



ANÁLISIS

DOI: <https://doi.org/10.30545/academo.2022.ene-jun.9>

Técnica y ascesis en el espacio colosal de Sloterdijk

Technique and asceticism in Sloterdijk's colossal space

Leopoldo Tillería Aqueveque¹<https://orcid.org/0000-0001-5630-7552>

Universidad Tecnológica de Chile INACAP. Temuco, Chile.

E-mail: leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Resumen

El estudio discute las nociones de ascesis, espacialidad e inmunización en el marco de la teoría de las esferas de Sloterdijk. En tal sentido, esta filosofía –una *Nova Scientia* del mundo contemporáneo– describiría la fisonomía de un “hombre técnico” al modo de una existencia del tipo *estar-con-el mundo*. El proyecto del alemán, es decir, una ontología que nos define como seres llamados a constituir relaciones intersubjetivas impregnadas de afectividad, espiritualidad y seguridad, demanda necesariamente nuestra *performance* como acróbatas de la tecnología. A diferencia del ascetismo axiológico de Nietzsche, la ascetología poscristiana de Sloterdijk debiera entenderse como la variedad de una moderna teoría de la secularización. Esta práctica ascética corrobora la conexión entre los microespacios y los macroespacios que el hombre se ha construido bajo la forma, al mismo tiempo, de una tecnología espiritual y material. Ya no se trata, como en Heidegger, del espacio interior del hombre, sino del exterior, del colosal.

Palabras clave: *Ascesis; esfera; espacio; Sloterdijk; técnica.*

Abstract

The study discusses the notions of asceticism, spatiality and immunization within the framework of Sloterdijk's theory of spheres. In this sense, this philosophy –a *Nova Scientia* of the contemporary world– would describe the physiognomy of a “technical man” in the mode of an existence of the *being-with-the-world* type. The German's project, that is, an ontology that defines us as beings called to constitute intersubjective relationships impregnated with affectivity, spirituality and security, necessarily demands our performance as acrobats of technology. Unlike Nietzsche's axiological asceticism, Sloterdijk's post-Christian ascetology, should be understood as the variety of a modern theory of secularization. This ascetic practice corroborates the connection between the micro-spaces and macro-spaces that man has constructed for himself in the form, at the same time, of a spiritual and material technology. It is no longer a question, as in Heidegger, of man's inner space, but of the outer, the colossal.

Keywords: *Asceticism; sphere; space; Sloterdijk; technique.*

¹ Correspondencia: leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Artículo recibido: 20 mar. 2021; aceptado para publicación: 20 dic. 2021.

Conflictos de Interés: Ninguna que declarar.



Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una Licencia Creative Commons.

Página web: <http://revistacientifica.uamericana.edu.py/index.php/academo/>

Citación Recomendada: Tillería Aqueveque, L. (2022). Técnica y ascesis en el espacio colosal de Sloterdijk. ACADEMO (Asunción), 9(1):93-102. <https://doi.org/10.30545/academo.2022.ene-jun.9>

Introducción

No vamos a descubrir acá quién es Peter Sloterdijk. Prácticamente no hay dimensión de la actualidad que no haya sido abordada o discutida por el filósofo afrancesado, siempre en su estilo mordaz, enciclopédico y –por qué no decirlo- antiacadémico. Bien pudiéramos, pues, reconocer en él un cierto halo aristotélico. Pero no nos engañemos, en las antípodas de Aristóteles parecen ser otros sus *influencers*; sin ir más lejos, el propio Nietzsche, o yendo, el mismísimo Osho.

Hay una observación muy sugerente de Oosterling (2007) en torno a develar quién es Peter Sloterdijk y cuál es su papel en la filosofía contemporánea: “Instead of reproducing a historical approach based on negativity (Hegel) and resentment (Spengler), Sloterdijk adopts an affirmative approach (Nietzsche) [...] This shift from cynicism to ‘kynicism’ rehabilitated the hero of antiphilosophy and cosmopolitanism Diogenes of Synope” [En vez de reproducir un enfoque histórico basado en la negatividad (Hegel) y el resentimiento (Spengler), Sloterdijk adopta un enfoque afirmativo (Nietzsche) [...] Este cambio del cinismo al “quinismo” rehabilitó al héroe de la antifilosofía y el cosmopolitismo Diógenes de Sínope] (p. 361).

Pues bien, el humanismo presentado por nuestro filósofo, con adjetivos que van desde el posthumanismo al ultrahumanismo (Dávila, 2001), parte de la base de que la superación de la metafísica (el eslogan del Heidegger de *Ser y tiempo*) es un hecho ocurrido por mera gravedad. Son otros los temas que le preocupan. Por lo pronto y el más importante: ¿por qué el proyecto de la razón que prometió la Ilustración ha fracasado tan estrepitosamente? La reflexión de Sloterdijk ante la perplejidad de lo monstruoso, sobre todo después de 1945, lo situará en lo que él mismo llama las grandes circunstancias:

[...] las guerras, las bombas de destrucción masiva, las políticas de exterminio del hombre por

el hombre, la pérdida de un sentido de lo humano, la técnica biológica y genética, etc., es decir, a pensar la situación impensable a la que el hombre ha llegado en medio de un mundo que prometía, en el proyecto moderno, un progreso de la razón y de mejores condiciones de vida y bienestar (Triviño, 2018, p. 176).

Sin embargo, lejos de un potencial nihilismo tardo capitalista, Sloterdijk responde con una especie de receta dirigida al hombre de la posmodernidad (desde luego, un ciudadano tan neoliberal como él). La indicación es breve, pero enjundiosa. De hecho, es un mandato ético: que nos enfoquemos como sujetos en valorizar nuestra actividad práctica mediante ejercicios dirigidos a nuestro mejoramiento. Así entonces, en esta ascesis moderna, el ejercicio, en dirección a la perfección, “[...] constituye la condición de posibilidad de una subjetivización que produce una distinción ética entre aquellos que destacan por no hallarse en lo ordinario, y aquellos que quedan adormecidos en su *habitus*, inertes y pasivos” (Luce, 2015, p. 144). De este modo, el estadio de avance de la estructura dual co-subjetiva que es el mundo, implicará una conversión del sujeto posmoderno en un virtual coleccionista de mecanismos de inmunización y de mejoramiento tecnológico. El verdadero artista no sería, parafraseando a Nietzsche, aquel que integra el séquito del salmudiante Apolo, sino el acróbata dotado de un impulso ascético-vertical conminatorio (Maureira, 2016, p. 12).

Precisamente, esta verticalidad se despliega en una atmósfera espumosa, la de una sociedad supuestamente global que lejos de suponer un asentamiento comunitario de ciudades inteligentes implica un conglomerado híbrido de técnica e información: “Desde la perspectiva técnico-mediática la «sociedad» de células de espuma es un *medium* turbio, que posee una cierta conductibilidad para informaciones y una cierta permeabilidad para materiales” (Sloterdijk, 2006a, p. 53).

La hipótesis que intentaré corroborar es la siguiente: esta ascesis sofisticada, entendida como conjunto de acrobacias mentales y físicas orientadas

a abandonar el círculo mágico de la hipnosis recíproca de un pretendido mundo monosférico (Sloterdijk, 2006a, p. 145), correspondería al estadio más avanzado de las antropotécnicas, que el alemán no duda en asociar a “[...] un *áphros spermatikós*, es decir, una espuma con potencia de engendrar y dar a luz, a la que le son inherentes cualidades-matrix” (Sloterdijk, 2006a, p. 38). De esta forma, la esfera fungiría como el modo determinante y abarcador de la totalidad de la espacialidad y la temporalidad en cuanto fundamento de la búsqueda ontológica (Raschke, 2013, p. 13).

En primer lugar, discutiré la idea de Sloterdijk de parque tecnológico y de cuán obligados estaríamos desde el nacimiento a acorazarnos técnicamente en busca de ese caparazón ontológico que debe limitar con otras innumerables singularidades orgánicas. Enseguida, abordaré la noción de ascesis y el sentido particular que le da el de Karlsruhe como sistema de entrenamiento cultural, proveniente, por un lado, de una vertiente cristológica, y, por otro, de una vertiente de signo nietzscheano. Las conclusiones pretenderán confirmar el probable compromiso espiritual, cultural y, por tanto, esencialmente técnico de la ascesis sloterdijkiana.

Placentas, incubadoras, alquimia

El problema de la técnica y de la tecnología parece estar en la “primera línea” de la crítica de Sloterdijk (2006b): “Los hombres son seres que se cuidan y se protegen por sí mismos y, vivan donde vivan, generan alrededor suyo el entorno de un parque” (p. 75). Dicho parque no es sino el complejo de tecnologías que el ser humano debe proporcionarse para un habitar exitoso en el mundo. Este “deber proporcionarse”, que suena tanto a deontología como a inmunología, implica en la meditación del filósofo teutón que el ser humano tiene que obligarse a ejecutar una serie de actividades de preparación para completar exitosamente su tarea de hominización. Tales antropotécnicas equivalen a aquellos procedimientos de ejercitación físicos y mentales con los que el hombre “[...] ha intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y

las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2012, p. 24).

De modo que el filósofo verá al humanismo de la era global como una suerte de incubadora milenaria que ya no producirá seres humanos, dado que esta nueva heurística estará determinada por los medios de comunicación de masas, los fármacos y la biotecnología (Maureira, 2016, p. 2). Es decir, se trataría de:

[...] un posthumanismo como respuesta/alternativa a un mundo que deja de articularse en base al “fantasma comunitario” que sustenta todo humanismo [...] y que recupera, de forma simultánea, una actitud xenolátrica que implica desarrollar un pensamiento ecológico en sentido amplio que involucre tanto a vectores naturales como tecnológicos (Maureira, 2016, p. 2).

De modo que estamos obligados desde el nacimiento a blindarnos técnicamente respecto de un entorno cada vez más complejo. Y esto es así pues al salir de la comodidad y seguridad del útero materno, inevitablemente sufrimos una especie de shock de reasentamiento mental cuando estalla la primera burbuja. Es como decir que nuestra disposición para el uso de la tecnología quiere replicar el hábitat uterino en las diferentes espacialidades de la noosfera. Al respecto, observa Sylla (2015): “A técnica inclui essencialmente a artificialidade. Daí o termo que Sloterdijk usa para especificar melhor a ligação entre casa, artificialidade e imunidade, seja o de *estufa* (*Treibhaus*), como espaço artificial protetor que garante vida e crescimento sob condições específicas” [La técnica incluye esencialmente la artificialidad. De ahí que el término que Sloterdijk utilice para especificar mejor la conexión entre hogar, artificialidad e inmunidad, sea el de invernadero (*Treibhaus*), como espacio artificial protector que garantiza la vida y el crecimiento en condiciones específicas] (p. 19).

El ser humano pasa de un hábitat a otro, poniendo en juego de manera automática todas sus potencialidades técnicas para su supervivencia

extrauterina. Debe, pues, ponerse en acción bajo el concepto de ejecutividad natural. Con un guiño a Heidegger, diríamos que el ser humano de Sloterdijk está irremediablemente obligado a realizar su proyecto, el que supondrá necesariamente ser el hombre que tiene que ser. De manera similar al filósofo de Friburgo, Sloterdijk cree que la relación del hombre con la técnica es esencial a su proyecto. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, para Sloterdijk se trata de una conexión *in nuce*, connatural a la existencia del *Dasein* y, por tanto, no extraña a su naturaleza: “En las manos tiene [el hombre] herramientas (tanto las convencionalmente denominadas «materiales», como las específicamente «psicológicas») y ello es para él un elemento constituyente” (Galparsoro, 2019, p. 57).

La técnica o la tecnología, luego, no serán para Sloterdijk los arsenales artificiales que pudieran permitirle al hombre cierto tipo de diseño o mejora del entorno, al modo, por ejemplo, del útil heideggeriano. Técnica y tecnología serán, en este caso, más bien determinaciones ontológicas del ser humano. En el siguiente pasaje de *Esferas I*, se expone casi místicamente este armado técnico con que el ser humano deja la placenta –la burbuja primigenia– para adentrarse en una cadena de burbujas situadas en lo que Sloterdijk (2003) llamará “espacio fuera de sí”:

En el lugar en que estalló la pompa quedó sola y estancada por un instante el alma del soplador, salida del cuerpo, como si hubiera emprendido una expedición y hubiera perdido a mitad de camino al compañero. Pero la melancolía dura sólo un segundo, después vuelve la alegría del juego con su cruel sucesión de siempre. (p. 27)

Lo que ha hecho que olvidemos la comodidad y seguridad de nuestra experiencia en la placenta (experiencia que determina una demanda inveterada de cobijo o de construcción de una cúpula), ha sido de manera decisiva el pensamiento moderno. Con la modernidad, la mirada del hombre (prefigurado en el científico renacentista, pero también en el filósofo de la naturaleza al estilo de un Ficino, de un Campanella o de un Bacon, cuando no en los propios alquimistas como Paracelso) se movió en 180 grados desde la

bolsa materna hacia las grandes nubes y gases del cielo. Es, pues, significativo como Berman (1995) pone de relieve el trabajo alquímico, incluso, pudiera interpretarse, como fundamento de la ciencia oficial o del dogma científico patrocinado por la iglesia. En el capítulo 3 de *El reencantamiento del mundo*, se lee a propósito de la fuerza de la alquimia:

La naturaleza dialéctica de la realidad que estaba incluida en la teoría de la semejanza, fue captada en la alquimia mediante las imágenes de los andróginos, hermafroditas y las uniones sexuales o matrimonios entre hermano y hermana. La conjunción de opuestos ocurre en el alambique alquímico, donde el plomo es visto como oro *in potentia*, el mercurio es tanto líquido como metal, lo que es volátil (representado por el águila que alza el vuelo) se torna fijo, y lo que es fijo (las águilas muertas en el fondo) se torna volátil. (Berman, 1995, pp. 84-85)

Hay, se diría, algo así como un colapso epistémico, a tal punto que la propia alquimia adquiere rango de ciencia exacta; todo esto con el afán de que nada quede fuera de la posibilidad del conocimiento. La naturaleza, y aquí podemos enfatizar con todo rigor, la naturaleza externa, se convierte en el propósito cardinal de los esfuerzos técnicos y espirituales del hombre. En efecto: “Jehovah es llamado *El* en la liturgia hebrea; y más generalmente, un *El* puede ser una potencia que lleva la esencia (‘inteligencia espiritual’) de Dios. Pero *El* también puede significar una fuerza puramente material, como la fuerza desarrollada por un tren de engranajes” (Berman, 1995, p. 100).

Hasta cierto punto pudiera decirse que el ser humano se ha encandilado con las luces del cosmos (prácticamente toda la investigación de carácter leibniziano/newtoniano de la naturaleza está encaminada hacia allá), y olvidado la dimensión técnico-afectiva de su origen placentar. En palabras de Sloterdijk (2003): “[...] se ha condenado él mismo [el hombre] al exilio y se ha expatriado en lo insentido, en lo que no le concierne, en lo que le ahuyenta de sí, perdiendo su inmemorial cobijo en las burbujas de ilusión entretejidas por él mismo” (p. 30).

La metáfora del hombre extraviado en el cosmos, a decir verdad, parece evidenciar un desarraigo ontológico que llega hasta nuestros tiempos. Por cierto, la ciencia –sobre todo la matemática, la física y la astronomía– construye *ad litteram* una suerte de universo paralelo al cual el hombre ha sido condicionado desde su nacimiento. Tal *logos* universal debe mostrarse como una segunda casa disponible para ser habitada con el mayor confort posible, entendiendo que comfortable equivale aquí a razonable, operable y, por supuesto, rentable. El ejemplo del discurso de Kepler (1994) es suficientemente elocuente:

Júpiter y Venus son fecundos. Obviamente porque Júpiter toma parte en la composición de casi todos; Venus porque es como una arborescencia de Júpiter, toda vez que una Venus sola contiene en sí a veinte Júpiteres minúsculos. En cambio, Júpiter es más ecuánime para los machos mientras Venus lo es para las féminas, por lo que aquél se denomina macho y éste femina. (p. 118)

Y esto, sin considerar “[...] las grandes contribuciones de Kepler a la actualización de la música de las esferas para ajustarla a los cambios en las concepciones astronómicas y las experiencias y teorías musicales de su tiempo” (Hasler, 2015, p. 184), condición que, si seguimos a Hasler, refleja el alcance de la primera revolución científica en los aspectos más esotéricos de teorías especulativas (como por ejemplo en la propia música especulativa).

Con razón se plantea en *Esferas I*: “Con la tesis heliocéntrica de Copérnico comienza una serie de instancias investigadoras dirigidas al exterior, vacío de seres humanos, a las galaxias, inhumanamente lejanas, y a los más espectrales componentes de la materia” (Sloterdijk, 2003, p. 30). El asunto, podemos inferir con cierta base, es de un extravío ontológico que impide un reconocimiento proximal de los hábitats más seguros, más efectivos, más inmunes. Cuando el panorama interplanetario se confirma inalcanzable, o incluso contradictorio (por ejemplo, en la disputa paradigmática entre terraglobistas y terraplanistas), la mira apunta hacia otras externalidades,

preferentemente geo-políticas o técnico-militares. Reconoce Sloterdijk (2003):

La humanidad de la era moderna contrarresta la helada cósmica que entra en la esfera humana por las ventanas violentamente abiertas de la Ilustración con un pretendido efecto invernadero: tras la quiebra de los receptáculos celestes, acomete el esfuerzo de compensar su falta de envoltura en el espacio mediante un mundo artificial civilizador. Ese es el horizonte último del titanismo técnico euroamericano. (p. 33)

La artificialidad, entonces, no nos debe resultar desconocida. Lo artificial es parte inherente de la naturaleza humana. Ahora, para no dejar la sensación de que se trata de un ser humano que, cual Jano Bifronte, debe mirar, por un lado, hacia el sagrado huevo que le dio la vida, y, por otro, hacia esa cadena de burbujas como “gran casa de la especie” (Sloterdijk, 2003, p. 33), zanjemos el punto señalando que, de un modo u otro, el mundo como parque tecnológico se constituye encerrando justamente las posibilidades intrínsecas y extrínsecas del hombre. Hay, sobre este aspecto, un pasaje de *Esferas I* que ha pasado desapercibido en cuanto a su fuerza representativa de las nociones de mundo interior y mundo exterior como espacio cósmico definitivo.

Tal pasaje probablemente sea la mejor metáfora presentada con la intensión filosófica de corroborar la conexión entre los microespacios y los macroespacios que el hombre se ha construido bajo la forma, al mismo tiempo, de una tecnología espiritual y material. (En este caso, al alero de la angelología). Dice Sloterdijk (2003):

En el instante en que el ángel adopta la forma o la figura del gemelo surge, por decirlo así, una micro-especie compuesta de dos individuos. La pareja de gemelos de hombre y ángel está compuesta de dos singularidades que componen juntas una especie, un universal dúplice-único. Dado el caso, el lado angélico sería por sí mismo un universal individual, puesto que fundamenta como especie lo único, la conformación-Antonio:

por ello posee milagrosamente conocimiento a *priori* del individuo. (p. 393)

Inmunidad, espacio, climatización

Al intentar comprender el proyecto de Sloterdijk, partiendo de una diferencia radical e incompatible entre naturaleza y artificialidad, nos equivocamos. Todo tiene que ver con las posibilidades del ser humano, que es lanzado a vecindades no climatizadas luego de la ruptura de la primera esfera. De esta laya, Sloterdijk borra de un plumazo la idea clásica de subjetividad. De ahora en adelante el individuo debe entenderse formando parte casi aleatoriamente de nuevas y distintas esferas, de ahí su urgente tarea de construir los mejores sistemas inmunológicos para una existencia razonable.

Sostiene Ernste (2018): “In the view of Sloterdijk [...], this, by the way, also disqualifies the enlightenment dream of human autonomy, and individuality and the myth of modernity assuming humans as individuals in harsh competition for survival in a state of war, based on the anthropology of a ‘pure’, ‘born alone’, ‘solitary’ individual without any ‘being with’” [En opinión de Sloterdijk [...], esto, por cierto, también descalifica el sueño ilustrado de la autonomía humana y la individualidad y el mito de la modernidad asumiendo a los humanos como individuos en dura competencia por la supervivencia en un estado de guerra, basado en la antropología de un individuo “puro”, “nacido solo”, “solitario” sin ningún “estar con”] (p. 276).

Ahora, Sloterdijk hace en *Esferas I* una extensa referencia al momento dramático (para usar un lenguaje astronáutico) del lanzamiento del individuo al mundo circundante, una vez dejado tras sí el saco placentar. Desde mi punto de vista, implica el momento clave de integración o desintegración técnica respecto de la serie casi infinita de esferas que en lo sucesivo el hombre estará obligado a enfrentar. Es decir, el coeficiente inmunológico de las siguientes esferas que el sujeto integre, dependerá del grado en que este interprete su nivel de exposición o indefensión en que ontológica, antropológica y afectivamente se halla en el mundo.

El estado de cobijo de la primera burbuja, si entiendo bien a Sloterdijk, pasa a sustituirse por determinados objetos psicológicos, que van desempeñando encadenadamente, con más o menos éxito, este papel de cobertizo afectivo indispensable, aunque transitorio. Tales objetos pueden ser una máxima “X”, en el más amplio espectro que las ciencias cognitivas podrían describir hoy como objeto psicológico. Por eso decíamos al inicio que en Sloterdijk la ontología de lo técnico dejaba radicalmente de ser un mero artefacto. Lo cardinal es que el mentado objeto adquiera la condición de dejable, abandonable, sustituible, traducible, trasponible:

Nobjetos son cosas, medios o personas que desempeñan para los sujetos la función del genio viviente o del complementador íntimo [...]. Pero cuando al individuo, por la enorme violencia y abuso omnipresentes en la miseria diaria, se le arrancan demasiado pronto del corazón los nobjetos-complementadores, entonces el desajuste depresivo-melancólico es la respuesta adecuada del individuo, amputado del nobjeto, a la atrofia de su campo psíquico. (Sloterdijk, 2003, p. 422)

Precisamente, lo que manifiesta la crítica al psicoanálisis lacaniano es esta condición de melancolía infinita del sujeto desprovisto de su gemelo espiritual, quienquiera que este sea. Un objeto psicológico existirá solamente, piensa Sloterdijk, en tanto sea definido como un polo de relaciones que pueda ser sustituido y transpuesto por el yo sin autoempobrecimiento agudo. En otras palabras, es imposible la tesis del “individuo solitario”. Como subraya la profesora Cordua (2008) en su libro sobre Sloterdijk: “[...] no hay nada humano radicalmente solitario. Lo humano se deja analizar y dividir solo hasta el dúo, pero no más allá de él: el par es el verdadero individuo” (p. 191).

Esta transposición se refiere justamente al mecanismo de construcción de una cierta inmunidad técnico-afectiva, de climatización respecto de un proyecto concreto y discreto de formación inmunológica global (Spremo, 2015, p. 100). Pero de

una inmunización tal, donde la condición de pares, o, siendo aún más fieles a la doctrina historiográfica de Sloterdijk, de consagración del gemelo como el “número pitagórico”, se enfoque en una epistemología del espacio dual.

En esto el filósofo es sumamente taxativo, sumiendo en el plano de la patología a todas aquellas manifestaciones (teorías, doctrinas, políticas, dogmas) que especifiquen la existencia humana como algo parecido a una cápsula individual en medio de la nada:

A mi existencia pertenece que se cierna sobre mí un algo preobjetivo, cuya misión es dejarme ser y promocionarme. Por eso no soy, como los sistémicos y bio-ideólogos actuales me ponen en la boca, un ser vivo en su medio ambiente; soy un ser en suspensión con el que los genios constituyen espacio. (Sloterdijk, 2003, p. 432)

El gran reto consiste en la faena constructiva de aquellos sistemas de intercambio de interioridad, espacialidad e inmunización. Y en este afán de modelador, de alquimista de su diseño de vida, el ser humano no debe sino convertirse en un gran acróbata o asceta de la naturaleza. Este, y no otro, es el sentido que Sloterdijk (2012) da al concepto de antropotécnica en cuanto mecanismo conversor de la naturaleza inmanente en espacios inmunes de cohabitabilidad:

Entiendo, con esta última expresión, 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, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de «antropotécnica». (p. 24)

El asceta, el monje, el acróbata

La idea de ascesis que sugiere Sloterdijk, se desplaza hacia una condición de trascendencia espiritual que no pudiéramos calificar sino como ecléctica, en el sentido de que en tanto ejercicio de la vitalidad se forja a partir de un molde cristológico y de un modelamiento de cuño nietzscheano. De hecho, la propia modernidad (en rigor, la modernidad industrial) muestra en toda su expresión esta ascesis multidimensional y des-espiritualizada, que termina expresándose como un ejercicio sin contexto y sin contenido.

Este parece ser el meollo de la crítica de Ahmadi (2017), para quien *Haz de cambiar tu vida*: “[...] comprises a harlequin collection of institutions –from the revolutionary band and military drill to education system, medicine and biopolitics, and the arts- whose common feature is specialised ‘training’, which they all require” “[...] comprende una colección arlequín de instituciones –desde la banda revolucionaria y el ejercicio militar hasta el sistema educativo, la medicina y la biopolítica, y las artes- cuya característica común es la “formación” especializada, que todos requieren] (p. 334). De esta forma, siguiendo a Ahmadi, la construcción “ascetológica” del modelo ascético no es, en última instancia, más que una paráfrasis de los rasgos característicos del ascetismo cristiano en términos no religiosos.

En suma: la perfecta puesta en escena del ascetismo pagano (en oposición al ascetismo cristiano), marca con precisión el distanciamiento de Sloterdijk de la noción de ascetismo patológico, ya caracterizada ampliamente por Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Desde luego, quedan fuera de él prácticas ascéticas célebres como las de Arsenio, quien “[...] prefería los padecimientos olfativos y se rodeaba de agua podrida, y fabricaba unos recipientes en los que sumergía cualquier podredumbre y esperaba que fructificara la peste (Dolina, 2017). Paradójicamente, el ejercicio ascético que invoca Sloterdijk nunca deja de mantener un fino hilo de conexión con el ascetismo cristiano, del que parece ser una consecuencia moderna.

Más aún, Sloterdijk afirmará que esta ejercitación vitalizante transporta al individuo recreando la idea de apego materno bajo la forma de una “magia de incorporación”. En efecto, por un lado, el feto está seguro de que en el espacio de la placenta su madre está enteramente disponible para su propia consumición, y, por otro, el recién nacido también lo está de que el tiempo de amamantamiento es la respuesta activa del cuerpo femenino al requerimiento caníbal del niño de pecho:

La ironía ontológica del medio materno consiste en que ningún feto, ningún niño de pecho, ningún niño pequeño, ningún ser humano siquiera, puede saber previamente que el mundo sólo manifiesta el carácter de un medio mágicamente disponible mientras está a disposición como madre habitable, canibalizable, reclamable en cualquier momento. (Sloterdijk, 2003, p. 472)

Dicho canibalismo se transforma en el modelo de interacción, o, como dice el alemán, de “participación consuntiva” del individuo en su entorno. Este ya ha incorporado en su ADN el hecho de que “[...] por regla general, su requerimiento de alimentarse a través de la madre encuentra la oferta complaciente de los pechos maternos” (Sloterdijk, 2003, p. 472). Así, “[...] un niño no demasiado frustrado adquiere en el medio materno la creencia protorreligiosa de que entre la llamada y el beber hay una equivalencia pragmática siempre válida” (Sloterdijk, 2003, p. 473). Esta creencia adquiere visos de una sentencia mágica: «lo quiero, lo necesito y... ¡abracadabra... aquí está!».

La magia se convierte en el corazón de la convivencia, de la conformación de mundo del individuo en todas las dimensiones en que hay contacto gemelar, dual, interpersonal. Tal explicación llega incluso a la esfera laboral: solo bajo esta posibilidad, la de que, al otro lado de la faena, luego del desempeño, cualquiera sea la infraestructura en la que este se organice, provenga la respuesta mágica, solo en esta dinámica ilusionista, decía, parece asentarse el auténtico sentido del trabajo. Magia y trabajo se tornan, pues, insolubles.

Sin embargo, las mismas condiciones de la modernidad hacen endeble la mantención de este binomio. Sloterdijk subraya que la magia termina justo donde el trabajo (o sea, su opuesto) impide la respuesta “maternal”, al punto de que en la medida en que los satisfactores laborales no gratifican según esta “primera llamada”, la magia termina convirtiéndose en un mero acto compensatorio, rutinario o esclavizante. Ante este cuadro, la necesidad de respuesta del “otro/madre” se hace urgente o, al menos, requiere un sustituto del mismo calibre del componente mágico. El acto de succión será reemplazado, entonces, por otras exaltaciones de índole tanto o más arcaicas: “Cuando el trabajo ha aparecido en el horizonte, la experiencia que provoca la llamada sólo puede defenderse desde medios religiosos o estéticos” (Sloterdijk, 2003, p. 473).

Sloterdijk anuncia no una vuelta al ascetismo monegasco, sino más bien el emprendimiento de un sistema de entrenamiento cultural que asegure una climatización mínima en dirección de las “virtudes cardinales” que debiera resguardar la posmodernidad. Como razona Ahmadi (2017), no hay una diferencia fundamental entre el monje y el acróbata. Empero, y a diferencia del ascetismo axiológico de Nietzsche, la ascetología poscristiana de Sloterdijk debiera entenderse como la variedad de una moderna teoría de la secularización. En efecto, la definición de ascetismo parece dejar al filósofo teutón en una situación insostenible respecto de su proveniencia cristiana:

He has to both affirm and deny the lineage; affirm it, because this is the only place where he could possibly argue for the historical reality of his “heroic” asceticism [...]; deny it, because otherwise he would not have his universally applicable “positive” schema of asceticism (and also because of his visceral dislike of religions, especially Abrahamic religions) [Tiene que afirmar y negar el linaje; afirmarlo, porque es el único lugar donde podría argumentar la realidad histórica de su ascetismo “heroico” [...]; negarlo, porque de lo contrario no tendría su esquema “positivo” de ascetismo universalmente aplicable (y también por su aversión visceral a las

religiones, especialmente a las abrahámicas)]. (Ahmadi, 2017, p. 342)

Como sea, no debiéramos sorprendernos con esta paradoja, teniendo en cuenta que esta conexión “hiperbólica de la razón” le servirá al filósofo de Karlsruhe justamente para superar la filosofía posmetafísica y la “mediocridad” no filosófica (Van Tuinen, 2007, p. 278).

Conclusiones

La teoría de las esferas de Sloterdijk adquiere visos de una *Nova Scientia*, destinada a explicar lo que hasta ahora ni la historia ni la antropología (mucho menos la filosofía) han sido capaces de esclarecer: nuestra relación técnica, esférica y cósmica “con” el mundo. Si ya Heidegger nos avisó que el ser humano estaba obligado a vivir su existencia al modo de un *estar-en-el mundo*, Sloterdijk da un paso más, y nos advierte que de manera previa estamos diseñados para una existencia del tipo *estar-con-el mundo*. Las relaciones duales, impregnadas de afectividad, espiritualidad y seguridad son el núcleo de nuestra intersubjetividad. Pero más allá de eso, también el de nuestra relación con la técnica. Como lúcidamente acota Garbini (2018), no somos humanos que tienen técnica, somos humanos porque la poseemos. Y este poseer, que implica un utilizar, un crear, un succionar y un intercambiar, pero también un destruir y un abandonar, solo es alcanzable mediante nuestra *performance* como acróbatas, como verdaderos saltimbanquis de la tecnología. La ascesis sugerida por Sloterdijk, tan necesitada de un sinceramiento de nuestras reales posibilidades técnicas y tecnológicas, parece constatar –aunque nos duela– la tesis de que la filosofía occidental se ha preocupado en demasía del individuo, y que de lo que se trata, de ahora en adelante, es de un totalitarismo esférico y multifocal. De un espacio colosal.

Referencias bibliográficas

Ahmadi, A. (2017). Peter Sloterdijk’s general ascetology. *Critical Horizons*, 18(4), 333-346. doi: 10.1080/14409917.2017.1374914

Berman, M. (1995). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro Vientos.

Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger: La recepción filosófica*. Santiago: Universidad Diego Portales.

Dávila, J. (2001). ¿Ultrahumanismos? *Signos Filosóficos*, (6), 113-132. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/343/34300604.pdf>

Dolina, A. [El culto profano] (1 de agosto de 2017). *El ascetismo (Alejandro Dolina)* [video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MdudaPjWPQQ&t=438s>

Ernste, H. (2018). The geography of spheres: an introduction and critical assessment of Peter Sloterdijk’s concept of spheres. *Geographica Helvetica*, 73(4), 273-284. doi: 10.5194/gh-73-273-2018

Galparsoro, J. (2019). La filosofía como antropotécnica no biomédica: Enrahonar. *An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (63), 55-79. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1225>

Garbini, F. (2018). Peter Sloterdijk’s spherical communication. *MATRIZES*, 12(2), 311-316. doi: 10.11606/issn.1982-8160.v12i2p311-316

Hasler, J. (2015). Contribuciones de Kepler a la continuidad y transformación de la tradición de la música de las esferas. *Per Musi*, (32), 171-196. doi: <https://doi.org/10.1590/permusi2015b3206>

Kepler, J. (1994). *El secreto del universo*. Madrid: Altaya.

Luce, S. (2015). El acróbata en los tiempos del neoliberalismo: Un comentario sobre Peter Sloterdijk. *Soft Power*, 2(1), 143-149. Recuperado de <https://editorial.ucatolica.edu.co/index.php/SoftP/article/view/2514>

- Maureira, M. (2016). Posthumanismo: Más allá de antropotécnica y nomadismo. *Cinta Moebio*, (55), 1-15. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n55/art01.pdf>
- Oosterling, H. (2007). Interest and excess of modern man's radical mediocrity: Rescaling Sloterdijk's grandiose aesthetic strategy. *Cultural Politics*, 3(3), 357-380. doi: 10.2752/175174307X226898
- Raschke, C. (2013). Peter Sloterdijk as "First Philosopher" of globalization. *Journal for Cultural & Religious Theory*, 12(3), 1-19. Recuperado de <https://jcrt.org/archives/12.3/raschke.pdf>
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006a). *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006b). *Normas para el parque humano: Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Spremo, M. (2015). Sloterdijkova Kristalna Palača. *Anthropos: Casopis za Psihologijo in Filozofijo ter za Sodelovanje Humanisticnih*, 45(1/2), 91-101.
- Sylla, B. (2015). Tecnofobia vs. Tecnofilia – sobre Heidegger e Sloterdijk. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 4(1), 13-25. doi: 10.12957/ek.2015.16310
- Triviño, J (2018). Aclarando el claro: Una reflexión sobre "La domesticación del Ser" de Sloterdijk. *Universitas Philosophica*, 35(70), 173-205. doi: 10.11144/Javeriana.uph35-70.acrs
- Van Tuinen, S. (2007). Critique beyond resentment: An introduction to Peter Sloterdijk's *Jovial Modernity*. *Cultural Politics*, 3(3), 275-306. doi: 10.2752/175174307X226861