Sloterdijk ha elegido un camino en la valoración ascética del individuo ligado a la propia discapacidad humana como la ejemplificación más heroica de los ejercicios antropotécnicos ligados al ser superior a sí mismo bajo el cuidado apolíneo. Bajo el polémico título *Sólo los lisiados sobrevivirán*, se construye, de

²⁸⁶ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p.646.

un modo dionisiaco, un existencialismo de variedades de individuos lisiados, impedidos como continuación de un discurso deficitario del ser humano. Sobre la premisa de la antropología de la obstinación, «En ella el hombre aparece como el animal que tiene que avanzar porque hay algo que se lo obstaculiza».²⁸⁷ Lo que para algunos podría ser una forma polémica y políticamente incorrecta de representación del individuo, es en realidad una representación de la algodicea del *Dasein* post-moderno que testifica, de un modo muy heideggeriano, la duda sobre la autenticidad de todas las cosas que comparecen en el mundo.

En el pensamiento de Sloterdijk, esta forma de obstinación encierra el impulso de una transvaloración de los valores de rango y de la jerarquía política como parte de un formato de cría del *Übermensch* en el que se expresa una contracultura post-humana que sólo puede afianzar su camino mediante el combate de lo ordinario. Previamente a *Has de cambiar tu vida*, en un pequeño ensayo de confección kynica y dionisiaca intitulado *El desprecio de las masas* ha descrito lo siguiente, «Es evidente que el desarrollo no puede lograrse sin ofender a quien ha de llevarlo a cabo pues el que quiere desarrollarse menosprecia al que no se ha llevado a cabo».²⁸⁸ Lo que ahora parece una suerte de inversión de los valores extremos, [los señores y los impedidos], articulados en una lucha vertical. De este modo se entiende que el uso y la ejemplificación de los individuos lisiados a los que se refiere Sloterdijk, es, en sí mismo, un relato de las luchas culturales, cuyas militancias en la modernidad «[...] no son más que la disputa entre los que ofenden y los adulan. Un combate que se lucha sobre todo para hacer justicia a los privilegios, así como a los intereses reales y verdaderos de los muchos, cuando no de todos.»²⁸⁹

La elección de los lisiados en *Has de cambiar tu vida* se aclara entonces como un proyecto razonado sobre la elección de seres libres que trebejan en el más auténtico ideal del *ser superior a sí mismo* como parte de un ejercicio ofensivo. Sloterdijk recupera las experiencias de una generación posterior a Nietzsche, para la confirmación de un nuevo tipo de *Dasein* pensado estéticamente en el orden de un principio de rango no esclavizante que encuentra en el arte su última autoridad. Unthan el músico y escritor

²⁸⁷ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.61.

²⁸⁸ Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas*, op.cit., p.31.

²⁸⁹ *ibidem.*, p.32.

discapacitado autor de *Pediskript*, una singular obra; la representación del artista del hambre de Kafka; y últimamente el budismo parisino de Cioran como el artista del dejarse llevar. Son tres formas de construir una filosofía que habla de la equiparación de la vida con una voluntad del *poder ser* volcada al ejercicio artístico como parte de un proyecto de búsqueda individual, que resume la más auténtica posibilidad de *Dasein*.

En Sloterdijk, la identificación de un espíritu libre procede, a su datación en Nietzsche. «Podemos esperar que un espíritu en el que el tipo de «espíritu libre» debe un día madurar y sazonarse hasta que la perfección tenga su aventura decisiva en un acto de desligamiento y que antes no haya sido más que un espíritu esclavo que parecía para siempre encadenado a su rincón y a su columna».²⁹⁰ En el relato de Sloterdijk el enigma de esta liberación se encuentra en la anomia de las formas estéticas bio-culturales convencionales en las que se esconde la fuerza dionisiaca. Un artista mutilado, un trapecista incapaz de bajar al mundo de los hombres, un artista del hambre y un escritor incapaz de suicidarse; son ejemplificaciones aludidas como voluntades de poder que han aceptado su íntima condición de *Geworfenheit* y desde las que se abre una gama de existencialismo de variedades. «Las personas del mundo de variedades sabrían más de la vida real, porque están al margen, arrojados de la vida, derribados y molidos a golpes. Esta gente atropellada es quizá la única que existe».²⁹¹ De modo que, para el fenómeno del *Dasein*, existir es comprender su condición extrema por medio del ejercicio de la voluntad más allá de las condicionantes materiales y sociales que le restringen.

En el grupo de impedidos manejados por Sloterdijk, se plantea una forma de emancipación humana que en el fondo se construye como una reflexión sobre el valor excepcional del espíritu libre de Nietzsche. «Llamamos espíritu libre al que piensa de otro modo al que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las relaciones reinantes de su tiempo. El espíritu libre es la excepción, los espíritus siervos son la regla; estos le reprochan que sus libres principios deben ocultar un mal de origen, o bien conducir a acciones libres que no se concilian con la moral establecida».²⁹² Se trata, en todo caso, de la posibilidad de producir el genio del ser del hombre desde el reconocimiento de sus propias incapacidades como un impulso

²⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, pref. [3] p.35.

²⁹¹ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida, op.cit.*, p.69.

²⁹² Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, V [225] p.172.

de origen. En la forma de un existencialismo de la obstinación, Sloterdijk, partiendo de las experiencias de Unthan, identifica tres motivaciones éticas para creer que en la discapacidad es posible fundar una escuela de la voluntad. «[...]primero, la figura de la autoelección, gracias a la cual el sujeto hace él mismo algo de aquello que fue hecho de él: segundo, la situación ontológico-social en que se encuentra el que vive bajo la «mirada del otro»: de ahí se deriva el impulso de libertad, el aguijón de autoafirmarse contra el poder determinante que dimana del ojo ajeno; y tercero, la tentación de inautenticidad con la que el sujeto arroja fuera de sí la libertad para desempeñar el papel de una cosa entre cosas, el papel de *un en-sí*, de un hecho de la naturaleza».²⁹³ Como una forma de redondear los argumentos hasta ahora expuestos, en el relato de las ascetologías vistas como campos simbólicos de inmunidad, la voluntad del espíritu de los impedidos se explica como la función mitocondrial desde la que se produce la energía necesaria para los ejercicios antropotécnicos dedicados a la mutación del *Dasein*.

La obstinación sobre el reconocimiento de su propia condición es lo que hace al impedido emprender una conquista de sí mismo. «Su tipo de heroísmo es el heroísmo de anhelar una normalidad. Esto implica la disposición a una curiosidad buscada voluntariamente[...]»²⁹⁴ De modo que la voluntad se ancla en el *Dasein* como un proyecto de vida. Si Sloterdijk es capaz de ver al lisiado como conquistador de sí mismo es porque en esta ética del impedimento hay una pedagogía de la condición humana en las que se les reconoce como seres ejercitantes de una sociedad pneumática, en la que por efecto de resonancia son portadores del mensaje inmunológico de la voluntad del poder. «La conducción de una vida basada en el ejercicio responde, en seres así, al estímulo generado por la discapacidad concreta que se sufre, suministrando un estímulo refrenado, el cual a veces provoca una respuesta artística».²⁹⁵ De un modo más extremo, es posible decir que toda la vida como ejercicio responde a una incapacidad de origen.

En términos de esta respuesta artística, en la representación de los lisiados, mediante la lucha desaparece la contraposición entre el arte y la vida como efecto de un trabajo de repetición técnica en la conquista del *sí mismo* que abre al *Dasein* a la posibilidad de una forma de vivir hacia adelante. «Lo que Unthan conquistó para si mismo fue la

²⁹³ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.66.

²⁹⁴ *ibidem.*, p.68.

²⁹⁵ *ibidem.*, p.70.

posibilidad de convertirse, como discapacitado-virtuoso, en un sujeto que se deja mirar y admirar en la misma manera en que es mostrado y contemplado, -mostrado sobre todo, por empresarios y directores de circo». ²⁹⁶ Sin embargo, uno de los aspectos más profundos de esta representación parece olvidado por Sloterdijk. Si el artista exhibe su status mutilado, es por que comparece en el mundo de los hombres como una réplica del Torso de Rilke. El fragmento es la esencia del arte. Que para efectos de la representación trágica lograda hasta ahora, dota de un sentido hondo lo que el propio Sloterdijk quiere garantizar en la expresión lisiado, como una voluntad que, vista bajo el ente del arte, se afirma a sí misma y que no conoce otro tipo de vida que una del tipo ascendente.

Las ejemplificaciones que Sloterdijk construye en acompañamiento a Unthan están cargadas de una vasta connotación energética-histórica contextualizada en la Alemania en las primeras décadas del siglo XX. Su estética está cercada por otro tipo de pensadores como Hugo Ball cofundador del Dadaísmo y Hans Würz, arquitecto de una pedagogía de los minusválidos en la década de los treinta, *Zerbrecht die Krücken [Romped las muletas]*, cuya dialéctica se expresa de la siguiente manera, «El impedimento superado es la madre de todo movimiento desarrollado». ²⁹⁷ Se trata de portavoces de un giro de la voluntad atlética-apolínea del poder del cambio por medio del entrenamiento del yo como *trainer*. *Mi entrenador es aquel que quiera que yo quiera, encarna la voz que puede decirme: ¡Has de cambiar tu vida!* Si Sloterdijk puede llegar a postular que el *trainer* que debe de hablar para los demás como lo hace para sí mismo, aquí en relación con Würz, se trata de un mediador de las tensiones verticales entre los que están arriba y los de abajo, como parte de un nuevo arte de vivir. «La gestión asistencial de la educación no debe ser dificultada por la angustia de la protección[...]. Exigimos, pues, del educador de gente sin brazos una afirmación de la vida[...].» ²⁹⁸ Visto desde la exaltación del somatismo olímpico del torso apolíneo, el *trainer* se presenta como un insuflador de los impulsos de vida sobre el basamento dionisiaco.

Si alguna conclusión intermedia es posible hacer de esto, es que, bajo la dimensión esencial del *Sorge*, esto se traduce como un ejercicio antropotécnico del que se deduce

²⁹⁶ *íbidem.*, p.68.

²⁹⁷ Hans Würz, *Zerbrecht die Krüchen*, p.49. Apud., Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p. 75.

²⁹⁸ Hans Würz, *Zerbrecht die Krüchen*, p.49. Apud., Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, p.81.

su carácter ascético. «El fenómeno del cuidado de gente impedida a partir del espíritu de una filosofía de la voluntad que anima al discapacitado a trabajar en su propia persona pertenece inconfundiblemente a una zona donde confluye el gran acontecimiento antes expuesto, característico de los siglos XIX y XX: la desespiritualización de la ascesis».²⁹⁹ De este modo, se manifiesta cabalmente la instrumentación de la técnica como el vehículo de la intermediación de la lucha de un ascetismo material que trabaja en la mejora de su status inmunológico.

Aquí, el gran mérito de Sloterdijk parece ser su capacidad para trasladar la gestión del déficit de la discapacidad individual al fenómeno de los programas culturales como una toma de conciencia de nuestra discapacidad colectiva, aunque sus resultados han sido hasta ahora esencialmente negativos. Nuevamente apoyado en la idea del ser deficitario de Gehlen y el neonatismo de Bolk, previamente trabajado en la primera etapa del concepto -en *Sin salvación* bajo la directriz de *Normas para el parque humano*; en *Has de cambiar tu vida* «El homo sapiens es, constitutivamente un ser lisiado y nacido antes de tiempo, una criatura destinada a la eterna inmadurez y que, [...]sólo es capaz de sobrevivir en las incubadoras de la cultura».³⁰⁰ Si se acepta la idea de las culturas como envolturas del estar-en-el-mundo, el sentido de todo lo que pueda decirse de estas estimaciones ontológicas debe de resaltar en su forma más esencial el aspecto más terrible de las culturas modernas. De la interpretación general de Sloterdijk, estas se deducen como diligencias ligeras de la constitución de *Geworfenheit* del *Dasein* a un estado de pereza y mediocridad en las que se cultiva el ser del hombre de un modo negativo, previniendo que éste alcance su mayoría de edad.

Si en el propio Heidegger, la idea del *Dasein* está referida a una constitución de *Geworfenheit* es porque hay en ella misma una incapacidad que requiere de la constitución de estructuras existenciales que soporten la existencia del hombre como formas alienantes del estar-en-el-mundo. En un sentido destinal, la contribución de Nietzsche habría sido su constatación fisiológica y material para identificar el astro ascético que impulsa a un tipo de vida ascendente sobre la base de la negación de las condiciones originales del ser. En tanto, la adición de Sloterdijk consistiría en la

²⁹⁹ *ibidem.*, p.79.

³⁰⁰ *ibidem.*, p.82.

identificación antropotécnica de la vida como ejercicios en los que seres, definidos como *vertically challenged people*, se ejercitan en corregir su status inmunológico, «[...]si los seres humanos son, sin excepción, de forma distinta, seres discapacitados, todos tendrían que concebir su existencia respectiva -cada persona a su manera- como un estímulo para la realización de determinados ejercicios correctores». ³⁰¹ Se expresa en más de un sentido, la explicación de las antropotécnicas como ejercicios para la rehabilitación ortopédica del ser del hombre en el mundo mediante su instrumentación técnica, ³⁰² como parte de una postura del arte de vivir bajo una autoridad de rango no esclavizante. «!Has de cambiar tu vida! significa -ya lo hemos visto en relación con el poema rilkeano del torso- que debes poner tu atención en la verticalidad interna y examinar cómo opera sobre ti la atracción del polo superior! No sería la marcha erecta lo que hace del ser humano un ser humano, sino la conciencia que surge en él un desnivel interno que causa la postura erguida». ³⁰³ Por lo tanto, si podemos decir que hay un ser humano por mor de una deficiencia ortopédica interna, todos los hombres somos por definición discapacitados en alguna medida.

La forma de operacionalizar estos desniveles lleva a Sloterdijk a la exploración de la función mitocondrial de un existencialismo de variedades. El vuelco fundamental de Heidegger a pensar el ser desde su errancia, muta ahora en Sloterdijk a una contorsión del tipo acrobática-literaria como el paso decisivo para retratar la sublevación del sujeto contra su propio tiempo. «Todo indica que quien busque seres humanos encontrará ascetas y que quien observe a los ascetas descubrirá en ellos a acróbatas». ³⁰⁴ Pero detrás de la indicación del giro acrobático se presume en el fondo la capacidad del un giro artístico. Se trata de la torsión de la condición humana como una actividad de riesgo que encierra el elemento constitutivo del espíritu libre, como una forma de existencia llevada al límite. Pues qué constituye la esencia del ejercicio acrobático sino el peligro.

Nuevamente bajo la órbita del pensamiento de Nietzsche, para el pensador de Karlsruhe, en el encuentro literario entre Zaratustra y el acróbata moribundo, -el animal molido a golpes como figura simbólica del primer discípulo-, hay indicaciones primigenias

³⁰¹ *Ibidem.*, p.85.

³⁰² Si se ha dicho rehabilitación en lugar de habilitación es por que, de acuerdo a la argumentación expuesta, se considera la constitución deficitaria del hombre.

³⁰³ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, *op.cit.*, p.86

³⁰⁴ *Ibidem.*, p.88.

de tipo vinculantes para construir una ascetología artística basada en una voluntad energética y vitalista. ««No hables así, dijo Zaratustra, tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos». Cuando Zaratustra hubo dicho esto, el moribundo no respondió; pero movió la mano como si buscara la mano de Zaratustra para darle las gracias».³⁰⁵ Fisiológicamente, el acróbata es el artista que afirma su voluntad indomable en contra de su constitución somática original. Por eso, en su último suspiro el moribundo mueve la mano y prefiere no hablar como indicación de una autoelección consiente que ha renunciado a la captación racional del *Logos*.

Sobre las huellas de Nietzsche se perfilan otro tipo de representaciones literarias revaloradas por Sloterdijk. Primordialmente aquellas dadas en Kafka, como expresiones de los adiestramientos ascéticos morales y artísticos del hombre desde las que se descubre un posicionamiento de Nietzsche como el hombre que descubre las culturas ascéticas modernas. Pues sólo la habilitación de Nietzsche permite comprender el valor de las ascetologías de Kafka y las de Sloterdijk como formas complementarias y derivadas. Si en Nietzsche, «El hombre es una cuerda tendida entre el *Übermensch* y el animal-, una cuerda sobre un abismo»;³⁰⁶ en la obra *Consideraciones acerca del pecado*, de Kafka, «El camino verdadero pasa por una cuerda, que no está extendida a lo alto sino sobre el suelo. Parece preparada más para hacer tropezar que para que se siga su rumbo».³⁰⁷ En Sloterdijk estas formas de representar el obstáculo, en la evolución humana, son primordiales para comprender su pensamiento. «El alambre sólo puede cumplir con su función de metáfora de acrobatismo siempre que se le represente como algo tensado; de ahí la importancia de prestar atención a las fuentes de tensión, su anclaje y las modalidades de la transmisión de fuerzas».³⁰⁸ Lo que esto significa que, bajo el principio físico de la tensión, una tercera fuerza se desborda hacia afuera de la trayectoria de las fuerzas de los dos polos que la sujetan. En sendos casos, se trata de ejercicios ascetológicos fundados sobre el reconocimiento de un dolor originario, como principio de mediación de las tensiones verticales entre las fuerzas determinantes de la

³⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p.56.

³⁰⁶ *ibidem.*, p.49.

³⁰⁷ Franz Kafka, *Franz Kafka III*, p.1067.

³⁰⁸ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida, op.cit.*, p.91.

naturaleza y los condicionantes culturales que comprenden la totalidad del *Dasein*. La tensión es este caso, representada como una fuerza desbordante. Consiste, en el caso del acróbata, en el trabajo correctivo sobre una condición de déficit, desde la que se persigue un tránsito trascendente entre la naturaleza y la cultura por medio del uso de la técnica. De este modo, se aclara de sobre manera la intención de Sloterdijk de representar dos proyecciones de los ejercicios antropotécnicos como puentes entre la naturaleza y la cultura definidos aquí por la capacidad de la torsión del artista sobre sí mismo.

Si Zarathustra dice, en su primer discurso: «El ser humano es un cable tendido entre el animal y el superhombre[...]» y si Kafka deja ese alambre suelto a ras del suelo, como una trampa donde tropezar, no se trata, ciertamente, del mismo alambre ni son las mismas habilidades artísticas realizadas en él, pero si son cables procedentes de la misma fábrica, [...] La indicación técnica de que Nietzsche tendía a una acrobacia basada en la fuerza y en la plenitud, mientras que Kafka mostraba su preferencia por una acrobacia fundada más bien en la debilidad y la carencia es algo que no necesito seguir desarrollado aquí.³⁰⁹

Si entre Nietzsche y Kafka Sloterdijk identifica dos formas ascetológicas en ello se plantean dos vías de reconocimiento y de superación del abatimiento del *Dasein* frente a sus formas del estar-en-el-mundo moderno. Para Sloterdijk, la figura del acróbata mismo consiste, de un modo formidable, en el fenómeno de la resiliencia de la voluntad humana. Si existir es para el *Dasein* comprender su condición extrema, sólo por medio de la voluntad el ser es capaz de ejercitarse como una forma de adherirse o de trascender el mundo desde su gestión técnica. Si bajo la premisa antropotécnica la vida se plantea como un ejercicio de tránsito y de éxodo entre la naturaleza y la cultura, el planeta de los seres ejercitantes está habitado por artistas-acróbatas. «En él coinciden orishas e intelectuales, boxeadores y Padres de la Iglesia, arqueros y rapsodas, unidos por experiencias comunes en ese camino hacia lo imposible. El *éthos* del mundo sería formulado por un concilio de acróbatas».³¹⁰

³⁰⁹ *ibidem.*, p.92.

³¹⁰ *ibidem.*, p.91.

Si en la primera etapa de la discusión del concepto antropotécnico, Sloterdijk planteo la domesticación como el *kernel* de humanismo, en esta segunda agudiza la explicación del proceso de homonización, como una forma de abonar a la representación del eterno retorno de Nietzsche como una denuncia del proyecto de la cría humana al formato de lo pequeño y lo mediocre. Bajo el relato de Kafka, *Informe para una academia*, en la narrativa de la homonización de Ropteter el mono, se observa el proceso de domesticación humana como resultado de la imitación desde la que es válido preguntar el alcance del proyecto antropotécnico. ¿Qué tanto la repetición fija la condición natural de los seres? Aquí, se alcanza un punto en el que alotécnicas y homeotécnicas se disipan en la condición de un espíritu libre definido en el reconocimiento de su potencia dionisiaca

Ya a bordo del barco que lo trae a Europa se le hace evidente al mono lo concerniente a su destino posterior, ante la alternativa de elegir entre el [zoológico] o el espectáculo de variedades, sólo viene al caso lo segundo. Solamente ahí reconoce él una posibilidad de conservar algún resto, por pequeño que sea, de su herencia. Sigue viviendo en él la sensación de que siempre ha de haber una salida para el mono, al ser las salidas la materia prima animal eso que los hombres discuten bajo el término altisonante de libertad.³¹¹

Entre Diónysos y Apolo, en los tipos de salida se transita de una forma de *zoē* a un tipo de *bios* calificado como hombre. En esta nueva salida, el ser tiene que repetirse técnicamente para poder descargar sus impulsos y alcanzar la libertad genuina. La libertad equivale aquí a un remplazo ontológico del *Umwelt* que la criatura animal ha perdido a base de un adiestramiento, y en cuya transgresión se ancla la raíz de todas las tensiones verticales. «Quien haya reconocido que la única salida para el animal desarraigado es entrar en el grupo humano, podrá ser lo que se le antoje pero nunca romper las muletas con que va renqueando hacia su meta».³¹² De esto únicamente puede deducirse, el pleno reconocimiento de que la libertad es un principio político heteronómico iluminado bajo el plexo de Apolo, pero cuyo horizonte únicamente puede alcanzarse mediante el sostenimiento del *Dasein* en la prótesis técnica.

³¹¹ *ibidem.*, p.93.

³¹² *ibidem.*, p.94.

Por analogía, los acróbatas se convierten de ésta forma en la síntesis de una voluntad dionisiaca-apolínea que se ejerce tensionalmente por efecto de resistencia contra lo mundano y lo ordinario. Un desprecio por los convencionalismos sociales y los impedimentos de las muletas culturales como formas del estar-en-el-mundo, en donde los artistas acróbatas se ejercitan somáticamente en el estar en forma como la demostración más fiel de su espíritu libre. En esto se produce un doble efecto en el artista con relación a sí y el mundo a causa de un distanciamiento autoinflingido. «Al mismo tiempo que [la técnica] forma al artista funámbulo hace del un virtuoso de la ineptitud para la vida».³¹³ Su voluntad no es de este mundo. Como lo expresa Rilke en su *Quinta elegía* «Pero ¿quienes son ellos, dime, errantes, algo más/ fugaces que nosotros mismos, a los que desde temprano/ estruja y apremia una voluntad jamás satisfecha?»³¹⁴

Resistir la vida, afirmarla o negarla. Entre estas ineptitudes existen distintos tipos de gradaciones. Basadas todas, según dice la patente de Nietzsche en la experiencia de un dolor originario, o dicho desde Heidegger desde la angustia como comportamiento afectivo fundamental. Entre los ejercicios artísticos acrobáticos planteados por Sloterdijk deben de contarse también aquellos en los que se supone la negación de la vida. Representados de un modo muy breve en Cioran como el artista del dejarse llevar por medio de la evasión y la aversión de la vida, estos plantean la forma extrema de las ascesis desespiritualizadas. «La obra de Cioran se nos antoja tanto menos auto contradictoria cuanto en sus numerosas paradojas se percibe, una vez más, como una forma del declinar [no habitual], la emergencia del fenómeno del ejercicio como «uno de los hechos más extensos y duraderos que existen»».³¹⁵ Con lo que se pretende, no explayar en las narrativas de Cioran, sino únicamente resaltar el valor de la autosustracción individual de las corrientes culturales, lo que en su modo más íntimo se liga al álamo de los ascetismos desespiritualizados como el reconocimiento más extremo de la condición de arrojado del *Dasein*. Se trata del ser que se niega a sí mismo como única forma de preservar su autenticidad.

En todas las formas ascéticas hasta aquí descritas, se trata de ejercicios antropotécnicos que se comprenden en su misión técnico-artística como una

³¹³ *ibidem.*, p.96.

³¹⁴ Reiner Maria Rilke, *Las elegías del Duino*, *op.cit.*, p.103.

³¹⁵ *ibidem.*, p.113.

confirmación del *ser superior a sí mismo* dentro del espectro de las altas culturas. «Conciernen en su totalidad a la dinámica interna de la existencia artística, empezando con la observación de que el artista pierde, de forma creciente, la relación con el mundo del suelo[...] El afán del incremento es inherente al arte, como a la ascesis religiosa la voluntad de algo que trasciende lo real: no basta la perfección. No satisface nada que sea menos que imposible». ³¹⁶ Así, los ejercicios antropotécnicos sobre los que se repliega el artista acróbata consisten en una disciplina autoinfligida, que Sloterdijk puntualiza como la ascesis metafísica *par excellence*. En esto consiste una ética del impedimento. En ella, la conquista de sí mismo se traduce en un aislamiento del deseo en la que, por medio de la ejercitación somática, *la naturaleza es vencida en su propio terreno*.

³¹⁶ *ibidem.*, p.95.

Excursus inmunológico: sintomatología del *Dasein*

Existir es insistir. Esto es lo que en términos generales ilumina el concepto de antropotécnicas bajo el *Lichtung* del pensamiento de Sloterdijk. En lo que toca a la demostración geométrica del concepto, las antropotécnicas son, en mi perspectiva, dado todo lo demostrado hasta ahora, las tramas ascéticas de una forma de comportamiento esencial [angustia] que nuclearmente habilita una dimensión de comportamientos precautorios [*Sorge*] asociados a una representación trágica de la existencia. Entre sus múltiples formas los seres se repliegan en estructuras de sistemas inmunológicos simbólicos por medio de ejercicios ascetológicos como formas de diferenciación estética en las que los individuos confirman la legibilidad histórica del *Dasein*. Así, en la forma de proceder a su argumentación lógica, si Sloterdijk ha dicho *la vida como ejercicio*, es porque todo en el mundo se manifiesta como ejercicio. Por lo tanto, si el mundo está compuesto de ejercicios ascetológicos de distintas pigmentaciones, estos *ejercicios* son los centros de gravedad del *Dasein*.

En lo que corresponde a la exposición de la evolución del concepto, si en la primera parte de la obra del pensador alemán que se ocupa de la génesis del concepto, éste ha sido habilitado como parte del reconocimiento ontológico del *Dasein* en el que se procura dar cuenta de su situación política desde su espacialidad técnica; ahora en esta segunda etapa se plantea una demostración estética del fenómeno antropotécnico visto desde el campo de sus ascetologías materiales. Visto de esta forma, se cuenta entonces con un relato que hasta ahora se ha presentado en dos movimientos. Dentro del primero de estos, sobre la forja pedagógica del telar platónico de *Normas para el Parque humano*, las antropotécnicas se despliegan en la dimensión del *Sorge* como los tipos de ocupación del cuidado político [*Besorgen*] dedicados a la tematización de las formas del estar en el mundo del *Dasein*. De modo que, las antropotécnicas bajo el claro de las islas antropógenas se explican como espacios de climatización, es decir de llegadas-del-ser-al-lenguaje en las que se revela la condición ontológico política del *Dasein* como formas de ser ligadas a una gestión técnica. En tanto, en esta segunda etapa, se expresa el fenómeno de las antropotécnicas a partir de lo que se muestra en ella, como una actividad estética dedicada a la justificación de la existencia, en la que se explica la

situación del *Dasein* más allá de su estremecimiento técnico-ontológico, sobre la postura ortopédica de un nuevo tipo de comparecencia del estar-en-el mundo en la que los tipos de relaciones del hombre para con el *Dasein* y el mundo están dados en sus ideales ascéticos.

Si el rescate de Heidegger fue necesario en su momento para reconocer las improntas genéticas del concepto en el pensamiento de Sloterdijk; en el caso de Nietzsche su adhesión corresponde a la necesidad de datar correctamente el origen del fenómeno de las antropotécnicas en la modernidad. Éste es expuesto por el pensador de Karlsruhe como parte de un renacimiento elítico-burgués, a partir del reconocimiento de un impulso psicológico del *Dasein* que se corresponde con las formas sociales de repliegue y de despliegue de los hombres modernos a partir de sus valores límites en donde la voluntad de poder lo es todo. Al mismo tiempo, expresar desde Nietzsche los flujos que proyectan los valores del pensamiento de Sloterdijk, equivale a una declaración de la relevancia filosófica de lo que parece perdido en la postmodernidad en el camino del llegar a ser lo que se es. Sólo desde Nietzsche parece Sloterdijk encontrar la manera de revelar el dilema del hombre, del ser, del *Dasein*, de su terrible verdad como una desgarradura, en la que lo que se busca se muestra siempre inaccesible.

Debajo de la auscultación anatómica del pensamiento de Sloterdijk, se manifiesta un tipo de sospecha desde el cual se presume que el *Dasein* es el ámbito sintomático sobre el cual recae un tipo de condición de lucha [enfermedad] entre el cuerpo de los sistemas inteligibles que comprenden el ser y los agentes patógenos a los que su existencia es expuesta. Bajo el principio de las ascetologías expuestas, el cuerpo extraño, el enemigo, entraña en uno mismo en la forma de un déficit que retorna constantemente y al que hay que revertir técnicamente por medio de la autoejercitación y sustituirle por un camino ascético de autoreferencia.

De este modo, la recuperación del sentido trágico de la existencia resulta una descripción necesaria para la configuración primaria de los ejercicios antropotécnicos como parte de una relación de tipo vertical en las que se manifiesta un tipo de lucha determinada por los psicodramas individuales del ser del hombre bajo el mito trágico-estético de lo apolíneo y lo dionisiaco. El injerto de la tragedia expuesta en el torso apolíneo habilita un nervio del lenguaje que, al menos en cuanto al sistema simbólico del

Dasein, produce una inundación de las energías personales cuyos excesos sólo pueden ser vaciados, o al menos descargados de algún modo u otro, por medio del ejercicio artístico de la voluntad del ser. Aquí, lo dionisiaco y lo apolíneo manifiestan lo que correctamente aprecia Sloterdijk en su oda a Nietzsche *El pensador en escena*, como un intervalo fugaz entre las fuerzas de la autoconservación y la disipación en las que el hombre se entiende, concretamente, como una mediación calificada [*bios*], entre naturaleza y cultura, que desconoce toda clausura de los conflictos esenciales del hombre por medio del reconocimiento de sus propios opuestos como constitutivos de las formas del *Dasein*. Entre la biología y la cultura, el *zoē* y lo racional, se habla de tipos de manifestaciones de luchas entre lo apolíneo y lo dionisiaco que dotan de una hondura trágica al fenómeno del hombre como principal medio de interpelación del sentido del ser.

Reconocer la forma estética de esta tensión vertical es, en sí, una condensación del drama de la modernidad en un espacio adecuado para la revelación del ser. Dimensión que, bajo el signo del desocultamiento de Heidegger, escénicamente se descubre a partir de Nietzsche en el reconocimiento de un dolor originario como la condena a la individualidad. El ya haber sido violado, como constitutivo de la condición de arrojado del *Dasein*, consiste en un déficit antropológico que, tal como es planteado a lo largo del primer movimiento del concepto, sirve ahora como base para el reconocimiento de una revaloración ascética del individuo, en la que sus formas de estar-en-el mundo se explican como órdenes susceptibles de cubrir las necesidades afectivas humanas por medio de un repliegue y una capacitación ascética, en la que los individuos se dedican a la mejora de su status inmunológico. De este modo, en continuidad con la condición del ente operable expuesta en el primer movimiento del concepto, las ascetologías se explican formalmente como negaciones, afirmaciones o evasiones terapéuticas de las condiciones materiales originarias en las que se reconoce el sentido del *ser superior a sí mismo* en el medio de la lucha interior que plantea al hombre contra sí mismo. En esta confrontación, el *Dasein* se acerca en un mundo de competencias y de rendimientos como formas declaradas de sus distintos tipos de luchas endógenas en las que sus padecimientos no deseados son sanados por medio de su autointervención en su condición de ente. Son justamente estas intervenciones las que permiten el cruce

constante entre la naturaleza y la cultura, y desde donde es posible hablar de un ser del hombre que se transmuta entre una forma y otra. Sendas en las que se modela su sentido de libertad.

En la ética del impedimento, desde el desprecio de la condición del déficit humano, impuesta o adquirida, el ser que antepone la vida como el centro sagrado de la acción del *Dasein*, se vuelve contra sí mismo como síntoma de la duda de la autenticidad de sus propias condiciones materiales. Sean físicas y sociales, la existencia puesta en sus propias manos se transmuta en un desarrollo deseado. Se trata de una dialéctica de la desinhibición, que se describe mejor como el signo de un espíritu libre cuya fuerza mitocondrial se derrama fuera de la espacialidad del órgano político central en busca de un sentido auténtico. De acuerdo a las antropotécnicas, este camino es, en tanto puede ser afirmado por medio de la individuación artística por efecto de resonancia de un impulso que se recibe desde alguna instancia superior. Vivir bajo la constricción del arte, significa entonces existir *para* la búsqueda de un sentido alacrónico y eterno dado únicamente en la subjetividad y en el instante. De modo que, al amparo del arte, nos ejercitamos en descifrar el mensaje de nuestra existencia como una forma sustituta, es decir, como el imperativo que nos convoca a una forma de vida refugiada en un tipo de autoridad no esclavizante. Se trata, en última instancia, de un inmoralismo al éxito de la vida que en su obstinación y resistencia, nos arroja la pregunta ¿para qué vivir de este modo y no de otro?

De aquí en adelante, lo que compete al proyecto de antropotécnico es una profunda valoración de una teoría seminal de un tercer camino posible para el cuidado del ser del *Übermensch* artístico en la dimensión del *Sorge*. Entre el *Besorgen* de las meta ocupaciones políticas y la individuación artística anárquica-romántica; en el reconocimiento de la vida como ejercicio el hombre es capaz de acceder al estatuto de una subjetividad y una soberanía propias.

3. La crítica estética-política del concepto antropotécnica. *Dasein* como una obra de arte

Discurso sobre el parto antropotécnico

Como podrá notarse hasta ahora, los fundamentos de las dos etapas que comprenden la evolución del concepto de antropotécnica en la obra de Sloterdijk están contenidos por un lado, en *Normas para el parque humano*, en la ontología espacial de Heidegger como las formas del estar-en-el-mundo en las que el *Dasein* es emplazado y conmutado de acuerdo a un conocimiento técnico general que destinalmente contiene una valoración negativa de la existencia, que en el primer capítulo se ha atendido peculiarmente como parte del cuidado de la objetividad política del *Besorgen*. En tanto, en el segundo capítulo, siguiendo las improntas de Nietzsche, el pensamiento antropotécnico de Sloterdijk migrado a la dramatización de las tramas ascetológicas como parte de una justificación estética de la existencia basamentada en un vitalismo de exaltación de los lenguajes técnicos de las formas del estar-en-el-mundo desde una perspectiva trágica política. Quien conoce la obra de Sloterdijk notará que, la sola extensión del segundo movimiento del concepto a lo largo de su obra, anuncia en él una inclinación artística favorable por el patronazgo del pensador de Röcken. Si se aprecia en su conjunto, la propuesta antropotécnica de Sloterdijk a partir de *Has de cambiar tu vida* boga por la prevalencia de un relato de la evolución humana, que se discute en los terrenos de la biología y la cultura, como parte de una narrativa ética de la resolución de los proyectos humanos en favor de arte como medio único de salvación del *Dasein*. Tan sólo la propia sentencia de Nietzsche *Tenemos el arte para no perecer en manos de la verdad* encierra esta posibilidad del arte como interpelación estética del juicio ético de la verdad, que en su calado más hondo sentencia la imposibilidad de un cuidado político como enunciación de *la* totalidad objetiva del *Dasein*.

Bajo los dos movimientos del concepto descritos se observa la lucha entre dos mundos en los que se trama un juego de provocaciones entre lo posible y lo imposible. Una diferencia de género entre lo universal y lo singular. Cada uno pensado en su pertenencia política con respecto a un espacio y su irremediable diferencia con respecto

al otro. Por un lado, el mundo de la objetividad histórico-política y de su espacialidad técnica como confinamiento estructural que define el tipo de relación entre conocimiento y poder. Por el otro, los planetas ascetológicos, sus técnicas de diferenciación y sus pedagogías políticas de subjetivación como espectros de posibilidad cultural y de acceso a un tipo de identidad como producto de un conjunto de ejercicios existenciales. Sendos universos comprenden las dos formas de representación técnicas-políticas del ser más significativas para la experiencia humana. Se trata en ambos casos, de dos dimensiones del *Sorge* en las que cada una resalta un tipo de cuidado fundamental. Dos mundos que resumen, de un modo u otro, la lucha patológica del *Dasein* como una existencia desgarrada entre la ambigüedad de la generalidad referencial de la *Polis* y de sus *nomos* en la forma de un estar-en-el-mundo con lo otros, y las formas singulares autoreferenciales de los ejercicios ascetológicos como unidades sociales de diferenciación que se construyen desde la negación de las condiciones de la existencia, la identidad y el afecto. Dos espectros de lo político en los que se pone en juego el devenir humano como parte un proceso de tensiones de repliegue y despliegue entre las historias de las domesticaciones políticas y las desinhibiciones ascéticas.

Empero, toda reflexión genuina sobre la condición política del *Dasein* bajo sus dimensiones de cuidado en tanto *Sorge*, se topa con la necesidad de lidiar con dichas tensiones entre los ideales y las formas de los ejercicios políticos comunales propios a la *Polis* -entiéndase ésta como la captación racional de la *psique* entre el Estado y el ciudadano-, y las tensiones políticas de las inteligencias intuitivas [*nous*] que acompañan a los ejercicios ascetológicos.³¹⁷ Bajo la perspectiva correcta, en medio de estas fricciones es posible reconocer fugas y espacios para la reformulación crítica de los fundamentos antropotécnicos más elementales como parte de una tarea que apuntala la redefinición de un proyecto estético-ético del *Dasein* que se postula en la vida como una obra de arte. Se trata de un camino en boga de un incremento de las condiciones de posibilidad del ser del hombre hacia un proyecto de trabajo y de reflexión en medio de su situación técnica en el siglo XXI.

Bajo la premisa antropotécnica, el propio significado de la palabra griega *tekne* encierra esta posibilidad. Se trata, en su acepción tradicional de técnica y de acuerdo a

³¹⁷ Se establece la relación entre *Nous* y *Psique* como parte fundamental de la doctrina platónica del alma.

lo postulado en el primer capítulo, de un conocimiento limitado al uso de los materiales que encierra la capacidad de manifestar lo oculto por medio de un producir a partir del emplazamiento de lo ente en el mundo del hombre. Es decir, de la manipulación técnica de los materiales se produce un artefacto como expresión de una finalidad en función de su utilidad. Curiosamente, la etimología griega del arte comparte este mismo origen, en tanto que el arte es también una forma técnica de producir aunque simbólicamente, o mejor dicho, de imprimir un valor agregado sobre algún material. En otras palabras desde el trabajo artístico lo ente se transforma en obra [*poiesis*].³¹⁸ Pero como se ha expuesto en el capítulo primero, bajo la forja de la *República* de Platón, también la política se apropia del conocimiento técnico de la producción del hombre como parte de un fin artístico: el arte del gobierno de los hombres como parte de un buen vivir. Si bien en el estricto sentido artístico su apropiación platónica es más metafórica que una realidad concreta, esto funge como un principio ideal para el modelado de las virtudes humanas como parte de un bien común que se expresa en formas antropotécnicas primarias y concretas de la historicidad humana, tales como las instituciones y la instrucción cívica. Del mismo modo, en el campo de la subjetividad estética -que de ningún modo debe de pensarse como impolítico- las antropotécnicas secundarias, o mejor dicho autoplásticas, sirven al ejercicio autoreferencial del individuo como parte de los juegos y prácticas lingüísticas de los cuidados. En sendas dinámicas es posible encontrar en la técnica un instrumento común para la producción política de medios y de fines específicos, que, si se plantea correctamente a través del arte a partir de su condición de *tekne*, entonces se postula la posibilidad de plantear la vida como una obra de arte como un elemento envolvente de lo político. En su condición de *tekne* el arte atraviesa los campos de las macro estructuras espaciales del estar-en-el-mundo que han sido descritas como *Gestell*- y los campos ascetológicos de la singularidad estética.³¹⁹ Con cierta afinidad a Heidegger, esto debe de leerse en una época en la que el horizonte filosófico que desde los griegos se identificó en la *tekne*, como la producción de formas y de saberes

³¹⁸ La perspectiva del arte aquí expuesta parte de las indagaciones de Heidegger en *El origen de la obra de Arte*, en: *id.*, *Caminos de Bosque*, pp.11-62.

³¹⁹ Aquí se plantea una crítica en dos sentidos. En primer lugar, al desconocimiento y falta de sensibilidad estética que domina el pensamiento político en su corrientes académicas y populares. Por el otro, al vago conocimiento político en el estudio del arte. Dicho de este modo, todo arte contemporáneo encierra en su interior, de un modo u otro, una tesis inminentemente política.

determinados, parece estar confinado a una existencia determinada por su relación con la técnica moderna. Un sino fatal del que Heidegger nos ha advertido ya con signos de exclamación y bajo el cual quizá en el arte y sólo en el arte, en su calidad de *tekne*, encuentre el hombre elementos para la posibilidad de una tarea del pensamiento y la acción dedicada a la formulación de un destino más esperanzador. En el mismo tenor que Nietzsche debemos preguntarnos si bajo la emancipación de las formas artísticas el hombre estaría más capacitado para enfrentar las monstruosidades de nuestro tiempo.

Sin embargo, toda intención por esclarecer este camino urge un parto intelectual de los postulados más esenciales de la propuesta antropotécnica de Sloterdijk como resultado de una revaloración estética y ética de los alcances más genuinos del concepto en cuestión. Para lograrlo se construye una crítica estética a partir de tres elementos. Primero, la confrontación metafísica del biologismo genético de Sloterdijk como una interpretación sesgada de la voluntad de poder en Nietzsche, con el objetivo de revalidar y consolidar un proyecto metafísico de la voluntad artística consagrado al desocultamiento del poder como su constitución fundamental. Segundo, a partir de los fundamentos de la obra de arte de Heidegger, una reflexión del carácter intramundano del arte como espacialidad emergente entre la lucha de las dimensiones del cuidado de lo político, entre lo material y lo sagrado, como un vacío no explorado por el pensador y que ofrece mucha mayor coherencia y claridad a la explicación de una existencia de tipo ascendente que se congrega en la corporalidad de la obra de arte y desde el cual, consecuentemente, puede plantearse la vida y la existencia como una obra de arte. Tercero, la reflexión particular, ética-estética, del *Dasein* como una obra de arte, vista a la luz de un conjunto de ejercicios de autocontención e internamiento en el ser, en el que se busca producir un desocultamiento mediado por una valoración metafísica de la técnica, a partir de la imitación de los más altos valores y virtudes, en el que se busca reorientar la existencia confusa del hombre moderno a un carácter genuinamente político, ...el nacimiento de un nuevo hombre antropotécnico.

3.1 Crítica metafísica al materialismo de Sloterdijk: biología, poder, arte

En la sola pretensión de representar los alcances más genuinos de la vida como una obra arte, -que en su carácter más general intentará demostrarse como el terreno de la lucha entre el ocultamiento y el *Lichtung*-, nos confrontamos con una primera problemática dada en la aparente contradicción en los juicios de la biología y del arte como dos formas de enunciar la realidad inmanente de la *physis* y el *zoē* por un lado, y la posibilidad de un juicio estético-político de la existencia por el otro. Vida y existencia. Dado que estos campos representan los límites de la comprensión del ser, en lo que prosigue, esta intención se traduce en difuminar las fronteras entre arte y vida como una forma de introducir la existencia en la vida, en el camino al desocultamiento del *Dasein* como una obra de arte

Bajo el espíritu de las ciencias modernas, los hombres nos hemos topado con la aparente cancelación de las tesis metafísicas por parte de los discursos científicos naturales cuando se llega al campo de la evolución biológica. Terreno en donde los cuerpos y propiedades de lo vivo son vistos dentro del pensar como una somera caracterización del fenómeno de la vida. Si partimos del presupuesto, entre todas las cosas que pueden decirse sobre el arte, que es en esencia una valoración metafísica de los entes que comprenden el mundo del hombre, filtrada de algún modo desde la experiencia subjetiva del *Dasein* -de acuerdo a sus condiciones de facticidad y de posibilidad- entonces toda percepción artística boga en su fundamento contra la corriente de los discursos científicos modernos como una expresión inherente al hiato hombre-animal interpelado desde la conciencia de sí. Dicho de un modo mínimo, los juicios metafísicos son una operación en el terreno de la conciencia que surge como una interpelación histórico conceptual a las condiciones materiales que les son originarias al hombre. En lo anterior se aclara la siguiente distinción: en la indagación metafísica se expone la tesis del ser como fundamento trascendental de la existencia. Por el contrario, bajo el amparo de la ciencia el ser es reducido a condición de tesis de la inminencia de lo vivo.

Esta última tesis presupondría una aparente clausura de la metafísica del *Dasein*. Frente a esta determinación propia de la construcción de los campos del conocimiento

material en la modernidad, ¿es posible plantear una reivindicación del campo metafísico? En este sentido, visto desde una explicación existencialista, la ordenación de los campos de la vida bajo la biología y la genética serían la constatación de un pensamiento metafísico -invertido- que construye una imagen del mundo a partir de las propiedades más elementales de lo vivo, pues en todo su trayecto científico se conforma y opera de acuerdo a la construcción de una verdad a partir de una relación entre fuerza y materia, organizada al rededor de las condiciones genéricas de las especies. La supervivencia, la prevalencia, la subsistencia, la distinción y la evolución son, vistos de este modo, principios que se preguntan por sus polivalencias metafísicas correspondientes: la finitud, la trascendencia, la inminencia, la identidad y el distanciamiento como conceptualizaciones envolventes de una relación entre la vida y la existencia.

Si a partir de este punto nos preguntamos por una articulación antropotécnica que permita introducir el arte en el campo de lo vivo, es necesario desarticular la conceptualización de lo vivido entre la vida y el *Dasein* a partir de sus diferencias consustanciales. Para afinar esta relación debe de aclararse en primer lugar que, bajo el cobijo estético de la existencia, el ente, el ser, el *Dasein*, se integran de la siguiente manera: el ente es una excedencia de sentido del yacer-en-el-mundo, el ser es la excedencia del sentido de lo ente en su propiedad de estar-en-el-mundo y el *Dasein* es la excedencia del sentido del ser reunida bajo las dimensiones del *Sorge* y desde el cual se da sentido al mundo como tal. En tanto el *Dasein* puede pensarse como una existencia ontológica que se produce en términos de la historicidad humana que, en su sentido más aristotélico y fundamental, está calificada por el lenguaje; la vida se distinguiría como una condición pre-ontológica que en los propios términos de Heidegger se explicaría como una codificación óptica o pre-histórica al lenguaje del hombre. De este modo, la existencia se constituye como una traducción de lo vivido por el afecto y la inteligencia que es arrojado fuera de su realidad circundante, de lo anecdótico, al campo de la experiencia humana. En la experiencia falta la vivencia. Pero si lo que se persigue es una conciliación entr ambas vistas desde el arte, estas dos regiones suponen una dificultad técnica que tiene que ser desentrañada.

En lo que Sloterdijk enuncia como la *Acrobática natural sobre el monte de lo improbable*, se parte de la determinación prototípica del binomio animal-hombre, tal y

como fuera desarrollado en el primer movimiento del concepto bajo el amparo de Gehlen y Uexkull, para asegurar que bajo el formato de cría antropotécnico debe de cancelarse toda separación entre naturaleza y cultura sólo para poder transmitir el amplio valor del juicio estético del arte como tal. «Lo que llamamos vida no sería otra cosa, contemplado a través de los gemelos de ópera de la teoría evolucionista, que una *varieté* de una inmensa riqueza de formas, donde cada departamento artístico, es decir, cada especie, trata de realizar la mayor obra de arte, que consiste en sobrevivir».³²⁰ Es cierto que esta apercepción nos acerca al fundamento de la vida como una obra de arte, en tanto aplicada al ser humano parte del punto correcto al haber asegurado una proximidad bio-cultural en la relación hombre-animal y por medio de la cual la existencia y la vida se integran como parte de una interpelación vertical. Pero llevada fuera del campo del *Dasein*, en principio, carece de todo sentido. Todas las argumentaciones en Sloterdijk parecen resaltar por su esterilidad hasta no atender la más profunda valoración de la vida como una obra de arte a partir del núcleo mismo del fenómeno de la voluntad.

Las indicaciones para tener una lectura correcta de lo que plantea el autor están contenidas en una metafísica de la percepción estética, que encuentra su punto más alto en Nietzsche como parte de una representación de la vida asociada a sus condiciones fisiológicas. Esta explicación está dada en el reconocimiento de las actividades instintivas como constitutivas del más genuino pensamiento filosófico. Así, Nietzsche puede llegar a indicar que «También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida».³²¹ Aquí, bajo los conceptos de supervivencia y de conservación, se halla un componente provocativo y radical que obliga a transformar la noción metafísica de la verdad bajo el peso de gravedad del nihilismo hacia el terreno de una filosofía que se funda, estrictamente en el sentido de la experiencia, como peligro y en el reconocimiento de una lucha basamentada en el principio de una naturaleza articulada jerárquicamente.

De acuerdo a la valoración aristocrática de Nietzsche, la naturaleza es por principio indiferente. Apreciarle de modo correcto supone reconocer su ser como el fundamento

³²⁰ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.156.

³²¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, [3] p.30.

del poder. «Imaginaos la indiferencia misma como poder»³²² Bajo este principio toda forma de vida aspira a ser diferente. Hasta aquí, sobre la interpretación de Sloterdijk puede decirse que ha partido del lugar correcto en la identificación de la vida como una plétora de expresiones artísticas, pero que en su juicio confunde la asociación entre el arte y la supervivencia como el fin artístico. Más aún, ha obviado la voluntad de poder como la condición de posibilidad más esencial de lo vivo. La crítica de Nietzsche habla por sí misma, «Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal del un ser orgánico. Algo vivo quiere antes que nada, dar libre curso a su fuerza -la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias directas y más frecuentes de esto».³²³ Dicho con toda propiedad, para efectos de elaborar un discurso sobre la voluntad de la vida como una obra de arte que se presuponga como una vacuna a los excesos metafísicos y materiales, mi forma de digerir a Sloterdijk plantea la siguiente reformulación de su exposición previa. *Lo que llamamos vida no sería otra cosa, contemplado a través de los gemelos de ópera de la metafísica genética-biologista-evolucionista, que una variedad de una inmensa riqueza de formas, donde cada departamento artístico, es decir, cada especie, trata de realizar la mayor obra de arte, que consiste en la voluntad de poder, ...la voluntad de la vida.*

El significado que la voluntad de poder puede adquirir como *la* voluntad de la vida representa «una pluralidad de sentimientos» que sólo reconoce su unidad como parte del lenguaje de lo volitivo bajo la unidad sintética del yo en los que el ser está atravesado por «el sentimiento», «el pensar» y «el afecto», de modo que la voluntad de poder se configura como la lucha de una ambigüedad entre el mandar y el obedecer, bajo un conjunto de sentimientos tales como «coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover[...]».³²⁴ En esta operación se difumina la distinción metafísica entre razón y sentido, entre los mundos de lo verdadero y lo aparente. Todo se reduce a una relación tensional entre las fuerzas caóticas de la naturaleza y la voluntad al conflicto esencial entre el mandar y el hacer. Si toda volición se restringe a esto, toda forma de vida, y en consecuencia todo arte, opera en el campo de este conflicto fundamental que en la forma de voluntad de

³²² *ibidem.*, [9] p.36.

³²³ *ibidem.*, [13] p.44.

³²⁴ *ibidem.*, [19] pp.49-52.

poder se expresa como un campo de tensiones desiderativas y pasionales. «[...]la vida misma es apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos en el caso más suave explotación».³²⁵ En esta representación inmunológica, se encierra una voluntad de poder encarnada en una corporalidad aristocrática. «La explotación no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva; forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder la cual es cabalmente la propia voluntad de la vida».³²⁶

¿Pero hasta dónde es posible extender el significado de la voluntad de poder en su proyección a lo artístico? En la fina lectura de Nietzsche realizada por Kouba, en *El mundo según Nietzsche*, la voluntad de poder se manifiesta en resistencia dentro de un espacio de operaciones entre fuerzas atacantes y reactivas.³²⁷ Es decir, en toda relación hay una posibilidad de respuesta singular de interpretar el estímulo a su propio querer. Se habla de «[...]una voluntad de *unidad* y de identidad allí donde lo que hace falta es dominar y una diferencia que ya está instalada, y voluntad de *multiplicidad* y *variedad* allí donde lo que domina es la unidad, donde lo que hace falta es abrirse al otro».³²⁸ En estas consideraciones se resalta una valoración de la contradicción más esencial de la naturaleza «[...]la voluntad de poder quiere verdaderamente contradicción en el sentido de que, para que haya poder, esa voluntad tiene que querer tanto lo que quiere como su contrario, o sea, aquello en oposición a lo cual *puede* querer lo que quiere. Para que haya voluntad de poder, ésta tiene que ser capaz de querer las dos cosas».³²⁹ De modo que lo que bajo Nietzsche se prefigura como *una teoría de la evolución de la voluntad de poder*, aquí se explica como una orientación aristocrática de dominio y apertura. Esto explica el poder de no otro modo sino como una tensión valorativa y en donde me detengo para sentar dos observaciones fundamentales realizadas por Kouba.

Primero, «El poder en cuanto apertura puede existir únicamente en el mantenimiento de la conflictividad significativa, determinando las categorías de fuerza y debilidad si un valor concreto vivifica el conflicto o si promueve su final en la forma de inherencia

³²⁵ *ibidem.*, [259] p.271

³²⁶ *ibidem.*, [259] p.272.

³²⁷ Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche*, p. 347.

³²⁸ *ibidem.*, pp.350-351.

³²⁹ *ibidem.*, p. 350.

disolutiva o unitiva». Segundo, «[...]lo que expresa la voluntad de poder es la apertura del mundo en cuanto vista con el prisma de la fuerza y la debilidad».³³⁰ Lo abierto aquí representa el *pathos* como vínculo a lo vivo, a lo óntico fundamental, es decir lo previo a lo ontológico, en lo que todo es puesto en relación con todo como una posibilidad tanto de cambio como de diferenciación. La definición de Kouba parece cumplir con ambas características: «La voluntad de poder, consecuentemente, puede definirse como voluntad de mantener y profundizar las diferencias de acrecentar la distensión y la distancia que fundamentan la apertura del espacio común».³³¹ Con lo dicho no hay ninguna verdad con relación a la voluntad de poder y a la vida misma fuera de la interpelación subjetiva.

En tanto no se resalte el carácter oculto de la lucha de las multiplicidades, estas tesis invalidan de un modo u otro la contorsión que bajo el concepto de *supervivencia* Sloterdijk utiliza para designar la acrobacia artística de la naturaleza.³³² La mejor contra argumentación a esta grosera incompreensión está anclada en la crítica de Nietzsche a Spencer:

En cambio bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la adaptación, es decir una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como adaptación interna, cada vez más apropiada a circunstancias externas[...] Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder, con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la adaptación; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de la vida aparece activa y conformadora.³³³

De este modo la voluntad descrita traduce el cauce de la vida en creatividad por medio de orientaciones plásticas que improvisan reactivamente a la agresión como principio de articulación de la vida. Lo que podría pensarse al menos como parte de un juicio estético *artísticamente*. Con relación al arte, éste tendría que releerse bajo el *dictum* de la

³³⁰ *ibidem.*, p.354.

³³¹ *ibidem.* p. 358.

³³² Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, *op.cit.* p.157.

³³³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op.cit.*, II [12] p.114.

voluntad de poder como la metafísica última, la voluntad de la superación del conflicto esencial del poder que se expresa en la apertura del ser al mundo en la relación de fuerza y debilidad que sólo adquiere una valoración artística por medio de la experiencia del *Dasein* como una traducción de las fuerzas que se manifiestan en el campo de la vida. Por eso el pensador se equivoca al señalar que «Con todo, la pregunta sobre quien está mirando a la naturaleza mientras esta hace sus números acrobáticos no puede, desde una perspectiva humana, ser contestada; el único espectador cuya existencia nosotros podemos constatar es el biólogo».³³⁴ Es cierto que de acuerdo a la perspectiva antropotécnica la identidad del ser humano se explica a partir de la ejercitación en confinamientos histórico-existenciales. En nuestra relación histórica, no hablamos de un ser humano en su condición general, sino de un biólogo como profesión, como podríamos hablar de un escritor o de un médico como parte de las ascetologías antropotécnicas del *Dasein*. En un calado más hondo, lo que Sloterdijk no explica, o que hasta aquí ha obviado, es que el arte, o mejor dicho las artes, se explican sólo a partir de su relación con el ser y la técnica y que sólo el ser humano está dotado de la sensibilidad artística porque su existencia comprende la lucha de la condición de lo abierto que encierra la voluntad de la vida y el reconocimiento de las limitaciones exteriores a su voluntad; lo que en cifra heideggeriana se traduce en un problema en la relación entre verdad y desocultamiento.

Y es que el desocultamiento de la verdad, encierra una íntima problemática artística y lógica en el modo en que los impulsos psíquicos desbordan la experiencia humana. En Sloterdijk, parte de este conflicto interior está representado en la figura de los *damiones*³³⁵ de la facultad estética, que al igual que la ética operan en un terreno de lucha entre la sensibilidad y la racionalidad. Pero estas indicaciones están dadas no en Heidegger sino en el carácter más existencialista de Nietzsche. «En efecto, cada vez que se desvela la verdad, la mirada embelesada del artista siempre queda como en suspenso sobre lo oculto que, aun pese al desocultamiento, sigue velado, mientras el hombre teórico disfruta y se sacia con la visión del velo arrancado, no conociendo placer más

³³⁴ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit. p.157.

³³⁵ *Daimon*: un término griego para el cual no existe una traducción apropiada. Refiere a la pertenencia del hombre en el destino divino. En la filosofía aparece en las referencias a Sócrates como las voces interiores que imperan sobre el comportamiento humano. En Platón, en *La República*, hace referencia al espectro ideal de la asociación voluntaria entre el hombre y su destino.

grande que acometer, por sus propias fuerzas, el proceso de un desocultamiento cada vez más afortunado y exitoso». ³³⁶ Así, el arte se enuncia primeramente como expresión de esta lucha entre el ocultamiento y el desocultamiento. ³³⁷ Y la lucha que se manifiesta, primariamente debe de plantearse como la superación del conflicto de la voluntad de poder de sus automatismos biológicos por medio de la conciliación entre la duda racional [*psyque*] y la deliberación intuitiva [*nous*].

En esta fragmentación de la voluntad de poder, se resalta en su esencia óptica que la vida tiene un carácter negativo o destructivo que carece de verdad, de toda falta de sentido ético y estético. Heidegger partió de una inversión de la representación de esta forma volitiva para develar el problema de lo abierto como una condición del ocultamiento mismo. Si bajo la voluntad de la vida esbozada hasta ahora todos los organismos están sometidos a un tipo de interpretación de las relaciones contradictorias entre la fuerza y la debilidad, entre la acción y la pasividad, y se piensa nuevamente como se hizo previamente en esta investigación en el primer movimiento del concepto; entonces la realidad animal está determinada a la jaula ontológica de su *Umwelt* dadas sus propias condiciones de aturdimiento a un universo de estímulo y respuesta.

Este confinamiento es lo que hace posible para Heidegger pensar en la condición óptica de lo abierto como lo que contiene a la vida de tener una conciencia de sí y de sus condiciones de posibilidad, de no reconocer lo verdadero. La crítica metafísica del maestro de Alemania apela la capacidad de los seres vivientes de ver lo abierto. «Lo abierto como la ilimitada progresión del ente permanece ligado a éste y encadenado al fundamento. Lo abierto de la progresión irrestringida del ente nunca llega a lo libre del ser y es precisamente esto libre lo que la «criatura» nunca ve; por que la capacidad de ver es lo que constituye lo que es esencialmente distinto del hombre y, consecuentemente, el insuperable límite esencial entre animal y hombre». ³³⁸ Si se deja de lado el misterio práctico de la separación entre el hombre y el animal representado bajo el espíritu del humanismo en el hiato de la razón y se parte en todo caso de una relación indivisible entrambos, se resalta en la capacidad intra-operable del ser humano como un ser capaz de percibir lo ente y de decir la nada dada la distinción aristotélica

³³⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., [15] pp.99-10.

³³⁷ La propia percepción de la lucha artística entre lo Dionysos y Apolo asiste a esta constatación.

³³⁸ Martin Heidegger, *Parménides*, p.195.

más fundamental: el *bios*. «Sólo el hombre entre los animales posee la palabra».³³⁹ Los lenguajes emergen y se construyen así como estructuras de significación en los que se reconoce y se producen espacios para la enunciación de lo verdadero a partir de una valoración tensional entre ocultamiento y desocultamiento. El ente, el ser y la nada emergen para el hombre. De este modo debe de comprenderse también el arte como resultado y conciliación del conflicto fundamental entre ocultamiento y desocultamiento, a partir de un camino intuitivo y técnico distinto de la filosofía en tanto camino racional y también técnico. Se trata en sí de un lenguaje de traducción de la paradoja de la condición humana. Traducción de lo vivido en experiencia y de la experiencia en lo vivido.

Es por medio del lenguaje que la vida se congrega en formas de estar-en-el-mundo distinguidas por su singularidades, pero también reconocida por sus condiciones genérico-ontológicas. En el lenguaje el hombre abraza el conocer tanto en el ser como en el no ser. En el escenario de la lucha entre las fuerzas volitivas al hombre se le revela la distinción de su condición. Por esta razón Heidegger puede decir que «La palabra es un modo de la preservación desocultable del desocultamiento y de la ocultación del ente[.]».³⁴⁰ Sólo el hombre es capaz de apreciar esta lucha entre lo oculto y el desocultamiento [como *aletheia*] a través del *logos* como el acontecimiento que ordena y vivifica lo ente. Pero dadas las implicaciones de la voluntad de poder en Nietzsche, es importante resaltar sobre lo que se muestra bajo el *Lichtung* del desocultamiento. En mi opinión, si lo que se pretende es de algún modo conciliar las tesis de la voluntad de poder con la espacialidad de la lucha expuesta por Heidegger, se llega al reconocimiento de que lo que se expone en sus trincheras es el conflicto inmunológico entre las voluntades de fuerzas agresivas e invasoras que sólo por medio de la razón y la intuición artística pueden comparecer en el mundo del hombre representados como entes.

Así se llega a consolidar un argumento en el que tanto para Heidegger como para Nietzsche, el *Lichtung* o el desvelamiento no es un fenómeno exclusivo de la razón y del universo de la *Polis* como espacio fundamental de *aletheia*, también en la sensibilidad estética es posible lograr el desenmascaramiento político de la verdad o la no-verdad en tanto que el arte opera sobre codificaciones técnicas dotadas de una singularidad

³³⁹ Aristóteles, *Política*, 1253a.

³⁴⁰ Martin Heidegger, *Parménides*, *op.cit.*, p.89.

estética como parte de un ejercicio de interpelación entre el *Dasein* y la vida. De acuerdo al perspectivismo estético de Nietzsche es necesario inmunizar al hombre de la enfermedad mortal de la verdad: «Admitir que la no-verdad es la condición de la vida: esto significa desde luego que, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales[...]»³⁴¹ En relación con la percepción de la vida como una obra de arte esta consideración supone, antes que nada, la quiebra de la ilusión metafísica de la verdad, al menos en su apuesta por la totalidad. Si en *El nacimiento de la Tragedia*, nos ha dicho que disponemos del arte para no perecer en manos de la verdad, es porque en estas valoraciones subyace un cambio perspectivista que anuncia la plétora de subjetividades y jocosas interpretaciones artísticas como fuerzas de desenmascaramiento de la experiencia humana y de la condición más fundamental de la vida como voluntad de poder. Este perspectivismo previsto por el pensamiento más pragmático de Nietzsche debe de resaltar por su utilidad en la caución de no caer en la unidad metafísica de Heidegger que, en su exceso, nos arrastra a lo supra valoración de lo verdadero como única posibilidad de acceso al ser de lo ente. También en el desocultamiento de la condición de lo no verdadero podemos acceder a él. «Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación -¿y no os apresurareis vosotros a hacer esta objeción? - bien tanto mejor».³⁴² Del mismo modo, podríamos plantearnos la muy legítima pregunta ¿Por qué tiene tanto miedo el hombre a la verdad? Algo que bajo ninguna forma y en ningún tiempo encontrará una fiel y convincente explicación.

Pero también con toda justicia para Heidegger en esta inversión de la voluntad de poder a lo abierto y de lo abierto al desocultamiento, ya no es posible hablar de la vida como una obra de arte, sino de la *existencia* como una obra de arte que comparte de una re-valoración del ser del hombre que resuelve el problema de su historicidad como uno de orden metafísico: el *Dasein* como la expresión artística de una multiplicidad de dimensiones de *Sorge*. *Dasein como una obra de arte*. Lo que desde la voluntad de poder se ofrece son posibilidades artísticas de formas y estilos de vida como trabajos metabólicos para sintetizar la experiencia humana y celebrarla como una obra de arte a partir de sus condiciones biológicas y culturales más esenciales. El arte como voluntad

³⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, op.cit., [4] p.31.

³⁴² *Ibidem.*, [22] p.57.

de vida consistiría en redirigir la existencia a un conjunto de modos de vida construidas por medio de reglas estéticas y éticas. Bajo el regazo del arte, razón e intuición se transforman en principios de autoconservación como dimensiones de cuidado del ser estableciendo modos de operación para sus fines.

3.2 La llaga espacial: la intramundandad del órgano artístico

En la propia idea de proponer una revitalización de la voluntad de la vida y las dimensiones del *Dasein* mismo como una obra de arte, persiste la necesidad de aclarar el carácter esencial del arte como una espacialidad concreta que emerge en medio de la lucha entre el *Lichtung* y el ocultamiento. Entre la tierra y lo sagrado, como representaciones de los valores de lo material y lo metafísico, el arte emerge como *cavidad* de posibilidad de un proyecto político de cría que se desplaza entre las dimensiones de los cuidados políticos del *Dasein*. Entre las estructuras del estar-en-el-mundo que se presumen como los cuidados políticos universales [*Besorgen*] y los centros de gravedad de la existencia descrita en los ejercicios ascetológicos.³⁴³

En el proyecto antropotécnico defendido por Sloterdijk el signo de esta lucha descansa en el programa artístico del *Übermensch*, para quien éste debe de ser apreciado como un formato de cría de carácter ascendente, del que con toda justicia debe de desmarcarse de toda apreciación eugenésica. «Todo el resto incide en el lado del adiestramiento, la disciplina, la educación y el autoproyecto, y el término «*Übermensch*» no con lleva en absoluto, un programa biológico, sino artístico, por no decir un programa acrobático».³⁴⁴ Aquí, de algún modo Sloterdijk ha esbozado el carácter de su proyecto estético-elítico-filosófico como una salida, una lucha ascendente en contra de la condición de arrojamiento del *Dasein*, de su emplazamiento político en el mundo de la mediocridad y del determinismo técnico. Condiciones de posibilidad que únicamente pueden enunciarse desde la singularidad estética de un autoproyecto, constituido como una secesión radicalmente política de la historicidad del *Dasein* pensada en el marco de una nueva historia de la desinhibición artística.

Resulta casi imposible contradecir una tesis que propone, «El *Mensch* del *Über* es el artista que atrae las miradas hacia donde él actúa. Para él existir significaría *estar allá arriba*».³⁴⁵ Esta sentencia que se pregunta por el dónde, el lugar del *Übermensch*, encierra una traslación del hombre hacia un destino histórico-cultural que en su propia

³⁴³ Estas dos dimensiones de cuidado articulan los dos capítulos anteriores de esta tesis.

³⁴⁴ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.151. Si bien se resalta el carácter artístico del proyecto del *Übermensch*, esto de ninguna manera se contradice con la crítica expresada contra Sloterdijk en el apartado anterior. Lo que se criticó anteriormente fue el intento de la cancelación metafísica en el carácter del biologismo de Sloterdijk

³⁴⁵ *Ibidem.*, p.155.

altura nos distancia del ámbito del poder del nihilismo predominante en la modernidad política de occidente, donde el *Dasein* mismo es condicionado por las estructuras de poder que en el siglo XXI se caracterizan por su imbricamiento con los discursos materiales y científicos. Lo que de un modo sintético puede expresarse de la siguiente manera: la celeridad del tiempo moderno contra la serenidad del tiempo antiguo. Pensar, a través del *Übermensch*, el arte como el carácter esencial del emprendimiento de un nuevo proyecto cultural, es, en contra del ímpetu materialista de Sloterdijk, el rescate de un proyecto suprasensible de la voluntad humana que enuncia en el arte la última metafísica y sobre la cual siempre habrá algo más que decir. Pero aquí, la objeción fundamental es que, ante la superposición del proyecto artístico en su condición de *Über*-como un estar-por-ecima-de-, Sloterdijk da por sentado el carácter destinal de la misión antropotécnica de *Has de cambiar tu vida* como uno de tipo artístico-ascendente sin siquiera preguntarse por la esencia del arte que hace posible enunciar la condición ontológica de su espacialidad.

Una instrucción para atender el vacío dejado por Sloterdijk atiende a una indicación planteada por él mismo pero de ningún modo explicada posteriormente. «Pues en la interpretación pedagógica, atlética, acrobática o artística, es decir, en cualquier interpretación mediada, al fin y al cabo, por lo simbólico o lo «cultural» de los términos «arriba» y «super», es abordado un segundo significado de espacio, que se superpone a las direcciones primarias de espacio físico y geográfico».³⁴⁶ Lo que puede plantearse de un modo inicial como un pathos del distanciamiento que desde el arte plantea ya un-estar-fuera-de-si, como una forma de recabamiento de la existencia en lo simbólico, es en sí el carácter de una lucha que se manifiesta en la condición de una espacialidad que al menos ontológicamente parece ser mejor explicada bajo el regazo de Heidegger.

En la pregunta por el cómo es posible lograr la elevación del proyecto artístico del *Übermensch*, el carácter de la espacialidad mencionada tiene que ser reinterpretado como un fenómeno de intramundinidad, en donde los espacios de lo físico y lo geográfico representan únicamente condiciones espaciales de la *physis* y el mundo del hombre, pero que de ninguna manera se preguntan por la esencia del arte. Lo que Sloterdijk no atiende, es que arte se presupone en su esencia como una dimensión de

³⁴⁶ *ibidem.*, p.152.

Sorge que engloba la lucha entre la tierra -como enunciación del subyacente carácter material del *topos*- y el mundo -como concatenaciones de las formas del estar-en condicionadas por las estructuras técnicas del lenguaje. Por lo que el arte, como voluntad de un querer ir más allá de su propia condición, es un extrañamiento que rebasa la propia temporalidad de lo vivido como anecdótico y que se sobrepone como experiencia de la existencia por efecto del desocultamiento de su condición de lo verdadero. Para aclarar lo dicho, el propio Heidegger da cuenta de ello en el *Origen de la obra de arte*, en la explicación del lienzo de las botas de campesina de Van Gough. En la forma de un sentido que, por medio del trabajo técnico del artista, es transmitido e introducido en el útil de lo ente como un carácter adherido y desde el cual es posible resaltar, y por lo tanto pensar su carácter intratemporal entre el *topos*³⁴⁷ y el mundo. En el arte, como explica Heidegger, refiriéndose a la obra de arte en mención, «Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser».³⁴⁸

En esta observación se resalta el valor adherido de la obra de arte como el resultado de la lucha entre el ocultamiento y el *Lichtung*,³⁴⁹ como el carácter que hace posible la condición artística del ente y desde el cual se transmite el ser de la cosa. «En la obra de arte se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente».³⁵⁰ Esta reflexión ilumina la comprensión sobre la esencia del arte que, en su condición de intramundanía, expresa la capacidad del arte como un claro de reflexión para descubrir la verdad. Si de algún modo es posible afirmar que en el arte se manifiesta la verdad de lo ente, esto de algún modo implica sobreponernos a toda preconcepción que distingue la relación entre lógica y verdad por un lado, y estética y belleza por el otro. Lo que Heidegger enuncia, en un primer orden, es la propia capacidad fenoménica del arte para exponer lo verdadero. Del modo que bajo el arte se integran el juicio de lo estético y lo ético como la doble forma de la verdad del ser. Habrá que advertir, en contra de Heidegger y de un modo más cercano a Nietzsche que si esta condición es posible, es más por la propia capacidad del arte de desenmascarar lo no-verdadero como la condición originaria de la voluntad de la vida.

³⁴⁷ *Topos*: del griego, la tierra.

³⁴⁸ Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p.25.

³⁴⁹ Para Heidegger bajo el signo del arte la verdad es una lucha permanente entre el *Lichtung* y el ocultamiento. *ibidem.*, p.40.

³⁵⁰ *ibidem.*, p.25.

Esta capacidad está dada en la propia condición de *tekne* del arte, que de un modo esencial debe de comprenderse, en toda su fatalidad, como el sesgo más inquietante del poder humano. El arte es lo inquietante, el extrañamiento [*unheimlich*] al que Heidegger volcó para enunciar lo monstruoso [*Ungeheuer*] como la esencia de la técnica.³⁵¹ En toda su extrañeza, *tekne* es la propia posibilidad de lo indeterminable del *Dasein* que encierra, en el acto de imitación de la naturaleza -como fuera pensado por Hegel en sus lecciones sobre la estética- la ambigüedad de lo mecánico y la elocuencia.³⁵² De aquí, que se pueda interpretar con relativa cercanía a Nietzsche que el arte encierra los símbolos de lo dionisiaco y lo apolíneo en el hiato entre naturaleza-arte-elocuencia.

A partir de Heidegger, esta condición esencial presupone reconocer que en la obra de arte se ilumina el ser del ente en la medida en que es proyectado a un estado de abandono de sí, fuera de su mundo originario como parte de un ejercicio esencialmente técnico. En una reflexión magistral sobre el maestro de Alemania, Lacoue-Labarthe nos dice lo siguiente. «La vida para el arte o bajo la luz del arte, con el arte como preocupación [*Sorge*]; aún más simplemente, la vida transida, impulsada, por el arte -lo que yo llamaría vida en mimesis, (en representación) es la vida en la que se está en «el olvido de sí». En la vida para el arte, el artista se interna en una dimensión de preocupación por la exposición de la verdad de lo ente a través del lenguaje técnico de la obra como condición histórica de su posibilidad. Bajo la luz del arte, la obra del artista es obra de arte en tanto facticidad de la representación histórica de esa verdad que únicamente puede expresarse como singularidad.

Podríamos pensar, por ejemplo, en la escultura del *David* de Miguel Ángel como una obra que emerge como arte en el mundo del hombre por medio del desocultamiento. En este caso por la imitación del rostro de lo bello y lo sublime del ser humano en el material de la piedra por la fuerza y la técnica del artista bajo las reglas estéticas clásicas de la proporción, la simetría y la armonía, pero que más allá de esto, en su condición de obra articula una unidad de cosas y símbolos -porque quedan siempre abiertas- como parte de un fenómeno de la facticidad del *Dasein*; pero que su condición artística únicamente se explica en la singularidad estética de la obra. Nunca hay dos obras de arte iguales.

³⁵¹ Phillipe Lacoue-Labarthe, *La poesía como experiencia*, p.55. Esta interpretación debe de verse a la luz del *sino* fatal de la técnica de Heidegger en su renombrada conferencia *La pregunta por la técnica*.

³⁵² *Ibidem*. p.56.

Así, debe de entenderse que bajo el signo del arte, en el despliegue de su propia singularidad, el *Dasein* es confrontado con su propia historicidad hacia el propio terreno abierto de la voluntad de la vida, como una expresión de esa des-realización de la existencia dada en el olvido-de-sí que se vuelve hacia su propio fundamento a partir de una interpelación ética-estética. De qué otro modo podríamos pensar que el torso del divino Apolo representado por Rilke centellea como una fiera. O en la condición antropotécnica del hombre que se asume como una obra de arte, en donde el ser de su ente es proyectado fuera de sí, revelado hacia su propio desocultamiento por la fuerza del ejercicio técnico-artístico que el hombre impone sobre sí como parte de una lucha contra su condición original de *Geworfenheit* en el terreno de su propia historicidad. De este modo, el valor de la antropotécnica consiste en exponer al hombre en su condición de ente como la mediación de una lucha entre el ocultamiento de las fuerzas subyacentes a su condición biológica y el desocultamiento de sus condiciones de posibilidad bajo el *Lichtung* de la cultura como parte de una misma realidad.

Y es justamente en esta proyección fuera de sí donde se encierra su carácter más violento. Si se piensa la vida como una obra de arte a partir de la gestión técnica-ética-estética que el individuo imprime sobre sí mismo, en la lucha entre la tierra y el mundo si se piensa desde Heidegger, o entre lo natural dionisiaco y la elocuencia apolínea si se piensa desde Nietzsche, toda expresión artística debe de apreciarse en el sentido de *tekne* como una producción metafísica última que pone en juego un rechazo tanto de nuestra condición biológica original, como de los significados psíquicos-políticos de la existencia bajo el pathos metafísico de lo sagrado. El arte puede ser pensado desde aquí como transgresión de todas las formas. Como condición del desocultamiento de lo no-verdadero. Como una experiencia de balbuceo del lenguaje. Una decepción total frente al acontecimiento de la existencia y de las formas de su estar-en-el-mundo. Un extrañamiento. Algo fuera de lugar. Una excrescencia... Pero a la vez, una estrechez desde donde es posible insembrar y criar una existencia renovada. Por lo tanto, en su condición de signo de posibilidad, el arte se manifiesta como una radicalidad eminentemente política. De este modo, el ser del hombre se abre, en su condición de intramundanía, a la continua interpelación política de los juicios éticos y estéticos que ponen en tela de juicio las condiciones materiales del *Dasein* y su sentido histórico. Si se

comprende de este modo, se expresa una representación técnico-política de la existencia en donde el *Dasein* mismo se interpone como una mediación entre la *physis*, el *zoē* y el propio mundo del hombre. Pero la pregunta que surge desde aquí es ¿qué forma tiene esta mediación?

Si la vida puede ser representada como una obra de arte, o expresada de un modo más preciso en el sentido de sus dimensiones de cuidado, el *Sorge* como multiplicidad de obras de arte, es porque de acuerdo a Heidegger «el ser-obra significa levantar un mundo».³⁵³ Se trata en este caso, de los intramundos del *Dasein* histórico que emergen críticamente de la hermandad de lo ético y lo estético, en la lucha entre naturaleza-arte-elocuencia. Es en esta combatividad que el arte como imitación se manifiesta como una condición de extrañamiento que tiende a manifestar su secreto. «El arte quiere ampliarse, reclama ser ampliado. Quiere que su diferencia con las cosas y los seres de la naturaleza sea borrada. De alguna manera, lo propio del arte [de lo *Unheimliche*] es tender a la indiferenciación y, así, invadirlo y contaminarlo todo[...]»³⁵⁴ Es esta la condición infectológica de la llaga del arte que atraviesa todos los campos de inmunidad de la existencia y que en su condición de obra sostiene la apertura de lo ente, «La obra mantiene abierto lo abierto del mundo».³⁵⁵ Para Heidegger, tal como es expuesto en su lectura de Parménides, lo abierto es la espacialidad óptica de lo oculto de lo ente que sólo es revelado al ser. De este modo, si se quiere pensar también con cierta proximidad a Nietzsche, en el emerger del arte se eleva la voluntad de la vida a su última metafísica. Transvalorando a la cifra heideggeriana en su condición de obra, se expresa el carácter autopoietico de un obrar artístico que se da a sí mismo en el propio olvido de sí. Si se traduce la condición de la voluntad de la vida, es decir la voluntad de poder como obra de arte, podríamos pensar muy cercanamente a Heidegger que es mediante el combate técnico que se conquista la unidad entre la tierra y el mundo, como el reflejo de una intimidad humana que se debate, dentro del ethos de los *daimones* superiores del hombre, hacia un fin supremo. Se trata justamente de una espacialidad en donde el ser se confronta con la posibilidad de ponerse en sus propias manos. Más no se trata de un problema de libertad para el poder-ser, sino de la resolución de su existencia. Para

³⁵³ Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*. op.cit., p.31.

³⁵⁴ Phillippe Lacoue-Labarthe, *La poesía como experiencia*, op.cit., p.56.

³⁵⁵ Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, op.cit., p.32.

Heidegger, esta «no es la acción deliberativa de un sujeto, sino la liberación del *Dasein* fuera de su aprisionamiento, en lo ente para llevarlo a la apertura del ser».³⁵⁶ El camino de este llevar a lo abierto es el obrar-ser.

Dicha perspectiva del arte, por su condición de extrañamiento frente a lo monstruoso, se sobrepone a toda preconcepción como pathos del distanciamiento de lo político. En el carácter abierto del obrar-ser, la plétora de subjetividades artísticas pueden ser comprendidas, no como una salida del fenómeno de lo político, si como una pasión que arroja al *Dasein* a la intermitencia de su errancia que le confronta con su propia condición política, en tanto que el fenómeno moderno del éxtasis artístico ocurre en el lugar de la *Polis*. Si atendemos el planteamiento de Heidegger «El ser creación de la obra supone fijar la fijación de la verdad en la figura»,³⁵⁷ entonces, paradójicamente mediante el arte, en esa fijación tiene lugar el desvelamiento de lo no-verdadero que en su carácter de lucha se manifiesta como esencialmente político. ¿Pero qué tipo de verdad se fija sobre la verdad? ¿Qué es lo que con esto se desenmascara? Y últimamente ¿En qué medida si hay arte hay política? La verdad en su carácter de *ethos* y *nomos* es un acto de fundación del espacio político, de lo que se sobrepone a la lucha primigenia del *Dasein* con su finitud en la inminencia de la *physis*. Con afinidad a Heidegger, debe de remarcarse que el poner en obra la verdad tiene un carácter estamental. Por eso, la verdad se pone en obra en el arte, la política, la filosofía, la religión, siempre como una fijación de lo verdadero como enunciación de lo político. ¿O no es la crítica política lo que dota de un sentido especial a las prácticas artísticas de la modernidad?

De un modo afín a las tesis de Gehlen en *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, en las que se enuncia el hombre como un animal deficitario,³⁵⁸ se interpreta el arte como una dimensión de cuidado frente al peligro exterior, que en la lucha entre la tierra y el mundo emerge como un templo para el refugio del animal-hombre en la experiencia de lo sagrado. Bajo la perspectiva del arte, las dimensiones del *Sorge* se despliegan como obras de arte. Por esta razón debemos sobresaltar el valor de las indicaciones de Heidegger en las que se resalta el carácter del arte como una espacialidad aglutinante del *Dasein*. «El cuidado por la obra no aísla a los hombres en

³⁵⁶ *ibidem.*, p.49.

³⁵⁷ *ibidem.*, p.46.

³⁵⁸ Estas tesis se recogen en el primer capítulo de esta tesis.

sus vivencias, sino que los adentra en la pertenencia de la verdad que acontece como obra y, de este modo, funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-aquí a partir de su relación con el desocultamiento». ³⁵⁹ Esto es lo que debe de comprenderse genuinamente por el olvido de sí bajo el éxtasis artístico. Un «[...]confiarse al lenguaje o incluso llegar al extremo de tomarlo sin más con el fin de someterse a él[...]» ³⁶⁰ El arte se expresa así como el templo del cuidado del *Dasein*, en donde se procura fijar una captación simbólica de la verdad como la fuente mítica ética-estética de la historicidad entre la *Polis* y el *Logos*. Pero dada su condición de obra-verdad, sólo puede ser experimentada como existencia en la mediación de las estructuras técnicas del lenguaje. De aquí que se entienda que el arte se postra como una superación de la ambigüedad del problema entre las formas materiales-metafísicas que explica que el carácter material de la historia sólo se explica por el carácter material de la técnica; del mismo modo en que el carácter metafísico de la historia únicamente se explica por el carácter metafísico de la técnica. El arte en tanto *tekne* subvierte la condición material de lo ente para representar lo verdadero metafísicamente en la obra.

En su condición de *Sorge*, el arte emerge en la forma de una multiplicidad de voluntades congregadas como órdenes de inmunidad que dan lugar a la representación de la vida como una voluntad capaz de asegurar su supervivencia histórica. En este caso concreto, en la fijación de la figura de los mundos del *Dasein* como obras de arte. Es el propio Nietzsche quien aclara esta posibilidad. «Existe una obra de arte, al parecer sin artista: la que aparece como cuerpo, como organización [el cuerpo de los oficiales prusianos, de la Compañía de Jesús. En semejante sentido, el artista no es sino un escalón preliminar. El mundo puede considerarse como una obra de arte que se engendra a sí mismo». ³⁶¹ Es precisamente el carácter autopoietico de este órgano artístico el que, por sí mismo, expone una nueva valoración del arte como un recinto histórico para el cuidado del ser en tanto espacio de organización del *Dasein*. En el interior de sus membranas, la voluntad de la vida se repliega en órganos ético-estéticos de diferencia entre artistas creadores y curadores como principio de organización. Es justamente esta esencia la que hace posible según Heidegger que el arte se exprese

³⁵⁹ Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, op.cit., p. 49

³⁶⁰ Phillippe Lacoue-Labarthe, *La poesía como experiencia*, op.cit., p.58.

³⁶¹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, op.cit., III [790] p.525.

como el terreno de posibilidad donde el ser se libera a sí mismo.³⁶² Pero la verdad es que se trata también de círculos de aseguramiento del poder-ser del *Dasein*, dado que, incluso en el arte, en su condición de *tekne*, la creación de condiciones de posibilidad está determinada por las propias estructuras del lenguaje. Sólo cuando se logra un dominio virtuoso de sí y de las posibilidades de la codificación técnica de la existencia, el ser humano puede llegar al desocultamiento de lo abierto-metafísico, donde la voluntad arroja al hombre libre a un estar-fuera-de en el camino de su propia resolución. «El lenguaje es el primero que permite llevar a lo abierto al ente en tanto que ente».³⁶³

Esto encierra una tesis muy acertada en los postulados antropotécnicos que definen la ascesis como una pedagogía del cuidado, como ha dicho Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*: entre seres ejercitantes y entrenadores. En esta transvaloración del arte por atletismo, se consagra la espacialidad antropotécnica como una de orden acrobático que unifica las inteligencias intuitivas pertinentes al lenguaje del artista y el desplante de las energías somáticas atléticas como el terreno fértil de posibilidad del *Dasein*. En la lucha ente *Lichtung* y el ocultamiento, la condición de *aletheia* está dada en la misión ética de los artistas-entrenadores que demandan, técnicamente, la extracción de las fuerzas escondidas en el hombre-artista hacia el camino de una verticalidad ascendente. El hombre que se asume como una obra de arte, se reconoce como la propia materia sobre la que tiene que esculpir su imagen y fijar su condición de verdad. En esta asociación se aclara la realidad del arte como *Sorge* donde el *Dasein* es conmutado a un tipo de estar-en-el-mundo coligado a sus propias capacidades técnicas como único medio de resolución de la crisis de la existencia del individuo que se expresa en la mediación de sus capacidades biológicas y culturales, siempre inscrito en el terreno de la *Polis*. Es por lo tanto, un problema irremediamente político.

Antropotécnicamente hablando, esta comprensión del carácter técnico-político de la historia en la que el mundo del *Dasein* es representado como una obra de arte en su dimensión de cuidado, está propiamente dada en la gestión de un conjunto de micro-ascetologías, que Sloterdijk correctamente presupone en la terminología del prefijo *über*

³⁶² Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, op.cit., p.172.

³⁶³ *ibidem.*, p.53.

como *el* fenómeno más agudo de la verticalidad moderna.³⁶⁴ Debemos a Nietzsche el reparo en el *Übermensch*, al menos como posibilidad, como la espacialidad vital semi-abierta en la que se insemina el formato de cría artística del hombre que pone a su servicio todos los elementos necesarios para el incremento de sus condiciones de vida. Lo que en el tenor de la cifra de Heidegger podría ser descrito como la posibilidad del ser de lo ente inscrito en una espacialidad artística concreta. En ambos casos, se trata de un horizonte de las aspiraciones de la *tekne* occidental que, como una actividad fundacional, debe de mover a un pueblo, un grupo, una colectividad, a una misión histórica. El arte es la salud de un pueblo. Por lo tanto, la enunciación de un proyecto artístico del *Übermensch* es una aspiración farmacológica a la sanación. En contraste con el principio jerárquico del radicalismo aristocrático bajo el cual Nietzsche ordena el despliegue de la voluntad de la vida, entre dominados y dominadores, como la posibilidad de su propia plenitud; la propuesta de Sloterdijk debe de sopesarse como un despliegue histórico de la competitividad del *Dasein* dentro un entorno atlético-meritocrático bajo la forma de departamentos artísticos como órganos gravitacionales de la exclusión y del rendimiento moderno, que se despliegan y organizan a partir de los principios de la fuerza somática y la virtud, con lo que en más de un sentido se enuncia el padecimiento del progreso civilizatorio de nuestras sociedades contemporáneas.

Lo que el materialismo de Sloterdijk no ve, es que la congregación artística bajo la posología del *Über*, en los tiempos modernos, *únicamente puede representar una aspiración de la voluntad de poder*³⁶⁵ que sólo se explica por medio de la pertenencia política del hombre artista a un órgano de entrenamiento por medio de su propia diferencia. Por esta razón, la definición de la política de Sloterdijk que ofrece en *Has de cambiar tu vida*, parece un tanto ambigua al respecto. «La política, como forma de vida europea, significa la lucha y el cuidado del marco de las instituciones, en las cuales puede realizarse la más importante de las emancipaciones, la emancipación de las diferencias surgidas y controladas por las prestaciones de esas diferencias que fueron creados y

³⁶⁴ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, *op.cit.*, p.170. Sloterdijk refiere a distintas tecnologías del *Über*: Marx, super estructura y sobreproducción; Darwin, supervivencia; Nietzsche, superhombre, Freud, super-yo; sólo por mencionar algunas.

³⁶⁵ El *Übermensch* únicamente puede representar las condiciones de posibilidad de la voluntad de poder. Nunca llegar a ser una realidad concreta.

transmitida mediante el avasallamiento, la dominación, el privilegio».³⁶⁶ En razón de su propia explicación, la lucha y el cuidado del marco de las instituciones, no representa de ningún modo el sentido de un cuidado como valor político de la aspiración artística fundamental. Más bien, o en todo caso, en la forma de un *Dasein* congregado bajo obras de arte, debería de interpretarse correctamente como la lucha por un *estar-dentro-del-cuidado* de las instituciones, de modo que así se resalta el carácter político de la lucha artística. Y últimamente, si se quiere llevar más lejos, el carácter de esta lucha se traduce por el dominio ético-estético de la figura de la verdad de las instituciones, entre los que están adentro y los que están afuera. Ninguna *tekne*, en su más íntima condición política, puede prever la emancipación de las formas de dominación y el privilegio, como asegura Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*, pues todos los seres ejercitantes dentro de las dimensiones de *Sorge* -como arte- al construir y consolidar un tipo de forma de emancipación producen, en consecuencia de su condición técnica, algún tipo de diferencia con respecto a los demás grupos. De lo que se trata es, en todo caso, -y en eso comulgo con el espíritu del primer Sloterdijk en *Normas para el parque humano*- de una lucha radical *por* el reconocimiento de la diferencia.

Bajo esta representación, en la figura del *Übermensch* se congrega a la voluntad de poder como una dimensión micro-ascetológica, en dónde el problema de la historicidad del *Dasein* se traduce como la expresión de un mundo circundante, o propiamente dicho, el *Umwelt* de los proyectos artísticos del binomio hombre-animal en los que se dota de un carácter de legibilidad a nuestra temporalidad. Bajo sus distintos formatos de cría, el objetivo la verdad de la obra antropotécnica es producir el acontecimiento de lo destinal a partir de un ideal del lenguaje capaz de realizarse en contra de los demonios morales que Nietzsche define como coacción, ley, necesidad y consecuencia. «Allí fue también donde yo recogí del camino la palabra «*Übermensch*» y que el hombre es algo que tiene que ser superado».³⁶⁷ En esta forma se construye una noción de la pertenencia del ser del hombre en un destino histórico que en su condición de *Über* se expresa como una partícula del desbordamiento del nervio del lenguaje que introduce al *Mensch* en el dominio esencial de la voluntad de poder como un ente dado al saber y la creatividad

³⁶⁶ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.173.

³⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Zarathustra*, op.cit., III, pp. 324-325.

expuesto a la intimidad de la vida.³⁶⁸ Con toda justicia, Heidegger puede llegar a afirmar el carácter del horizonte espacial del *Übermensch*:

La ubicación y la especie del individuo, de las comunidades y de su relación recíproca, el rango y la ley de un pueblo y de los grupos de pueblos se determinan de acuerdo con el grado y el modo de la fuerza imperativa desde la que se ponen al servicio de la realización del dominio incondicionado del hombre sobre sí mismo. El superhombre es el tipo de esa humanidad que por primera vez se quiere a sí misma como tipo y se acuña ella misma como tal tipo.³⁶⁹

Así, en la enunciación del *Übermensch* se revela un proyecto de estetización de lo político que bajo el carácter tipológico del *Über* se enuncia como la figura de la espacialidad de la obra de arte que dota de una amplitud política a las dimensiones del cuidado a partir del *grado y modo* de fuerza de un proyecto histórico que apuntala al hombre en su capacidad de darse a sí mismo como una actividad genética-cultural o del tipo gramatical -por sí decirlo técnicamente.

Es justamente en el campo de la actividad genética-cultural o gramatical que la espacialidad del proyecto artístico del *Übermensch* resalta en su calidad lúdica como el tipo de ejercicios que desembocan en la producción de entornos ascetológicos. Mismos que Sloterdijk puede llegar a enunciar, con cierta influencia de un Wittgenstein, como juegos del lenguaje [*Sprachspiel*]. Si bien para el Wittgenstein maduro de *Investigaciones filosóficas*, los juegos del lenguaje son una monumental propuesta que refiere [...]al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido»,³⁷⁰ esta enunciación es sólo posible y comprensible en tanto los lenguajes se expresan como órdenes.³⁷¹ Esta simple observación aclara el sentido de la sentencia posterior de Wittgenstein recabada en sus memorias posturas «La cultura es el reglamento de una orden. O presupone un reglamento»³⁷² Y sobre la cual Sloterdijk soporta la tesis radical de su propuesta antropotécnica, «Lo único decisivo es la dinámica separación de la vida bajo las

³⁶⁸ *cfr.*, Martin Heidegger, *Nietzsche, op.cit.*, pp.203,556.

³⁶⁹ *ibidem.*, p.768.

³⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, I [7] p.25.

³⁷¹ *ibidem.*, I [18], p.31.

³⁷² Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y Valor*, [477] p.150. Las anotaciones póstumas del autor están congregadas en la edición en alemán: *id.*, *Vermischte Bemerkungen*.

reglas». ³⁷³ Bajo este espectro, parece correcto pensar como Sloterdijk que la cultura se manifiesta, es decir se revela en su calidad de *Lichtung*, por efecto de la secesión radical. En esto, se resalta el espíritu secesionista de Sloterdijk, para quien lo importante no es lo que entendemos por cultura, sino el carácter de la segregación del un orden cultural previo como el acontecimiento de la génesis espacial de un nuevo orden.

En el orden de este acontecimiento, se expresa el carácter mítico de la obra de arte que en la circunspección artística del *Übermensch* se impone como el acto de la procreación fundacional de una élite que da lugar a nuevas estructuras existenciales. En la nueva espacialidad que tiene lugar, el concepto secesionista de la cultura se convierte en micro ejercicio artístico vital, que por su condición de *tekne* atraviesa las dimensiones políticas del *Sorge*. Entre Nietzsche y Heidegger, de las ascetologías en los campos medios del *Dasein* a la ontología del *Besorgen*. ³⁷⁴ Aquí, en el acto de llevar al hombre al lenguaje, el carácter intramundano del arte se manifiesta en su capacidad última como la inseminación de nuevas condiciones de vida, materiales y metafísicas, ³⁷⁵ que afirman la posibilidad de concebir nuevas moradas del ser. ³⁷⁶ Desde el arte la existencia se renueva porque la *tekne* es un convencimiento permanente. Es justamente esta la orientación decisiva del proyecto de Sloterdijk. «Lo que cuenta para el futuro es el estudio de las formas primarias, de las gramáticas y de sus principios constructivos. Quienes tomen parte en el estudio que hace posible y justifica una «cultura» en el nuevo sentido formarían un grupo de artistas-ascetas, que viven bajo una regla explícita. Para ellos la ética, la estética y la lógica apuntan en la misma dirección». ³⁷⁷ En su condición de *Über*, se trata, sin más, de una partición de los juegos del lenguaje en el terreno de la historicidad del *Dasein*. Entre entrenamientos cotidianos que en el marco de la sociedad

³⁷³ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.181.

³⁷⁴ En esta representación se organizan tres dimensiones de *Sorge* tratadas por Sloterdijk en distintos momentos de su obra antropotécnica. La primera, descrita en el primer movimiento del concepto en *Normas para el parque humano*, una ontología político-espacial de las formas del estar-en-el-mundo. La segunda, una forma de ascetologías como un campo medio de la existencia. La tercera, en la espacialidad del *Übermensch* como una obra de arte, las micro-ascetologías definidas por el mismo pensador como juegos del lenguaje.

³⁷⁵ Esto remite a los tipos de antropotécnicas primarias y secundarias como terrenos de convergencia del arte. En tanto a las condiciones de posibilidad materiales, piénsese en los avances de las investigaciones genéticas, las neurociencias y la cibernética. Con respecto a las materiales, a las nuevas ascetologías desclaradas como ejercicios desespiritualizados.

³⁷⁶ Este principio debe de leerse bajo la ontología del lenguaje planteada por Heidegger y expuesta en el primer capítulo. «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre». Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op.cit. p.16.

³⁷⁷ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.184.

se reproducen de un modo inconsciente, y ejercicios acrobáticos-artísticos declarados. En estos últimos, bajo la técnica se presume una corrección ortopédica de las posturas culturales humanas mediante ejercicios vinculantes ética y estéticamente a una existencia encarnada espacialmente en las reglas de la razón humana, del juicio lógico, como también estéticamente en la simetría, la armonía y la proporción como principios vinculantes a un orden político-artístico

Concisamente, en su carácter de obra de arte, la existencia se revela como una lucha por el obrar, -troquelar, labrar- de las formas de los campos de la vida y del *Dasein*, en las que el ser compite por condiciones de posibilidad frente al problema material y metafísico de su finitud. Esto es lo que hay que tener presente para aclarar la intención antropotécnica de Sloterdijk por resumir el espíritu de la ascesis como filosofía, como una actividad dedicada a resolver la perturbación del *Dasein*. «Encontrar la buena forma construye una tarea del diseño que conlleva un ejercicio lógico-moral».³⁷⁸ Dado que la propia filosofía, en su condición de ascesis, se postula desde el *Fedón* de Platón como un ejercicio del reconocimiento de lo verdadero frente al problema de la muerte,³⁷⁹ y que el mismo Heidegger reconoce en su más íntima espacialidad como el estar-vuelco-para-la-muerte; esta reflexión requiere de un distanciamiento de las condiciones ordinarias de la vida para poder reproducir la potencia de las inteligencias racionales e intuitivas en la búsqueda del sentido artístico de lo verdadero y lo no-verdadero.

Si en el ensayo anterior presenté la voluntad de la vida como arte en su terruño metafísico más fundamental, el objetivo de este segundo ensayo tuvo a lugar la construcción de una espacialidad de la obra de arte como dimensión de *Sorge* capaz de albergar dicha voluntad y desde la cual el arte en su condición de *tekne* penetra las dimensiones políticas de las estructuras del *Dasein*. Ahora, en lo que procede, en un tercer y último ensayo sobre el cual se clausura esta tesis, se tendrá como objetivo la reflexión del ser antropotécnico que, bajo el peso de toda su cotidianidad, tiene que bogar contra la banalización de su existencia como parte de un ejercicio que atiende la intimidad de su lucha. Esto nos topa con la necesidad de pensar el ser de la obra, en la obra, como parte de una filosofía antropotécnica que reflexiona sobre la pertenencia política del

³⁷⁸ *ibidem*. p.185.

³⁷⁹ Platón, *Fedón*, 68a, *id.*, *Platon I*.

hombre en la *Polis*. Como el hombre que quiere darse para sí mismo como parte de una finalidad artística última en la que su existencia se recoge en su sentido estético-político.

3.3 El nacimiento del nuevo ser antropotécnico

Hasta aquí ha quedado demostrado que en su condición de *poiesis*, en tanto creación, el arte es la genuina condición de posibilidad del *Dasein* al ser el puente entre el hombre y el *Übermensch*, resultado de una lucha entre el mundo y lo sagrado. En la espacialidad del *Sorge*, el arte emerge en la forma de una multiplicidad de voluntades de poder congregadas bajo órdenes de inmunidad. Sin embargo, la mediación del hombre en la nueva morada artística reclama para sí la reflexión de un nuevo tipo de moralidad en la que el arte se ha convertido ya en una actividad fundamental para el soporte, la afirmación y el mejoramiento de las condiciones de vida del *Dasein* bajo sus dimensiones de cuidado.

Si la existencia misma puede definirse como una lucha por el obrar, del mismo modo el ser antropotécnico debe de comprenderse como una voluntad de poder consagrada a la conquista artística tanto de sí mismo como de su contrario. El sentido de esta lucha exhibe al hombre, en su condición de un ente arrojado [*Geworfenheit*], a un devenir errante [*irre*] cuyo horizonte únicamente puede ser develado mediante el procuramiento político de una existencia consagrada a un fin histórico revelado por medio de la instrumentación de su ejercicio antropotécnico. Cuando Nietzsche refiere el *Prometeo* de Esquilo como patrimonio originario de todos los pueblos arios,³⁸⁰ dejando de lado toda pseudo interpretación racial, en su calado más hondo se ilumina el origen de la técnica como el horizonte de reflexión filosófica primaria de Occidente. Tal y como también fuera planteado por Heidegger en *La pregunta por la técnica*.³⁸¹ No es mi intención indagar en dicha exposición histórica-trágica, si en el valor de la técnica como el acontecimiento mítico originario que da sentido a la temporalidad del *Dasein*. Así, en la apertura del ser, bajo el *Lichtung* antropotécnico se revela que todo desocultamiento, de lo verdadero y lo no verdadero, es gradual a nuestra propia temporalidad.

Desde la técnica, en el descubrimiento de lo que ha sido revelado, la potencia del pensamiento humano ha asegurado un eterno retorno del sentido de la historicidad del hombre en el éter tempestuoso de un medio hostil. En los anales del pensamiento

³⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, op.cit., p.71.

³⁸¹ cfr. Martin Heidegger, Conferencias y artículos, op.cit., y Richard Polt, *Heidegger an Introduction*, pp.171-174.

occidental, en la tragedia *Antígona* de Sófocles, civilización y progreso parecen dos valores de la conquista humana en las que se asegura el conocimiento que apacigua la desolación del hombre frente al problema de su propia finitud.

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco más con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos[...] Por sus mañas se apodera del animal del campo que va a través de los montes, y unce al yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz[...] Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapercibidos hielos y los de las lluvias inclementes. Nada de lo por venir le encuentra falto de recursos. Sólo del Hades no tendrá escapatoria[...] Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, las encamina unas veces al mal y otras veces al bien.³⁸²

La técnica se revela de este modo como la expresión de una voluntad de poder que se manifiesta en el ímpetu de la fuerza histórica contra el arrojo, en el deseo del *Dasein* de introducirlo todo en su morada. Se trata de una lucha por el porvenir humano que aglutina la existencia dentro de la dualidad de los campos de lo dionisiaco y lo apolíneo. Situación que suscita una problemática concreta. El hombre sujeto a los confinamientos técnicos de la existencia bajo las distintas formas del estar-en-el-mundo tiene frente a sí dos condiciones de posibilidad: la conformidad con una existencia inauténtica en donde el sentido de su existencia le arroja al *sino* de una errancia. Y en ella, una voluntad que ve desvanecido su poder de resolución bajo la manipulación técnica que, -como se pensara desde Heidegger-, introduce al ser en un estado de alienación y de falsa seguridad, en el que se pierde la capacidad de permanecer en lo abierto del ser.³⁸³ De un modo opuesto, un segundo camino, bajo el giro artístico de Nietzsche asegura la reactivación de la voluntad de poder a un terruño artístico que, desde la técnica, nos

³⁸² Sófocles, *Tragedias*, p.159.150.

³⁸³ Esta es la síntesis de Richard Polt a la crítica fundamental de Heidegger al sentido de la técnica moderna. *Vid.*, Richard Polt, *Heidegger an introduction, op.cit.*, p.173.

introduce en la permanencia de la apertura del ser. En el hábitat de la espacialidad del proyecto artístico del *Übermensch*, esta sujeción del hombre a una dimensión técnica se plantea como la necesidad de reconocer esta doble forma como una aceptación de la condición más esencial de la existencia, en donde su propósito fundamental no puede ser otro que el juego de la voluntad de poder por el poder. Esto es lo que en última instancia y a mi parecer ofrece la visión histórica de Sloterdijk en los dos movimientos del concepto, de Heidegger a Nietzsche, pero que el pensador de ningún modo logra conciliar como parte de un juego de voluntades. La interpretación del concepto de antropotécnica que he venido reconstruyendo comprende sendos espectros de la existencia como parte de un éxodo inagotable sin la esperanza de algún tipo de salvación. El *Dasein* está prendido, suspendido a un extraño sistema de intercambios del que toda la existencia depende. Reconocer esta fatalidad nos ofrece la capacidad de internarnos bajo la negra noche en el bosque de la historicidad del progreso y de la civilización humana en búsqueda de un nuevo *Lichtung* para la reflexión del ser. En su expresión artística, a lo largo de este camino de bosque se trata, sin más, de internarnos en nuestra propia angostura hasta llegar a un callejón sin salida dentro de un destino cercado por la fatalidad, y del que el hombre está obligado a regresar a su punto de origen como un ser renovado artística y políticamente.³⁸⁴ Dentro del claro del *Übermensch*, la valoración ética sobre la destreza humana y la diferencia específica deben de apreciarse como formas de un intercambio estético del color humano y sus contrastes. De este modo los éxodos humanos son siempre una re-localización estética de la experiencia ética del ser en los precintos técnicos-políticos.

Como puede observarse desde Sófocles y Esquilo, entre Nietzsche y Heidegger, hasta Sloterdijk, la *tekne* en su condición de instrumentación de la facticidad del *Dasein* que revela [*aletheia*] el origen común entre arte y técnica, es el horizonte de reflexión metafísica de occidente que adecua la comprensión del mundo a una actitud tecnológica en tanto capacidad de manifestar lo ente temporalmente. Tal lo señala Polt en su genial

³⁸⁴ La idea de un callejón sin salida se expresa en otras lenguas y culturas de distintas maneras. En inglés podríamos retomar la expresión *dead-end-trial*; en alemán *Holzweg* parece fungir de un modo polivalente y muy poderoso. Esto nos permite reconocer el sentido genuino que Heidegger trata de representar en su colección de ensayos dedicados al arte y al nihilismo tituladas bajo el mismo nombre en alemán y que de algún modo ofrece una plena comprensión de su incapacidad, intencional, de ofrecer algún tipo de salvación para el destino humano. El camino de bosque [*Holzweg*] implica un repliegue en lo desconocido, un camino sin salida. Esto es lo contrario a un camino de campo [*Feldweg*] que se despliega en la vecindad de lo que es conocido al hombre.

interpretación sobre el pensamiento de Heidegger, «es una vía de comprender el ser como una totalidad[...] Para el *Dasein* técnico, *ser* significa estar ya sea como objeto presente a-la-mano disponible para la explotación y la manipulación, o como un sujeto que es el manipulador y explotador del objeto».³⁸⁵ Esta doble comprensión del valor de la técnica es la que nos acerca a la pertinencia de la pregunta por el ser antropotécnico en nuestra temporalidad presente, es decir en la vecindad de un siglo rodeado de grandes avances materiales y cruces científicos en las que se aguarda el potencial humano, tales como las investigaciones genéticas, la nanotecnología, la inteligencia artificial, el ciberespacio y la realidad virtual, en el contexto de problemas globalmente compartidos como las industrias de la guerra, epidemias incontrolables, la extrema pobreza y el ecocidio planetario. Todos ellos cercados por el malestar por la cultura y el desencanto por las formas de gobierno y de representación políticas contemporáneas.

Esta determinación técnica del destino humano implica que toda intención por confinar al *Dasein* a un conjunto de reglas y procedimientos, y del que el discurso de *Normas para el parque humano* no es ajeno, es en sí mismo una valoración técnica del mundo que manifiesta su misión meta-política en el deseo y la capacidad de asegurar el control y administrar la capacidad del comportamiento de los entes que comparecen en el mundo del hombre, y en el que el hombre mismo es en resultado su principal objeto. Como alguna vez señalara Merleau-Ponty, «Toda técnica es «técnica del cuerpo». Figura y ejemplifica la estructura metafísica de nuestro cuerpo».³⁸⁶ Las advertencias que Heidegger nos ofrece desde su *Carta sobre el humanismo*, hoy apremian la revalorización de un camino ético posibilitado metafísicamente desde la técnica. «Hay que dedicarle toda la intención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficiente segura mediante una ordenación acorde con la técnica».³⁸⁷ Para quien hasta este punto esté familiarizado con la obra de Sloterdijk y siga estas indicaciones, demostrará que éste, siendo el punto de partida en su discurso antropotécnico, es a la vez el más grande problema en el núcleo de su pensamiento. La frialdad en la que la normatividad de las dimensiones de cuidado [*Sorge*] se expresan objetivamente, en el

³⁸⁵ Richard Polt, *Introduction to Heidegger*, op.cit., p.171.

³⁸⁶ Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p.30.

³⁸⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op.cit., p.77.

relato de la crianza humana, ante la falta de un cuestionamiento ético primario que atravesase la experiencia mística de lo político y en ello la incapacidad para expresar la finalidad última de la técnica-política como un problema de orden metafísico. Y aquí mi principal y más grande distancia con respecto al novel pensador.³⁸⁸

La reflexión de un nuevo camino ético bajo la espacialidad del proyecto artístico del *Übermensch* es algo que sólo puede plantearse, al menos inicialmente, como un problema místico-político fundamental, en el que la técnica se plantea tan sólo como el valor consecuente de la trascendencia de lo verdadero en la inmanencia de la *physis*. Afirmación que reposa sobre el reconocimiento de la ética como el camino para el reconocimiento de lo verdadero en la existencia política como resultado de una experiencia mística-metafísica. Como tal, en su carácter místico el encuentro con lo político debe renunciar a su aspiración racional y objetiva, para producir un genuino reconocimiento con los deseos y las aspiraciones de la voluntad de poder y sólo a partir de este punto buscar su posterior objetivación política. Esta aspiración sitúa a cada uno de los seres que reflexionan en su propia condición política como el centro de toda vida social que tiene por principio el fundamento de lo dionisiaco. Pero ésta es una empresa artística que nos invita a adentrarnos en un camino de bosque hacia nuestra propia estrechez.

Reducirnos a nuestra propia angostura, frente a la certeza de la fatalidad del arrastre técnico de nuestro tiempo, implica un vuelco fundamental [*kehre*] a nosotros mismos que sólo se produce por cuenta del rito iniciático de la serenidad del ser, en la melancolía de la pregunta por el origen, donde el ser permanece desde lo abierto en un permanente estado de felicidad. ¿Pero qué relación guarda esto con lo político, el arte y la técnica? La felicidad del *Dasein* es por sí misma el máximo problema político, que desde la *República* de Platón y en *Ética* de Aristóteles está sometida a un análisis racional y objetivamente político.³⁸⁹ Pero como observa Giorgio Colli en su obra monumental *Filósofos sobrehumanos*, en ello se despliega el interés ideal de un misticismo previo que sólo puede ser proyectado e introducido en los seres que comparten el problema de lo político por medio del planteamiento apolíneo de un ordenamiento de la *Polis* bajo la

³⁸⁸ En términos generales, Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida* ofrece una teoría material del ascetismo que se desprende una valoración material de la técnica como principio fundamental de su propuesta antropotécnica.

³⁸⁹ *cfr.*, Giorgio Colli, *Filósofos sobre humanos*, pp.196-210.

unidad de la Ley. Es cierto como plantea Colli que en esta diada se plasma la duplicidad indisoluble entre lo Uno y el ser como una relación política fundamental.³⁹⁰ Pero la única posibilidad de renovar la experiencia objetiva del *Dasein* frente a la fatalidad técnica-política es un develamiento del carácter místico de la felicidad como el fin último bajo el cual deben de congregarse todas las formas del cuidado del *Dasein*. Esto ofrece suficientes elementos para reformular todo concepto de lo político como un proyecto de inspiración artística fundamental. En él, las pasiones dionisiacas tales como la manía y el eros que subsisten en la raíz del pensamiento político desde el *Fedro* de Platón,³⁹¹ aseguran al hombre -tras una reflexión mística de la que nadie más puede dar cuenta- el feliz retorno de su camino de bosque y del que éste sólo puede emerger como un ser renovado política y artísticamente.

La capacidad de develar la felicidad como el fin de lo político está representada en uno de los valores más comunes en las relaciones humanas: el amor platónico.

Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios, se fabrica una imagen para honrarla y rendirle culto. En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman, sea en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber y de gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es[...] Y una vez que se han enlazado con el por el recuerdo, y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible para un hombre participar del dios.³⁹²

La conquista del amor platónico como fuente fundamental del cuidado del *Dasein* que ordena todas las relaciones políticas, nos introduce en un genuino amor por lo comunal elevado a un carácter sagrado. Se expone en ello su carácter ético por efecto de imitación del cuerpo político dando lugar a un obrar artístico. Pero es esta exposición de los ideales humanos, en el modelo de lo político-universal, la que da forma a un *Dasein* como la captación racional de una perfección bajo la cual al hombre sólo le es posible participar

³⁹⁰ *ibidem.*, p.204.

³⁹¹ Sobre la manía y el amor, Platón, *Fedro*, 244-245, 253e-254b. En: *id.*, *Platón I*, *op.cit.*

³⁹² *ibidem.*, 252d-253a.

políticamente por medio de la imitación y de la repetición técnica de las más altas virtudes en un entorno de competencia por el cuidado.

En esta competencia se revela el carácter místico de los ejercicios antropotécnicos como una actividad fundamentalmente ética destinada a la salvaguarda del bien común y por lo tanto prominentemente política. Si en un sentido aristotélico la ciencia ética persigue lo bueno y lo mejor como parte de un fin común: la felicidad del cuerpo político;³⁹³ de este modo, la felicidad de los cuerpos antropotécnicos del proyecto artístico-político del *Übermensch* se asegura como parte de un trabajo virtuoso que por medio de la imitación de las más altas virtudes es capaz de crear costumbres dedicadas a la reproducción de lo bueno, lo mejor y lo más justo para el hombre. Es el fin de la felicidad la estrella que orienta a los seres humanos en el océano metafísico de la existencia y el cual hace posible una valoración sobre nuestra condición técnica-política. Frente a las posibilidades de los usos técnicos de los recursos de los entes a la mano, el hombre debe preguntarse en todo momento por su ser y la utilidad que le propician estos medios para alcanzar o alejarse del fin impuesto de la felicidad como una forma de permanecer en lo abierto.

Por medio de la comprensión de la objetivación política a partir de una experiencia mística originaria es posible buscar la consolidación de programas de equilibrio éticos que nos permitan redefinir nuestro tipo de relación con el mundo y establecer en ellos nuevos centros de gravedad para el cuidado del *Dasein* de acuerdo a las modernas capacidades técnicas del hombre. Vista esta problemática a la luz de *Normas para el parque humano*, en la modernidad el hombre ha perdido su capacidad de elección para dar lugar a una continuidad de formas de inteligencias artificiales y sistemas capaces de organizar la existencia humana. Relaciones virtuales, hombres de probeta e incremento de las cualidades físicas, atentan contra el principio místico de la creación humana. Los semilleros para la apertura del ser parecen extinguirse por doquier frente a una existencia organizada y conmutada técnicamente. Condiciones que dan lugar al reconocimiento de nuestro tiempo presente que Sloterdijk describe como una «época de compensación» en donde lo ético y lo ordinario se encuentran.³⁹⁴

³⁹³ Aristóteles, *Ética*, 1094a-1094b.

³⁹⁴ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida, op.cit.*, p.556.

En ello se habilita la muy genuina posibilidad de pensar nuevas formas para la renovación del *Dasein*. Pero esto requiere de un previo internamiento en la apertura del ser que sólo es posible por medio del reconocimiento de nuestra dual condición de limitación y posibilidad técnica. Cuando Heidegger evoca, «Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre»,³⁹⁵ en el fondo se apremia la redefinición de nuevos principios vinculantes para el ordenamiento, la contención y la proporción de las voluntades de poder que constituyen las dimensiones de cuidado bajo los órdenes de sus lenguaje correspondientes. Se trata en todo caso, de encontrar la excepción a las reglas del alineamiento técnico en la modernidad en su propia particularidad técnica. Bajo los ejercicios antropotécnicos se busca encontrar el aseguramiento y la vitalidad del trabajo artístico como un centro de creación y de reflexión de lo político en dónde se pregunte genuinamente por el ser del *Dasein* en su obra y no por la humanidad. Pero estas reglas de ningún modo y bajo ningún principio pueden definirse como una objetivación universal de lo político. Ya en *Normas para el parque humano* se ha relatado la crianza humana bajo la forma de la domesticación como una pedagogía de las diferencias. En ello, lo que debe de afirmarse es como expone Sloterdijk posteriormente en *Has de cambiar tu vida*, la plena comprensión de que «El paso hacia una vida dedicada a la ejercitación viene a través de una diferenciación ética».³⁹⁶ Sentencia que por sí misma nos confronta con la posibilidad de consagrar una multiplicidad de perspectivas éticas-estéticas de acuerdo al grado de temporalidad y el sentido de historicidad de cada una de las dimensiones de *Sorge* del *Dasein*. O de acuerdo con Heidegger, todo desocultamiento es proporcional a nuestra temporalidad. Idea que por sí misma nos arroja a una nueva revaloración de lo político.

Una revaloración ética decidida a establecer nuevos principios vinculantes tiene que comenzar por la afirmación del cuidado de la felicidad del *Dasein* únicamente como un paso previo a la definición de nuevos principios éticos. En sus principios más generales el discurso antropotécnico de Sloterdijk se remite al concepto espacial de *co-inmunidad*

³⁹⁵ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op.cit., p.89.

³⁹⁶ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, op.cit., p.279.

como la propiedad aglutinante de los recintos culturales-inmunológicos en las que se afirma la expresión del cuidado por el todo. Para el pensador alemán, se trata de una fuerza civilizadora que une conceptos y problemas comunes a los hombres en pequeñas dimensiones de cuidados inmunológicos que arrastran los esfuerzos humanos a sistemas de cooperación.³⁹⁷ Y de esta manera concluye su obra y su reflexión antropotécnica. El problema es que en esta definición autoplástica de los sistemas de inmunidad de ningún modo se plantea una esencia ética vinculante y duradera al fin de la felicidad del *Dasein*. Incluso cuando se plantea «tan pronto se tiene que ver con las formas de vida en las que coopera el *zoom politikon* que es el hombre, tiene que contarse con la primacía de las alianzas intrainmunitarias supraindividuales»,³⁹⁸ se deja de lado el propósito del ejercicio antropotécnico al servicio del fin metafísico de la felicidad. Y en ello su carácter más fundamental. En ésta, una de las más marcadas diferencias entre el pensamiento de Sloterdijk y el mío. En tanto el primero recurre al despliegue del concepto antropotécnico para la afirmación de una teoría material del ascetismo que deviene en órdenes de inmunidad; yo recorro a su condición de *tekne* como una explicación necesaria para el desocultamiento del carácter metafísico de las fuerzas subyacentes en la voluntad de poder como la condición que hace posible el repliegue inmunitario del *Dasein*.

Asegurar la felicidad como la más grande finalidad política, sugiere la fertilización de los recintos de las dimensiones del cuidado humano por medio del riego y la crianza de las diferencias específicas como una actividad que empata lo ético y lo estético en las que se pone al hombre en la posesión de una profunda sabiduría sobre su historicidad y su lugar en el mundo con respecto a sus límites con el exterior. En lo que puede ser visto en cifra heideggeriana como un giro, un vuelco por llevar al hombre al lenguaje, por retenerle *en* la morada del ser, se debe de resaltar en la *amistad* como el principio vinculante del que todo sentido político deriva. Esto no implica atenernos a la muy violenta y conservadora definición de Schmitt quien define el concepto de lo político como una relación de amigos y enemigos. Si en cambio, a resaltar el carácter del obrar artístico-político del hombre definido por el amor a sí mismo y el amor *fati* como el

³⁹⁷ *ibidem.*, p.574.

³⁹⁸ *ibidem.*, p.572.

principio contra-inmunitario que unifica a una comunidad de voluntades de poder, les transforma en hombres y les acerca con sus opuestos, es decir con los otros que no son sus congéneres.

De este modo, en la transformación de una nueva moralidad *artística* proyectada al fin político de la felicidad bajo el principio de la amistad, se pone al hombre que participa en el *Dasein* en la proximidad de un nuevo círculo político. Se trata de una revaloración del mundo circundante [*Umwelt*] que, desde su forma platónica mística amorosa, -por medio del trabajo técnico de la imitación de lo bueno y lo justo, y del despliegue de las capacidades intelectuales y físicas hacia lo mejor de sí mismo-, procura el cuidado elítico de la diferencia, a la vez que guarda un profundo respeto con la sacralidad artística de los cuerpos antropotécnicos que le son ajenos en medio de una espacialidad política mayor.

Dicha inclusión de los hombres en recintos antropotécnicos atiende a un principio de equilibrio político entre la congregación del *Dasein* en la meta-espacialidad del Estado y la individualidad, donde la condición política se nutre de esta hibridación por medio del encuentro entre la técnica y el arte como formas de valoración de su propia condición metafísica. Es por medio de la sana proporción y la armonía con el exterior, que el ejercicio político de la diferencia resalta estéticamente como la articulación de un fenómeno de color y de contraste dentro del inagotable obrar artístico de lo humano. Es en el obrar artístico de estos mundos circundantes que puede pensarse místicamente en una vida interior ha despertado en el núcleo de su ser político al encuentro de una felicidad colectiva. De modo que, si de alguna manera, puede plantearse el ejercicio antropotécnico como un jardín humano que tiene bajo su cuidado el riego de las diferencias específicas, el principio de la felicidad debe de manifestarse como el trabajo de una ocupación política [*Besorgen*] que tiene por finalidad asegurar la felicidad de los seres que se ejercitan en su interior.

A la luz de lo anterior, la humanidad se repliega en círculos políticos definidos por el principio de la amistad que dadas las presentes condiciones de nuestra modernidad, únicamente pueden construirse a partir y en relación con un conocimiento técnico específico como un instrumento para el cuidado del *Dasein*. Sea un artista, un político, un académico, un intelectual, un científico, un especialista, todos los seres estamos

envueltos y condenados bajo el manto político de la amistad, en el que se comprueba tanto el determinismo técnico de Heidegger como el carácter trágico de la existencia previsto por Nietzsche. En ambos casos, «Es imposible prescindir de la técnica en el pensamiento como el procedimiento del hacer y del fabricar».³⁹⁹ Si esta condición técnica es irremediable, debajo del trabajo técnico en cada uno de los campos del *Dasein* debe de sostenerse un camino artístico hacia el desocultamiento del ser como parte de un despliegue que nos arroja, nos confronta con nuestra inevitable condición política. De este modo, el ser del hombre se expresa como la voluntad de un querer que por medio de la técnica se despliega hacia lo imposible y que en el carácter artístico de su obrar deviene en una existencia políticamente auténtica.

³⁹⁹ *ibidem.*, p.17.

Excurso: *Tekne*, el fuego. La doble llama del arte y lo político

En el origen de la civilización fue la técnica. En el origen del hombre también. ¿Qué hay detrás de esta premisa alegórica? *La técnica en el origen y el destino de la deriva*. Desde que *Prometeo* ofreció el fuego a los hombres, nos hemos congregado políticamente al alrededor de la técnica en una evocación del camino metafísico del desocultamiento. Si se comprende en su sentido ontológico-político más inmediato la *tekne* habilita el mundo por medio de una instrumentación material que sitúa al ser del hombre en una temporalidad, en una espacialidad en la que se juegan, se practican y se expresan, sus las condiciones de posibilidad. Dado que la técnica está ligada al destino del pensamiento occidental, el exceso de la racionalidad técnica en el pensar al hombre y lo ente como una totalidad natural-material, nos confrontan con el ordenamiento nihilista de una realidad histórica que clausura el valor supremo de lo suprasensible. En esta cancelación metafísica, el nihilismo se abre en el abismo de lo humano como el destino histórico, al que Nietzsche, Heidegger y en menor medida Sloterdijk han definido como el movimiento fundamental de la historia moderna de occidente. Lo cierto es que en el pensamiento de Sloterdijk, su apuesta por una teoría material del ascetismo no permite alejarnos del despliegue de las sociedades humanas fuera del ámbito del poder que en esencia constituye la modernidad.

Contra esta catástrofe, Heidegger y Nietzsche nos invitan a revalidar el sentido de la técnica moderna que, en su condición de *tekne*, desde el arte aclara su valor metafísico supremo. Y en esto mi lectura y mi planteamiento. Es la técnica el fuego que congrega al hombre en la llama trágica del *Dasein*, en la flama del rojo dionisiaco [lo artístico] y el azul apolíneo [lo político], la voluntad de poder se recoge y se ordena hacia una vida políticamente auténtica bajo la envoltura de un *Sorge*, en el obrar del proyecto artístico del *Übermensch*, que pone en marcha la existencia hacia una espacialidad emergente en la intratemporalidad, entre los mundos de la tierra y lo sagrado.

Como el fuego, tanto en la tierra como en lo sagrado, el arte se postra como la esencia de todo querer que envuelve al *Dasein* en una suprema representación metafísica del ser que otorga sus formas y estructuras existenciales de significaciones singulares de lo que le es íntimo, singular e incomprensible. En este acontecer, en la fuerza técnica contra el arrojo, el hombre tiene la posibilidad de llegar a su propio poder y aumentarlo, al grado

de expresar el sentido político de su existencia. En el esfuerzo por comprender su situación y afianzar su felicidad y su seguridad, con el fin de permanecer en su propia historicidad, la voluntad de poder requiere de la congregación del hombre en círculos de la amistad desde los cuales la existencia se delimita ética y estéticamente en la presencia de un conocimiento técnico de lo que le es inmediatamente disponible al *Dasein*.

Dirigir la mirada a la visión de un proyecto artístico es, en más de un sentido, jugar con las condiciones de posibilidad de lo político. Re-formular la existencia, hacia un tipo sensorial que abre al hombre a la espacialidad semi-abierta del ser, en la que la técnica nos permite ingresar a un nuevo espacio metafísico. Allende donde el hombre moderno barrunta, el ser de lo ente aguarda su desocultamiento para ser introducido en el campo de lo verdadero. En esta visión de la *tekne*, el preguntar por el hombre y sus condiciones de posibilidad nos confrontan con el inevitable preguntar por el ser, en el que el arte y lo político se encuentran en la amplitud del *Dasein* como las formas últimas de la representación metafísica del hombre y por lo tanto en el fundamento de sus valores supremos. Desde la doble llama de la condición técnica humana, en el arte y lo político, la voluntad de poder del hombre converge en el problema último de las formas de la representación de la vida y la existencia. Dado que el arte y el poder son sus dos expresiones últimas, en ellas se expresa una de las grandes paradojas de la existencia, pero también la más genuina posibilidad de renovación del *Dasein*: todo camino artístico debe resolverse hacia la representación de las formas políticas y todo ejercicio político envuelve en su representación el tejido artístico humano bajo el cuerpo político de la obra. Así, revelar la esencia artística en el cuerpo del *Dasein*, es reclamar el desocultamiento de su ser político. De este modo introducir la pasión y el afecto artístico en el cuidado de lo político deviene *Besorgen*, como la posibilidad de dar vida a nuevas técnicas que, desde el arte como principio de instrumentación, nos permitan aclarar nuevos horizontes espaciales a nuestra historicidad. ...La aurora del arte y lo político se encuentran bajo un mismo *Lichtung*, en el cual sólo a un *Übermensch* le es posible penetrar y perdurar en su más estrecha angostura.

*

Conclusiones

En el curso de esta investigación que ha tenido en su centro la maduración del un concepto en la obra de Peter Sloterdijk, las *antropotécnicas* que hasta aquí describo, se han presentado como una explicación del *Dasein* recabada en sus dimensiones de cuidado más fundamentales [*Sorge*] entendidos como precintos técnicos-ontológicos en los que se forja en sentido del ser del hombre de acuerdo a su temporalidad. Dicho de este modo, las antropotécnicas son sólo un modo de preguntar por el ser del hombre que desde el núcleo de la existencia y sus modos de ser espaciales, se pregunta por la relación del ser con lo ente a través de la técnica como una forma de acceder al mundo y ampliar su significado. Esta conclusión puede ser aclarada, al modo de una cuadrafonía filosófica, por medio de las siguientes formulaciones que van de lo general a lo particular en el orden expuesto en la investigación.

1- En tanto como explicación del ser del hombre, el pensar las antropotécnicas es en esencia el reconocimiento de un *Dasein* cuyo acto fundamental es el estar comprometido en un conjunto de ejercicios técnicos-sistemáticos para el cuidado de su propia historicidad. En este aglutinamiento, los hombres nos recogemos bajo distintas formas de estar-en-el-mundo definidas por nuestra relación con la técnica como parte de una dimensión de cuidado mayor, [*Sorge*], cuyas estructuras son definidas a partir de tres órdenes fundamentales, la facticidad, la caída y la existencialidad como los elementos que definen la ontología espacial del *Dasein* mismo.

2- En la cuestión antropotécnica expuesta se confirma la siguiente hipótesis: nuestra situación política y nuestro lugar en el mundo está condicionado por nuestros conocimientos y nuestra relación con la técnica. En lo que a lo largo de esta investigación se presentó, atendió la elaboración y respuesta de dicha hipótesis como parte de un trabajo destinado al desocultamiento de nuevos caminos para el surgimiento de nuevas condiciones de posibilidad del *Dasein* histórico pensadas desde la expresiones estéticas de un pensamiento filosófico consagrado a la revaloración de lo político.

3- De este modo, los pensamientos subyacentes al concepto antropotécnico nos muestran un camino de autenticidad en el que la pregunta histórica por el hombre y su condición técnica-histórica-material, despliega un camino de reflexión que pasa, en el primer movimiento del concepto, por la estrechez bicameral del hiato biológico de la vida y se instala en la ontología espacial de Heidegger en las formas de estar-en-el-mundo del *Dasein*. Pero, en el segundo movimiento del concepto, es a través de la comprensión del pensamiento de Nietzsche, -tanto en su crítica como de su revaloración metafísica-, que desde el mito trágico, la técnica se explica potencialmente como un ejercicio inmunológico destinado a la liberación de su auténtica voluntad de poder. Esto espacialmente se traduce en la radicalidad del ser en lo abierto.

4- Sendos movimientos del concepto, expresan una aparente separación o diferenciación en el pensamiento de Sloterdijk que ha acontecido de la ontología espacial de Heidegger; a la justificación estética de la existencia, anclada en el pensamiento de Nietzsche como una revaloración del fenómeno del poder que persigue un ejercicio de liberación humana que necesariamente se traduzca en la definición perspectivista de un tipo de autoridad estética no esclavizante. Entrambos movimientos del concepto, el arte emerge como una inter-espacialidad en la que se propone una re-integración de lo político bajo el *Sorge* del arte como la dimensión del cuidado del *Dasein* más esencial coligado a una existencia que emerge desde el arte como una vida auténticamente política contra la ligereza de lo ordinario y lo mediocridad.

*

Fuentes

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Tecnos, 2011.
- , *Política*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Assheuer, Thomas “Die Zarathustra Project: Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit” en Die Zeit, [internet] septiembre-02-1999. http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml, consulta: noviembre-15-2017.
- Brandes, George, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto piso, 2008.
- Colli, Giorgio, *Filósofos sobre humanos*, Madrid, Siruela, 2011.
- Córdua, Carla, *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2008.
- Coutre, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, Cambridge, Polity, 2016.
- Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2009.
- Frey, Herbert, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinilista*, México, Siglo XXI, 2013.
- Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurtl, México, Siglo XXI*, 2009.
- Gehlen, Arnold, *El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Habermas, Jürgen, “Post vom bösen Geist” en Der Zeit, [internet] septiembre-16-1999, http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml/seite-4, consulta: noviembre-15-2017.
- Hegel, George W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2013.
- , *El ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2014.
- , *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.
- , *Gesamtausgabe*, vol. 7, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000.
- , *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976.
- , *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica: mundo finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2010.
- , *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2016.
- , *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- , *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trota, 2010.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2006.
- , *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Kafka, Franz, *Franz Kafka III*, México, Stonhenge, 2012.
- Kerényi, Karl, *Dionisio. Raíz de una vida indestructible*, Barcelona, Herder, 2011.
- Kojève, Alexandre, *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2013.
- Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2009.
- Lacoue-Labarthe, Phillip, *La poesía como experiencia*, Madrid, Arena, 2006.

- Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Nueva York, Prometheus Books, 1988.
- Merleau-Ponty, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Trotta, 2013.
- Mohr, Reinhard, "Züchter des Übermenschen" en *Der Spiegel*, [internet] septiembre-06-1999, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14718468.html> consulta: noviembre-15-2017.
- Nennen, Heinz-Ulrich, *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte: Chronik einer Inszenierung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid Alianza, 2014.
- , *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- , *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2015.
- , *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Buenos Aires, Gradifco, 2007.
- , *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 2013.
- , *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 2012.
- , *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2012.
- , *Nietzsche I*, Madrid, Gredos, 2014.
- , *Nietzsche II*, Madrid Gredos, 2014.
- , *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2012.
- Platón, *El Político*, México, Sepan Cuántos, 2005.
- , *La República*, Madrid, Akal, 2009.
- , *Platón I*, Madrid, Gredos, 2010.
- Polt, Richard, *Heidegger and introduction*, Nueva York, Cornell University Press, 1999.
- Quignard, Pascal, *Las solidaridades misteriosas*, Sexto Piso, 2013.
- Rilke, Reiner Maria, *Las elegías del Duino*, [Ed. bilingüe], Madrid, Visor, 2010.
- , *Nuevos poemas*, [Ed. bilingüe], Madrid, Hiperion, 2007.
- Safranski, Rudiger, *Nietzsche*, México, Tusquets, 2001.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009.
- Sloterdijk, Peter, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Madrid, Siruela, 2011.
- , *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2014.
- , "Die Kritische Theory ist tot" en *Die Zeit*, [internet] septiembre-09-1999, http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml/seite-4 consulta: noviembre-15-2017.
- , *Du Mußt dein Leben ändern*, Frankfurt, Suhrkamp, 2016.
- , *El despertar de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2011.
- , *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2009.
- , *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2009.
- , *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006.
- , *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2009.
- , *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2008.
- , *En el mundo interior del capital*, Madrid, Siruela, 2010.
- , *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

- , *Haz de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-textos, 2103.
- , *Normas para el Parque Humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2008.
- , *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 2014.
- , *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011.
- , *Sobre la mejora de la buena nueva*, Madrid, Siruela, 2005.
- , y Heinrichs Hans Jürgen, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004.
- Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2014.
- Vattimo, Gianni, Introducción a Heidegger, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Von Uexküll, Jacob, *A Forlay in to the Worlds of Animals and Humans*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig, *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Austral, 1995.
- , *Investigaciones filosóficas* [Ed. Bilingüe], México, UNAM, 2003.