



¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS LO SOCIAL? Una entrevista con Peter Sloterdijk

Dusan Cotoras
Universidad Diego Portales, Chile
| dusan.cotoras@ug.uchile.cl |

Enzo Isola
Universidad Diego Portales, Chile
| enzo.isola@mail.udp.cl |

Peter Sloterdijk
Rector, HfG-Karlsruhe, Alemania
| mkaltenbrunner@hfg-karlsruhe.de |

Peter Sloterdijk es uno de los pensadores más estimulantes y provocadores que nos haya entregado la filosofía contemporánea. La siguiente entrevista, que gentilmente nos concedió vía correo electrónico, tiene su origen en una serie de interrogantes surgidas a partir de las reflexiones del grupo de estudios “La esferología de Peter Sloterdijk” organizado por el Núcleo de Teoría Social durante el año 2016. Sloterdijk nos ofrece una forma distinta de aproximarnos al pensamiento sociológico capaz de replantear viejas preguntas e iluminar otras nuevas en base a un conjunto de metáforas evocadoras. Las implicancias de las mismas para su aplicación al ámbito de las ciencias sociales se abordan en extenso a continuación.

*



Sr. Sloterdijk, como usted sabe, el concepto de “sociedad” constituye una semántica clave para el discurso de las ciencias sociales modernas. Este concepto no sólo le otorga cierta unidad cognitiva a su objeto de estudio sino que, al mismo tiempo, le permite pensar y acceder al ámbito de las relaciones humanas. Usted ha sido especialmente crítico con este tipo de “formas conceptuales” abstractas, en tanto no serían capaces de relevar la condición frágil y topológica de nuestras “formas de vida” colectiva. En cierto sentido, todo su trabajo puede ser leído como una invitación a reemplazar las metáforas que habitamos y que normalmente traemos al lenguaje para orientar nuestra vida en común. Teniendo en cuenta el punto anterior, nos gustaría comenzar esta entrevista simplemente preguntándole: ¿dónde estamos cuando pensamos lo social? (Podrá notar que aquí estamos recuperando y adaptando la vieja pregunta filosófica planteada por Hannah Arendt en “La Vida de la Espiritu”)

PS: Estimados colegas, pueden estar seguros de que su alusión a la pregunta de Hannah Arendt “¿dónde estamos cuando pensamos?” no pasa inadvertida para mí. La paráfrasis de su formulación en la variante “¿dónde estamos cuando pensamos lo social?”, no dejará de tener los efectos anticipados. Hace ya tiempo redacté un ensayo bajo el título: “¿Dónde estamos cuando escuchamos música?” (1993), por supuesto haciendo referencia a la filósofa que ustedes citan. Ahí propongo un concepto general de *percusión*. Como oyentes estamos en una esfera de sutiles vibraciones. Hegel hablaba ocasionalmente de una “agitación” [*Durchzittern*] que sobreviene al sujeto sensible.

De modo similar a Arendt, parto del supuesto de que el pensamiento deriva del hiato, o mejor dicho, emerge del mismo. El hiato es la brecha que se abre entre ser humano y entorno tan pronto como el individuo crítico hace uso de su competencia de problematización. Problematizar quiere decir descubrir un tema. Los temas son objetos de elaboración discursiva, como ya sabía la retórica antigua. El orador



Gorgias entró una vez al teatro repleto de Atenas gritando al público: ¡dadme un tema cualquiera! – “¡Proballeté!” [¡disparen primero!]. Con esto, él quería poner a prueba su virtuosismo para hablar sobre casi cualquier tema de manera sugestiva. Demostró así el arte sofista de transitar del sufrimiento ante las circunstancias al lujo de su tratamiento en el lenguaje. “Ver problemas” es precisamente una manifestación de excedentes de energía y libertades. El ensayista austríaco Egon Friedell dio cuenta de ello en su clásica formulación: “Cultura es riqueza de problemas”.

¿Dónde estamos cuando pensamos lo social? Como criaturas del hiato estamos en un espacio creado por la problematización. La problematización es un caso particular de “representación” –en el sentido dado por el biólogo Louis Hjelmslev como la tercera función elemental del lenguaje (además de la formación de contactos [*Kontaktstiftung*] y la expresión). Lo que llamamos “pensar”, proviene de la aplicación extensiva de la tercera función del lenguaje al hiato. Si el ser humano es *animal rationale*, lo es principalmente porque mientras más civilizado es, más se transforma en animal representador. Como el sueño, la teoría desactiva la motricidad, o más precisamente, la acción interventora.

Aquí tenemos la oportunidad de clarificar que términos como “sociedad” y lo “social” no son más que metáforas congeladas, derivadas del latín *socius*, que significaba más o menos “compañero”, “acompañante” o “ayudante”. Que desde ahí un día, o más precisamente desde Auguste Comte, se derivara el término clave de una “ciencia de lo social” (o específicamente de una “física social”), demuestra, por un lado, la eficiencia de la metáfora y, por otro, revela la metamorfosis real del compañerismo desde el simple estar juntos en un espacio pequeño – como en el lecho conyugal, que en Ovidio se denomina *socius lectus*, o en el templo, *socium templum*, que sirve de lugar de culto a dos deidades – hasta organizaciones como la *Societas Jesu* [Compañía de Jesús] –que



da nombre a una Orden religiosa y políticamente comprometida– y que continúa con la idea de sociedad por acciones (*Société Anonyme*) hasta llegar finalmente a conceptos como *society* o *société*, que desde el siglo XVIII significan dos cosas: por un lado, la alta sociedad y los *happy few*, y por otro (generalmente bajo el nombre de “pueblo”), el frente interno de los estados modernos, en tanto estos sean tendencialmente estados-nacionales o encarnen una grandeza nacional-imperial. En la última etapa del desarrollo de la palabra nos encontramos con un constructo teórico-sistémico llamado la “sociedad mundial”. En la terminología de Niklas Luhmann esto significa el horizonte último de las interacciones sistémicas y el único portador de todas las comunicaciones sociogenéticas –de ahí que en una teoría sofisticada de lo social el término “sociedad” sólo podría ser usado en singular.

Cuando pensamos lo social bajo las condiciones actuales, se nos impone directamente una primera respuesta: estamos *nolens volens* [querámoslo o no] en la brecha abismal entre la ‘compañía’ primaria (horda, tribu, clan) y la sociedad mundial. La primera reescribe el microcosmos de la tribalidad: sólo se puede ser auténticamente adscrito a él en el modo de la inclusión, es decir, uno es “miembro” [*Mitglied*] de un grupo, siempre que uno sea –tal como sugiere la metáfora del *Glied* [eslabón]– incorporado en un cuerpo colectivo cuasi-orgánico. En una tribu completamente desarrollada la circulación es posible hasta 148 personas –el número-Dunbar (de acuerdo con el antropólogo británico Robin Dunbar) define el límite máximo del tamaño de un grupo en que un individuo puede moverse sin recurrir a leyes o reglas de tránsito. La “inteligencia social” surge espontáneamente en grupos de tamaño reducido a partir del trato con personas en espacios de cercanía –los romanos los llamaban *familiares*, parientes por vínculos consanguíneos y parientes por simpatía– mientras que la coexistencia de seres humanos en cuerpos políticos altamente desarrollados hace necesario adiestramientos



arduos y procesos de aprendizaje abstractos. A esta necesidad responde la invención de la escritura y la enseñanza en todas las grandes culturas¹.

En el polo de los grandes cuerpos colectivos se encuentran las macro-estructuras de la internacionalidad organizada y del tráfico mundial regulado. En tales sistemas, como Luhmann ha demostrado, el individuo sólo puede “participar” en el modo de la exclusión: es imposible pertenecer a la sociedad mundial como un “eslabón” (*membrum*) cuasi-orgánico. El tema de la “pertenencia” (en inglés: *belonging*) aparece sólo en “sociedades” suficientemente alienadas, es decir, permeadas de modernidad –como tales cuentan poblaciones con altos estándares de individualización y juridificación. Lo que a partir de 1789 llamamos “libertad” es la descripción positiva de una situación de hecho: que el individuo existe para los sistemas omniabarcantes en una relación de no-inclusión. En la antigua tradición sociológica alemana hallazgos como este fueron discutidos bajo el título *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung* [Sobre el nacimiento de la libertad desde la alienación] (Gehlen, 1952).

Desde este trasfondo puede explicarse el malestar generalizado en la globalización: la posición del individuo hoy –en el espacio de influencia de la modernidad– es definida (o más bien: des-definida) por la oscilación entre inclusiones y exclusiones. Por un lado, permanecemos formateados en grupos tribales, por otro, navegamos en los océanos mundiales de comunicación globalizada. Existimos en relaciones sociales que (por precarias que puedan ser) continuarán basándose en el compañerismo y la pertenencia, y a la vez, estamos ante un monstruo

¹ El sociólogo y teórico de la cultura Heiner Mühlmann (2011) ha publicado recientemente un análisis sobre la persistencia de lo tribal. El concepto de “constante tribal” puede trazarse hasta este autor. Este remite a la persistencia inevitable del elemento tribal incluso en sociedades complejas – inevitable, porque también en las grandes sociedades los seres humanos no dejan totalmente de seguir su diseño primario como criaturas de pequeños grupos.



fantasmagórico llamado sociedad mundial (alias *plenum* de Estados) que excluye a los individuos a nivel sistémico.

A las complicaciones actuales del estar en sociedad se suma hoy el hecho de que los estados nacionales modernos, que aún crédula-incrédulamente habitamos, representan un híbrido entre tribalismo y cosmopolitismo. Inicialmente entraron en el escenario mundial como una de las principales metáforas de la existencia tribal –regularmente con un líder elevado a rey en la cúspide. Sin embargo, según su formato se trataba más bien de cuerpos transtribales a los cuales sólo se podía “pertenecer” por medio de la proyección del arquetipo familiar: el rey como padre del pueblo, la reina madre como abuela de todos los británicos, la canciller como “mami” de los alemanes, el Papa como pastor superior de la comunidad de fe, etc.

La construcción psicósomática del “pueblo” como población de un Estado nacional supuso desde siempre la regresión colectiva organizada. Se basó en la combinación de infantilismo, familismo y paternalismo, reforzado por una dosis de xenofobia e inspirado con aditivos de paranoia política. Este síndrome fue institucionalmente domesticado por ejércitos, por medios del trato con enemigos y por servicios diplomáticos.

¿Dónde estamos por tanto cuando pensamos lo social? La posición del pensador, de acuerdo a lo dicho, no está “determinada” (o indeterminada) sólo por la oscilación entre los extremos tribu y sociedad mundial, sino que también es influenciada por la realidad de elementos nacionales y todas sus confusiones contemporáneas. Una vez que nos paramos frente a la puerta, siempre somos ciudadanos de tres mundos: de la tribu, de la nación y de la sociedad mundial. Esto incluye el riesgo de vivir como expatriados de tres mundos.

No es de extrañar, por tanto, que hoy en día muchos compartan la sensación de existir bajo el área de baja presión de una creciente alienación. Tales sensaciones se expanden sobre todo donde la



incorporación del individuo en el sistema solidario de la *tribu* se desvanece. De hecho, el poder de unión de los grupos primarios (familia, horda, clan) se reduce crecientemente en la modernidad. Cada vez más individuos caen en el dilema de sentir que familia y hogar son a la vez indispensables e insoportables, además de inalcanzables en muchos casos. Las “comunidades orgánicas”, preindividualistas, son reprimidas por la sociedad contractual de base individualista. La represión se denomina a sí misma, de buena gana, emancipación, pero ella se llama también, con toda razón, alienación. La soledad ya no es un ideal espiritual, sino que se percibe cada vez más como una condición involuntaria, que se expande con las condiciones de la vida moderna. En algunas metrópolis del hemisferio occidental los hogares unipersonales constituyen hasta el 60% de los residentes de la comunidad. Aquí el individuo se ve –como Hannah Arendt reconoce en su crítica del totalitarismo– confrontado a las grandes organizaciones políticas y a los invasivos medios de masas sin un *milieu* local intermediario –con el resultado que él, privado de su tribu, sucumbe tanto más fácil a la tentación de desear salvarse en los constructos paratribales del partido, de las ideologías o de las sectas. La “constante tribal” se ocupa de que programas nacionalistas, incluso universalistas, para grupos locales se formateen de acuerdo a la ilusión.

Su teoría general de los sistemas de inmunidad propone la metáfora de la “espuma” para dar cuenta de la situación de co-aislamiento en la que se reproducen los espacios de existencia humana en las sociedades moderna. La metáfora sugiere que, como en un apartamento o en un sistema caótico, las unidades comunicantes pueden asociarse o disociarse con relativa facilidad aunque sin generar relaciones estables entre sí. Bajo tales condiciones, uno podría aventurarse a deducir que los medios masivos de comunicación serían la única institución capaz de cumplir con las



funciones de sincronización colectiva que previamente eran proporcionadas por las estructuras de los Estados nacionales. Desde una perspectiva teórico-social, su metáfora de la espuma parece conducirnos a la di-sociación de todas las formas estructurales de sociabilidad. Si aceptamos esta metáfora, es casi imposible no hacerle una pregunta sociológica muy clásica, ¿cómo es posible entonces el orden social, o si usted lo prefiere, la sociedad?

PS: Suponiendo que aceptamos la metáfora de la “espuma” como una descripción posible de las estructuras sociales modernas, ¿cómo entonces es aún pensable el orden social, la sociedad? La expresión “espuma” ofrece la ventaja de poder usarse tanto literal como metafóricamente. Se puede pensar en espumas reales como la espuma de jabón, la espuma de vino, la espuma de mar y en los panes (o más generalmente en productos de repostería como masas espumosas), en espumas de roca, espumas de cerámica y espumas de metal, pero también en concentraciones masivas, en favelas, en capitales y en los suburbios en general, en fenómenos de bandada de todo tipo, sea aparezcan como fan-clubs, festivales con alta afluencia de público o festividades religiosas. Mientras que la metáfora de la “red” describe variedades de contacto (puntos, líneas, canales, direcciones), la expresión “espuma” –más allá de su sentido literal y metafórico– indica todo tipo de variedades de espacio (cavidades, interiores, aislaciones interconectadas, archipiélagos).

Me parece fructífero reformular la sociedad moderna como agregado, o mejor dicho, como sistema de múltiples espacios. La novedad de esa reformulación se muestra en que la “sociedad” puede ser concebida ahora más bien como un fenómeno arquitectónico antes que como uno jurídico y telecomunicativo, sin que sea negada la fabricación jurídica y telecomunicativa de lo social (como suma de todos los contratos y como suma de todos los efectos de publicaciones). En la perspectiva jurídica, se llama sociedad al artefacto cuyos cimientos son



individuos con capacidad contractual que entran en acción desde sus domicilios, sus talleres, sus oficinas. Bajo la óptica de la teoría de la espuma, la “sociedad” es resultado de procesos autoarquitectónicos; más precisamente de creación de formas de vida en parte arquitectónicas, en parte anarquitectónicas, no reguladas y reguladas. Estas tienen lugar en un espacio social que es elaborado como espacio de expectativas y como espacio de sorpresas.

Está en la naturaleza de las cosas que la “sociedad” –concebida como agregado de espacios de vida y juegos rituales– deba ser a la vez un sistema de distancias [*Abstände*]. Las sociedades son modernas cuando, a causa de su tamaño y su diferenciación interna, ya no presentan extensiones capaces de reunión. Entonces predomina en ellas la disociación espacial, la asociación interpersonal. Este estado aparece originalmente en los “imperios” antiguos, que producen las primeras formas de telecomunicación y dominación a distancia, y se transforma en algo común en los Estados territoriales de la era moderna. La “sociedad” contemporánea no está nunca y en ninguna parte “consigo misma” –no lo está en el día del partido nazi, en una celebración inaugural de los Juegos Olímpicos, ni tampoco en un parlamento. Sin embargo, para producir el efecto “pueblo” o “sociedad” o “movimiento social”, son necesarios los medios y organizaciones que provocan un suficiente nivel de asociación de los disociados. Por el lado de las organizaciones, se pueden nombrar aquí sobre todo los partidos políticos, las agencias de impuesto, los seguros sociales, los sistemas de pensión; por el lado de los medios, la literatura desde hace 500 años, la prensa escrita y los museos desde hace 200 años, la radio desde hace 80, la televisión desde hace 60, e Internet desde hace dos décadas –que ciertamente libera más tendencias centrífugas que centrípetas.

En mi ensayo *Der starke Grund zusammen zu sein* [La fuerte razón para estar juntos] (1998), he descrito a las sociedades modernas (ahora no



obstante en plural, a pesar de Luhmann) como cuerpos de estrés psicoacústicamente sensibles que son llevados a excitaciones sincrónicas a través de medios de masas de lengua nacional. La transmisión de excitaciones compartidas dentro de una esfera regional de medios acontece, en lo principal, sobre la base de noticias diarias. Por tanto, la escuela de la nación no es el ejército, sino el periodismo. El producto artístico “nación” no requiere de guerra día a día, pero sí de sensación e intranquilidad de las señales de estrés, como de sus antídotos: la distracción y la entretención como signos de tranquilidad. La nación no es sólo un plebiscito cotidiano como Romain Rolland ha hecho notar, sino la competencia cotidiana entre alarma y tranquilidad. Al respecto basta la observación de que las “sociedades” en guerra (como también luego de atentados terroristas) tienden a una focalización monotemática de la atención colectiva a los acontecimientos en el frente; mientras que “sociedades” calmas muestran la inclinación a producir un carnaval politemático.

La metáfora de la “espuma” ofrece además la ventaja de que puede describir sistemas de vecindades espacialmente cercanas pero no íntimas. Las *Unités d’habitation* [unidades de habitación] de Le Corbusier proporcionan un modelo claro de esto. En ellos se vive pared a pared en mundos separados. Las espumas construyen la encarnación ideal de aquello que los arquitectos del grupo “Morphosis” llamaron, alrededor de 1970, *connected isolations* [aislamientos conectados]. A mi parecer, no existe hoy una mejor definición del modo de ser de las “sociedades” modernas.

Sr. Sloterdijk, su trabajo refleja una sensibilidad especial por objetos que resultan difíciles de aprehender tanto para el conocimiento sociológico como para formas tradicionales de teorización social. Estos objetos se refieren a la formación de “atmósferas” que, si bien iluminan asuntos de interés público en los intersticios conceptuales de la cultura y la



naturaleza, por lo general se mantienen ocultos para nuestros mecanismos de percepción visual. Al hacerlo, usted ha contribuido ampliamente a revertir la tendencia filosófica predominante del siglo XX que solía retirarse del mundo de la vida para refugiarse en el reino inmaterial de las ideas. Es más, su trabajo aboga por la “experimentación con uno mismo” como un ejercicio clave para acceder al espacio de lo inefable, el “no-objeto” del conocimiento. ¿Qué involucra exactamente dicho trabajo de auto-experimentación? ¿Se trata de poner en juego algo más que “acrobacias” del self, esto es, algún tipo de imaginación social o política?

PS: Su pregunta trae a colación dos materias diferentes. Por una parte, la atención de mi trabajo hacia realidades atmosféricas; por otra, el interés que he manifestado por el hecho de la vida ejercitante, especialmente en el libro *Du musst dein Leben ändern* [Has de cambiar tu vida] (2009).

Ambos “temas” tienen en común el haber sido tratados sólo de manera lateral, o descuidados completamente por las teorías sociológicas, psicológicas y antropológicas habituales. En cierta manera, hasta ahora, ellos “no eran tema”. Lo que esto significa puede aclararse fácilmente si es que se recuerda la situación de la cartografía antes de la invención del “mapa meteorológico”. Los mapas antiguos se basaban sin excepción en la abstracción de las realidades meteorológicas. El cielo sin nubes de la ausencia de clima flotaba también desde antiguo sobre las planiesferas y los globos. De manera similar, la sociología antigua aún no podía entender que los ensambles sociales siempre son extensiones climatogénicas. Las unidades sociales pequeñas y medianas producen constantemente su propia situación meteorológica a partir de temas de preocupación y tormentas regionales junto a sus claros complementarios.

En ambos casos mi argumento es que esta desatención representa, en realidad, un *ens realissimum*. Para seres como nosotros las atmósferas son finalmente más importantes que cualquier objeto bajo el sol. En la representación de esta situación me he beneficiado de haber podido



enlazar con las reflexiones de Heidegger acerca de la primacía de las ‘tonalidades afectivas’ [*Stimmungen*, también ‘estados de ánimo’]. El discurso acerca de la “atmósfera” (noción que en griego antiguo significaba “esfera de vapor”) ofrece una oportunidad ideal para transitar a una teoría general de los espacios redondeados desde adentro. En este punto la esferología general aparece como teoría del interior compartido. Tradicionalmente el existencialismo se ha desarrollado como doctrina de la estancia en el afuera –cuestión ya evocada a través del concepto de existencia, en tanto *existere* literalmente significa estar afuera. El lado extático de la existencia tiene, sin embargo, un complemento que merece mayor atención: la existencia siempre se realiza en climas y espacios interiores, tanto si estos climas o espacios son visibles o tematizables por sus moradores o no. En esta dirección, el Heidegger tardío muestra observaciones relacionadas en su comentario acerca del “habitar” en el mismo sentido que el fundador de la nueva fenomenología, Hermann Schmitz, que elaboró una descripción de la estancia en atmósferas desde una filosofía del cuerpo que oscila entre estados de estrechez y amplitud en una obra de dimensiones monumentales –que, por desgracia, no ha obtenido hasta ahora una resonancia adecuada en la comunidad internacional de filósofos.

En mi opinión, en lo que atañe a la teoría del ejercicio, se trata de un terreno filosófico y sociológico virgen. ¿Por qué? Porque casi sin excepción las enseñanzas tradicionales de la acción humana han hablado sólo de dos manifestaciones de la *vita activa*: trabajar y comunicar. La tercera dimensión de la actividad humana, el actuar ejercitante sobre sí mismo, fue ocultada en casi todas partes –exceptuando una reducida línea de máximas estoicas en las cuales la *askesis*, esto es, el entrenamiento autoplástico, ya era considerado como el momento decisivo de la vida activa (cuestión por la cual el monasterio cristiano pudo asociarse sin mayores complicaciones a la estoica idea del trabajo). En el libro *Has de cambiar tu vida* por primera vez aparece el ejercicio en



un primer plano. No se trata de promocionar una “acrobacia del yo” ni un entrenamiento del *fitness* espiritual. Más bien se trata de explicar por qué el mundo moderno debió transformarse en un lugar de entrenamiento, en el cual la formación del sujeto como portador y coordinador de sus competencias y disciplinas está a la orden del día. Todo el mundo habla hoy de la necesidad de “formación continua” y “educación permanente”. Hasta ahora, sin embargo, se ha ahondado escasamente en el carácter de ejercicio espiritual de los procesos formativos y la didáctica del manejo del estrés. Los individuos están rodeados por potenciales entrenadores –tienen que decidirse por uno o varios. Los dioses retornan como entrenadores.

A la luz de la teoría del ejercicio, la vida se vuelve algo comprensible, significa esencialmente una competencia atlética de pruebas combinadas. Mediante el concepto altamente generalizable de ejercicio pueden encontrarse bajo un mismo techo disciplinas tan diversas como la retórica, el deporte, la terapéutica y el arte. El más bien vago concepto de “formación general” ofreció a este respecto una poco precisa anticipación.

La explicitación del carácter ejercitante de la existencia humana producirá fuertes repercusiones en la filosofía y la epistemología. El pensamiento futuro deberá ser *per se* gimnástico, elástico y más cosmopolita que nunca para poder participar en la *poliatlón* de disciplinas que compiten y cooperan entre sí.

A propósito, he tenido también suerte en estas exploraciones, pues un poco antes de que comenzase mi proyecto, autores como Pierre Hadot y Michel Foucault ya habían arrojado luz sobre esta materia. No existe nada peor para un escritor con ambiciones filosóficas y antropológicas que permanecer siendo una voz solitaria en el desierto.



Uno de los debates más recientes en las ciencias naturales y humanas es la entrada de nuestra civilización en una nueva era geológica, el “Antropoceno”, en donde la agencia del ser humano se ha convertido en la principal fuerza responsable de los cambios ambientales en el ecosistema del planeta. En su opinión, lo que está en juego aquí no es tanto la necesidad de abrir un nuevo juicio en contra de los crímenes de la humanidad, sino más bien la oportunidad de replantear la metáfora misma que sustenta nuestra comprensión actual de la crisis ecológica. Porque, si pensamos el espacio en el que vivimos no tanto como un contexto “natural” sino como un vehículo en construcción, habría que poner mayor atención a todos los soportes artificiales que hacen posible el mantenimiento de la vida a bordo de la nave-espacial-tierra. ¿Cuáles serían entonces las consecuencias de adoptar dicha metáfora para nuestra comprensión de lo social y hasta qué punto podríamos hablar de un retorno hacia la búsqueda de una imagen metafísica del mundo tal como solían plantearse las sociedades pre-modernas?

PS: Al formular la pregunta acerca de cómo la metáfora (yo diría más bien la imagen mental) de la “nave espacial Tierra” repercute en nuestra comprensión de lo social, nos movemos hacia el *hot spot* de la sociología contemporánea. Una vez que las ciencias de lo social se encuentran con las ciencias del entorno (el entorno es “natural” en tanto situación vinculante del organismo) emerge una nueva gran narrativa. El surgimiento del concepto de “antropoceno” permite ver cómo las actuales macroteorías están en la posición de transitar hacia una forma renovada de argumentación. No es coincidencia que actualmente la atmósfera del planeta pase a ser tema de la historiografía. Las emisiones pasadas permanecen en el aire todavía después de varios siglos. En este sentido, ellas no deben sólo ser medidas, sino también narradas.

A causa de esto cambia de manera fundamental el sentido de la existencia social. Lo que antes se denominaba “historia universal”, resulta



hoy ser un gran relato acerca de encuentros familiares involuntarios. En este sentido, con la entrada en la era de la globalidad el eón de la diáspora antropológica llega finalmente a su fin. Los grupos particulares de la “humanidad” biológicamente moderna que se dispersaron sobre la Tierra luego del éxodo sobre África hace cerca de 80.000 años y que en esa disipación se habían apartado unos de otros lingüística, étnica, biológica, bioestética y políticamente, debieron asumir, durante la difusa era de reunión (Hans Ulrich Gumbrecht (2010) lo llamó el “presente amplio”), que el descubrimiento de *una* Tierra (reformulo la constatación definitiva de la situación terráquea conjunta ocasionalmente como evidencia del “monogeísmo”) desemboca en una cesura antropológica. Los participantes de este encuentro que llegan desde grandes distancias (con lo cual el *modus operandi* de la reunión debe entenderse menos en términos físicos y mucho más de manera telepolítica) deben entonces llegar gradualmente a la única conclusión posible a partir de su situación: que todos ellos habitan la misma Tierra.

Esta aparente concesión trivial a las ciencias de la Tierra cambia de manera radical el diseño temporal de cada cultura, etnia y confesión religiosa. La situación antropocénica trae consigo que *los diferentes*, que hasta ese momento formaban la imposible “humanidad” (imposible, porque no hay un “ser humano en general”), se vean traspasados por la evidencia de que tendrían un pasado separado del cual traen consigo una identidad propia. Tienen, sin embargo, que ajustarse a un futuro con el signo de lo común y desde ahí tienen también que responder a la inevitabilidad de la metamorfosis por medio de modales explícitos de coexistencia. Si bien la fórmula “pasados separados, futuros comunes” reduce la complejidad de la problemática, ella puede, no obstante, ser útil como lema de trabajo. Mediante ésta se hace fácilmente evidente que las políticas de identidad sin componentes futurísticos y evolucionarios son irreales. Hace bastante tiempo se puede ver cómo los identitarios se



aíslan ellos mismos al optar por la fórmula de “pasado separado, futuro separado”.

La elegante y tecnófila metáfora de la “nave espacial Tierra” ya le servía a su inventor –Buckminster Fuller en 1969– para desplegar la exigencia de elaborar el *Operating Manual* faltante de la inmanejable *space ship*. Me parece que los grandes encuentros familiares que tuvieron lugar al final de la diáspora antropológica –en torno a los cuales las ciencias globalmente conectadas han jugado un rol decisivo– llevarán inicialmente a que no pocos afectados (como los individuos en sus *habitus* de madriguera y los defensores de sus culturas) pongan en duda el modelo procesual de la era posdiáspora. Evidentemente no todos están preparados para aceptar el nuevo paradigma político de la época, pues lo perciben como un programa de asalto abierto a sus posesiones identitarias. A los artículos del *Operating Manual* inevitablemente pertenecerán algunas secciones que estén dedicadas al estatus de quienes rechazan la modernización. En la nave espacial Tierra habrá innumerables parques nacionales cuya tarea sea asegurar la protección biotópica étnico-cultural. En términos climático-culturales, las zonas se encuentran en una grave ironía: en ellas está prohibida la violación producto de una contemporaneidad forzada; para aquellos que luego deseen migrar a la modernidad, las puertas deben permanecer abiertas. En esto debemos tributo al reconocimiento de que en todas las grandes culturas aparecen fenómenos de asincronicidad o más precisamente de heterocronía: en la misma zona pueden coexistir lo antiguo y lo nuevo. La “humanidad” como un todo se encuentra en una migración que tiene menos que ver con el espacio que con el tiempo. La fórmula “migración hacia un futuro compartido” aporta un equivalente a lo que alguna vez se llamó “destino”.

Hoy en día, las mareas del norte transportan a miles de seres humanos desplazados que buscan un espacio en las regiones del primer mundo



(especialmente en la euro-zona) en un intento desesperado por integrarse a la vida interior de lo que usted ha llamado “Palacio de Cristal”. ¿Cómo dar sentido a la situación actual de personas que, al tratar de escapar de la guerra, la violencia y el sufrimiento, arriesgan sus vidas con tal de hacerse un camino que los aproxime hacia la promesa occidental del capitalismo? ¿Ofrece la crisis de los refugiados una nueva oportunidad para exponer la fragilidad al interior del palacio tanto como para dar a conocer formas de convivencia fuera de su soberanía?

PS: Quien hoy afirme que la migración es el tema del siglo no opera como un profeta, sino como un sobrio observador de las tendencias que se pueden apreciar dentro de los actuales movimientos migratorios del planeta.

El final de la diáspora antropológica fue anunciado por la movilidad de los colonizadores europeos a partir del viaje de Colón. Estos “descubrieron” pueblos desconocidos por doquier en la Tierra a la que circundaron de manera exclusiva. Sin embargo, estos descubridores regularmente no hicieron uso de un simple “derecho de visita” (del cual habló Immanuel Kant en su escrito *Zum ewigen Frieden* [La paz perpetua]), sino que del descubrimiento derivaron derechos de permanencia, de ocupación y de dominio. Especialmente para los habitantes indígenas de Norte y Sudamérica, como también de África, la ofensiva migratoria de los europeos se transformó en debacle, pues esta visita de proveniencia cultural técnicamente superior que, además, se queda, trajo consigo medios para esclavizar a los contemporáneos recién descubiertos.

Muy distinto es el caso actual de los flujos migratorios transnacionales que caracterizarán el siglo XXI. En gran parte éstos consisten de refugiados pobres, refugiados de guerra o de víctimas de represiones políticas locales. Si bien es cierto que la mayoría de esos



migrantes sólo tratan, en principio, de poner su vida bajo condiciones seguras, no puede desconocerse cuáles son las tendencias que están a la base de los movimientos migratorios actuales. Estos ejecutan su movimiento por lo general desde la posición de subordinación cultural. Los *post-colonial studies* denominan a esa situación “subalteridad”. Comúnmente los migrantes irrumpen en regiones cuyo bienestar promedio superior ejerce un magnetismo político y cultural. Los migrantes no sólo desean beneficiarse de las elásticas leyes de asilo de sus países anfitriones; aspiran también a participar en lo que se denomina (según Branko Milanovic) “renta local” [Ortsrente]. La simple permanencia en una región rica, liberal y caracterizada por una conciencia de derechos humanos conduce casi automáticamente a ventajas que no habrían sido alcanzables en la situación de procedencia. Más absurdo parece entonces cuando en el país anfitrión se forman *ghettos* en los cuales los recién llegados se aferran al derecho de estar en el nuevo país como si estuvieran en casa. Las culturas separatistas de migrantes turcos y norafricanos en Alemania ilustran este fenómeno contradictorio con toda claridad. Sin embargo, no debe dejar de mencionarse que las migraciones más poderosas transcurren de un modo poco visible para la esfera pública mundial, porque ellas tienen lugar dentro de las más grandes naciones de la Tierra, en China e India, y también en países gran extensión como Indonesia o Brasil. La tendencia mundial hacia la urbanización y la desagrarización, que se realiza ahora globalmente siguiendo la tendencia original de los europeos, permanece aún poco visible para el observador de zonas mundiales urbanizadas. Sólo aparece ante los ojos cuando la migración traspasa fronteras y ello pone a prueba las capacidades de los países de destino para la absorción de migrantes, refugiados y asilantes. Entretanto, se muestra cada vez más claramente que las mareas migratorias sobrecargan de manera permanente la capacidad de absorción de los países receptores.



A la larga, para evitar migraciones masivas indeseadas o no deseadas, las civilizaciones de destino no pueden hacer otra cosa que ofrecer ayuda al desarrollo de condiciones de vida soportables en los países de proveniencia. Esto equivale a un trabajo de Sísifo, pues los dos medios principales de vínculo de los seres humanos a sus lugares, la paz y las opciones de bienestar, no son fáciles de exportar. Por lo demás, los movimientos populistas recientes en Europa central y occidental, tal como en Estados Unidos, muestran cuán cerca están de volverse precarias las condiciones en el interior del “palacio de cristal” (en mi libro *Im Weltinnenraum des Kapitals* [En el mundo interior del capital] (2005) retomo la metáfora dostoiévskiana para describir la existencia en la esfera del bienestar). Ahí los perdedores de la modernización se defienden cada vez de manera más masiva contra las rutinas políticas y económicas existentes.

Pertenece a las paradojas de esta situación que los “pobres” dentro del sistema y los pobres “afuera” no puedan solidarizar unos con otros. No pueden hacerlo porque los pobres del interior del “palacio de cristal” son percibidos afuera como acomodados por sus aparentes compañeros de destino; mientras que los habitantes del palacio que reciben salarios medios o bajos, perciben el flujo de migrantes desde regiones pobres como amenaza de sus oportunidades de vida, incluso ocasionalmente como ataque a su “identidad”.

La actual crisis de refugiados es en gran parte motivada por guerras en oriente medio y cercano. Las crisis del futuro serán impulsadas sobre todo por la explosión de población en África oscura. En relación a esto, hasta ahora no hay otra respuesta razonable más que el intento de desactivar la bomba demográfica.

Considerando que su obra filosófica se encuentra profundamente entrelazada con su posición como un intelectual público, ¿cuán relevante



y efectiva resulta en su opinión la tarea de descifrar intelectualmente los mecanismos de la sociedad mundial con motivo de luchas de carácter político? Y, tras un largo periodo de aceptación de la doctrina TINA (“there is no alternative”), ¿cómo podríamos escapar de la posición cínica heredada de la crítica ilustrada tanto como de la ironía deconstructivista que caracterizó al diagnóstico del posmodernismo?

PS: Por favor no lo olviden: pertenezco a una generación que creció bajo el signo de una teoría crítica cripto-marxista. Esta escuela era políticamente resignada, pero ofensiva en términos culturales. Al lado de ella –y en contraposición a ella– con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial se desarrolló en Europa un neo-marxismo militante inspirado en el leninismo; neo-marxismo que retomó en los años setenta la doctrina de la necesidad de la “lucha armada”. Desde su derrota, se designó la revuelta armada como “terrorismo”. Dicho al margen: para la comprensión de todos los actores en este campo, sería urgentemente necesario investigar la metamorfosis del concepto de terror en los siglos XX y XXI. En una palabra, esta constelación perteneció a las experiencias clave de mi juventud: la teoría sin praxis es premiada y la praxis pobre en teoría es castigada.

Para hacer justicia a esta experiencia, me pareció acorde con los tiempos desarrollar una forma de trabajo teórico que no carezca de vinculación con la praxis y que busque la proximidad con una praxis teórica. En este sentido, casi todos mis libros pueden leerse como ejercicios éticos. Por cierto, nunca fui partidario de la tesis neofatalista de Margaret Thatcher de que no habría ninguna alternativa. El nuevo fatalismo está estrechamente relacionado con el cinismo. Ya en *Kritik der zynischen Vernunft* [Crítica de la razón cínica] (1983), he mostrado que el cinismo representa una perversión del realismo. Su actitud fundamental es colaborar con una realidad moralmente inaceptable. Contiene un componente sádico en tanto huye de la sumisión masoquista bajo la



facticidad hacia la amoralidad abierta y agresiva. Combina el placer de la pasividad con el placer de la profanación abierta de leyes aparentemente sagradas. El presidente electo de los Estados Unidos, Donald Trump, proporcionó recientemente un ejemplo fabuloso de ello cuando observó, en presencia de testigos, que podría fusilar a un hombre en la Quinta Avenida y luego no le sucedería lo más mínimo. Al parecer, se apropió de la ética de los capos mexicanos de la droga antes de –como anunció– asegurar con una cerca la frontera con México.

Para la ética *no-nonsense* del presente y el futuro, la tarea es llevar adelante la crítica del cinismo en un análisis adecuado de la corrupción globalizada, guiada por la presunción de que la corrupción siempre tiene ventaja frente al esfuerzo por comportarse de manera decente –de la misma manera que la mantención del secreto siempre está un paso por delante de la transparencia. Una pizca de ironía en esto no puede ser perjudicial, siempre y cuando esto no seduzca a una colaboración con el mal. La ironía proporciona un antídoto eficaz contra la sensación de impotencia. Sin embargo, la actitud más adecuada del teórico debería ser la del humorista. Según la perspectiva de la estética filosófica, el humor significa la capacidad de ver las cosas más bajas desde una gran altura y las mayores altitudes desde los valles más profundos. Si esta forma de ilustración filosófica –entendida como esclarecimiento de la situación– servirá para la orientación en los conflictos venideros, sólo puede mostrarlo el futuro.



Nota

Agradecemos la traducción de Julio Labraña (Universität Witten/Herdecke) y Lionel Lewklow (Universidad de Buenos Aires), además de la revisión realizada por el Profesor Aldo Mascareño (Universidad Aldofo Ibáñez). Sin su generosidad y tiempo no hubiese sido posible la publicación de este material.

Bibliografía

Gehlen, A. (1952). "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 40 (3): 338–353.

Gumbrecht, H (2010). *Unsere breite Gegenwart*. Berlin, Suhrkamp Verlag.

Hjelmslevs, L (1974). *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*. München, Hueber.

Mühlmann, H (2011). *Die Natur der Kulturen. zweite erweiterte*. München, Auflage, Fink.

Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, Peter (1993). "Wo sind wir wenn wir Musik hören?", en *Weltfremdheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag: 294-325.

Sloterdijk, Peter (1998). *Der starke Grund, zusammen zu sein: Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, Peter (2005). *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, Peter (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.