

CRISIS, DECADENCIA E INNOVACIÓN. LO CIENTÍFICO-INTELECTUAL Y LO ANÍMICO

Crisis, Decline and Innovation. The Scientific-Intellectual and the Psychic

Juan Pablo Contreras Godoy

Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile
juan.contrerasgo@usm.cl

Resumen

En el presente artículo se comienza a reflexionar a partir de la cuestión trágica heideggeriana del “destino del ser”, que Sloterdijk lleva hasta una expresión desvergonzada respecto de la existencia misma en peligro. Tal cuestión es puesta en relación con las distintas perspectivas dominantes del siglo XX que finalizan en el sufijo “ismo” y con esa otra que trata del “fin de la historia”. Desde tal escenario, en este artículo se destacan distintos esfuerzos por integrar lo que C.P. Snow llamara el divorcio de las dos culturas (ciencias y humanidades). Y desde tal problematización se avanza la hipótesis que dice que la manera más adecuada de responder a los desafíos existenciales moderno-tardíos es buscando integrar en sus diferencias: lo científico-intelectual-tecnológico y lo afectivo-anímico.

Palabras clave: Sloterdijk, destino, fin de la historia, decadencia, innovación

Abstract

This article begins to reflect on the tragic Heideggerian question of the “destiny of Being”, which Sloterdijk takes to a shameless expression regarding existence itself in danger. This question is put in relation to the different dominant perspectives of the twentieth century that end in the suffix “ism” and with that other that deals with “the end of history”. From such a scenario, this article highlights different efforts to integrate what C.P. Snow called the divorce of the two cultures (science and humanities). And from such problematization the hypothesis is advanced that says that the most adequate way to respond to the modern-late existential challenges is by seeking to integrate in their differences: the scientific-intellectual-technological and the affective-psychic.

Keywords: Sloterdijk, destiny, end of history, decadence, innovation.

Fecha de Recepción: 15/04/2021 - *Fecha de Aceptación:* 31/07/2021

1. Tragedia y desvergüenza.

Bien se sabe que en *Ser y Tiempo* la existencia aparece marcada por ese “ser para la muerte” (Heidegger 1997 257-286) Y, lo cierto es que, existencialmente, se nos hace evidente: caminamos hacia la muerte. Ahora, según Sloterdijk, Heidegger, con esto, además, habría dado cuenta de una cultura de la muerte, que tendría que vincularse a esos pasajes de *Ser y Tiempo* donde habla del *Mensch* que vive sostenido y empujando las modas del “mundo” (*Id.* 115-154). Sloterdijk lo expresa así:

Todo lo que nosotros hemos oído sobre el *Mensch* sería en último término inimaginable sin el presupuesto real de la República de Weimar, con su agitado sentimiento vital de postguerra, sus medios de masas, su americanismo, su industria de la cultura y de la diversión y su práctica de la distracción avanzada. Sólo en el clima cínico, desmoralizado y desmoralizante de una sociedad de postguerra en la que los muertos no pueden morir, ya que de su ocaso hay que obtener un capital político, se puede derivar del “espíritu de época” un impulso hacia la filosofía para “considerar existencialmente” la existencia y para poner la cotidianidad frente a la existencia propiamente dicha y conscientemente decidida como “ser para la muerte” (Sloterdijk 1983 375-376).

Y Sloterdijk vincula ese gran aporte de Heidegger con esa otra arista de su pensamiento en la que trata acerca del destino del Ser que, finalmente, según la hegemonía del marco científico-tecnológico significó para el “maestro de Alemania” que “sólo un dios podría salvarnos”. Cuestión que, vista desde su otra cara, quedó también explícita cuando el periodista de *Der Spiegel* le preguntara en la misma entrevista en que hace tal declaración, ¿quién ocupa el lugar de la filosofía hoy?, y Heidegger respondiera sin más: la cibernética.

Con esta pregunta volvemos al comienzo de nuestra conversación. Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente (Heidegger 1996 60-82).

Cuestión que Sloterdijk en su primera obra principal concentrará, sin desconocer que el asunto es más amplio y complejo, en la bomba atómica:

Con ella abandonamos el imperio de la razón práctica en el que se persiguen fines con medios adecuados. Hace ya tiempo que la bomba no es un medio para un fin, pues es un

desmesurado medio que supera todo fin posible. Dado que no puede ser un medio para un fin, tiene que convertirse en medio de autoexperiencia. [...]. Si la habíamos construido para “defendernos”, de hecho nos ha reducido efectivamente a una indefensión sin precedentes [...] Ya no podemos ser más malvados, inteligentes y defensivos (Sloterdijk 1983 258-259).

Sloterdijk, además, mostrará la evolución anímica de tal fenómeno. Se referirá a un narcisismo cultural que si bien se desmarca de la pesadez y estrechez de ciertos valores tradicionales y contesta críticamente a los idealismos fallidos, al no poseer un mayor arraigo ontológico, queda como una “felicidad desvergonzada”. (Sloterdijk 1983 250-251). Y el ejemplo que trae es muy elocuente: la entrevista al líder del grupo *punk* inglés, *The Stranglers*. Él festejaba a la bomba de neutrones porque podía poner en marcha una guerra nuclear: *Miss Neutron, I love you*. Para Sloterdijk en tal gesto se reúnen el cinismo moral y el amoral:

Su risa resultaba algo coqueta, repugnante e irónicamente ególatra, no le daba siquiera la cara al periodista. [...]. Pero ahora, dado que lo exige el *show*, no es sólo infeliz, sino que también quiere ser infeliz. De esta manera se supera la desgracia. La última libertad se utiliza para desear lo más horrible (Sloterdijk 1983 251-252).

2. El humanismo, ¿no va más?

Beaufret le habría propuesto a Heidegger escribir una ética, y este le habría respondido que *Ser y Tiempo* ya era tal. Y en ese diálogo epistolar Beaufret habría insistido: *¿Comment redonner un sens au mot “Humanisme”?* Y Heidegger le habría respondido por qué insistir con ese error. Y sabemos que con ello le estaba respondiendo sobre todo al existencialismo sartreano. Se puede decir, entonces, que en su intento mayor: establecer una ontología fundamental, en el que explícitamente se distancia del racionalismo, también lo hace de cualquier propuesta que tenga por sufijo *ismo*. Y esto por una razón muy clara: lo que hace todo “ismo” es fijar al pensamiento y a la comprensión de lo humano en alguna esencia determinada, siendo que lo propio del ser humano no se lo da esencia alguna, sino que su crudo estar-en-el-mundo (Heidegger 1997 67, 79).

Ahora, la interpretación de Sartre, ¿no calza acaso con ello? Sí y no. El francés publica *El Ser y la Nada* en el año 1943, siendo su tesis que todo lo demás *es*, todo lo demás responde a una esencia, mientras que el ser humano es *la Nada*, es un vacío en su conciencia, vacío que es su propia libertad que lo impele a tener que hacerse una y otra vez como ser humano. Nada identifica esencialmente al ser humano: ni ser hijo, ni padre, ni profesional, nada. Él está condenado a hacerse y proyectarse permanentemente. Por tanto, para Heidegger el existencialismo sartreano, si bien toma el desafío de existir, lo hace centrándose en el ser humano y en su capacidad de pensamiento y no en el Ser. Y es en este sentido que el

existencialismo termina siendo otro humanismo para él, y no una expresión original de la tensión entre autoafirmación de la existencia humana y el Ser en su acontecer. Sloterdijk en su ensayo *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el Humanismo de Heidegger*, contextualiza muy bien ese momento de Heidegger:

Se lleva a cabo al mismo tiempo con un pensamiento serio, porque los tres remedios principales curativos en la crisis europea de 1945: el cristianismo, el marxismo y el existencialismo se caracterizan lado a lado como variedades de humanismo, difiriendo solo en su estructura superficial. Dicho más claramente: son tres tipos y formas de evadir la radicalidad extrema de la pregunta por la esencia humana. [...] La pregunta por la esencia del ser humano no irá por buen camino hasta que no nos alejemos del ejercicio más antiguo, más persistente y pernicioso de la metafísica europea: definir a las personas como *animales racionales* (Sloterdijk 2001 314).

Ahora, si bien Sloterdijk aquí piensa *con* Heidegger, en el desarrollo de su ensayo terminará pensando *contra* Heidegger. Esto, en el sentido que éste en su pánico respecto de lo moderno habría aflojado la tensión entre el ser humano y el Ser en su acontecer, al privilegiar demasiado a éste último, radicalizando la amistad, la escucha, y el agradecimiento de parte del ser humano hacia ese Otro. Sloterdijk lo expresa así:

Tal es el sentido de la frecuentemente citada y muy ridiculizada manera de hablar con la que se define al ser humano como pastor del Ser. Utilizando imágenes de los motivos de la pastoral y lo idílico, Heidegger habla de la tarea del ser humano, que es su ser, y del ser humano, de donde surge su tarea: es decir, proteger el Ser y corresponder al Ser. Ciertamente, el hombre no protege al Ser como al enfermo en cama, sino más bien como un pastor a su rebaño en el *claro*. Con la importante diferencia de que aquí, en lugar de un rebaño de ganado, es el mundo que debe mantenerse tranquilo como una circunstancia abierta, y además este pastoreo no es una tarea de protección elegida libremente en su propio interés, sino que las personas son empleadas y utilizadas por el Ser como sus propios guardianes. El lugar donde se aplica este empleo es el *claro* o el lugar donde se eleva el Ser como lo que hay allí. [...] Evoca una escucha atenta en la que el ser humano debe volverse más tranquilo y manso que el humanista cuando estudia a los maestros. Heidegger quiere una persona que sea más sumiso que un simple buen lector (Sloterdijk 2001 316-317).

Aunque Sloterdijk no lo pone en estos términos, podríamos decir que Heidegger cae en un *ontologismo*. Es decir, se inclina finalmente hacia un ideal, y ese ideal es el Ser mismo. De ahí que para Sloterdijk lo que Heidegger parece proponer finalmente sería una especie de “iglesia invisible” compuesta por personas dispersas en una actitud de “ascetismo contemplativo” (Sloterdijk 2001 317-318). Pero, no es solamente a Heidegger a quien le carga la mano, pues se apresura a decir: “Por lo demás, no está tan claro cómo sería una sociedad de puros

deconstructivistas, o una sociedad de estudiantes de Lévinas, que darían prioridad al otro que sufre" (*Id.* 318). Con esto, Sloterdijk, parece criticar cualquier *ismo* que se quiera imponer como hegemónico en la comprensión de lo humano. Y pienso que su tesis fundamental es que lo humano y su comprensión hoy no puede sino ser sistémico-esférico. En efecto, el "hay mundo" dado por "el claro" heideggeriano, Sloterdijk lo expresa como un "hay sistema" (*Id.* 221-224).

De ahí que Sloterdijk entienda su ser filósofo como un pensar "en" el mundo que se sitúa "entre medio" respecto de las confrontaciones intelectuales. A Heidegger, por ejemplo, no lo condena por su paso por el nazismo, lo cual no significa que deje de criticarlo en aspectos de su pensamiento. Y con Ernst Bloch, que en cierto sentido es el reverso de la ingenuidad política heideggeriana, lo mismo. Pues, lo que fue Heidegger respecto del nazismo, lo fue Bloch respecto del marxismo. Sloterdijk, sin condenarlos, más bien celebra su complementariedad y no deja, eso sí, de criticar que hayan terminado uno en un ontologismo y el otro en un "utopismo":

Las fallas de Heidegger serían fatales para la filosofía, si lo que falta y las correcciones a realizar no se encontraran en otro lugar. La brecha sería fatal si (junto con algunos otros cuyas fortalezas estaban donde estaban las lagunas de Heidegger) Ernst Bloch no hubiera existido, ni los contemporáneos de Heidegger de la década expresionista y sus antípodas reales en la causa filosófica [...] La fuerza de Bloch como ontólogo del movimiento consistía en que combinaba la experiencia con la vuelta o la revolución, a diferencia de Heidegger, que solo podía pensar la caída con la vuelta o el viraje en sentido contrario [...] Quien encuentre las grotescas sobre-interpretaciones de Heidegger del pseudo-comunitarismo nazi reprensibles, tampoco estará listo para respaldar la sonambulia-perversa de Bloch *ubi Lenin ibi patria*. Cuando Bloch y Heidegger una vez se encontraron en un podio como hombres mayores, los dos meta-políticos solo pudieron hablar sobre asuntos menores. Los poetas extremos estaban avergonzados de acordar su división del trabajo (Sloterdijk 2001 59-60).

Ahora, respecto de Bloch, es en *Esferas* que Sloterdijk es más crítico, mostrando que su utopismo finalmente llevaba a una especie de ilusión productiva que tomaba al planeta y sus recursos como ilimitados (Sloterdijk 2004 760, 914 nota 398).

En síntesis, podríamos decir que el siglo XX se caracterizó por el emplazamiento de fuertes *ismos* para comprender, dar sentido, e impulsar con cierta orientación, los dinamismos sociopolítico-culturales, y que todos ellos, como tales, hicieron crisis. Y la pregunta que se nos plantea hoy es si acaso nuestros esfuerzos tienen que destinarse a sostenerlos o si más bien a la siga de Sloterdijk, y otros como Bruno Latour, John. D. Sterman, tendríamos que pensar sistémicamente o mejor: esféricamente, sabiendo que ahí los ismos parecen desvanecerse o no encontrar su devenir absoluto.

3. El fin de la historia

Sloterdijk en un ensayo que publicó el año 2007 y que tituló *Celo de Dios*, realiza dos disrupciones para gatillar una mayor reflexión. La primera de ellas está en la dedicatoria que refiere a Bazon Brock: “artista, crítico de arte, teórico de la civilización, pedagogo provocador y performance-filósofo”. Y el remate es a considerar: “Querido Bazon Brock, tendrá que soportar que le diga que es usted el ser humano más honesto de nuestro tiempo” (Sloterdijk 2007 13). No deja de ser crucial que al comienzo de un libro que trata sobre las religiones, tomando en cuenta que su primera obra principal tratara sobre el *cinismo*, Sloterdijk alabe fuerte y decididamente la honestidad de un intelectual.

Para hacer recepción cabal de lo anterior hay que considerar, pienso, dos cosas: que en la *Crítica de la Razón Cínica*, y así también en las otras obras mayores de Sloterdijk, los fenómenos socio-culturales son vistos de una manera dinámico-acumulativa. Por tanto, que a Brock le diga que es muy honesto también tiene que ser considerado de esa manera. En efecto, al tratar sobre el fenómeno *esférico – encorvadura autooperativa de la acción* que supone una permanente tensión entre “operar” y “dejarse operar” (cuando ocupamos internet y también más brutalmente cuando estamos en el quirófano)–, Sloterdijk nos dice que Latour “habría extraído la consecuencia de que se debe descartar el objeto de la sociología clásica, la ‘sociedad’ entendida como una asociación de sujetos, sustituyéndolo por una red de agentes.” (Sloterdijk 2009 595). Y, agrega que en el arte se habría anticipado tal visión dinámica de agentes en red:

Bazon Brock anticipó hace ya varias décadas la figura «competencia de la pasividad» en el ámbito de la teoría del arte, al organizar desde 1968 sus famosas «escuelas de visitantes» en la Documenta de Kassel, escuelas que, desde entonces, han seguido desarrollando con una cuádruple concepción: la del consumidor de diplomas, la del paciente de los diplomas, la del elector de diplomas y la del receptor de diplomas (Sloterdijk 2009 595).

La segunda disrupción tiene que ver con Derrida. Sloterdijk trae esa conferencia que el francés dió en Riverside, California, el año 1993, en la que se despachó la siguiente sentencia: “La guerra por la ‘apropiación de Jerusalem’ es hoy la guerra mundial. Tiene lugar en todas partes, en el mundo, es hoy la figura singular de su ser ‘out-of-joint’.” (Sloterdijk 2007 14). ¿No será mucho?: “Precisamente el autor, cuya reputación está asociada con el procedimiento de “deconstrucción”, el desmantelamiento cuidadoso de las hipérbolas metafísicas y la unilateralidad violenta, fue quien se permitió el *excursus* de una de las exageraciones más patéticas que se haya podido escuchar de un filósofo del pasado reciente”. (Id. 15-16).

Para buscar entender tal *lapsus*, Sloterdijk ofrece dos pistas: que el francés estaba trabajando su libro *Espectros de Marx*: una proposición para la era postcomunista; y en ella realiza una meditación sobre el verso de Hamlet: “el mundo está desencajado”. Y es desde ese verso que Derrida polemiza con la tesis del “final de la historia”, de Fukuyama, aparecida el año anterior, tratándola de “evangelismo liberal-tecnocrático”, y de “retórica irresponsable de la victoria final”. Según Sloterdijk, Derrida se habría precipitado en su crítica. Y la segunda pista la pone en el capítulo 6: “Entonces, uno debe suponer que Derrida se perdió o habló de otra cosa. La segunda suposición debe estar en el camino correcto.” (Sloterdijk 2007 149).

Para ver mejor la arena en la que nos introduce Sloterdijk hay que decir que el libro de Fukuyama sin duda despertó controversia tanto en el mundo clásico como en el progresista. Y lo cierto es que su tesis, filosóficamente hablando, es correcta. Es una buena actualización de lo que Hegel dijo en el siglo XIX, y además la complementa con *el último ser humano*, figura que Nietzsche pone a la siga de esas otras que dan cuenta del proceso nihilista (Deleuze 1965 27-32). El nihilismo en su evolución genera un individuo desligado de sueños colectivos, preocupado por su bienestar individual, que Nietzsche une con “el ser humano que quiere perecer”, porque habiendo agotado su voluntad de poder en sí mismo pasa a una voluntad de la nada y a una nada de voluntad (*Id.* 31). Ahora, la pregunta que queda es si acaso sería el neoliberalismo el gran *ismo* de nuestro tiempo, o más bien lo sería el de toda nuestra historia: el nihilismo, esa separación entre vida y pensamiento.

4. Divorcio cultural, Sistemas Complejos, y la integración de lo anímico

Lo que C.P. Snow expusiera el año 1959 ante el Senado de la universidad de Cambridge: el divorcio de *las dos culturas* ha tenido diversos ecos. Sloterdijk reclama una mayor profundidad y amplitud en el análisis:

La Modernidad europea, en su conjunto ofrece el aspecto de una civilización hiperinnovada y desregulada, en la que las culturas de la creencia en un alma del mundo y del mecanismo progresivo coexistieron entrecruzadas antagonistamente como continuas irritaciones recíprocas, cuyas líneas de frente se confundían a menudo y no pocas veces colisionaban en una y la misma persona, como muestra el ejemplo de Newton. Ellas constituyen las dos culturas, cuya antítesis dinamiza la historia de las ideas europeas desde el siglo XVII. La conocida diferenciación de Snow entre inteligencia literaria y tecnocientífico - natural ofrece sólo una imagen empobrecida, encajonada entre las almenas de la torre de marfil académica, de su antagonismo (Sloterdijk 2006 189).

Sterman desde el MIT toma el guante de una manera pragmática: abordar nuestros modelos mentales para botar las falsas barreras que nos dividen (Stermann 2002 501). Cuestión que el sudafricano Cilliers el año 1998 realiza magníficamente al mostrar cómo los sistemas complejos neuronales, que están a la base del desarrollo de los sistemas automatizados (inteligencia artificial), guardan estricta similitud con el lenguaje entendido como sistema de trazas y de la *Différance* (Derrida, 1972). En efecto, para Cilliers, ingeniero y filósofo, la *trace* y la *Différance* se asemejan a los *pesos* y a la *red neuronal* respectivamente (Cilliers 1998 44-46). De esa manera, ocupando una expresión de Sloterdijk, podemos vivir y pensar tecnológicamente y no esquizofrénicamente como algunos conservadurismos que viven tecnológicamente y, sin embargo, piensan pre-tecnológicamente (*vortechnisch zu denken und technisch zu leben*) (Sloterdijk 2001 364).

Con ello, sin duda, se ha dado y se puede seguir dando una búsqueda de trabajo multi, inter, transdisciplinar riquísimo y de exorbitante creatividad. Nombro dos. El informe del año 2018 de la organización internacional de ingenieros eléctricos conocida por su sigla en inglés IEEE, que muestra como perspectiva dominante una ética que se juega al interior del diseño en el ejercicio del oficio mismo. La segunda evidencia es el trabajo de la científica informática española residente en Londres, Lola Cañamero que fue invitada por *Puerto de Ideas* (Antofagasta) el año 2019. Ella busca programar emociones en sistemas automatizados para generar *robots sociales* que sirvan como mascotas para niños enfermos, y así éstos realicen aprendizajes para su autocuidado. Cañamero ha abierto conversaciones con psicólogas, actrices, escultoras para llevar a buen fin su propósito.

Scott Aaronson en “Why Philosophers Should Care About Computational Complexity” (2011), parece estar y ponernos en otro escenario. Aaronson invita a la filosofía analítica del lenguaje (que es la que conoce, dice) a familiarizarse y a entrar a tallar en las complejidades computacionales. Y para hacerlo muestra la relevancia de la relación entre los polinomios y el tiempo; la complejidad computacional vinculándola con el test de Turing para converger a los desafíos lógicos. Y en éstos la filosofía analítica sin duda tiene mucho que decir. Hasta aquí: lógicamente impecable. Sin embargo, la pregunta que aparece tiene que ver con la perspectiva de tales búsquedas, si acaso en ellas no jugará un “espíritu positivista” que tiene la ilusión de solucionar, resolver, los desafíos de la humanidad, siendo que ante estos, más bien, lo que podemos ofrecer son respuestas que, por supuesto, tienen que ser más ricas, más rigurosas, más eficaces, y más creativas. Mi pregunta es si acaso basta – para abordar nuestras preocupaciones - con el análisis lógico y sus múltiples posibilidades, si no se hace necesario hacer entrar a la afectividad, a lo anímico cultural en el análisis. Sloterdijk toca el fondo de este asunto cuando

muestra que Wittgenstein no quiso quedarse encerrado en una analítica del lenguaje como ha interpretado gran parte de su legado, sino que buscó una ética:

Hablemos abiertamente sobre hacia dónde apuntan estas consideraciones: con la demostración de que el concepto de cultura de Wittgenstein afirma una comprensión fuertemente secesionista del “trabajo” sobre los errores personales y los errores de la conciencia colectiva, no resultan pertinentes las posibilidades de capturarla mediante la ideología igualitaria y relativista que acompaña a las diversas variantes de la filosofía analítica angloamericana. En realidad, es probable que la obra de Wittgenstein encarne la forma más dura de elitismo ético que conoció el siglo XX (a excepción acaso de Simone Weil, quizás la única elitista reformista con la misma estatura). Su enfoque secesionista-elitista se extiende a tal profundidad que el autor incluso hubiera preferido retirarse de sí mismo y de sus “porquerías” entreveradas si hubiera sido posible. El implacable elitismo de Wittgenstein – por cierto, tan radical como apolítico e histórico – se revela de una manera que afecta no solo la comprensión de su teorema más exitoso, la enseñanza de los “juegos de lenguaje”, sino también el papel de Wittgenstein como maestro, dándole una luz muy distinta (Sloterdijk 2009 222).

En esa línea bien vale la pena visitar el artículo “Philosophical Perplexity” de John Wisdom del año 1938 que, desde una estricta analítica del lenguaje, abre a la filosofía y su pensar como un pensar siempre perplejo. Y así también volver sobre Gotthard Günther, intelectual y científico que, junto con preocuparle hasta su muerte el lugar filosófico del número también lo movió el comprender la historia de la humanidad de una manera afectivo-anímica. De hecho a la convencional división de las edades: Antigua, Media, y Moderna, Günther propone una distinta:

El área fenomenal de lo anímico conoce tres edades o épocas mundiales: una antigüedad animista, una edad media subjetiva o personalista y una edad moderna a-subjetivista o cibernética. Uno puede interpretar esta secuencia de tres etapas de lo anímico como una historia de la des-sustancialización progresiva o, si se quiere, de la funcionalización de lo anímico. El movimiento del animismo al subjetivismo o el personalismo y de éste a la cibernética proporciona la matriz para todos los episodios en la historia de las humillaciones narcisistas de la humanidad. Habla por sí mismo de que hay una abreviatura peculiar de todas las edades del mundo en cada individuo contemporáneo. Probablemente hay dos predecesores insultados en cada persona de diseño moderno: un animista ofendido de alma antigua [...] y un personalista ofendido (Sloterdijk 2001 361-362).

Sloterdijk avanza que el desafío está en hacer dialogar las “edades del mundo” presentes en nosotros y buscar su fecunda integración. El personalismo (católico por ejemplo) integró el animismo. La pregunta, entonces, sería: ¿es posible un compromiso análogo en la actual crisis de transición entre el temple personalista y la civilización técnica moderna? Paa Sloterdijk: “Cualquiera que crea en el potencial inteligente no puede evitar trabajar en un nuevo compromiso histórico entre las formaciones de lo anímico. Según el estado de las cosas, éste se articulará

en dos escalones: por un lado, como un arreglo entre la cibernética y el personalismo, y por otro, como un compromiso entre la cultura de la máquina y el animismo". (Sloterdijk 2001 364).

Esto, sin olvidar que los procesos socioculturales modernos han supuesto, y seguirán haciéndolo, avances *narcisistas* y *humillaciones*. Sloterdijk por las primeras entiende a los distintos conservadurismos que se han visto una y otra vez humillados por los avances científico-tecnológicos. Sin embargo, cabe preguntarse si en estos últimos no pueden darse también ciertos narcisismos que requieren ser bajados de su pedestal. Sloterdijk piensa, tengo la impresión, que lo experimental científico-tecnológico provoca por sí mismo una permanente humillación en cuanto aventura incierta. Lo cual no quita, creo, que existan científicos que fuera del laboratorio, puedan caer en narcisismos igualmente obstaculizadores. Asunto complejo, Sloterdijk lo sabe bien y avanza condiciones: que la ontología maquinista dominante lance una nueva idea educativa fuerte. Porque su pensamiento es inevitablemente más complejo que el de sus predecesores intelectuales. Así, la condición para el humanismo clásico es más brutal: reconocer las humillaciones, que se pasó a la defensiva, y que se está refugiado en lo valórico sin posibilidades de avance. En síntesis, reconocer a lo otro como fuerza dominante: "Tienes que convertirte en un cibernético para seguir siendo humanista" (Sloterdijk 2001 364-365).

5. Decadencia e Innovación.

Germán Cano en la introducción de *Experimentos con uno mismo*, recuerda que Sloterdijk en *Temblores de aire*, ocupa una bella semblanza de Hermann Broch realizada por Elias Canetti:

Quien aspire a realizar un diagnóstico correcto de su época no ha de encerrarse en los últimos reductos de su pureza, ha de salir a olfatear, por nauseabundas que sean, todas las situaciones atmosféricas de decadencia. Broch cifra el valor de su obra en un empeño: desenmascarar los falsos refugios, quizás válidos en otras épocas, que protegen del frío de un mundo sin valores absolutos. Sonámbulo es el individuo que, insensible en su encasillamiento, no se atreve a mirar de frente la abrasadora tensión de su realidad (Cano 2003 12-13).

Para Sloterdijk la decadencia es propia de lo humano, que siempre ha estado tensionado entre la estabilidad de la esfera y la necesidad de ir por más. De ahí que para el alemán toda crisis tenga que entenderse como decadencia-emergencia-innovación. Y el ser humano –hay que decirlo– tiene más tendencia a la decadencia. Esto desde temprano:

La aparición de Diógenes coincide con la época de la decadencia de la comunidad urbana ateniense, que señala la víspera del dominio macedónico con el que empieza la transición al helenismo [...] Quien no sea ciego debe reconocer que se ha introducido un nuevo ethos, una nueva antropología: ya no se es un ciudadano estrecho de miras de una comunidad urbana casual, sino que uno tiene que concebirse como un individuo en un cosmos ampliado (Sloterdijk 1983 309).

Sloterdijk, asimismo, retrata a la República de Weimar como en la que jamás los seres humanos estuvieron tan bien atendidos y sin embargo los superaba una disposición tan clara a la decadencia; época en la que la “preocupación” nubla la existencia haciendo imposible socialmente la idea de felicidad, y así también el presupuesto atmosférico para la Ilustración: *ánimate*. De ahí que no sea menor para él que en una época así E. Bloch hablara de “principio de esperanza” y que Heidegger desarrollará el concepto del cuidado (*Sorge*). Ahora, Sloterdijk avanza que la violencia como máscara interpretativa no nos ha dejado ver que lo propio del ser humano ha sido tender hacia la decadencia, entendida ésta como comodidad, como lujo, como auto-mimo, que en algún sentido promete asegurar, salvar, y que por supuesto supone estrés. Pero justo ahí, nuestro pensador, realiza una pausa que nos revela su mirada en perspectiva y en tensión. Pasa a referirse a una tradición europea de larga data que advertiría contra el peligro de la “inminente decadencia”. En efecto, espartanos y romanos, ante los períodos largos de paz, ponían esta alerta para que no se perdiese “su orientación hacia el constante llamado a la violencia y a la preparación para el combate y la disposición al sacrificio de los seres humanos en favor de su propio grupo cultural. Tales preocupaciones ponen la lucha ‘saludable’ al principio y la decadencia sin lucha al final.” (Sloterdijk 2001 199).

Es a este esfuerzo violento, disciplinar, extraordinario dentro de lo ordinario, que Sloterdijk llamará “acrobacia” en *Has de cambiar tu vida*, y acaso sea la pista para nosotros y nuestros desafíos políticos. Asumir que el destino del ser humano, como tal inevitable, está en la tensión entre decadencia e innovación, y que las respuestas para que se dé lo último parecen requerir que nos violentemos a nosotros mismos, que en el caso de Chile consistiría en violentar esa idiosincrasia en la que hemos vivido: formal, jurídica, purista, no para destruirla, sino para poder arriesgarla hacia algo nuevo.

Bibliografía

Aaronson, Scott. “Why Philosophers Should Care About Computational Complexity”. *MIT Press* (2011): 1-58.

- Cano, Germán. "Cómo habitar en tiempos volcánicos: la sismología del espíritu de Peter Sloterdijk". *Experimentos con uno mismo*. Valencia: Pre-Textos, 2003. 11-26.
- Cilliers, Paul. *Complexity & Postmodernism. Understanding complex systems*. London: Routledge, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Derrida, Jacques. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- Günther, Gotthard. *Lebenslinien der Subjektivität. Kybernetische Reflexionen*. Colonia: Suppose Verlag, 2000.
- Heidegger, Martin. *La Autoafirmación de la Universidad Alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- IEEE. "Advancing Technology for Humanity. Ethically Aligned Design. A vision for Priorizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems". 2018.
- Romano, Claude. *Lo Posible y el Acontecimiento*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Sartre, Jean Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Sloterdijk, Peter. *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas II, Globos*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004
- Sloterdijk, Peter. *Esferas III, Espumas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2007.
- Sloterdijk, Peter. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- Snow, C. P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Stermann, John D. "All Models are wrong: reflections on becoming a systems scientist". *System Dynamics Review* 18/4 (2002): 501-531.