

SLOTERDIJK, HEIDEGGER Y JEAN-LUC NANCY: ESFERAS, ARQUEOLOGÍA DE LO ÍNTIMO, MORFOLOGÍA DEL ESPACIO COMPARTIDO E HISTORIA DE LA FASCINACIÓN DE PROXIMIDAD.¹

Adolfo Vásquez Rocca²

Universidad Andrés Bello UNAB – Universidad Complutense de Madrid



¹ Este Artículo forma parte del Proyecto de Investigación N° DI-08-11/JM – UNAB Desarrollado por el Dr. Adolfo Vásquez Rocca: “Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean Luc Nancy, Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad”. Financiado por la Dirección de Investigación y Doctorado. Universidad Andrés Bello – Chile – Fondo Jorge Millas 2011-2012, Facultad de Humanidades y Educación UNAB.

² Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Profesor de Antropología y Estética en el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello UNAB. Profesor de la Escuela de Periodismo, Profesor Adjunto Escuela de Psicología y de la Facultad de Arquitectura UNAB Santiago. – Miembro del Consejo Editorial Internacional de la 'Fundación Ética Mundial'. Director del Consejo Consultivo Internacional de 'Konvergencias', Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Argentina. Miembro del Conselho Editorial da Humanidades em Revista, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil y del Cuerpo Editorial de Sophia –Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador–. – Profesor visitante Florida Christian University USA y Profesor Asociado al Grupo Theoria –Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado– UCM. Académico Investigador de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado, Universidad Andrés Bello. Ha publicado el Libro: Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización, Colección Novatores, N° 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

Resumen: Se profundiza la investigación en torno a la esferología de la intimidad, desarrollada por Sloterdijk en *Esferas I*: Los seres humanos agitados componen un concierto de vinculaciones convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores en un universo altamente comunicativo. Se muestra cómo las discretas obsesiones telecomunicativas que habían llamado la atención de Freud hunden sus raíces en un pasado magológico de efectos participativos preverbales propios del "mesmerismo". Como queda de manifiesto en la investigación que se presenta –la que retoma desarrollos anteriores– el texto no se escribió todo seguido, sino más bien de modo discontinuo y por reanudaciones (profundizaciones) sucesivas de algunos temas y la incorporación de nuevas perspectivas (autores) que enriquecen el fondo de la discusión y el conjunto de problemas antropológicos y telecomunicativos que se intenta re-pensar. Se incorporan en la presente investigación las perspectivas de Heidegger y Jean-Luc Nancy. En el caso de Heidegger se trata de una nota marginal sobre la doctrina del lugar existencial, así como el sentido espacial del *Dasein*. Por su parte en J-L. Nancy se exploran sus aportes al concepto de *co-existencia* (de clara resonancia heideggeriana) expresado en su concepto del *ser singular plural* o del "ser-con" (*mit-sein*).

Palabras clave: *esferas, medios, transferencia, espacio, pensamiento, co-existencia*

Sloterdijk, Heidegger and Jean-Luc Nancy: Spheres, a rheology of the intimate and history of the fascination of proximity

Abstract: It deepens the research on privacy sphereology developed by Sloterdijk in *Spheres I*: Humans stirred up a concert of making connections themselves in creative influences multiple operators in a highly communicative universe. It shows how discrete telecommunicative obsessions that had attracted the attention of Freud rooted in a past magelogy own preverbal participatory effects of "mesmerism". As manifested in the research presented - which takes previous developments, the text was not written all followed, but rather discontinuous mode and resumptions (deepening) successive issues and incorporating some new perspectives (authors) that enrich the substance of the discussion and set of problems telecommunicative anthropological and you try to re-think. Are incorporated in this research perspectives of Heidegger and Jean-Luc Nancy. For Heidegger it is a marginal note on the doctrine of existential place and spatial sense of *Dasein* .. For his part in J-L. Nancy will explore their contributions to the concept of co-existence (Heidegger clear resonance) expressed in his concept of being singular or plural of "being-with" (*mit-sein*).

Keywords: *spheres, means, transference, space, mind, co-existence*

Introducción:

Sloterdijk: Secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europeas³.

³ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk: Secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europeas", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 31 | (I) 31 | Julio-Diciembre 2011, pp. 339-368. <http://www.ucm.es/info/nomadas/31/adolfovasquezrocca_2.pdf>

Se expone siguiendo el plan de la trilogía *Esferas* la constitución antropológica de las comunicaciones. Toda historia de los medios es una historia de las transferencias de pensamientos. Los seres humanos agitados componen un concierto de vinculaciones convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores. Lo que el siglo XVI los europeos llaman *magología* es a la acción del hombre mental y espiritualmente abierto al mundo, que se ejercita para cooperar con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. Discretas obsesiones telecomunicativas que habían llamado la atención de Freud, pero que el creador del psicoanálisis –según Sloterdijk– con buen juicio, mantuvo en secreto evitando hacer proclamaciones ruidosas; sabía que hubiera sido fatal para el destino científico-clínico del movimiento psicoanalítico que él lo hubiera implicado en una batalla cultural entre modelos de comunicación oculto-arcaicos y modelos-ilustrados. Era consciente de que la suerte del psicoanálisis como disciplina científica que trata con las relaciones de proximidad en un marco epistemológico específicamente moderno, estaba solo en su alianza con la Ilustración, esto es encaminándolo por el camino seguro de la ciencia, ocultando cualquier pasado ocultista o magológico como el mesmerismo, de modo que todo este largo pasado de efectos participativos preverbales se convertirían en los secretos bizarros del psicoanálisis original. Se incorpora en la presente entrega de esta investigación en el curso las perspectivas de Heidegger y Jean-Luc Nancy. En el caso de Heidegger se trata de una nota marginal sobre la doctrina de del lugar existencial, así como el sentido espacial del *Dasein* -esto según la lectura de Sloterdijk. Por su parte en J-L. Nancy se explora la idea Respecto de Nancy se revisarán sus significativos aportes al concepto de co-existencia (de claras resonancias heideggerianas) expresado en su concepto del *ser singular plural* o la idea –de– del "ser-con" (mit-sein).

1.- Concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad

“Vivimos dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel”
Peter Handke

La metáfora de las *Esferas* es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia coherente de extraversiones que en Sloterdijk aparece bajo la forma de una teoría antropológica de los medios y las comunicaciones. ¿Qué otra cosa pueden ser los medios, sino el espacio de tránsito periódico de mensajes, remitentes, canales y lenguas? Esto

es “una ciencia general de la visitabilidad de algo por algo”⁴. En adelante intentaremos mostrar que la teoría de los medios y la teoría de las esferas convergen precisamente en esta teoría de la visitabilidad, a la que Sloterdijk también denomina contagios afectivos. Los seres humanos no son como pretendiera Leibniz – mónadas independientes y autónomas, todos irreductiblemente singulares y cerrados sobre sí mismos—. Las mónadas no tienen puertas ni ventanas y, por lo tanto, no se comunican directamente entre sí. Los seres humanos en cambio son esencialmente comunicativos, surgen y se constituyen psíquicamente a partir de un polo de dúplice unicidad⁵; ésta es una tesis central de Sloterdijk.

Sloterdijk desarrolla así una teoría de las comunicaciones a partir de un fresco histórico universal de formatos hegelianos, vale decir, como un gran relato que intenta dar cuenta de la unidad de la evolución nato-cultural de la especie humana. Sloterdijk, como se ve, no comienza su relato presuponiendo al hombre, sino aguardando el momento histórico de su nacimiento en el seno de las primitivas hordas. Como él mismo sentencia: “resulta esencial a la paleopolítica que no presuponga al hombre, sino que lo genere”⁶. El hombre, tal y como se conoce hoy, es una criatura tardía surgida en el estadio histórico de la política clásica en la era de los grandes imperios.

Sloterdijk intenta así situarnos en aquel tiempo original cuando el hombre salió de entre la niebla, antes de las primeras civilizaciones. Para Sloterdijk la obsesión por las culturas superiores es la mentira esencial y el error capital no sólo de la historia y de las humanidades, sino también de la ciencia política y de la psicología. Ella destruye, al menos como consecuencia última, la unidad de la evolución humana y la conciencia de la cadena de innumerables generaciones que han elaborado nuestros “potenciales” genéticos y culturales. El hombre no es –como pretende el interés ideológico de las altas culturas– un burgués animal de Estado, que necesita, para la plenitud de su esencia, capitales, bibliotecas, catedrales y embajadas, sino más bien un ser que se constituye a partir de su participación en un núcleo íntimo, en un ámbito de mutualidad. De modo que cuando superamos esta anulación de la prehistoria queda a la vista la constitución milenaria de la humanidad, a la que sólo hace poco la obra de Lévi Strauss⁷ ha contribuido a

⁴ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 39

⁵ “En una estructura psíquica de dúplice unicidad, suficientemente bien conformada, aparece la autoexperiencia figurativa del niño, que ocasionalmente percibe su reflejo en un medio vítreo, metálico o acuoso, como un estrato de percepción suplementario, divertido y curioso, sobre un tejido, tupido ya y reconfortante, de experiencias de resonancia; en absoluto aparece la imagen en el espejo como la primera y omnirrebasante información sobre el propio poder-ser-integro; hay, en todo caso un barruntar inicial de la propia presencia como cuerpo coherente entre cuerpos coherentes en el espacio visual real”. SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Excurso 9: “Dónde comienza a equivocarse Lacan”, Editorial Siruela, Madrid, 2003, pp. 479 – 480.

⁶ SLOTERDIJK, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Ediciones Siruela, Madrid, 1994, p. 24.

⁷ Al distinguir entre tiempo e historia Lévi-Strauss llama la atención acerca de dos hechos. En primer lugar, que si bien toda sociedad humana vive en el tiempo, no toda sociedad ha elaborado su historia, en el sentido de que no toda sociedad ha elaborado interpretaciones conscientes de su

iluminar.

Como se ha señalado, entre los seres humanos, en la esfera de proximidad familiar funciona un juego incesante de contagios afectivos⁸ que concurren simbiótica, erótica y miméticamente. Los seres humanos viven sintonizados en un círculo de proximidad, el de la fascinación del ser humano por el ser humano⁹.

Los hombres, como se viene anunciando, todos ellos, son mensajeros potenciales, informantes de un *estado* de cosas, por mucho que esta observación sea mal vista por la teoría dominante de los medios, por la ciencia ilustrada, que ensalza obsesivamente las imágenes y los aparatos.

Que haya a menudo pacientes que parezcan leer los pensamientos de sus terapeutas, y que haya, al contrario, terapeutas que en sus propias sensaciones y asociaciones entresaquen, por decirlo así, material propio del que está enfrente para aducirlo o restituirlo en la conversación con el paciente: eso pertenece desde la época fundacional de la psicología más reciente a las observaciones de base de la nueva praxis de proximidad. Como a William James y Pierre Janet, también a Sigmund Freud le impresionó la rebelde realidad de los efectos telepáticos; no dudaba de que en ellos se reactivan funciones paleo-psicológicas. Pero Freud, con buen juicio, no quiso hacer proclamaciones ruidosas; sabía que hubiera sido fatal para el movimiento psicoanalítico que él lo hubiera implicado en una batalla cultural entre modelos de comunicación oculto-arcaicos y modelos-ilustrados. Era consciente de que la suerte del psicoanálisis, como un cultivo de relaciones de proximidad específicamente moderno, estaba solo en su alianza con la Ilustración. De acuerdo con la esencia de la cosa también en las curas psicoanalíticas, como antes en el mesmerismo, habrían de presentarse aquellos efectos participativos preverbales pero que habían sido deformados bajo la ilusión individualista, convirtiéndose en secretos bizarros¹⁰.

Pese a todo *Esferas I* guarda numerosas sorpresas para los psicoanalistas. Aunque Sloterdijk confiesa que “el psicoanálisis sigue siendo la praxis de cercanía

temporalidad. Tal como lo entendemos nosotros, la historia se mueve en el plano de las interpretaciones conscientes de un discurrir lineal de la temporalidad. En este sentido, no puede considerarse como una producción intelectual universalizable. En segundo lugar, la distinción entre tiempo e historia permite ponernos en guardia ante una concepción etnocéntrica de la temporalidad. En su construcción social, el tiempo no tiene por qué ajustarse siempre a un esquema de sucesión lineal. Su célebre distinción entre un tiempo irreversible y acumulativo y un tiempo reversible y no acumulativo opera en esta línea. El primero sería el propio de sociedades como la nuestra que basan el progreso en la acumulación de las experiencias y el desarrollo de las ciencias y las técnicas. El segundo, el propio de las “sociedades primitivas” que estudian los etnólogos. Las “sociedades primitivas” parecen pensadas para resistir el cambio y anular la acción del tiempo. Empeñadas en durar y no como la nuestra en cambiar, dirigen sus energías a replicar, en su organización social y en su cultura, las condiciones originarias de la sociabilidad.

⁸ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Cap. 3, Ediciones Siruela, Madrid, 2004

⁹ *Idem.*, p. 197.

¹⁰ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 249

personal más interesante en el mundo moderno”¹¹ lo que podría levantar los *estados de ánimo* del a menudo vilipendiado cuerpo teórico del psicoanálisis, a lo largo del texto –sin embargo– no cesa de mostrar su desacuerdo con los conceptos del psicoanálisis lacaniano, mientras que frente al joven Freud manifiesta profunda admiración, como en su momento la tuvieron otros genios de la crítica epistemológica –como Wittgenstein¹² quien se mostraba crítico con Freud, pero también ponía de relieve cuánto interés encierra, por ejemplo, lo que Freud dice sobre la noción de “simbolismo onírico” o su sugerencia de que al soñar estoy “diciendo algo” en algún sentido. Intentaba separar en Freud lo valioso y el “modo de pensar” que quería combatir.

Mientras los llamados medios roban masivamente a los seres humanos sus propiedades mediales, estos desarrollan los signos característicos del “último hombre” en el peor sentido de la expresión. Vivimos dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel. Los últimos hombres son “ángeles”¹³ vacíos, antimensajeros, hombres incapaces de articular palabra¹⁴. Este embotamiento es un estado que obliga al hombre a evadirse en la experiencia, en la diversión, en la actualidad, toda vez que éstas son las únicas formas disponibles en este momento que confieren algo así como un sentido. Para los desheredados y los embotados no hay ninguna misión, ninguna transmisión ningún mensaje que portar. El individuo es simplemente el hombre que carece de misión, el anti-mensajero, representa un producto defectuoso, esto es justo lo que quiere hacer la educación moderna del ser humano: productos defectuosos que a través de su trabajo personal, han logrado ser un producto finalmente utilizable, eso que casi nadie consigue completar¹⁵.

Esto es también válido para las arcaicas “culturas de la vergüenza”, en las que a cada uno le habría gustado volver invisible su interior, porque sufrían bajo la exposición extrema de sus afectos ante la sensibilidad de los demás. El poderoso afecto de la vergüenza es en sí mismo sólo un sedimento evolutivo de la imposibilidad de ocultar el interior ante la sensibilidad de los otros. Los pensamientos privados aparecen desde el punto de vista paleo-psicológico como un absurdo completo. La idea de que existe un interior protegido en el cual el

¹¹ *Idem.*, p. 277

¹² Wittgenstein admiraba a Freud por las observaciones y sugerencias de sus escritos, por «tener algo que decir» incluso allí donde, según su opinión, estaba equivocado. Por otro lado, pensaba que la enorme influencia del psicoanálisis en Europa y América era perjudicial, «aunque pasaría mucho tiempo antes de liberarnos de nuestra sumisión a él». Para aprender de Freud hay que ser crítico, y el psicoanálisis por lo general lo impide.

¹³ <<“Sloterdijk ha señalado que vivimos en una “época de ángeles vacíos” o de “nihilismo mediático”, en la que nos hemos olvidado del mensaje a transmitir mientras que los medios de transmisión se multiplican: “Este es el ‘disangelio’ propio de la actualidad” (Sloterdijk 1997). La palabra ‘disangelio’, que Sloterdijk toma de Nietzsche, destaca, en contraposición a ‘evangelio’, el carácter vacío de los mensajes distribuidos por los medios masivos y que culmina con la famosa frase de Marshall McLuhan: “The medium is the message”>>. En CAPURRO, Rafael “¿Qué es la angelética?”.

¹⁴ SLOTERDIJK, Peter, *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 54

¹⁵ *Ibid.*

individuo puede recluirse, flexionándose sobre sí mismo, no aparece antes del primer giro individualista propio de la Antigüedad. Sus publicistas fueron los filósofos o si, se quiere, los sofistas, antecesores de los intelectuales modernos. Ellos, los inventores del *apartheid* psicológico de lo individual, dieron forma a la idea revolucionaria, pero errónea, de que el pensamiento verdadero sólo es posible como un pensar propio y distinto-al-tonto-pensar-de-las-multitudes. De sus impulsos se deduce el efectivo y amplio modelo-de-la-clausura-en-la-cabeza, cuya perspicacia política se conoce: los pensamientos son libres, nadie los puede adivinar. Esta fórmula del liberalismo del siglo XIX significa, en consecuencia, que tan sólo los pensadores de pensamientos nuevos e inesperados son invisibles para los celadores de los pensamientos convencionales.

Tenemos pues que el ocultamiento de pensamientos surge en las sociedades diferenciadas, otras personas tienen en efecto otros pensamientos en la cabeza. Lo que yo mismo no pienso y nunca he pensado no puedo adivinarlo en los demás.

Y por eso mismo, en esta clase de sistemas se infla la telecomunicación: ésta expresa el nuevo contenido, en el sentido de que la transferencia de pensamientos entre extraños ya no es posible en la forma de la empatía participativa, sino mediante comunicaciones explícitas que superan las distancias y por las que los participantes pagan altos precios a partir del uso de los sistemas de símbolos – sólo hay que pensar en los enormes costos de la alfabetización inicial–, costos que hoy en día todos tratan de reprimir, porque ya han sido socializados. (Si el alfabeto fuera tan caro como una red telefónica, se ahorraría decididamente en las palabras escritas). En sociedades diferenciadas, con distintos trabajos y pensamientos, son los psicoterapeutas los encargados del entretenimiento y los proveedores de redes los que se deben ocupar de que los individuos no caigan demasiado profundo en la privacidad patológica de sus pensamientos y sentimientos.

2.- Los cerebros como medios primordiales¹⁶.

El individualismo cerebral ignoraría que un cerebro sólo se constituye en su ejercicio, es decir en juego conjunto con un segundo, y más allá de ello con un conjunto mayor de cerebros, es ello lo que despierta a cierta capacidad funcional, operativa. Los cerebros son medios de lo que otros cerebros hacen y han hecho. Un cerebro es en actividad con otras inteligencias, de modo que no es sujeto, sino medio y círculo de resonancias. A diferencia de la inteligencia alfabética, capaz de distancia, la inteligencia prealfabética está remitida a un denso clima de

¹⁶ Este apartado es una versión ampliada del Artículo [VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo] “Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

participación; inmersa en comunicaciones de proximidad, necesita para su despliegue la experiencia de una mutualidad y comunión actual de cerebros y nervios. En la era de la lectura éste -el cerebro- se convertirá en la república cuasi telepática de los sabios, que no en vano tiene sus espíritus del tiempo: gracias a la escritura, además, pueden volver los espíritus del pasado a la consideración actual. La escritura es, asimismo, la que hace posible que haya individuos que se retiren de la sociedad para “complementarse” a sí mismos con la palabra de autores –lejanos en el tiempo– pero de letra presente. De modo que quien sabe leer, sabe también estar solo¹⁷. Sólo la alfabetización hace posible la *anacoresis*¹⁸; el libro y el desierto van unidos. Pero tampoco en la clausura solitaria hay pensamientos propios en última instancia. Precisamente por el retiro al espacio socialmente vacío¹⁹ triunfó por encima de todo la idea de Dios como primer lector del pensamiento; al retirarme al desierto obligo a Dios a que me haga caso. Precisamente al Dios de los eremitas pasaron restos de la íntima función de participación que se daba en los grupos de otros tiempos. Él garantizaba que el asceta en el desierto no estuviera sin su gran segundo, que le protege, observa, escucha, penetra con la mirada.

La escritura fue la primera que explotó los círculos mágicos de la oralidad y emancipó a los lectores del totalitarismo de la palabra actual, hablada en un ámbito de cercanía; escritura y lectura, sobre todo en su modalidad griega, democrática, autodidacta de uso, llevaron a ejercitarse en la no-comunicación. La era oral significó, ciertamente, lo mismo que el pasado mágico-manipulativo del alma, dado que en ella la posesión actual por las voces y las sugerencias de los miembros de la tribu significaba el caso normal. La posesión por lo normal, lo medio, lo actual no es algo que aparezca naturalmente como tal: en las familias, pueblos y vecindades, se le considera hasta hoy como el tipo obvio de comunicación. Ahí se encubre el hecho de que en el mundo oral todos los seres

¹⁷ La relación de uno a uno consigo mismo, el pensamiento como diálogo interior, como caja de resonancia “el hombre interior no existe antes de que los libros, las celdas de los conventos, los desiertos y las soledades lo definan; la razón, con su voz amortiguada, no puede habitar en el hombre antes de que él mismo se haya convertido en celda o cámara silente. Un yo razonable no llega siquiera a existir sin aislamiento acústico. La lectura como comunicación a distancia está ligada a la posibilidad de distanciarse. Una cultura que permite a las personas retirarse del ruido de los grupos compensa a sus representantes con el acceso clarividente a lo que ocurre en sus propias mentes así como en la de otros que -también suspendidos en el tiempo de la lecto-escritura están fluyendo en esa misma corriente vital que es el espacio creativo (espacio en que el mundo queda fuera -cuando el transcurrir mundano lleno de ocupaciones y litigios se congela, cuando desaparece el apremio de lo doméstico y se repara la avería de lo cotidiano); de modo que todos los que escribieron y leen lo hacen en este mismo espacio y en este mismo tiempo sustraído, así y sólo así puede fundarse una tele-comunicación, sólo bajo la condición de ser contemporáneos, contemporáneos a Homero, a Sófocles, a Virgilio, a Dante, a Kafka”.

¹⁸ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Peter Sloterdijk; Metoikesis, revolución anacoreta y cinética profunda del alma”, En Revista OBSERVACIONES FILOSÓFICAS © Nº 7 / 2008, – ISSN 0718-3712

<http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkrevolucionanacoreta.htm>

¹⁹ Sobre el “espacio socialmente «vacío»” viene a lugar la reflexión que hace Sloterdijk sobre el “vaciamiento” como llamada de Dios o atracción divina, tratado en el capítulo 1 de *Esfemas I: “Operaciones de corazón o: Sobre el exceso eucarístico”*.

humanos son magos que se colocan recíprocamente en una vía más o menos poderosa de normalización (de la que sólo se emancipa uno de los co-magos, por ejemplo por viajes o conversaciones con extraños).

3.- La Idea freudiana de *transferencia*, mesmerismo y psicoanálisis

Entre los seres humanos, en la esfera de proximidad familiar, como hemos señalado, funciona un juego incesante de contagios afectivos²⁰. Son este tipo de *inspiraciones* mutuas el fundamento de la asociación de seres humanos, asociaciones que van de la burbuja mínima de gemelos²¹ a las comunas y pueblos. El espacio interpersonal está saturado de energías que, concurriendo simbiótica, erótica y miméticamente, generan esta corriente de contagios afectivos, desmintiendo con ello la ilusión de la autonomía del sujeto²². Para Sloterdijk el individuo, en el sentido usual de las sociedades modernas, es una creación tardía de las "altas" culturas. Mientras los lazos afectivos son muy estrechos, la vida de cada uno transcurre amparada por el ruido constante del grupo. Nadie se aparta de este clima envolvente, prueba audible de la unión de todos por la sangre y los parentescos. En el paisaje nativo, cada tribu declara su identidad mediante su característica producción sonora. Estar siempre al alcance de la voz es mantenerse en la seguridad de lo familiar y propio²³. Así los seres humanos viven sintonizados en un círculo de proximidad donde la ley fundamental de la intersubjetividad, tal como se concibió en la época premoderna, es la de la fascinación del ser humano por el ser humano²⁴. En estos grupos pequeños, que

²⁰ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Cap. 3, Ediciones Siruela, Madrid, 2004

²¹ Aquí cabe precisar que en Sloterdijk la primera relación del individuo es con su "gemelo" prenatal, que objetivamente es llamado "la placenta".

²² SLOTERDIJK, Peter, Sloterdijk, "Actio in Distans; Sobre los modos de formación teleracional del mundo". En *Nómadas* N° 28. IESCO, Instituto de Sociales Contemporáneos, UC, Universidad Central, Bogotá: Colombia. Abril, 2008.

²³ El surgimiento del individuo en las sociedades posteriores exige –según Sloterdijk– que en un determinado momento hayan aparecido, novedosas prácticas de silencio. Pero ¿cómo comienzan tales prácticas en las culturas más avanzadas? No fue sino con la escritura y el consiguiente ejercicio de la lectura silenciosa que se produjo este momento decisivo. La individualidad capaz de reconocerse a sí misma presupone así que los miembros del grupo puedan retirarse a ciertas islas de tranquilidad en las que les llama la atención una posible diferencia entre las voces de lo colectivo y las voces interiores, una de las cuales se destaca, finalmente, como la propia. Otras cualidades inseparables de la individualidad también están ligadas a la posibilidad de distanciarse y de acceder al sosiego y al silencio. Una cultura que permite a las personas retirarse del ruido de los grupos compensa a sus representantes con el acceso a lo que pudiera ocurrir en sus propias cabezas; les regala unas vacaciones de los prejuicios y de esas gesticulaciones que no redundan sino en que la intimidad sea tan ruidosa e inquieta como la exterioridad compartida con otros. ¿Qué es una convicción firme sino una fuerte voz interior que se ha adquirido ejercitándose? Esta gritería de las opiniones en mí es sofocada mediante la meditación filosófica. Un servicio considerable entre los que presta el silencio, según Sloterdijk, es la separación de lo público y lo privado. Estos dos conceptos, tan importantes en política, reflejan la diferencia entre los modestos ruidos familiares y la algarabía en los grupos. Lo que después se llamará política no es al comienzo más que una forma cultural del hábito de hablar a gritos.

²⁴ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Ediciones Siruela, Madrid, 2004,

viven bajo la ley de la mutualidad, el quehacer del uno es el quehacer del otro; también los pensamientos de unos son generalmente los pensamientos del otro.

Durante la mayor parte del estadio antropológico primitivo casi la totalidad de lo que cada persona pensaba y sentía era en tal grado transparente para su entorno, que se asumía como si fueran vivencias propias. La imaginación de las representaciones privadas (que deberían ser transmitidas mediante formulaciones explícitas) no tenía apoyo en la experiencia o en el concepto espacial social: aún no había para cada uno celdas o apartamentos, ni en las arquitecturas imaginarias, ni en las arquitecturas físicas de la comunidad.

En un mundo así de permeable, la accesibilidad de los otros en situaciones estándar no suscita problemas. Telecomunicadores y mediamáticos literalmente no tendrían nada que hacer, porque las antiguas hordas humanas eran en sí mismas asociaciones mediamáticas puras. Los hombres funcionan como medios primarios. Los aparatos, en un primer momento, no hacen más que añadirse como amplificadores a estas cualidades mediales humanas. Muchos de los hombres que pierden y olvidan sus propiedades mediadoras para convertirse en sombríos consumidores parasitarios de bienes e informaciones²⁵. En estas transmisiones se cifra todo el proceso de humanización.

En las anotaciones del diario de Kafka, fechadas en la época de la Primera Guerra Mundial, se encuentra un pasaje que ha sido incluido en las famosas *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*²⁶ Max Brod lo ha editado en las *Obras póstumas de Kafka*. El pasaje en cuestión dice así:

*[A los hombres]... se les ofreció la alternativa de escoger entre ser reyes o mensajeros de los dioses. Como niños, todos ellos quisieron ser mensajeros. Ésta es la razón de que no haya más que meros mensajeros. Y así corren por el mundo; y dado que no hay rey alguno, se gritan los unos a los otros sus mensajes, que entretanto, se han vuelto absurdos (vacíos). Con alivio pondrían fin a su vida miserable, pero prefieren no hacerlo a causa del juramento de fidelidad contraído*²⁷.

Ésta es la razón por la cual todos los hombres son mensajeros potenciales, informantes del estado de las cosas, por mucho que este tipo de cosas sea mal visto por la teoría dominante de los medios, que ensalza obsesivamente las

Cap. 3, p. 197.

²⁵ SLOTERDIJK, Peter, *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 53.

²⁶ KAFKA, Franz, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, (1998) 1ª ed. Edición: Alianza Editorial (Madrid)

²⁷ Para un desarrollo más amplio revisar: Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

imágenes y los aparatos. Por desgracia, los únicos que siguen aplicando el concepto de “médium” al ser humano son los ocultistas, lo cual, si se mira bien, no deja de ser un fenómeno escandaloso desde el punto de vista teórico²⁸. Siempre que se habla de medios, se hace referencia a aparatos y programas.

Mientras los llamados medios roban masivamente a los seres humanos sus propiedades mediales, estos desarrollan los signos característicos del “último hombre” en el peor sentido de la expresión. Vivimos –como hemos señalado– dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel. Los últimos hombres son “ángeles” vacíos, antimensajeros, productos defectuosos.

Nos hemos referido a la praxis de cercanía personal como una característica propia de los seres humanos, entre los cuáles se da una fascinación experimentada en el círculo mágico de la proximidad, se trata de agitados vínculos afectivos y de un permanente concierto de transferencias. Así, los seres humanos mutuamente seducidos componen un campo de vinculaciones convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores de espacios y conformadores de esferas.

A este respecto, también podemos aludir a la teoría de Carl G. Jung acerca de la existencia de un “inconsciente colectivo”, esto es, de una base común para toda experiencia psíquica humana. Desde 1910 comenzó a acumular pruebas de que este “inconsciente colectivo” contiene ciertos símbolos mágicos –arquetipos– y religiosos (místicos) fundamentales, y que “hay unos componentes psíquicos arcaicos que han entrado en la psique individual”. Jung llegó a postular la existencia de un “inconsciente” que podía contener todas las muertes, no sólo nuestros fantasmas personales. Jung consideraba que los enfermos mentales estaban poseídos por estos fantasmas, de allí la importancia que le asigna a “recapturar” nuestras mitologías.

Lo que en el siglo XVI los europeos llaman magología no es –según Sloterdijk– otra cosa que la acción del hombre mental y espiritualmente abierto al mundo, que se ejercita para cooperar con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. Para entender este proceso en relación con los nuevos fenómenos mediales, Sloterdijk²⁹ analiza el pensamiento arcaico³⁰ y la metafísica clásica, a partir de la idea de que el medio primordial es el

²⁸ *Ibid.*

²⁹ VÁSUEZ ROCCA, Adolfo, Adolfo, “Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

³⁰ Si existe de verdad la tendencia a la repetición de lo arcaico en lo técnico, ésta debería llegar a reproducir los antiguos diálogos locales de los sistemas neuro-simpáticos armonizados entre sí, en el horizonte de las telecomunicaciones y las comunicaciones masivas. Para ello – Sloterdijk – en “Modelos de formación teleracional del mundo” (Nómadas U. central Nº 28) analiza los fenómenos actuales de la profusión de la información, la telecomunicación global y las comunicaciones entre medios aparáticos.

cerebro humano.

Precisamente en el capítulo 3 de *Esferas I*, "Para una historia de ideas de la fascinación por la proximidad", Sloterdijk se propone analizar la magia intersubjetiva que se funda en esta complementariedad, en las fuerzas unitarias que –por ejemplo– actúan entre los amantes³¹. El platonismo y el psicoanálisis coinciden para Sloterdijk en la determinación de su forma: ambos enseñan que la fuente del eros primario, preobjetivo y sobreobjetivo, está en un pasado de dúplice-unidad oscurecido, pero jamás olvidado del todo y siempre inflamante.

Para Sloterdijk sólo una revisión de los primigenios conceptos psicoanalíticos permitiría al psicoanálisis mantener un lenguaje apropiado sobre la cercanía:

Y así ya podría expresar claramente que toda animación es un acontecimiento medial y que todo trastorno anímico es una distorsión de la participación, una enfermedad medial, podría decirse³².

De allí que Sloterdijk –continuamente– interpele a la Psicología a volver a la lengua de su resplandor, la de la Psicología pura; no es extraño encontrar en *Esferas* comentarios como este:

Si a los psicólogos les fuera lícito todavía hablar sin disimulo míticamente –en formas codificadas, de todos modos, nunca han dejado de hacerlo–, podrían, con el fin de llevar a concepto el enredo teórico y terapéutico de la disposición depresiva o melancólica, refugiarse en la formulación de que la melancolía fuera la huella psíquica de un caso individual de ocaso de los dioses³³.

Sloterdijk refiere a dos grandes formaciones o desarrollos de la psicología profunda europea:

1º.- Del análisis de la fascinación que realiza la primera psicología profunda europea se sigue un doble enunciado sobre la naturaleza de la intimidad bipolar: como amor vulgar, la atracción hacia el otro significa el efecto que produce una infección actual causada por espíritus vitales extraños; como amor sublime, la nostalgia del otro es la huella efectiva del recuerdo de la coexistencia con Dios. El presente aparece, así, como el tiempo de la posesión, y el pasado, como el tiempo del éxtasis. Si el sistema de atracción y vinculación ojo-sangre-corazón es el órgano del impulso vulgar a la unificación, la memoria es el órgano del deseo de unificación con el sujeto-objeto sublime. Con ello, bajo el estímulo renovado de Platón, en el centro de la replanteada pregunta por la esencia de la intimidad

³¹ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 415. Un desarrollo más amplio de esta temática en general puede encontrarse en: VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158, http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

³² SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, I, p. 277

³³ *Idem.*, p. 416.

aparece la pregunta, más profunda, por la posibilidad del recuerdo. La analítica neoplatónica depara los medios para no seguir entendiendo la intimidad sólo como cercanía espacial: ni como la existente entre corazones, ni como la existente entre rostros, ni como la existente entre cuerpos unidos genitualmente; en tanto que escenifica la proximidad actual como repetición de una cercanía pasada, la intimidad como recuerdo introduce en el juego de los cuerpos atractivos una profundidad temporal³⁴. Con ello se pone en camino un modo de pensar en conceptos de transferencia. El agente de la repetición es una fosforescencia prototípica de un estado anterior que se produce en la actualidad. Intimidad es el tiempo redescubierto; platónicamente: el tiempo en Dios; psicoanalíticamente: la dúplice-unicidad prehistórica del espacio-madre-hijo. Por los caminos trazados por la teoría platónica de la *anamnesis* la psicología profunda moderna ha puesto al descubierto la historicidad esencial de lo anímico. Ella muestra cómo en ciertas pasiones, que los pensadores del Renacimiento llamaron heroicas, el magnetismo de una antigüedad prenatal irradia en el presente psíquico³⁵.

2º Con la segunda gran formación de la psicología profunda europea –el complejo compuesto de magnetismo animal, hipnotismo y sonambulismo artificial–, se desarrolló sobre todo en Alemania y Francia entre 1780 y 1850, un variado universo terapéutico-literario. Este influjo terapéutico-literario estaba ligado con las doctrinas de la *psico-cosmo-erotología* temprano-moderna. Esto es válido, sobre todo, para las concepciones magnetosóficas transmitidas en continuidad casi interrumpida –aunque crecientemente impugnada– desde los magos del Renacimiento: Paracelso, Gilbert y Van Helmont, pasando por Jacob Böhme y Athanasius Kircher, hasta Newton y, finalmente, hasta Franz Anton Mesmer (1734-1815), el auténtico impulsor de la medicina romántico-magnetopática.

Es verdad que en Mesmer y su escuela francesa el momento platónico-anamnésico quedó en el trasfondo para mayor relieve de una teoría de acciones recíprocas presentes entre radiaciones corporales planetarias y animales. No obstante, el impulso de Mesmer habría de llevar a que la comprensión de la intimidad mágico-interpersonal en la psicología romántica pudiera abrirse a una comprensión completamente nueva de la psique como recuerdo de las protorelaciones subjetivas³⁶.

Como más tarde en Freud, en Mesmer el cientifismo se ha convertido en un pretexto productivo de arreglos innovadores en el espacio íntimo dramático-intersubjetivo.

4.- El marqués de Puységur y el sonambulismo

³⁴ Sloterdijk recuerda a Balint y su concepción casi de estado paradisíaco fetal, en condición de completa armonía que el hombre quiere recuperar para el resto de su vida (Regressus ad uterum) a través de diversos canales, como el orgasmo, el éxtasis religioso y la creación artística.

³⁵ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, pp. 209-210

³⁶ *Idem.*, pp. 210-211

El marqués de Puységur, uno de los alumnos aventajados de Mesmer, desarrolló una teoría partiendo de la idea de dar mayor importancia a la voluntad del terapeuta sobre el enfermo en lugar de a las convulsiones y agitaciones del mismo, como hacía su maestro. Sus trabajos se centraron en un estado peculiar del sueño al que él llamó "sonambulismo", sus trabajos unidos a los de Jean Philippe Deleuze (1753-1835) que consideraba que el empleo del magnetismo produce un vínculo entre magnetizador y magnetizado, "el magnetismo produce a veces un tierno apego, íntegramente extraño a los sentimientos que habría que combatir...", motivaron que la academia de medicina nombrara una nueva comisión que dio un informe positivo al empirismo terapéutico del magnetismo en 1831, aunque sin demasiado convencimiento lo que propició una segunda comisión cuyo informe fue desfavorable probablemente debido a las poco ortodoxas técnicas empleadas por los partidarios del sonambulismo magnético, como un tratamiento colectivo que tenía lugar en una plaza rodeada de chozas y árboles; las personas se ubicaban alrededor de un árbol que tenía colgadas cuerdas de las ramas principales, estas cuerdas se ataban en los extremos de las zonas enfermas del cuerpo, los pacientes se unían unos con otros con cadenas en sus pulgares, luego pasaba Puységur y tocándolos con una varilla de hierro producía una "crisis" en donde el paciente caía en una especie de sueño magnético. En este estado de sonambulismo magnético se diagnosticaban las enfermedades y muchos de los enfermos predecían el curso y término del tratamiento; la comisión sin embargo había podido observar una serie de experiencias repetibles, como sueño provocado, insensibilidad, visión con los ojos cerrados, telepatía y precognición.

Como lo señala Sloterdijk:

Puységur supo, al igual que Mesmer, que su personalidad constituía el agente propiamente dicho de las curaciones hipnóticas o, más exactamente formulado, la referencia íntima que se establecía entre él y el paciente. Este «rapport» -en una terminología más moderna hablaríamos de transposición- servía como medio para una metódica y exitosa praxis de psicología profunda. Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX este procedimiento se fue desarrollando constantemente y se practicó de formas increíbles. Todavía Schopenhauer manifestaba que este descubrimiento era, si cabía, el más importante de toda la historia del espíritu humano, a pesar de que en un primer momento proponía la razón más enigmas que los que resolvía. Efectivamente, aquí había tenido lugar la irrupción hacia una psicología profunda secularizada que podía desligar su saber de la cura de almas, tradicional, religiosa y pastoral (...)³⁷.

Ahora bien, en esta escuela de "magnetoterapeutas" encontramos los orígenes de la medicina psicosomática y el reconocimiento de la hipnosis, puesto que fueron los primeros en comprender la importancia del sistema nervioso en las enfermedades orgánicas.

³⁷ SLOTERDIJK, Peter, *Crítica a la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003, p. 100.

5.- Excurso: Narcisismo, autoerotismo y *nobjetos*

Entre lo primario y lo narcisista hay más bien una relación de estricta exclusión recíproca. Los confusos conceptos psicoanalíticos sobre el narcisismo son ante todo expresión de su fallida naturaleza conceptual y de su extravío a causa de la concepción del objeto y de la *imago*. Los sujetos reales del mundo primario fetal y perinatal –sangre, líquido amniótico, voces, campana de sonidos y aire para respirar- son medios de un universo preóptico en el que nada tiene que buscar ideas de espejos y sus concreciones libidinosas. “Los primeros autoerotismos del niño están fundados *eo ipso* en juegos de resonancia y no en autorreflejos especulares. Por eso, la subjetividad madura no consiste en el supuesto giro hacia el objeto, sino en la capacidad de dominar acciones internas y externas a altos niveles mediales; eso incluye en el sujeto maduro la resonancia genital libidinosa con compañeros de amor...”³⁸

Para insistir en esta idea de un origen medial del ser humano, Sloterdijk hace uso de Heidegger y su concepto de ser-en-el-mundo:

*No es que el hombre «sea» y además tenga una relación óptica con «el mundo» que se añada ocasionalmente. El ser-ahí nunca es «primero» un ente exento de ser-en, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una «relación» con el mundo*³⁹.

Sloterdijk considera su proyecto Esferas como un intento de rescatar esta obra, así como su insistencia en la especialidad.

Una revisión antropológica del uso de la placenta en diferentes épocas y culturas apoya la hipótesis de la importancia primordial de ese *sosías* que es respetado como un doble del sujeto hasta que el siglo XVIII lo convierte en algo desechable, un resto que echar a la basura. Y aquí el filósofo arriesga que es esta consideración de resto de la placenta lo que lleva al nihilismo individualista de la Modernidad, y a las religiones como sistemas simbólicos que han transformado a los aliados íntimos de los individuos en vigilantes internos.

Genio, gemelo, ángel de la guarda y alma exterior serían lo que llama figuraciones del doble placentar: “de hecho, esas magnitudes no podrían desplegar sus propiedades garantizadoras de espacio anímico si no encontraran instaladas ya en la burbuja intrauterina una estructura aquí-ahí, en la que pudieran entrar como figuras-ahí y aliados de rango superior”.⁴⁰

³⁸ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 295

³⁹ Heidegger (*Ser y Tiempo*), en: SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 307.

⁴⁰ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 396

El desprendimiento de ese “con” prepara al ser para la sustitución de su ausencia por otras figuras, la primera será la madre, y después los compañeros afectivos.

Una hipótesis sobre la melancolía aparece vinculada a esta concepción del acompañante intrauterino:

Caer en la melancolía no significa otra cosa que abandonarse sin reservas a la creencia consciente o inconsciente de que he sido abandonado por mi íntimo promotor, confidente y motivador... Melancolía es la forma compacta de la creencia de estar abandonado por el dios íntimo complementador, o por la diosa, por cuya presencia originaria el ser- ahí propio había comenzado el movimiento de su nacimiento. El sujeto abandonado contesta con la más profunda desazón a la experiencia de un fraude metafísico: haber sido conducido a la vida por el íntimo y gran otro, para ser abandonado después por él a mitad de camino. La terapia tendría que consistir en establecer y vigorizar en el sujeto aislado nuevas bases para una creencia renovada en la posibilidad de complementación psíquica⁴¹.

El diálogo con el texto freudiano sobre “Duelo y melancolía” es inevitable aquí, oponiéndose al concepto de pérdida de objeto, por considerar que el objeto perdido no tiene categoría de tal: “objeto es sólo lo que puede ser ocupado y dejado.... Un objeto que no, o todavía no, ha cristalizado como dejable, abandonable, sustituible, traducible, trasponible, no puede representar un objeto en sentido psicológico”⁴².

A ese íntimo algo insustituible, sólo en cuya presencia y bajo cuya resonancia el sujeto está completo, lo llamaremos aquí, haciéndonos eco de la expresión de Thomas Macho, el *nobjeto*. *Nobjetos* son cosas, medios, o personas que desempeñan para los sujetos la función del genio viviente o del complementador íntimo⁴³.

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.⁴⁴

Habría pues que hablar de presujeto o (n)ego, una tendencia terminológica que puede observarse de hecho en los discursos psicoanalíticos de última generación. Para Sloterdijk, el concepto lacaniano de la *chose* tendría que ver con este nobjeto, si bien señala que su ambigüedad le hace imposible discriminarlo con rigor en la teoría lacaniana. La crítica de Lacan comienza aquí al señalar que al igualar a todos los sujetos humanos en su pérdida de la madre, transforma el

⁴¹ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 417

⁴² *Idem.*, p. 421

⁴³ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Edicions Alfons el Magnànim (IAM). Colección Novatores, Nº 28. España, València. 2008, p. 162

⁴⁴ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 422

psicoanálisis en una escuela filosófica de tipo neo-antiguo que apunta a la refutación de la esperanza terapéutica: “no se te ayuda sino en el instante que comprendas que nadie puede ayudarte”. Además de eso, la terapia dejar de ser “personalista” y plenamente “individualizada”, ya que todo es reductible a un problema primordial: La pérdida.

Su reivindicación de lo medial, lo relacional, avanza con un capítulo sobre lo sonoro y la música, y llega hasta su crítica de Lacan, en el *Excurso* 9. Sloterdijk cuestiona para ello la primacía del estadio del espejo como formador del yo. El momento *princeps* de la concepción lacaniana queda reducido a una anécdota, ya que “este ser-imagen-cuerpo íntegro no significa casi nada frente a las certezas preimaginarias, *noeidéticas*, de integridad dual sensitivo-emocional”. Un niño que crece en un *continuum* suficientemente bueno está suficientemente informado también, y desde hace tiempo, por otras fuentes, sobre los motivos de su contención en una forma que le colma. Su interés por la coherencia está más o menos satisfecho mucho antes de las informaciones especular-*eidéticas*. Sobre la crítica a la autorepresentación espectral en el espejo, cabe destacar el problema del espejo como fenómeno epocal muy contextualizable, cuando la teoría psicoanalítica, específicamente lacaniana, pretendía más bien una universalización de su teoría psíquica del narcisismo.

Este planteamiento tiene importantes resonancias para la actual psicopatología de lo *borderline*, o de la estultofilia. “Aunque creados para una vida interior, a falta de complementación apropiada, hemos de abrazar el vacío y lo exterior; los últimos seres humanos se han convertido en los exteriores a sí mismos. Incluso su inteligencia busca ahora en el exterior neurológico, en un aparato biológico, el cerebro, que se sustrae a su poseedor por todos lados”⁴⁵.

Volvemos a esa frialdad del exterior con que Sloterdijk inicia su trilogía *Esferas* para plantear las preguntas que lo cierran: “¿Qué nos es lícito esperar? Tras los desfondamientos del siglo XX sabemos que la pregunta reza: ¿Dónde estamos cuando estamos en lo inmenso?”

6.- Nota marginal sobre la doctrina de Heidegger del lugar existencial

Sólo unos pocos intérpretes de Heidegger parecen, como Sloterdijk, haber entendido con claridad que bajo el sensacional título programático de *El ser y el tiempo* se oculta también un tratado, germinalmente revolucionario, sobre el ser y el espacio:

“Bajo la fascinación de la heideggeriana analítica existencial del tiempo, la mayoría de las veces se ha pasado por alto que dicha analítica se cimienta en una correspondiente analítica del espacio, del mismo modo que ambas, a su vez, están fundadas en una analítica existencial del movimiento. De ahí que acerca de

⁴⁵ *Idem.*, p. 281

*la doctrina de Heidegger de la temporalización y la historialidad –la ontocronología– pueda leerse una biblioteca completa, y sobre su doctrina de la movilidad u ontocinética algunos ensayos, pero sobre sus planteamientos iniciales para una teoría de la disposición originaria del espacio u ontotopología” no se ha escrito suficiente”.*⁴⁶

La investigación de Heidegger llega a perfilar positivamente la espacialidad del Dasein como *acercamiento y orientación* en dos pasos destructivos. En efecto, los conceptos de espacio de la física y la metafísica “vulgares” han de dejarse a un lado para que la analítica existencial del ser-en pueda iniciarse.

¿Qué quiere decir *ser-en*? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser en “el mundo”, nos inclinamos a comprender este ser-en en el sentido de “ser dentro de”. [...] El ser-en mienta una constitución del ser del *Dasein*, y es un existenciario. Pero entonces no cabe pensar con el ser ante los ojos de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente ante los ojos [...] “in” [en] viene de *innan-*, residir, habitar, quedarse en; “an” [junto a] significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* [...] Ser, entendido como infinitivo de “yo soy”, es decir, como existenciario, significa “habitar cabe”, “estar familiarizado con...”⁴⁷.

Con la referencia al antiguo verbo alemán *innan*, habitar, Heidegger pone al descubierto, ya en un punto temprano de su investigación, la clave del análisis existencial de la espacialidad. Lo que denomina ser-en-el mundo no significa otra cosa que “estar dentro” (*innen*) del mundo en un sentido verbal transitivo: habitarlo en el disfrute de su apertura mediante acuerdos y anticipaciones realizados de antemano. Como el *Dasein* en un acto de habitar siempre ya cumplido –resultado de un salto originario [*Ur-sprung*] al habitarlo –adentro–, la espacialidad pertenece inseparablemente a la existencia. El habitar dentro del mundo no significa suponer simplemente que el existente está en casa en lo gigantesco. Pues lo problemático es precisamente el poder-estar-en-casa- en el mundo, y a partir de ello como de un dato sería ya recaer en la física del continente que aquí ha de ser superada; un error del pensamiento, por lo demás, que se comete en todas las imágenes holistas del mundo y en todas las doctrinas de la inmanencia en el seno materno, y que se encuentra solidificada en forma de “un piadoso pensamiento manco”⁴⁸. Pero la casa del Ser tampoco es un recinto del que los existentes entran y salen. Su estructura semeja más bien a una esfera de la cura, una esfera en la que el *Dasein*, en su originario ser-fuera-de-sí, se ha extendido. La atención fenomenológica radical de Heidegger quita el suelo a reinos milenarios de la física y la metafísica del continente: el ser humano no es ni un ser vivo en su mundo circundante, ni un ser racional bajo la bóveda del cielo, ni tampoco un ser

⁴⁶ SLOTERDIJK, Peter, *Sin Salvación; Tras las huellas de Heidegger* (2001), cap. X: “Al Dasein le es propia una tendencia esencial a la cercanía”, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 263.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin, *Seind und Zeit*, Tubinga, 1967, pp. 53 ss.

⁴⁸ SLOTERDIJK, Peter, *Sin Salvación; Tras las huellas de Heidegger*, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 264.

perceptivo en el interior de Dios. En consecuencia, también el palabreo acerca del mundo circundante, que desde los años veinte se hallaba en alza, se cae bajo la crítica fenomenológica: la biología no piensa, como tampoco cualquier otra ciencia estándar. “El decir, hoy tan frecuente, que “el hombre tiene su mundo circundante” no significará ontológicamente nada mientras este “tener” permanezca indeterminado”⁴⁹ Pero ¿qué quiere decirse con lo “circundante” del “mundo circundante”?

“Con arreglo a lo dicho, el “ser en” no es una “propiedad” que el *Dasein* unas veces tenga y otras no, o *sin* la cual pudiera ser igual que con ella. No es que el hombre “sea”, y que además tenga una relación de ser con el “mundo” ocasionalmente adquirida. El *Dasein* no es nunca “inmediatamente” un ente, por así decirlo, exento de “ser en”, al que de vez en cuando le viniera en gana establecer una “relación” con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino *porque* el *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, es como es. Esta constitución de ser no es el resultado de que, además del ente con carácter de *Dasein*, haya también otro ente que esté ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede “encontrarse con” el *Dasein* sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un *mundo*”.⁵⁰

La ceguera existencial respecto al espacio, característica del pensamiento tradicional, la manifiestan las imágenes antiguas del mundo en el hecho de que éstas integran al hombre, más o menos sin dificultad, en una naturaleza abarcadora entendida como cosmos⁵¹. En el pensamiento moderno, la división cartesiana de las sustancias de dos especies, sustancia pensante y sustancia extensa, suministra el ejemplo más contundente de la renuencia a considerar aún como problemático el propio lugar del “encuentro”. Como todo lo que tiene que decir Descartes acerca del tema de la espacialidad queda referido al complejo de cuerpo –y-cosa como únicos poseedores de extensión, la pregunta de en qué se

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübinga, 1967, p. 57.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Así y todo, en analítica del lugar. Aristóteles logró ya una aproximación grandiosamente explícita a la problemática de una topología “existencial”, aunque para él el ser de “algo en algo” aún no pudiera ser interesante desde un punto de vista existencial. En el libro IV de la Física se encuentra la siguiente exposición sobre los ocho sentidos de “en”: “Después de estas consideraciones tenemos que examinar en cuántos sentidos se dice que una cosa está “en” otra (*állo en állo*). 1) En un sentido, como el dedo está “en” la mano y en general la parte “en” todo. 2) En otro, como el todo está “en” las partes, ya que no hay todo fuera de sus partes. 3) En otro, como el hombre está “en” el animal y en general la especie en el género. 4) En otro, como en el género (*génos*) está “en” la especie (*eídos*) y en general la parte de la especie “en” la definición (*lógos*) de la especie. 5) También como la salud está “en” lo caliente y lo frío, y en general la forma “en” la materia. 6) También como cuando se dice que los asuntos de los griegos están “en” el rey y en general como lo movido está “en” su primer agente motor. 7) También como una cosa está “en” su bien y en general “en” su fin, es decir, en “aquello para lo cual” existe. 8) Y en el sentido más estricto, como una cosa está “en” un recipiente (*en aggeío*) y en general “en” un lugar (*en tópo*). –Ahora bien, cabe preguntarse si es posible que una cosa esté en sí misma o no lo es en ningún caso, pues toda cosa o no está en ninguna parte o está en otra cosa” [*Física*, introd., trad. Y notas de G.R. de Echandía, Gredos, Madrid, 2002, pp. 230-231]

encuentra el pensar y la extensión no puede plantearse para él. La cosa pensante es una instancia carente de mundo que, curiosamente, parece poder permitirse el capricho de establecer unas veces una relación con las cosas extensas y otras veces no.

La *res cogitans* posee los rasgos de un cazador fantasmal que buscare presas en la extensión cognoscible para después retirarse a su fortaleza carente de mundo sita en lo que no posee extensión. A esto contraponen Heidegger el originario ser-en del *Dasein* en el sentido de ser-en-el-mundo. También el conocer es sólo un modo derivado de estancia en la espacialidad del mundo abierto por la cura circunspecta.

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primariamente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre "fuera", junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto en cada caso. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un dejar la esfera interna, sino que también en este "estar fuera" junto al objeto el *Dasein* está "dentro" en un sentido que es necesario entender correctamente, es decir, él mismo es el "dentro", en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente. Y a su vez, la aprehensión de lo conocido no es regresar del salir aprehensor con la presa cobrada al "recito" de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el *Dasein* cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein, fuera*.⁵²

En sus afirmaciones positivas sobre la espacialidad del *Dasein*, destaca Heidegger sobre todo dos caracteres: desalejamiento y direccionalidad.

Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía, es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El *Dasein* es esencialmente desalejador [...] El desalejamiento descubre el estar lejos [...] Desalejar es, inmediata y regularmente, acercamiento circunspectivo, traer a la cercanía procurándose, aprestando, teniendo a mano [algo] [...] *El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía*⁵³.

[...]

En virtud de su peculiar espacialidad, el *Dasein* no está nunca primeramente aquí, sino allí, y desde ese allí viene a su aquí⁵⁴.

[...]

El *Dasein*, en cuanto ser-en desalejante, tiene al mismo tiempo el carácter de la *direccionalidad*. Todo acercamiento ha tomado previamente una dirección hacia una zona desde la cual lo desalejado se acerca [...] El ocuparse circunspecto es un desalejar direccionado⁵⁵.

⁵² HEIDEGGER, Martin, *Seind und Zeit*, Tubinga, 1967, p. 62.

⁵³ Idem. 107

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Seind und Zeit*, Tubinga, 1967, p. 107.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin, *Seind und Zeit*, Tubinga, 1967, p. 108.

El dejar que el ente intramundano comparezca, constituido del ser-en-el-mundo, es un “dar espacio”. Este “dar espacio”, que también llamamos *ordenar espacialmente*, es dejar en libertad lo a la mano en su espacialidad[...] El *Dasein*, en cuanto ocupación circunspectiva con el mundo, sólo puede cambiar una cosa de lugar, quitarla de donde está, “ordenar cosas en el espacio”, porque a su ser-en-el-mundo le pertenece el ordenar espacialmente –entendido como existenciarío [...] el “sujeto” ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial⁵⁶.

Quién hubiera pensado que a continuación de este potente prelude vendría la pieza misma que habría visto defraudada su expectativa. El análisis existencial del “dónde” pasa de golpe al análisis del “quién”, sin malgastar una sola palabra para decir que sólo se había tirado de la punta de un hilo que, en su mayor parte, sigue en la bobina. Si se le hubiera desenrollado más, se habrían abierto infaliblemente los universos multívocos de la espacialidad existencial que vuelven a aparecer bajo el término-guía “esferas”. Pero el habitar dentro de las esferas es algo que no admite ser explicitado por extenso mientras el *Dasein* sea concebido desde una supuesta tendencia esencial a la soledad⁵⁷. La analítica del “dónde” existencial requiere que sean puestas entre paréntesis todas las sugerencias y todos los estados de ánimo de una soledad esencial para cerciorarse de las estructuras profundas del *Dasein* acompañado y completando, tal como pudo ser desarrollado en su incipiente teoría de las parejas, de los *genios* o íntimos complementadores⁵⁸.

El primer Heidegger no pasó de ser, a la vista de esta tarea en el sentido problemático de la palabra, un existencialista. Su giro apresurado hacia la pregunta por el “quién” deja tras de sí un sujeto existencial solitario, débil e histórico-heróico, que cree ser el primero a la hora de morir y que vive en penosa incertidumbre sobre los rasgos ocultos de su inserción en relaciones de intimidad y solidaridad⁵⁹.

Ahora bien el proyecto de las “esferas” puede también entenderse como el intento de salvar de su arrumbamiento –al menos en un aspecto esencial– el proyecto de *El ser y el espacio* que quedó inmovilizado como subtema en la obra temprana de Heidegger.

⁵⁶ Idem., 111

⁵⁷ Así sucede todavía en el curso de Heidegger más importante de los impartidos en Friburgo: *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Semestre de invierno 1929-1930, *Gesamtausgabe* vols. 29-30, ed. De Friedrich-Wilhelm von Hermann, 2da ed., Fráncfort, 1992. En los anuncios en el tablón del Instituto de Friburgo decía, en lugar de “soledad”, “aislamiento”

⁵⁸ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Sloterdijk; espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica”, *LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía*. Número doble, Año 8, Números 14 y 15, Vol. 8, pp. 179—188. Enero - junio 2007 / Julio - diciembre 2007 | ISSN 1665-1448. (bi-anual)

⁵⁹ Un “quién” tensado en extremo en un “dónde” incierto.

7.- Ser singular plural o "ser-con" (mit-sein) en Jean-Luc Nancy

"Unos con otros: ni 'unos' ni 'otros' son los primeros, sino solamente el 'con' por el que hay 'unos' y 'otros'.

Jean – Luc Nancy

Jean – Luc Nancy coincide con la opinión de Sloterdijk y en último término con Heidegger acerca de que "El 'con' es una determinación fundamental del ser". Y que la "La existencia es esencialmente co-existencia", no solamente co-existencia de 'nosotros' (los hombres), sino de todos los entes. Así *ser-con*, o exponerse los unos a los otros, los unos por los otros: no se refiere –en absoluto– a la así llamada 'sociedad del espectáculo', pero tampoco se corresponde con una inexponible 'autenticidad'⁶⁰.

En la filosofía del siglo XX, la ontología heideggeriana de *Mitsein*⁶¹ –o "ser-con" (*mit-sein*)– ha influenciado a autores de la importancia de Jean-Luc Nancy. Nancy realizará aportes significativos al concepto husserliano de la co-existencia o comunidad –noción que hasta el momento mantenía sólo el estatuto de una correlación al ego, y también a una egología "solipsista". Como señala Nancy⁶² resulta notable que no haya sido la teoría social y política la que se haya aproximado de modo inicial al enigma de una co-ipseidad (y por consecuencia de una hetero-ipseidad), esto a fin de comprender la esencia y la estructura del *ser-en el mundo* como una comunidad, esto es una *co-ipseidad*. Sino, más bien, como se constata en la historia del pensamiento, lo ha hecho manifiesto, por una parte, una etnología siempre más confrontada a los fenómenos de la co-permanencia⁶³, y por otra, el Freud de la segunda tópica, cuya triple determinación se constituye en suma según una co-existencia de principio (¿qué es el "ello" y el "super yo", sino el ser-con, la co-constitución del "yo"?)⁶⁴. Se podría decir otro tanto de la teoría lacaniana del "significante", en relación a que no ejerce precisamente el reenvío a una significación, sino la correlación mutua instituyente de los "sujetos" (en esta medida, el "Otro" lacaniano es cualquier cosa menos un "Otro": su nombre es un residuo teologizante para designar la "sociación").

Asimismo resulta interesante el hecho de que el psicoanálisis no haya cesado de representar la práctica más individual posible, y aún más, una suerte de privatización paradójica de aquello cuya misma ley es la "relación" en todos los sentidos. Curiosamente, tal vez valga aquí lo mismo que para la economía: los sujetos del intercambio son ahí los más rigurosamente co-originarios, y esta

⁶⁰ NANCY, Jean- Luc, *Ser Singular Plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, contraportada.

⁶¹ El intento del Dasein como *Mistein* no es, para nada, novedoso, y quizás, sea importante señalar, antes que a Emanuel Levinas, el intento por leer el Dasein como *Mitsein* no es, para nada, novedoso, y quizás sea importante señalar, antes que a Emanuel Levinas, el importante trabajo de Jean-□Luc Nancy, *Being Singular- □Plural* (California: Stanford University Press, 2000).

⁶² NANCY, Jean- Luc, *Ser Singular Plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 60.

⁶³ Cfr. Macr Augé; *Le sens des autres*, París, Le Seuil, 1994. [Trad. Cast. de Charo Lacalle y José Luis Fecé, *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós, 1996.]

⁶⁴ NANCY, Jean- Luc, *Ser Singular Plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 60.

originariedad mutua se desvanece, como co-existencia en el sentido fuerte, en la apropiación desigual del intercambio. No por casualidad en Marx y Freud se da una especie de simetría, representan dos tentativas, una y otra indisolublemente teórica y práctica a la vez, de tocar el “ser-en-común” como punto crítico (en el desorden, en la enfermedad) de la historia o de la civilización. En un esquema sumario: entre la economía y el psicoanálisis, y puesto que no ha habido “economía socialista” (sino un capitalismo de Estado) como tampoco “psicoanálisis colectivo” (sino por proyección de un modelo individual); se extiende el espacio estéril de un “estar juntos” –cuya asunción teológico-política está agotada. Y este espacio se ha vuelto *global*, lo que no significa simplemente su presencia sobre toda la superficie del planeta, y más allá, sino el acontecimiento en suma como superficie de lo que en el fondo está en juego: la esencia del ser-con.

De ahí resulta a la vez una fusión, una concentración cuyo signo parecería ser la uniformidad y el anonimato, y por otra parte una atomización, una co-dispersión cuyo signo parecería ser una idiotéz, tanto en su acepción griega de propiedad privada como en su acepción moderna de estupidez cerrada (la “propiedad privada” en cuanto que privada-de-sentido). Es así como parece definitivamente bloqueada la dialéctica que Marx creía vislumbrar de una apropiación “individual” que hubiera mediatizado en sí los momentos de la propiedad privada y de la propiedad colectiva. Y es así, al mismo tiempo, como parece definitivamente confirmado el contraste freudiano entre una cura posible de la neurosis individual y lo incurable del malestar de la civilización. Pero es así igualmente como esta dialéctica y este contraste –así como su cara-a-cara sin comunicación– habrían señalado, cada cual a su manera, el nudo de las cuestiones, de las expectativas y de las angustias de una época: ¿cómo puede el estar-juntos apropiarse en cuanto tal, cuando está consagrado a sí mismo por lo que es, es su fórmula despojada y sin asunción sustancial, o bien, con otro léxico, sin identificación simbólica? ¿En qué se convierte el ser-con cuando el *con* ya no se muestra como una *com-posición*, sino como una *dis-posición*?⁶⁵

El ser en cuanto tal es cada vez el ser en cuanto que ser de un existente, y lo que es cada vez igualmente. ¿Qué hace que el ser como tal sea un ser-igual, que circula de existente en existente, y que implica por tanto la disparidad, la discontinuidad y la simultaneidad precisas para medir una “semejanza”? ¿Cuál es esta com-plicación –co-implicación y complejidad– por la que el hombre expone, en el tema de lo “similar” (y entonces, de lo diferente), en este tema que realiza la “humanidad” como tal, una (di)similitud del ser a través de todo lo existente? ¿Cómo puede el ser en cuanto tal no ser nada más que la (di)similitud de lo existente en su simultaneidad?

Para ello debemos en adelante acceder a un saber de “nosotros” –a un saber y/o una *praxis*. “Nosotros” no es un sujeto– en el sentido de la auto-identificación y de la auto-fundación egoica (si con todo ésta nunca tiene lugar al margen de un “nosotros”) –, y “nosotros” tampoco se “compone” de sujetos (la ley de tal

⁶⁵ NANCY, Jean- Luc, *Ser Singular Plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 61

composición es la aporía de toda “intersubjetividad”. Sin embargo, “nosotros” no es nada, incluso es cada vez “alguno, tanto como “cada uno” es alguno. Por lo demás, esto se debe a que no hay “nosotros” universal: sino que por una parte “nosotros” se dice, cada vez, de alguna configuración, grupo, red, grande o pequeño, y por otra parte “nosotros” decimos “nosotros” por “todo el mundo”, es decir, también en verdad por la co-existencia silente y sin “nosotros” del universo entero, cosas, animales y gente. “Nosotros” no dice ni el “Uno”, ni la suma de los “unos” y de los “otros”, sino que “nosotros” dice “uno” de una manera singular plural, uno por uno y uno con uno.

Abierto a lo otro y como otro, el *sí* está originariamente en la pérdida de sí. Nacimiento y muerte se vuelven las marcas de una procedencia y de un destino en lo otro: una procedencia-destino- en una pérdida, duelo memorial de lo inmemorial, y en cuanto reconquista, reapropiación de lo inapropiable en su irreductible alteridad. Esto otro-ahí no es “con”, no es ya o no aún “con”, es más próximo y más lejano que cualquier estar-juntos. Nos acompaña, sino que cruza y transgrede la identidad, la pasa de largo. En cierta forma, una modalidad del *Trans-* (transporte, transacción, transcripción, transferencia, transformación, transmisión, transparencia, transubstanciación, transcendencia⁶⁶) bordea continuamente, a título de alteridad, de modalidad del *cum-*, que sin embargo no sabría recubrir ni reemplazar.

En *sí* y de suyo transcendente, el sujeto nace a su *intimidad*, y su intimidad se aleja de él “*inter faces et urinam nascimur*”. “Existir” se vuelve: no ya “ser” (a *sí*, en *sí*), no ser-ya-más ni no-ser-aún, o bien ser-como-falta, incluso ser-como-deuda-de-ser- Existir se vuelve exiliarse. Que lo íntimo, lo absolutamente propio, consista en lo absolutamente otro, es lo que altera el origen en *sí* mismo, en una relación consigo “originariamente en duelo”⁶⁷. Lo otro está en relación originaria con la muerte, y en relación con la muerte originaria.

Así se muestra –es el acontecimiento cristiano, lo que no quiere decir que no estuviera preparado desde mucho antes, ni que no sea a su manera contemporáneo de toda nuestra tradición– la “soledad”. La soledad es por excelencia soledad de *sí* en tanto que se relaciona consigo, *in extremis e in pricipiis* fuera *sí*, fuera del mundo, existencia existente. La conciencia de *sí* es soledad. Lo otro es esta soledad misma expuesta como tal: como una conciencia-de-*sí*- infinitamente recogida en *sí*, a *sí*, en *sí* como a *sí*.

Entonces, lo co-existente –otro hombre, pero también otra criatura en general– aparece como aquél o como aquello que está en *sí* infinitamente recogido. Inaccesible a “*mi*” tanto como está recogido en lo “*sí*” en general –y como está en cuanto *sí*-fuera-de-*sí*: es lo otro en general, lo otro que tiene en el Otro divino el momento de su identidad, que es también el momento de la identidad de todos, del *corpues mysticum* universal. El Otro es el lugar de *comunidad* como

⁶⁶ *aseidad*

⁶⁷ Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Paris, Galiléc, 1995, p.133

comuni3n, es decir, de un ser-uno-en-lo-otro que ya no estar3a alterado, cuya alteraci3n ser3a la identificaci3n. El misterio de la comunicaci3n se anuncia, en este mundo, bajo la especie del *pr3jimo*.

Lo *pr3ximo* es el correlato de lo 3ntimo: es lo “mar cerca”, lo “m3s cercano”, es decir, igualmente, lo “m3s aproximado”, lo “infinitamente pr3ximo” de m3, pero no yo, y no yo porque en s3 recogido en el s3 general.

La proximidad del pr3jimo es la distancia 3nfima, 3ntima, pero tambi3n infinita, y cuya resoluci3n est3 en lo Otro. Es pr3jimo es lo alejado por excelencia –y por eso la relaci3n con 3l se presenta 1) como un imperativo, 2) como el imperativo de un amor, y 3) de un amor que sea “como el amor a uno mismo”⁶⁸. El amor propio no es aqu3 el ego3smo en el sentido de una preferencia por uno sobre los dem3s (lo que ser3a contradictorio en el mandato); sino el ego3smo en el sentido del privilegio de uno mismo, del s3 propio, como modelo cuya imitaci3n proporciona el amor por los dem3s. Hay que amar en el otro al s3 propio, pero rec3procamente, el s3 propio en m3 es el otro que el ego, su intimidad sustra3da.

Por eso se trata de “amor”: este amor no es un modo posible de relaci3n, sino que designa la relaci3n misma en el seno del ser –incluso en el lugar del ser⁶⁹ –, y esta relaci3n, de lo uno en lo otro, entonces, como relaci3n infinita de lo mismo con lo mismo en tanto que originariamente distinto de s3 mismo. As3, el “amor” es el abismo de s3 en s3, es la “dilecci3n” o el “tomar cuidado” de lo que del origen se escapa o falta: consiste en tomar cuidado de esta retirada y en esa retirada. De ah3 que este amor sea “caridad”: es consideraci3n de la *caritas*, del precio o del valor extremo, absoluto y por tanto inestimable de lo otro en cuanto otro, es decir, como s3-retirado-en-s3. Este amor dicta el valor infinito de lo que est3 infinitamente recogido: la inconmensurabilidad del otro. El mandato de ese amor se anuncia, en consecuencia, por lo que es: el acceso a lo inaccesible. Ahora bien, no basta con desacreditar este amor a causa del idealismo abusivo o de la hipocres3a de la iglesia. Se trata m3s bien de deconstruir la cristiandad y el sentimentalismo de una imperativo cuyo car3cter abiertamente excesivo, claramente exorbitado, debe alternarnos –incluso dir3a: se ha hecho, evidentemente, para alertarnos. Se trata de preguntarse por cu3l sea el “sentido” (o el “deseo”) de un pensamiento o de una cultura que se da un fundamento del que el enunciado denuncia la imposibilidad, y preguntarse por hasta d3nde y c3mo la “locura” de este amor expondr3a la medida inconmensurable de la constituci3n misma del “s3” y del “otro”, del “s3” en lo “otro”.

⁶⁸ *Lev3tico*, XIX, 18, retomado en *Mateo*, XXII, 39, y *Ep3stola de Santiago*, II, 8 “*agap3seis ton pl3sion sou 3s seaut3n*”, “*diliges proximum tuum sicut te ipsum*”: amar3s a tu pr3jimo como a ti mismo “ley real” mandato resume, con el de amar a Dios, “toda la ley y los profetas”

⁶⁹ No me detengo sobre lo intrincado de las nociones de las que este “amor” es el nudo, 3ros, agap3, *caritas*, como tampoco sobre el intrincado judeo-cristiano del amor y de la ley. Es sabido el enorme campo de investigaci3n que representa esta formaci3n, que apenas osamos llamar conceptual, y de la que poco ser3 afirmar que toda nuestra tradici3n todo nuestro pensamiento de “nosotros” habr3 pivotado sobre ella. Deconstruir la cristiandad teol3gica y/o sentimental del “Amaos los unos a los otros”, tal es la tarea.

Habría entonces que comprender cómo, en esta constitución –y así, en el seno y el reverso exactos del judeo-cristianismo–, la dimensión del *con* aparece y desaparece a la vez. Por una parte, la proximidad del prójimo señala lo “cerca” del “con” (el *apud hoc* de su etimología en francés: *auprès*). Incluso se puede añadir, sin duda, que delimita y resalta este “cerca” por sí mismo, como una contigüidad y una simultaneidad del ser-cerca-de en cuanto tal, sin otra determinación. Es decir, que el “prójimo” no es ya el “próximo” de la familia o de la tribu, al remitiría quizá la primera acepción del precepto bíblico; no es el próximo de la *gens* ni de la *philia* o de la fratría, se sustrae a toda esta lógica del grupo o del conjunto, a la lógica de la comunidad de naturaleza, de sangre, de procedencia, de principio y de origen⁷⁰. La medida de lo “próximo” ya no está dada, y el “cerca de”, el “junto a” se exhibe desnudo, sin medida: la asociación, la multitud, la masa se vuelven posibles– hasta el nacimiento de las fosas de cadáveres anónimos o la pulverización de la ceniza colectiva. La proximidad del prójimo, como pura dis-tancia, pura dis-posición, puede a la vez contraer y dilatar al extremo esta disposición. En el ser-unos-con-otros universal, el *en* de lo en-común se hace puramente extensivo y distributivo.

Por esto –por otra parte– el “cerca de” del *con*, la simultaneidad de la distancia y del contacto, es decir, la más propia constitución del *cum-*, se expone como indeterminación, y como problema. En esta lógica, no hay medida propia del *con*: el *otro* se la retira, en la alternativa o en la dialéctica de lo inconmensurable y de la intimidad común. Con una paradoja extrema, lo otro se revela como *lo otro del con*.

7.- Seres humanos en el círculo mágico

Volviendo sobre Sloterdijk, debe recordarse que entre los humanos la fascinación es la regla, y el desencanto, la excepción⁷¹. Como criaturas que desean e imitan, los seres humanos experimentan el anhelo del otro. En el lenguaje de la tradición figura esto como ley de la simpatía; ésta estipula que el amor no puede hacer otra cosa que despertar amor; del mismo modo, el odio genera su respuesta congénere; la rivalidad infecta a los interesados en el mismo objeto con la vibrante ambición del competidor.

Sloterdijk sostiene que es la simpatía, la participación en un círculo mágico de atracciones, de fascinación, lo que caracteriza nuestro espacio existencial más real; el aire en el que “vivimos, nos entretejemos y somos”, como San Pablo dice en su discurso a los areopagitas. Cuando entramos en nosotros mismos,

⁷⁰ Se sustrae, en consecuencia, a la lógica de la política de la amistad” tal como Derrida se ha propuesto deconstruirla.

⁷¹ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003. / Cap. 3. Seres humanos en el círculo mágico--Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad. p. 197

percibimos en nuestro interior una dimensión que al mismo tiempo está en torno a nosotros. En mí está lo que yo respiro, lo que yo comparto, aquello de lo que soy parte y contrapartida. Las esferas son espacios de simpatía, espacios de afinación, espacios de participación. Si no presuponemos su existencia, no podríamos compartir palabra alguna con el otro, y tan pronto las damos por presupuestas, también las dotamos de una nueva intensidad. Hasta la interacción más banal implica nuestra participación en la constitución de esferas. Sin ellas no habría familias, comunidades existenciales, comunas, equipos, pueblos. Nadie soportaría pasar un solo día en la misma habitación con otro hombre si los dos participantes no tuvieran la extraña capacidad de conectar en medio de frecuencias comunes, de sintonizarnos⁷².

No es extraño que en la introducción a *Esferas*, Sloterdijk se refiera a dos inscripciones que Platón colocó a la entrada de su Academia: en una prevenía a los que no fueran geómetras; pero en la otra, de sentido más oculto, invitaba a alejarse a los que no consintieran en mantener dramas amorosos. La ligazón que une estas dos máximas o advertencias es explicada enseguida, y se resume en otro término que sólo en el siglo XX ha cobrado relevancia: la transferencia.

Hay que insistir en que la transferencia es la fuente formal de los procesos creadores que dan alas al éxodo de los seres humanos a lo abierto. No transferimos tanto afectos exaltados a personas extrañas como tempranas experiencias espaciales a lugares nuevos, y movimientos primarios a escenarios lejanos. Los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo⁷³.

Desde la primera esfera en la que estamos inmersos, todos los espacios de vida humanos no son sino reminiscencias de esa caverna original siempre añorada de la primera esfera humana. Sloterdijk comienza así su relato desde la primera esfera en que estamos inmersos. Al despedirse del regazo materno nos invaden magnitudes sin sujeto, externas, provocadoras e indómitas.

Cuando la filosofía de la época moderna temprana verbaliza tales experiencias y efectos de resonancia e infección se sirve espontáneamente del léxico de tradiciones *magológicas*⁷⁴. Con la reflexión sobre causalidades afectivas de tipo mágico había comenzado ya en la Antigüedad el esclarecimiento de ese concierto interpersonal o interdemoníaco que desde los días de Platón⁷⁵ se interpreta como

⁷² SLOTERDIJK, Peter, *Experimentos con uno mismo*. Conversaciones con Carlos Oliveira. Trad. Germán Cano. Editorial Pre-textos. Valencia, 2003, p. 93.

⁷³ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Burbujas, Ediciones Siruela, Madrid, 2003., p. 23-4.

⁷⁴ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, Cap. 3, p. 197

⁷⁵ La magia intersubjetiva se funda en una complementariedad, tal como Platón la transcribió clásicamente en el mito de las dos mitades humanas que se añoran apasionadamente una a otra, del discurso de Aristófanes en el Banquete. Las fuerzas unitivas (vinculantes) que actúan entre los amantes remiten, según Platón, a una añoranza de totalidad redonda, cuyas huellas remiten a su vez a la prehistoria de la Gran Pareja.

obra del *eros*. Tras las huellas de Platón, los filósofos del siglo XV lanzaron un nuevo discurso erotológico cuyos ecos alcanzan hasta las manipulaciones psicológico-profundas del temprano siglo XIX y las populares pseudoideas psicoanalíticas de la actualidad.

La magia intersubjetiva se funda en una complementariedad, tal como Platón la transcribió clásicamente en el mito de las dos mitades humanas que se añoran apasionadamente una a otra, del discurso de Aristófanes en el *Banquete*. Las fuerzas unitivas (vinculantes) que actúan entre los amantes remiten, según Platón, a la añoranza de querer subsanar la pena de amor constitutiva⁷⁶.

En su obra *El Árbol Mágico*⁷⁷ Sloterdijk hace referencia a la magia florentina de la intersubjetividad, allí reconoce a Giordano Bruno como quien sienta las bases para una ontología general de la atracción, lo que dará lugar a una psicología de la acción recíproca, esto a partir de sus comentarios en el *De Amore*⁷⁸, donde explica el enamoramiento como un particular y depurado tipo de envenenamiento.

Sloterdijk señala que son las miradas entre Lisias y Fedro las primeras en que se advierte cómo los rostros pueden afectarse mutuamente. Tras las huellas de Platón, Marsilio Ficino presenta el espacio entre las caras como un campo repleto de turbulencias, pero sólo el hombre moderno es quien se ha encontrado con la dificultad de ser él mismo a través de la mirada del otro⁷⁹.

*...El vapor de Fedro va a parar al pecho de Lisias y allí se convierte de nuevo en sangre que cae a su corazón*⁸⁰.

Como para Giordano Bruno, los seres humanos agitados componen todo un concierto de vinculaciones, convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores. Lo que el siglo XVI, la gran época de consolidación y crecimiento de los europeos, llama magología es a la acción del hombre mental y espiritualmente abierto al mundo, que se ejercita para cooperar con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. El mago, como prototipo común del filósofo, del artista, del médico, del ingeniero y del informático, no es otra cosa que el medio-operador en el mundo de las correspondencias, de los influjos y de las atracciones. Así la condición psicológico-medial de la convivencialidad mágico-presencial de las culturas más antiguas reside en el ámbito neurolingüístico y neurosensitivo: compactas

⁷⁶ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 190

⁷⁷ SLOTERDIJK, Peter, *El árbol mágico*. El nacimiento del psicoanálisis en el año 17 85, Ensayo sobre la filosofía de la psicología, Seix Barral; 1998. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología, donde Sloterdijk sienta las bases las bases teóricas de lo que será su crítica del Psicoanálisis.

⁷⁸ FICINO, Marsilio, *De Amore*. Editorial Tecnos, Madrid, 1978.

⁷⁹ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Burbujas Microesferología, Madrid, Siruela, 2003. Entre rostros. Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial.

⁸⁰ PLATÓN, *Fedro*, Editorial Alianza. Madrid. 1997.

programaciones paralelas del conjunto de cerebros capacitaron a los miembros de los grupos para funcionar en gran cercanía interpersonal y en conductibilidad íntima. Que los seres humanos sean capaces entre ellos de participaciones tan apretadas pertenece a su más antigua dotación histórico tribal. Si es verdad que en la era de los medios, es decir, en la era de la escritura, ésta aparece sólo en el trasfondo, nunca se la elimina completamente. Parece plausible suponer que los innumerables informes sobre las así llamadas transmisiones de pensamiento durante los tratamientos magnetopáticos, tienen su fundamento objetivo en una reactivación de las funciones de proximidad prealfabéticas y preverbales⁸¹.

Junto al *corpus* de los escritos magotológicos de Bruno es –como lo hace ver Sloterdijk al comienzo de su trilogía *Esferas*⁸², sobre todo, en la obra de William Shakespeare donde culminan las ideas de influjo y correspondencia de la filosofía de la edad moderna temprana. Como muestra René Girard en su estudio sobre las piezas dramáticas de Shakespeare, las obras del maestro constituyen una suma de ensayos sobre la inflamabilidad de los seres humanos por los “fuegos de la envidia”. Sus mundos de relación reflejan conjuntos sociales en los que los individuos se infectan incesantemente unos a otros con sus deseos de poder y de placer. Los actores de Shakespeare operan como baterías psíquicas que se cargan por conexión a una red de tensiones de rivalidad: su característica propia consiste sólo en su capacidad de imitar la violencia, bajo cuyo influjo se van equipando a sus duros contrincantes en escalas caóticas. En este sentido, no estarían del todo equivocados los sociólogos de la literatura que pretenden ver en el universo dramático de Shakespeare un reflejo de la naciente sociedad burguesa-imperialista de competencia.

También en Schopenhauer⁸³ podemos rastrear la influencia de las ideas en torno al magnetismo animal, la teoría establecida por Mesmer, quien sostenía que “el fenómeno se asociaba con la influencia material mutua que ejercen entre sí diferentes cuerpos mediante el fluido magnético”. Schopenhauer también refiere los conceptos de Kieser para quien “el agente magnético es la actividad vital o poder interior de la tierra, el poder telúrico frente a los poderes antitelúricos, que proceden del sol”⁸⁴. Estas ideas se vinculan en un punto con la teoría schopenhaueriana de la Voluntad en la Naturaleza. La voluntad es la esencia de todo, por lo que el fluido magnético de Mesmer y de Kieser que todo lo penetra acaba siendo identificado con la fuerza orgánica e irracional de la Voluntad. (“Pruebas fácticas de que la voluntad es el principio de toda vida espiritual y corporal”). Es aquí y sólo en este punto cuando el ensayo recobra una dimensión de autoría diríamos. Hasta ese momento del ensayo y no antes se impone la conciencia mágico/telúrica. Desde esta perspectiva, la del magnetismo animal, Schopenhauer examina los aspectos nocturnos de la experiencia humana y

⁸¹ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003

⁸² *Idem.*, p. 209

⁸³ SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, FCE / Círculo de Lectores. Madrid, 2004.

⁸⁴ *Ibid.*

sugiere una explicación verosímil sobre el fenómeno de las apariciones. Así se adentra el autor en un mundo telúrico, gótico y oscuro, que eclipsa la luz diáfana de la Razón.

Desde la doble perspectiva, aparentemente heterogénea, del idealismo y el magnetismo animal, Schopenhauer examina los aspectos nocturnos de la experiencia humana y sugiere una explicación verosímil sobre el fenómeno (nunca totalmente aceptado) de las apariciones de fantasmas. En *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*⁸⁵ la vigorosa mano del filósofo nos conduce al reino telúrico, oscuro y tenebroso de la psique, un reino siempre eclipsado por la claridad de la razón, luminosa y solar, que deja entrever, no obstante, su oscura belleza a la luz de los pálidos rayos lunares, origen de todo “arte fantástico”. El descenso al reino de las tinieblas interiores guiados por el gran pensador del pesimismo filosófico resultará memorable para todo lector que sienta curiosidad por el lado nocturno de las cosas. “La oscuridad, el silencio y la soledad, al suprimir las impresiones externas, dejan un espacio abierto a la actividad cerebral proveniente del interior”⁸⁶.

Como se ve, ya en Schopenhauer aparece con claridad la idea de *actio in distans* –al referirse a la posibilidad de una *acción directa entre individuos*–, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio.

En el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Schopenhauer sostiene explícitamente que gracias al órgano de los sueños aparece en la conciencia cerebral la voluntad de una forma intuitiva, alegórica y pura. Estas manifestaciones de la voluntad son fruto de un orden más profundo original e inmediato, el cual sólo es posible por una vía metafísica.

La alta valoración de Schopenhauer de la nueva disciplina provenía de la posibilidad de reclamar, precisamente, para su propia metafísica de la voluntad la interpretación puysegurista del agente magnetopático como voluntad⁸⁷.

*La voluntad, como cosa en sí, está fuera del principio de individuación (tiempo y espacio), por el que los individuos son separados: los límites que éste crea no existen entonces en la voluntad. Esto explica, en lo que pueda alcanzar nuestra inteligencia cuando entramos en este dominio, la posibilidad de una acción directa entre individuos, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio*⁸⁸.

Como señala Sloterdijk –en forma temprana– en su *Crítica de la Razón Cínica*:

⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Colección: El Club Diógenes, 1. ed. 1998.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 223

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipomena I.*, p. 364

Ya Mesmer [...] postulaba que su personalidad constituía el agente propiamente dicho de las curaciones hipnóticas o, más exactamente formulado, la referencia íntima que se establecía entre él y el paciente. Este “rapport” –en una terminología más moderna hablaríamos de transposición [o “transferencia”]– servía como medio para una metódica y exitosa praxis de psicología profunda. Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX Este procedimiento se fue desarrollando constantemente y se practicó de formas increíbles. Es así como Schopenhauer manifestaba que este descubrimiento era, si cabía, el más importante de toda la historia del espíritu humano, a pesar de que en un primer momento proponía a la razón más enigmas que los que resolvía. Efectivamente, aquí había tenido lugar la irrupción hacia una psicología profunda secularizada que podía desligar su saber de la cura de almas, tradicional, religiosa y pastoral (...) ⁸⁹

Es así como los seres humanos –según señala Sloterdijk apropiándose de conceptos espirituales [mago-lógicos y magnetopáticos]– siempre están poseídos por sus semejantes: por no hablar ya en principio de los ocupadores *extrahumanos*. Esto es válido, sobre todo, para las concepciones magnetosóficas transmitidas en continuidad casi ininterrumpida –aunque crecientemente impugnada– desde los magos del Renacimiento, Paracelso, Gilbert y Van Helmont, pasando por Jacob Böhme y Athanasius Kircher (*Magnes sive de arte magnetica*, Roma 1641), hasta Newton y, finalmente, hasta Franz Anton Mesmer (1734 – 1815), el auténtico impulsor de la medicina romántico-magnetopática. Es verdad que en Mesmer y su escuela francesa el momento platónico-anamnésico quedó en el trasfondo para mayor relieve de una teoría de acciones recíprocas presentes entre radiaciones corporales planetarias y animales. No obstante, el impulso de Mesmer habría de llevar a que la comprensión de la intimidad mágico-interpersonal en la psicología romántica pudiera abrirse a una comprensión completamente nueva de la psique como recuerdo de las protorrelaciones subjetivas.

7.- Discretas obsesiones telecomunicativas y neurología

De este modo si toda historia de los medios es estructuralmente la historia de las transferencias de pensamientos, entonces la aspiración última de todos los actos telecomunicativos debiera ser que un día pudiera ser posible acercarse nuevamente sin veladuras, directamente a los cerebros de los otros. Si existe de verdad la tendencia a la repetición de lo arcaico en lo técnico, ésta debería llegar a reproducir los antiguos diálogos locales de los sistemas neuro-simpáticos armonizados entre sí, en el horizonte de las telecomunicaciones y las comunicaciones masivas. Esto finalmente se muestra en la proliferación de los teléfonos móviles o celulares, que aportan a la reproducción de la oralidad arcaica en el nivel de la aldea global. Sin embargo, la mediología tecnológica no se detiene y alienta esperanzas escatológicas en torno a que al final de todos los días

⁸⁹ SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la Razón Crítica*, Madrid: Siruela, 2003, p. 100

mediáticos, un comunicador debería ser capaz de irradiar sus propios pensamientos directamente en los cerebros de personas lejanas. Para esto sólo sería necesario un sistema neuro-telepático con una técnica avanzada de direcciones. Un sujeto-emisor solo necesitaría adaptar sus intenciones lógicas a un grupo de direcciones neurológicas, a quienes en la edad media mediática se les denominaba “personas”, e inmediatamente se desarrollaría en un monitor interno del receptor, un proceso de recepción, al cual el destinatario sólo tendría que aportar lo suficiente para poner su sistema en recepción.

En la época final de los medios, los ojos y oídos tan exigidos hoy en día serían obviados mediante el proceso neuro-telepático del *bypass*⁹⁰. Podríamos, con la ayuda de suaves tecnologías rompe cabezas, dirigirnos directamente a nuestra comunidad de nervios desde cualquier distancia, y de tal manera que ya no nos deberíamos dejar impresionar por las tan populares indicaciones respecto a la reserva de referencia propia de los neuro-sistemas. En aquellos días de los que ya sólo nos separa un siglo de investigaciones y desarrollo, podríamos provocar técnicamente y mediático-masivamente, lo que hoy los psicóticos de la influencia y algunos telecomunicadores ya dan por hecho: nos podríamos transponer sin encontrarnos físicamente, en estados maravillosos o terribles de discretas obsesiones telecomunicativas; nos sumergiríamos mediante circuitos intercerebrales a través de grandes distancias y no solamente enviaríamos y recibiríamos, a diferencia del platonismo, imágenes originarias o ideas eternas, sino también representaciones individualizadas y mensajes con fecha, dirección y localización.

Los que hoy en día llamamos “nuevos medios” son entonces en su totalidad tecnologías pesadas, externas y caducas, si uno sacude la cabeza sobre la superflua y malintencionada intermediación que trató de monopolizar y explotar comercialmente la transferencia de pensamientos entre los hombres. El único problema que debería ser resuelto es la protección de la esfera cerebral privada. Probablemente, las personas que no quieran estar en recepción, tendrán que portar cascos de protección, es decir, cascos anti-neuro-telepatía, disponibles si se busca desconectarse de los siempre presentes conciertos de transferencia. La palabra intelectual irritante de aquella época será neuro-globalización. La forma hoy en día más extendida del rechazo a la información, el no-entender, sería derogada en la era final de la transferencia de pensamientos⁹¹. Así, se deberá ejecutar explícitamente cada acto de la negación del entendimiento y llevarlo a cabo según las reglas del arte. Ante semejantes perspectivas del futuro, deberíamos gozar de nuestras reservas naturales del no-entender, mientras haya tiempo.

⁹⁰ SLOTERDIJK, Peter, Sloterdijk, “Actio in Distans; Sobre los modos de formación teleracional del mundo”. En *Nómadas* Nº 28 . IESCO, Instituto de Sociales Contemporáneos, UC, Universidad Central, Bogotá Colombia. Abril, 2008.

⁹¹ SLOTERDIJK, Peter, Sloterdijk, “Actio in Distans; Sobre los modos de formación teleracional del mundo”. En *Nómadas* Nº 28 . IESCO, Instituto de Sociales Contemporáneos, UC, Universidad Central, Bogotá: Colombia. Abril, 2008.

8.- *Actio in Distans*; ciudadanía mundial electrónica

De esta forma Sloterdijk llega a postular que toda la historia de los medios no es sino una historia de la “transferencia del pensamiento” donde el medio fundamental es el cerebro humano. Al comienzo el hombre estaba en un estado de ‘transparencia’ hacia el otro, pero cuando aparece la propiedad privada cambia el modo de actuar y surgen las “culturas de la vergüenza”, donde ya no es algo transparente y volvemos los intereses a nuestro propio beneficio, aquí necesitamos de medios de comunicación porque hemos cambiado de paradigma.

Necesitamos de las palabras y de mediadores de éstas, porque ya hemos ocultado nuestra transparencia y encubrimos nuestras experiencias y sentimientos por pudor o vergüenza. Desde ese momento se establece el lenguaje y pasan a ser culturas de la “vergüenza”, dejan de ser culturas de la “mutualidad”.

En este punto podemos retomar nuestras reflexiones iniciales, para alcanzar el horizonte del problema actual. A comienzos de la época de la modernidad tecnológica se impuso el entendimiento de que las transferencias de pensamientos, que se dan en nuestra estructura mundial, no pueden producirse ni en la comunión arcaica de los cerebros en el tráfico (interior) telepático-sensitivo, ni en los sutiles y anamnésicos diálogos a distancia de las almas individuales inteligentes con el dios de los filósofos. Lo que ahora cuenta es una transferencia de pensamientos des-regulada de cierta manera, y mixta, en dirección horizontal y vertical, a través de medios simultáneamente comunicativos e informativos. Entre ellos, primero sobresale el libro, al cual le ha salido una competencia muy efectiva desde el siglo XIX, mediante los sistemas eléctricos y electrónicos. En este proceso, la verticalidad es desplazada cada vez más por la horizontalidad, hasta que se llega a un punto desde el cual los participantes comprenden en los juegos de sociedad que son comunicativos e informativos, que ya nada les llega desde arriba y que están, con sus cerebros, sus medios, sus equivocaciones y sus ilusiones, solos en este mundo decantado. Están condenados a una ciudadanía mundial electrónica, cuyas categorías son dadas mediante los hechos de la densificación del mundo y de la tele-vecindad de todos con todos. Lo que de hecho se define con la palabra telecomunicación, implica una forma de mundo tele-operativa, que es a su vez definida por *acciones in distans* de toda naturaleza. A ella le corresponde una conciencia que debe convencerse cada vez más de sus tareas tele-morales.

A este fin Sloterdijk utiliza el sentido existencial del *In-sein* (ser o estar-adentro) de Heidegger, principalmente, para caracterizar a la comunidad o 'sociabilidad' de las personas, la cual es primordialmente para él una esfera animada por una inspiración o alma compartida. El ser-con otros no es algo que se agregue desde fuera a los integrantes del grupo que vive la misma vida en el mismo lugar. *In-sein* sería lo propio, próximo, habitual y confiable, que nos resulta íntimo por ser también lo propio, íntimo y habitual de los demás que son con-nosotros, esto es, por ser compartido y constantemente comunicado entre sus miembros. *Ser-con* es

haberse desarrollado como intimidad dentro de una comunidad que vive de una inspiración común familiar y transmisible. Esencialmente se trata del modo en que se le da el mundo, lo intra-mundano y la vida humana a quien tiene la condición del ser-en-el-mundo, el cual siempre me incluye juntamente con los otros del caso. El estar-dentro significa, en consecuencia, un compromiso cabal no solo de las circunstancias de todos y de cada uno, sino quiere decir, en primer lugar, un compromiso de los recesos más íntimos de la identidad de todos y de cada cual. Sin embargo, esto es algo que Heidegger no vio de la misma manera debido a su concepción del carácter solitario del *Dasein*. Pues "estar-dentro quiere decir coincidir con los más próximos en la experiencia común de la existencia en ese mundo compartido". De lo que se sigue que la intimidad no debe ser pensada de manera exclusivista o individualista, pues es, al menos en la aplicación sloterdijkiana, precisamente aquello en que los individuos que son juntos coinciden; "lo común que les permite entenderse, actuar juntos y mantenerse relacionados simpática o conflictivamente, esa *comunalidad* de lo que es propio de todos y de cada cual"⁹²

Esta idea Sloterdijk la expone con claridad en *Esferas I*, en un anexo final "Tránsito. Sobre inmanencia extática"⁹³. Allí señala que cuando Heidegger "escribe sobre el ser— ahí como ser— con: "El ser-en es *ser-con* con otros"⁹⁴, podría dar la impresión de que está pensando en una teoría positiva de la *comunionalidad* originaria del ser-ahí; pero la catástrofe de la idea fuerte de relación se manifiesta cuando en el análisis del uno impersonal puede acabar la teología: eso es lo que puede tocarse aquí con las manos. La esfera de la Trinidad es arrojada a la tierra y se descubre ahí como existencia fáctica en el mundo. Cada uno es el otro y ninguno él mismo: esta frase podría aplicarse incluso a las personas de la Tríplice-Unicidad, y sin embargo sólo es válida para los seres humanos socializados, confundidos unos con otros y perdidos para sí mismos.

Lo importante de este apartado es que además de dar importancia a la cuestión de la "cohabitación" en espacios comunes, tanto en lo micro como lo macro, considera la cuestión "teológica" de la trinidad como teoría explicativa del "*in-sein*" —de ese "estar dentro"— cuestión central para lo que se ha venido exponiendo y para problematizar las relaciones y diferencias entre estas teorías teológicas y el planteamiento heideggereano.

9.- Tareas telemorales e historia antropotécnica de las telecomunicaciones

En *Normas para el Parque Humano*⁹⁵ Sloterdijk, identificará esas tareas telemorales de comunicación como la función del humanismo: "La esencia y

⁹² CORDUA, Carla, *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales. 2008, pp. 185-186

⁹³ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Burbujas, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 557

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, p. 118

⁹⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

función del Humanismo es la de ser una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura”.⁹⁶

La naturaleza humana quiso ser amansada por el humanismo clásico mediante la domesticación a través de la lectura, entendida ésta más que como una campaña de alfabetización, como un masivo envío postal -bajo la forma de extensas cartas dirigidas a los amigos- cartas destinadas a instaurar lo que Sloterdijk define como una sociedad pacificada de lecto-amigos. “Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran”.⁹⁷

De tal modo que las naciones lejanas serían ellas mismas productos literarios y postales: ficciones de un destino de amistad con compatriotas remotos y una afinidad empática entre lectores de los mismos autores de propiedad común. De ahí en adelante, los pueblos se organizan como ligas alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional.

Es a partir de la letra que Sloterdijk presenta el humanismo letrado – clásico- como una acción a distancia animada por el modelo escolar y educativo que –como es patente– ha sido largamente superado, volviéndose insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria. El fin del humanismo no será ciertamente el fin del mundo, pero sí el de nuestro mundo, el de quienes hemos cifrado nuestras expectativas de progreso humano en el desarrollo de la sensibilidad a través del progreso humanístico-literario como vehículo comunicativo y empático de la experiencia ética, que según nuestro convencimiento nos permitiría superar el etnocentrismo y tener amigos a distancia. Amigos de letra presente.

Así Sloterdijk irá más allá y además de describir el fracaso del humanismo como modelo telecomunicativo, nos presentara una historia antropotécnica de las telecomunicaciones a partir de tres fases que es posible distinguir en el proceso de globalización: la fase metafísico-cosmológica, la marítimo-terrestre y la electrónica, la de las telecomunicaciones.

10.- Provincianismo global y mundo sincronizado

La fase metafísico-cosmológica es la “apertura de la globalización metafísica, que se había extendido durante el intervalo de dos mil años entre Aristóteles y Copérnico, hacia la globalización terrestre y marítima que ocupa el contenido

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

principal de los últimos quinientos años”⁹⁸.

La hegemonía científica y cultural occidental fue la realidad intelectual de los últimos quinientos años de globalización, desde el principio de la expansión colonial europea hasta el final del proyecto modernizador soviético⁹⁹. Esta hegemonía –muy probablemente– no se mantenga en nuestro nuevo milenio. La era globalizada en que nos encontramos, en que la comunicación ha sustituido a la moneda como valor de cambio, impulsa a la tecnología hacia la transformación de las relaciones sociales de producción y difusión del conocimiento. Estamos en un momento de transición. Y dentro de este espacio de transición, los Estudios visuales –asociados a la Estética– aparecen como claves hermenéuticas para comprender y actuar sobre el mundo, cuestionando la naturaleza “democrática” de esa transformación. Así, de un modo transdisciplinar, los Estudios visuales se adentran en el campo de negociación del tránsito de la hegemonía occidental hacia la construcción de una esfera globalmente pública y democrática.

Luego del recorrido analítico que hace Sloterdijk sobre los distintos fenómenos espaciales hasta llegar a la actual globalización, anuncia el fin del cosmopolitismo y plantea el surgimiento del ‘provincianismo global’. Esta instalación del provincianismo global caracterizado por un mundo sincronizado se caracteriza por la eliminación de la lejanía y la reconfiguración de las culturas locales.

11.- Globalización y sociedades de paredes finas

En un tercer y actual momento nos encontramos ante una sociedad de paredes finas como la denomina Sloterdijk. En "La última esfera, historia de la globalización terrestre"¹⁰⁰ Sloterdijk pone de manifiesto su interpretación del desarrollo de estos procesos desde la época de la colonización hasta lo que él denomina sociedades de paredes finas¹⁰¹ y que no es otra cosa que el escenario de la época actual marcada por la globalización, que debe ser entendida más allá del sentido clásico de la eliminación de fronteras, como un proceso de desterritorialización, un movimiento de descentramiento donde se produce una combinación entre lo geográfico, lo simbólico y lo disciplinario. Las fronteras se vuelven móviles, cambian dependiendo del espacio en el cual se encuentra el individuo. Este proceso marcado por el desarrollo de las nuevas tecnologías y el avance de los medios de comunicación, sobretodo lo que se refiere a Internet y las posibilidades de conexiones que esta herramienta provoca, hace que el mundo se vuelve sincrónico haciendo que se viva un presente común, la era de la llegada generalizada.

⁹⁸ SLOTERDIJK, Peter ; HEINRICHS, H. J., *El sol y la muerte*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 235

⁹⁹ BUCK-MORSS, Susan, “Estudios Visuales e Imaginación Global”, En *La Epistemología de la visualidad en la era de la Globalización*, Editorial Akal, Madrid, 2005, p. 145.

¹⁰⁰ SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos, Macroesferología*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, cap. 8

¹⁰¹ *Idem.*, p. 863

La globalización no es pues, ni nunca ha sido, algo único. Globalizaciones han sido la extensión del uso del latín y, ahora, del inglés; los sistemas de comunicación; los lenguajes científicos; los sistemas de navegación; los sistemas de transporte –carreteras, ferrocarriles, rutas marítimas y –ahora– vías aéreas.

El concepto de telecomunicaciones tiene una gran seriedad ontológica, en tanto que designa la forma procesual de la densificación. La elevada densidad implica, a su vez, una probabilidad cada vez más elevada de encuentros entre los agentes, ya sea bajo la forma de transacciones, o en la de colisiones.

Las telecomunicaciones producen una forma de mundo cuya actualización requiere diez millones de e-mail por minuto y transacciones en dinero electrónico por un monto de un billón de dólares diarios, transacciones a distancia. Tan sólo este concepto fuerte de las telecomunicaciones como forma capitalista de la *actio in distans* es el adecuado para describir el tono y el modo de existencia en el *Palacio de Cristal*¹⁰² ampliado. Gracias a las telecomunicaciones, parece haberse realizado por medios técnicos el viejo sueño de los moralistas de un mundo en el que la inhibición se imponga a la desinhibición. Sin embargo grandes regiones, los perdedores del juego de la globalización, se separan, en huelgas latentes o manifiestas, del dictado mundial del capital globalizado, dando lugar a destempladas reacciones desinhibitorias. Igualmente, como es posible constatar en muchas regiones, que “sectores de población dignas de ser tomadas en cuenta le vuelven la espalda al sistema político con una indiferencia enemiga”¹⁰³. Así, la elevada densidad de la “convivencia” mal avenida genera la resistencia de la periferia contra la expansión unilateral de los negocios, maquillada de intercambios y acuerdos políticos bilaterales de libre comercio.

La transformación global de la cultura y los negocios no es progresista ni está marcada por los equilibrios. Las posibilidades tecnológicas de los nuevos *media* se inscriben en un marco de relaciones globales que son violentamente desiguales respecto a las capacidades de producción y distribución. Su desarrollo está sesgado por intereses económicos y militares que nada tienen que ver con la cultura en un sentido global, humano.

BIBLIOGRAFÍA:

¹⁰² El Palacio de Cristal, el de Londres en 1850, que primero albergó las Exposiciones Universales y luego un centro lúdico consagrado a la “educación del pueblo”, y aún más, el que aparece en un texto de Dostoevsky y que hacía de toda la sociedad un “objeto de exposición” ante sí misma, apuntaba mucho más allá que la arquitectura de los pasajes; Benjamin lo cita a menudo, pero lo considera tan sólo como la versión ampliada de un pasaje. Aquí, su admirable capacidad fisonómica lo abandonó. Porque, aun cuando el pasaje contribuyera a glorificar y hacer confortable el capitalismo, el Palacio de Cristal –la estructura arquitectónica más imponente del siglo XIX– apunta ya a un capitalismo integral, en el que se produce nada menos que la total absorción del mundo exterior en un interior planificado en su integridad.

¹⁰³ SLOTERDIJK, Peter, *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 1994 (1993).

- SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos, Macroesferología*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004
- SLOTERDIJK Peter, *Esferas III. Espumas*. Ediciones Siruela, Madrid, 2005.
- SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid, Ediciones Siruela, 2000.
- SLOTERDIJK Peter, *En el mismo barco Ensayo sobre la hiperpolítica*, Ediciones Siruela, Madrid, 1994.
- SLOTERDIJK, Peter, *Temblores de aire, en las fuentes del terror*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003
- SLOTERDIJK, Peter, *El palacio de cristal*, Conferencia, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter. "El hombre auto-operable". Revista Sileno, Madrid, 2006.
- SLOTERDIJK Peter, "El Palacio de Cristal", Conferencia. Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona 2004 Conferencia pronunciada en el marco del debate "Traumas urbanos. La ciudad y los desastres". CCCB.
- SLOTERDIJK, Peter, *El desprecio de las masas; Ensayos sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.
- BUCK-MORSS, Susan, "Estudios Visuales e Imaginación Global", En *La Epistemología de la visualidad en la era de la Globalización*, Editorial Akal, Madrid, 2005.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, Peter Sloterdijk; *Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, N° 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

Artículos:

- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "[Peter Sloterdijk: Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad](#)", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, | N° 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 159-168 http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk3.pdf
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "[Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica](#)", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, | N° 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158 http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "[Peter Sloterdijk y Walter Benjamin; Air Conditioning en el Mundo interior del Capital](#)", En EIKASIA, Revista de Filosofía, N° 25 - 2009, ISSN 1885-5679 - Oviedo, España, pp. 25-38 <http://revistadefilosofia.com/25-04.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, Nº 18 – 2008, pp. 315 – 322.

<http://www.ucm.es/info/nomadas/18/avrocca.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: 'Extrañamiento del mundo'. Abstinencia, drogas y ritual" En Gazeta de antropología, Universidad de Granada – España UE.

ISSN 0214-7564, Nº. 22, 2, 2006.

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk; Entre rostros, Esferas y Espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 17 - 2008, ISSN 1885-5679 - Oviedo, España, pp. 221-235

<http://www.revistadefilosofia.com/17-05.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos" En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Nº 16 - 2007, Buenos Aires, pp. 217-228.

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación", En UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política, Nº 8, julio de 2008, pp. 105-119. UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID.

<http://universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk; Antropología de las comunicaciones, concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad", LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía. Número doble, Año 8, Números 16 y 17, Vol. 8 Enero - junio 2008 / Julio - diciembre 2008, pp. 119-135 | ISSN 1665-1448, Puebla, México; Revista registrada en PHILOSOPHER'S INDEX |

<http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/119.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249.

<http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>