

# Cuadernos de Teoría Social

N4.  
2016

Nota editorial

-----

**Objetos, afectos y espacios:**

**Elementos para una sociología del Antropoceno**

Introducción

*Dusan Cotoras y Enzo Isola*

**Esferas: El proyecto filosófico de Peter Sloterdijk**

*Carla Cordua*

**Algo raro en el aire: Sobre la vibración tóxica del Antropoceno**

*Manuel Tironi*

**Decadencia en el sentido biográfico:**

**Tomando distancia de la Teoría del Actor-Red**

*Graham Harman*

-----

**Entrevista**

**¿Dónde estamos cuando pensamos lo social?**

**Una entrevista con Peter Sloterdijk**

*Dusan Cotoras y Enzo Isola*

ISSN 0719-6415 versión impresa  
ISSN 0719-6423 versión en línea

# Cuadernos de Teoría Social

Año 2

Número 4

Diciembre 2016

*Objetos, afectos y espacios:  
Elementos para una sociología del Antropoceno*

Editores invitados:  
Dusan Cotoras y Enzo Isola



[www.teoriasocial.udp.cl](http://www.teoriasocial.udp.cl)

Universidad Diego Portales  
Santiago de Chile



## Contenidos

---

Nota editorial	3
<b>Objetos, afectos y espacios: Elementos para una sociología del Antropoceno</b>	
Introducción <i>Dusan Cotoras y Enzo Isola</i>	5
Esferas: El proyecto filosófico de Peter Sloterdijk <i>Carla Cordua</i>	9
Algo raro en el aire: Sobre la vibración tóxica del Antropoceno <i>Manuel Tironi</i>	30
Decadencia en el sentido biográfico: Tomando distancia de la Teoría del Actor-Red <i>Graham Harman</i>	52
<b>Entrevista</b>	
¿Dónde estamos cuando pensamos lo social? Una entrevista con Peter Sloterdijk <i>Dusan Cotoras, Enzo Isola y Peter Sloterdijk</i>	71



## NOTA EDITORIAL

Rodrigo Cordero  
*Universidad Diego Portales*

Francisco Salinas  
*University College London*

La presente edición de *Cuadernos de Teoría Social* despliega una serie de novedades. En primer lugar, tenemos el agrado de informar a nuestros lectores la reciente incorporación de nuestra revista al catálogo *Latindex*. Luego de dos años de intenso trabajo, consideramos necesario dar este paso para motivar a un espectro mayor de académicos a publicar en nuestra revista y así ampliar el abanico de discusiones. Junto con ello, inauguramos una nueva modalidad de trabajo: la participación de *editores invitados*. El propósito es abrir un espacio para que tanto investigadores consolidados como emergentes desarrollen dossiers en áreas, temas o debates relevantes para la teoría social contemporánea. Invitamos a enviar propuestas para que sean sometidas a evaluación por el equipo editorial.

En esta ocasión, Dusan Cotoras y Enzo Isola, dos jóvenes investigadores, editan y presentan el dossier *Objetos, afectos y espacios: Elementos para una sociología del Antropoceno*.

*Santiago y Londres, Diciembre de 2016*

Cuadernos de  
Teoría Social  
Año 2, N°4



**OBJETOS, AFECTOS Y ESPACIOS:  
ELEMENTOS PARA UNA SOCIOLOGÍA DEL  
ANTROPOCENO**



## INTRODUCCIÓN

Dusan Cotoras y Enzo Isola  
*Universidad Diego Portales*

Un fantasma recorre el mundo sin que su llegada parezca intimidar demasiado a la rígida constitución de las categorías que dieron origen al pensamiento moderno. Sin embargo, el fantasma de la crisis ecológica ha puesto en duda nuestro lugar en el mundo. Las emisiones que afectan a la composición química de la atmósfera terrestre, las transiciones geológicas que muestran una completa indiferencia hacia las intenciones humanas, o las migraciones masivas motivadas por el cambio climático que se proyectan a corto plazo, nos hablan de un futuro que se piensa a sí mismo como catástrofe. Esta era, que el químico Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer bautizaron como “Antropoceno”, supone un cambio en la escala planetaria que sobrepasa incluso las categorías omnicomprensivas provenientes del diagnóstico de la sociedad mundial. Una nueva era geológica en donde el espacio absoluto de la existencia humana que llamamos sociedad pierde su primacía heurística entre aquellas formulas vacías y reliquias metafóricas cuyos rendimientos pragmáticos parecen haber muerto de literalidad.

Tal hipótesis parte de la constatación de que la historia de la sociedad es también la historia del conjunto de metáforas que han sido pronunciadas en su nombre. Desde los tiempos de Auguste Comte la sociología buscó proyectar la composición de su objeto de estudio a la luz de las propiedades que compartía con las estructuras de sistemas orgánicos, máquinas, campos de fuerza o redes informáticas. La fuerza de estas imágenes provenía de su capacidad para evocar magnitudes que carecían de expresiones adecuadas en la terminología de las ciencias



humanas. Aquí el recurso de la metáfora no sólo representa la forma más elevada de abstracción teórica sino que permitía orientar acciones y omisiones en medio de la insoportable contingencia que gobierna los entornos naturales. Su verdad se revela precisamente ahí en donde los términos incompatibles se reúnen por encima de su literalidad para dar formato al mundo que habitan. Hacer hablar a la metáfora, trasladarnos a través de ella por sobre los lugares comunes de la modernidad, es el gran desafío para el pensamiento sociológico en la era del Antropoceno.

El siglo pasado nos legó una versión debilitada de lo social que resume los altos niveles de tolerancia a la desorientación que dieron cabida al nihilismo posmoderno. De seguir así, la sociología corre el riesgo de convertirse en espectador cínico de una catástrofe cuyos alcances exceden sus simbolismos y posibilidades de comprensión. Será preciso repoblar el mundo con aquellos objetos, afectos y espacios que la sociología neutralizó en beneficio de las técnicas de crianza humanista si todavía pretende ofrecer algo más que un momento de indeterminación.

El presente número de *Cuadernos de Teoría Social* propone un desvío que conduzca hacia la *terra incognita* que habita la teoría cuando entra en una relación metafórica con objetos aún desconocidos. La invitación es a reanudar la especulación teórica acerca del signo bajo el cual se expresa su margen de maniobra en el planeta. Una sociología “anfibia” que nos permita cambiar de elemento conforme se interna en las inmediaciones de la naturaleza y la sociedad. De ahí que las contribuciones de la presente edición deban ser leídas como metáforas experimentales en busca del tono adecuado para interpretar las claves del Antropoceno.

En primer lugar, la metáfora geométrica de la “esfera” nos presenta el “espacio” como aquella categoría antropológica olvidada en la corriente del tiempo. El “ahí” del ser humano se dio por descontado demasiado pronto tanto en lo que respecta al diagnóstico actual de la globalización, que des-contextualiza el mundo de la vida en un océano



abstracto de comunicaciones, como por el tipo de fenomenología inaugurada con *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, que condiciona la existencia humana a la finitud del tiempo. La conferencia dictada por la filósofa y premio nacional de humanidades Carla Cordua con motivo del seminario organizado por el Núcleo de Teoría Social “La esferología de Peter Sloterdijk”, nos introduce en la constitución de receptáculos autógenos en donde el ser humano se piensa a sí mismo y de los cuales dependerá para subsistir. Condenado al ejercicio metafórico de repetir en el afuera la situación intrauterina, el ser humano deja de habitar el recipiente autónomo donde las cosas existen para crear el interior que redefine su ontología en una topología variable. Los espacios de intimidad (burbujas), inmensidad (globos) y pluralidad (espumas), constituyen aquel *médium* en donde se organiza nuestro estar-en-el-mundo.

En segundo lugar, los “afectos” se expresan a través de tonalidades poco habituales en el trabajo del sociólogo Manuel Tironi. Sus registros etnográficos de la vida tóxica en la localidad de Puchuncaví reproducen la metáfora meteorológica de la atmósfera. En un ejercicio de especulación teórica, nos invita a replantear la disociación cartesiana entre cuerpo y mente a partir de la articulación psíquica y química del campo de vibraciones que se perciben en la zona. La conciencia del aire se presenta, en el análisis de Tironi, como un conductor de estados de ánimo capaces de sintonizar con una atmósfera afectiva particular: el estado anímico del Antropoceno.

En tercer lugar, los “objetos” asumen un grado de autonomía que se sustrae de sus relaciones con el entorno y cuya realidad sólo parece ser accesible por medio de una forma especulativa de realismo. El filósofo norteamericano Graham Harman ofrece un conjunto de reflexiones a partir de la reciente publicación de su libro *Immaterialism: Objects and Social Theory* (2016). Allí desarrolla la metáfora biográfica de la “decadencia” a partir del estudio de la “Compañía Holandesa de las



Indias Orientales” como indicador de las sucesivas transformaciones de un objeto en sus procesos de simbiosis. La propuesta de Harman busca marcar distancia del trabajo de Bruno Latour debido a la incapacidad de la Teoría del Actor-Red para dar cuenta de la asimetría ontológica inmanente a la estructura metafórica que define las transformaciones de un objeto social. Harman formaliza estas objeciones en quince reglas preliminares para dar cabida a una sociología orientada a los objetos.

Concluimos con una entrevista al filósofo Peter Sloterdijk, realizada especialmente para el presente número. En ella Sloterdijk reflexiona acerca de las principales metáforas que recorren su obra como claves para abordar el desafío de pensar lo social en la actualidad: a saber, un ejercicio emplazado en las “brechas” que separan los espacios íntimos de la solidaridad, la realidad de la pertenencia nacional y la impersonalidad excluyente de la sociedad mundial. A riesgo de convertirse en una disciplina expatriada de este mundo tripartito, Sloterdijk sugiere, la sociológica debe arriesgar ser irónica y gimnástica. Su principal desafío consiste en alejarse de las metáforas contractualistas para conducirse en un territorio que carece de manual de instrucciones.

El presente número es precisamente una invitación a ejercitar una imaginación sociológica para el Antropoceno. Una imaginación que no sólo busca hacer “hablar” a las ecologías que forjan la modernas relaciones sociales entre el ser humano y su medio ambiente, sino reconsiderar los objetos y las simbiosis que llevaron al ocaso de su metáfora más querida: La Sociedad.



## **ESFERAS**

### **El proyecto filosófico de Peter Sloterdijk**

Carla Cordua

*Profesora Emérita, Universidad Diego Portales*

*Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanidades 2011, Chile*

---

#### **Resumen**

Este artículo presenta sumariamente las ideas centrales de Esferas de Peter Sloterdijk. El asunto principal es el espacio vivido de los hombres. La organización de este espacio presenta tres modalidades: (1) la burbuja, (2) el globo y (3) la espuma. Se ofrece una elucidación de estos tres conceptos.

#### **Palabras Claves:**

Peter Sloterdijk, Esferas, Burbujas, Globos, Espumas.



*Die Zumutung, das Seiende im ganzen durch  
die Gestaltidee der Kugel auszulegen*

*El atrevimiento de interpretar todo lo que es  
mediante la idea figurativa de la bola.*

-Sloterdijk (1999: 50)<sup>1</sup>

## Introducción

“Esferas” es el título general que Sloterdijk le da al escrito que contiene eso que él llama su “proyecto filosófico”. El autor no dice que su obra sobre esferas sea una teoría ni tampoco que se trata de un sistema: pues ‘teoría’ y ‘sistema’ son los nombres tradicionales de la exposición de resultados obtenidos por quien le solía dedicar su vida a la filosofía y este escrito no quiere ser ni tradicional ni continuista. Además el título “Esferas” se refiere a una multiplicidad desconcertante de formas geométricas, objetos redondos, configuraciones espaciales, obras artísticas, representaciones simbólicas, entre otras cosas. Su condición de proyecto filosófico le imprime a la gran obra de Sloterdijk un carácter exploratorio, tentativo y provisorio. Filosofía absoluta, universal e infaliblemente demostrada no es ni quiere ser; tampoco es ciencia experimental, eso cuyos resultados, una vez reconocidos por las sociedades científicas más prestigiosas del mundo, ellas publican en inglés. Este es solo un proyecto filosófico interpelante que nos invita a examinarlo sin haber probado su derecho a la notoriedad. Parte comprobando que los seres vivos crean alrededores que, rodeándolos, los albergan. Cito al autor: “Lo que para nosotros es lo decisivo: [la vida]

---

<sup>1</sup> La traducción de lo aquí citado es mía. Hay también una traducción de *Esferas* al castellano de Isidoro Reguera.



comienza cada vez por generar el espacio en el que se encuentra y aquel que se encuentra en ella” (Sloterdijk, 2004: 24). “Que la vida es una cosa de formas es la tesis que nos asocia, mediante la antigua y honorable expresión ‘esfera’, con los filósofos y geómetras que la usaron. Ella sugiere que vivir, crear esferas y pensar son expresiones diversas para decir lo mismo” (Sloterdijk, 1998: 12).

Ahora bien, cuando Sloterdijk habla aquí de esferas siempre se trata del espacio vivido. Esto quiere decir, no del espacio según lo entiende la física que lo piensa apartándolo de la vida. Tampoco se refiere al espacio de las diversas técnicas de medir, ni al de la astronomía. Sloterdijk dice:

La investigación de nuestro ‘donde’ [o de nuestro lugar propio], tiene mucho sentido ahora pues es una pregunta dirigida al sitio creado por los hombres para tener donde poder presentarse como aquello que son. A este lugar le damos aquí el nombre de ‘esfera’, recordando una vieja y honrosa tradición. La esfera es la redondez que, dotada de intimidad, apertura y particiones es habitada por seres humanos en la medida en que consiguen hacerse humanos. Debido a que habitar siempre presupone construir esferas tanto en grande como en pequeña escala, los humanos son los seres que levantan mundos redondos desde los cuales miran hacia los horizontes exteriores. Vivir en esferas significa crear la dimensión capaz de contener seres humanos. Las esferas son creaciones espaciales capaces de funcionar como sistemas efectivos de inmunidad para seres extáticos afectados por la exterioridad (Sloterdijk, 1998: 28).

El distingo entre el interior de la esfera y su exterior no es un detalle casual que pudiera faltarle a la esfericidad. Es más bien una característica permanente de la esfera: no hay interiores sin referencia a lo que ellos



dejan fuera, ni tampoco exteriores independientes de lo interior. El filósofo cita a Heidegger:

En su dirigirse hacia... y su captar [lo exterior], la existencia no procede primero a salirse de su esfera interna, en la que se encuentra guardada, para luego dirigirse al exterior, sino que en su manera de ser primordial ya está siempre 'afuera' junto a un objeto del mundo que ella ya siempre ha descubierto. Y el decisivo detenerse junto a las cosas por conocer no es un abandono de la esfera interna, sino que, en esta estadía junto al objeto, la existencia se encuentra 'dentro' en el verdadero sentido de la expresión, esto es, ella misma es, en cuanto ser-en-el-mundo, lo que conoce." (Heidegger citado en Sloterdijk, 1998: 342).

Se trata pues de pensar las muchas y diversas maneras en que la vida humana crea el espacio que ella misma necesita y del que más adelante, una vez establecido, va a depender. Vivir ocurre siempre en el espacio, dentro de él, no teniéndolo enfrente, sino como la exterioridad de un adentro que lo considera. No vivimos sino en lo abierto, en ambientes, en atmósferas. La experiencia de estos medios es una de las primeras experiencias que tenemos. Sorprende que la filosofía de los dos últimos siglos nos dejara dicho tanto acerca del tiempo pero no se ocupara del espacio, que, cuando menos, importa tanto para quienes somos como el tiempo. Sloterdijk trata de desarrollar una gran categoría fundamental que venga a reemplazar nuestro vacío conceptual acerca del espacio de la vida y que haga justicia, mediante una descripción detallada, a la diversidad interna de las maneras en que la humanidad depende de su capacidad de crear espacios humanizantes. Así es como la obra de Sloterdijk ofrece una exploración topológica, antropológica, inmunológica y semiológica del espacio de la vida humana.



## La filosofía de las esferas

Los dos primeros volúmenes de “Esferas” se ocupan principalmente del ser humano y del mundo al que éste llega con nacer.

Nacer quiere decir en el caso humano llegar al mundo. De ahí que el proyecto seminal del libro incluya dos polos, uno íntimo, el otro cósmico; cada uno debe ser explicado por sí mismo y el movimiento de sus relaciones considerado ampliamente. Este trabajo impone un cierto volumen...de escritura argumentativa y narrativa, de ahí la extensión de estos dos libros. La primera parte, *Burbujas* es una paráfrasis acerca de la pregunta sobre el significado de venir de adentro y de existir en el espacio surreal del amor de pareja. De este modo traigo a la condición humana en su polo débil o íntimo hasta el lenguaje. Me ocupo del origen del nacimiento humano y del primer espacio, las formas básicas de la existencia esférica. En cambio, *Globos* se ocupa del hacia donde, en todo caso llegando solamente hasta los umbrales de las respuestas premodernas. ¿Qué clase de lugar es éste en el que el ser-en-el-mundo nos ha arrojado? ¿Qué buscamos en un polo tan grande? ¿Por qué resulta indispensable el ingreso en esto grande y lo más grande? ¿Por qué no nacemos a un ambiente estable como los animales, sin punto de vista sobre la totalidad, sin conciencia de estar enredados en los textos mayores del mundo? Pero, ante todo, por qué no llegamos adecuados *a priori* al gran polo? ¿Por qué, en el caso del hombre, es tan problemática, tan asimétrica, tan necesitada de arreglos culturales, tan dependiente de esfuerzos para ubicarse y moralizarse, la correspondencia, la adecuación, entre la vida y el ambiente? ¿Por qué están condenados los humanos a crear y a pensar? Busco respuestas para estas preguntas; es decir, reformulo las preguntas a las que han respondido las culturas históricas (Sloterdijk y Heinrich, 2001: 207).



Pero téngase en cuenta que muchas representaciones heredadas impiden el acceso fácil a esta nueva manera de pensar. Como ejemplo de estos obstáculos mencionamos el caso frecuente las concepciones tradicionales que parten del individuo solitario o del existente aislado, pues, como sostiene Sloterdijk: “La analítica del lugar existencial exige poner entre paréntesis todas las sugerencias y los estados anímicos de una soledad esencial [del individuo] para poder cerciorarse de las estructuras profundas de la existencia acompañada y completada....y [sin olvidar] los rasgos de su ser incorporado en intimidades y solidaridades” (Sloterdijk, 1998: 344). Acerca de esta nueva categoría filosófica del espacio de la vida dice: “La existencia estrechamente compartida de los seres humanos con otros humanos funda una interioridad que no ha sido suficientemente percibida hasta ahora. Llamamos a esta interioridad “la micro esfera” y la caracterizamos como un sistema anímico-espacial de inmunización que es muy sensitivo y apto para aprender. El acento cae sobre la tesis según la cual el par o la pareja, representan el caso más real en comparación con el del individuo. Esto significa de inmediato que la inmunidad del nosotros comparada con la inmunidad del yo encarna el fenómeno más profundo. En una época que jura en nombre de los átomos y de los individuos una tesis como esta no parece obvia” (Sloterdijk, 2004: 13). Sloterdijk parte de la existencia compartida entre dos; el mínimo numérico humano es la pareja. Pero esta dualidad debe ser entendida en el sentido peculiar y nada obvio que le asigna Sloterdijk, que no consideramos ahora (véase, Sloterdijk, 1998: 419 y ss.; 521).

La multiplicidad de la vida humana obliga a atribuirle al espacio vital la misma complejidad que se le reconoce a aquella vida. De manera que el proyecto filosófico trabaja con un espacio numeroso y diverso según se refiere al lugar en el que estamos, actuamos, sufrimos, esperamos. En todos estos casos y en muchos otros se trata de espacios experimentados y conocidos por seres humanos que dependen de él, en



el cual hay cosas, personas y animales que definen la situación vital. Veo, escucho y siento que formo parte de un espacio dentro del cual estoy pendiente del que está afuera: ambos me comunican con cosas comunes y con aspectos de ellas que están adentro y afuera de allí. Sloterdijk propone describir la experiencia de mi inserción compartida con otros en el espacio como una “esfera”. Su texto dice:

¿Por qué no lo llamamos la esfera? Hablo de esferas cuando quiero describir un tipo de apariencia revestida de una existencia real... Sostengo que esta apariencia es nuestro aspecto existencial más real, el aire en que vivimos, nos entretejemos y somos... Cuando entro en mí mismo, percibo en mi interior una dimensión que al mismo tiempo está en torno a mí. En mí está lo que yo respiro, lo que yo comparto, aquello de lo que soy parte y contrapartida, en una palabra, la esfera, la bola abierta de la que yo soy una parte, la mitad de mi ‘yo’... Las esferas no pueden medirse atendiendo a su longitud, anchura o profundidad, pero, pese a ello, son dimensiones espaciales, están imbuidas de ese espíritu que, como dicen los fenomenólogos con una extraña precisión, se derrama espacialmente. 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 participantes no tuvieran la extraña capacidad de conectar en medio de frecuencias comunes... Somos como radios vivientes, que podemos sintonizarnos a través de ondas comunes (Sloterdijk, 2003: 92-93).



Vivir es crear esferas, según Sloterdijk. Esta tesis está explicada en tres voluminosas partes de su obra mayor que juntas suman 2573 páginas. Cada volumen exhibe una de las principales formas organizativas de la esfera: la burbuja, el globo y la espuma son órdenes simbólicos mediante los que se despliega la vida en desarrollo durante su subsistencia. En el mundo cada persona humana tiene que introducirse, inscribirse e inventarse: estos esfuerzos se nutren y se sostienen dándose un dios bueno que los protege y alienta a seguir. Estos procesos de la humanización sostenida se observan bien a partir de la madre y pasando adelante a través de la familia, la casa, el pueblo, los grupos, la cultura, el mundo. Toda relación humana descansa sobre la construcción de solidaridades entre individuos o, como lo dice Sloterdijk, sobre la construcción de esferas habitadas por los que aprenden a existir juntos. La espacialidad esférica ofrece un interior propio inmediato que puede comunicarse con otros espacios esféricos. En el interior de las esferas las inspiraciones compartidas se convierten en razones para la reunión de las gentes en comunas y en pueblos. Entre ellos se desarrollan relaciones fuertes y lazos espirituales. A partir de allí todas las personas a la vez íntimas y expresivas se transforman en medios que se influyen mutuamente y van creando la gran comunidad intercomunicada de la cultura. El mayor de los continentes esféricos durante la época de la metafísica religiosa se impone por siglos en la historia humana: se trata de una gran redondez abierta en cuyo centro está Dios. Este centro del orden universal está en todas partes mientras que su envergadura o dominio no se encuentra en ninguna, o es infinita, como se suele decir. Dentro de esta esfera ilimitada los humanos se encuentran con otros y consigo mismos y forman, aun cuando solos, pequeñas burbujas. La burbuja elemental de a dos es genética, expresa el mínimo humano, bien representado por el feto en el vientre materno, se prolonga en la pareja



que vive junta una vida en común y se enfrenta juntamente al vasto mundo.

Las tres formas principales de los espacios habitados por seres humanos no solo son comprendidas por quienes las habitan en vida, son usadas y preparadas para ello. Se trata de sitios apropiados y acomodados como habitaciones, han sido elaborados para servir de protección a quien la necesita. Su propósito es mantener al habitante relativamente inmune, ofrecerle un escondite frente a los peligros del exterior y asistirle cuando tiene la sensación de estar perdido en la vastedad del espacio exterior y amenazado por ella. El espacio interior habitado que defiende psicológicamente del miedo y la inquietud suele ser rodeado por muros que esconden al habitante de observadores externos e impiden la entrada de ajenos a la vivienda. A propósito de estos servicios de las esferas espaciales, Sloterdijk desarrolla una inmunología y una topología de los espacios anímicos que son desconocidas e ignoradas por las ciencias físicas y que resultan accesibles solo hermenéuticamente.

## **Burbujas: Microsferología**

La forma burbuja, por ejemplo, del primer volumen de “Esferas”, representa una espacialidad estrecha, angosta como la que tiene el feto en el vientre materno. La burbuja es pequeña y multitudinaria; se suele formar en un medio en el que muchas de ellas se aprietan allí conjuntamente entre sí. En tal espacio de burbujas se desarrolla la solidaridad; topándose continuamente con otros se aprende a no estar nunca solo, a confiar en quien nos acompaña siempre, a considerarlo un protector que nos inmuniza frente a hordas mayores. Muchas religiones proponen personajes que acompañan siempre a quien necesita estrecharse con otro de su misma especie como hace la burbuja solidaria.



Pensemos en el cristiano Ángel de la Guarda, o en el llamado ‘genio personal’ de la Roma antigua. Las burbujas suelen multiplicarse como otras unidades que pertenecen a una especie plural, con cuyos miembros cada una puede entrar en diversas relaciones de coexistencia:

Entre los hombres que viven en la cercanía de sus familias como si se tratara del mercado abierto, se desarrolla un juego sin huellas de contagios afectivos. Mucho antes de que se impusieran los axiomas de la abstracción individualista, los filósofos de la modernidad temprana habían establecido que el espacio impersonal está repleto de energías simbióticas, eróticas y mimético-competitivas, que desmienten de raíz la ilusión de la autonomía del sujeto. La ley fundamental de la intersubjetividad, tal como se la experimentaba en las concepciones del período pre-moderno, es el embrujamiento del hombre por el hombre. Adoptando el punto de vista de la tradición se podría llegar a decir que los seres humanos siempre están poseídos por sus semejantes... (Sloterdijk, 1998: 211).

La burbuja como forma espacial vivida remite a las épocas culturales de la imitación, en las que educarse es aprender a repetir los modelos prestigiosos de sus antecesores. Crecer dentro de una forma preexistente es desarrollarse como una de las burbujas que se suman a las que ya la integran.

Afirma Sloterdijk: “Cuando pongo la imagen de la burbuja en el centro de mis reflexiones, lo hago con la intención de señalar que rechazo en serio el fetichismo de la sustancia y el individualismo metafísico. Esto es, nos situamos primero en lo más frágil y en lo más común, comenzamos ahora por el inspirado espacio, una estructura de bordes delgados que ya por su forma delicada y presencia trasparente da a entender que no nos apoyamos sobre una base, y de que, de modo alguno, buscamos la seguridad de un fundamento; no queremos



afirmarnos sobre un *algo imperturbable*. Tampoco parecer que descansamos sobre algún otro suelo de roca interno o externo, sino que consentimos más bien en la proposición de acompañar caminando a cierto movimiento flotante, como un niño que mediante una caña sopla globos de jabón al aire y sigue con la vista entusiastamente sus propias obras de arte, hasta que las coloridas cosas revientan” (Sloterdijk y Heinrich, 2001: 138-139). En otras palabras: Sloterdijk se compromete con la primacía de la categoría de relación. Y por tanto, con el estar contenido en un entre, lo cual fue maltratado en la tradición filosófica. Las llamadas sustancias e individuos se abordan ahora solo como momentos o polos en una historia de lo flotante.

Agrega más adelante:

Todo esto conduce a que con la imagen de la ‘burbuja’ trato de describir y evocar el lugar en el que primero son y están los seres humanos de verdad y realmente. Pues nunca estamos carentes del todo de circunstancias en- el-mundo, para enunciar por una vez la fórmula ominosa de *Ser y tiempo* con cierta reserva, sino que estamos habitualmente en una burbuja espacial sonora, en un sitio determinado y audible, un lugar que posee su extensión esférica propia. Solo durante catástrofes, cuando todas las habitaciones están destruidas y la exterioridad desnuda yace abierta, tal vez se encuentran de hecho los mortales asomados a la nada, como dice Heidegger, pero regularmente vale para ellos la ley de la estancia en un espacio repartido, el principio de las esferas que se inventan a sí mismas (Sloterdijk y Heinrich, 2001: 142-143).



## Globos: Macrosferología

La forma esférica “globo” del segundo volumen de la obra de Sloterdijk, es designada también como *Kugel*, un sinónimo de globo, que se traduce por ‘bola perfectamente redonda’. De manera que globo y bola nombran a la misma forma esférica. El globo fue para los antiguos el emblema del carácter divino del conjunto de todo cuanto existe. Sloterdijk dice:

Símbolo de aquello que incluye, que rodea abrazando, que incorpora en sí todas las especies físicas y espirituales de lo existente y que, en consecuencia, compenetran también todas las inteligencias que en este momento se inclinan sobre la bola todopoderosa... Los mortales reflexivos se dan cuenta por primera vez de que ningún mortal logrará alejarse jamás de la bola espacial a pesar de que en este momento tiene enfrente de sí una representación del todo como si este fuese un objeto desalmado o un signo arbitrario (Sloterdijk, 1999: 15).

El globo tiene a sus espaldas una antigua tradición que se remonta a la Edad Media árabe, incluso a la Antigüedad. Los hombres que a la sazón disponían del poder utilizaban las imágenes de los globos para representar la figura del cosmos y de la Tierra. Quien tiene poder no puede por menos de saber qué aspecto tiene aquello sobre lo que quiere dominar. De ahí que el primer globalizador real fuera desde siempre el Papa (Sloterdijk, 2003: 59).

La presencia del globo es la unidad de lo que vemos alrededor nuestro con aquello que sentimos que nos rodea o incluye en sí. ¿Cómo se representa la persona individual al todo de lo que es, al ser conjunto al que ella también pertenece? ¿Es posible una experiencia compartida del conjunto global de lo existente? Sloterdijk propone responder estas



preguntas como sigue. Ellas implican el acceso humano, históricamente creado, de la teoría, un acontecimiento histórico que le da una nueva dimensión a la experiencia.

Mediante la experiencia compartida de las ideas de unidad y de totalidad surgió una comunidad de la que no había existido hasta entonces ningún antecedente o modelo en las circunstancias aldeanas y familiares anteriores... Pues es claro que aquí apareció la figura de un tipo de sociedad cuyo motivo no era ni la continuidad política ni la conservación de la especie y la crianza de niños, sino cuyo propósito era la investigación ascética y solidaria de la verdad acerca del todo redondo, completo, sagrado, unitario. Quien participa en esta investigación es obvio que ya no es solo un miembro de su tribu o pueblo, sino más bien alguien que, debido a que le importa en serio querer saber, ha pasado a pertenecer a una contra-sociedad lógica que, aunque se apoya en la comunidad natural, no se deja definir por ella (Sloterdijk, 1999: 17-18).

Esta sección del libro se centra en las ideas sociales y políticas de la antigüedad y la Edad Media. La obra en tres volúmenes que construye y expone la nueva categoría de espacio atiende no solo al análisis de este concepto, sino que se hace cargo, al mismo tiempo, del orden histórico europeo. Mal que mal, piensa Sloterdijk, la historia de Europa avanza hacia el momento en que ella se convertirá de local en universal, o en la historia del globo terrestre en su conjunto. La idea de una globalidad total solo se afianza a partir de la hazaña de la circunnavegación del globo ligada a los descubrimientos geográficos de las Américas y los otros territorios oceánicos. Antes de estas experiencias sensacionales la civilización europea fue básicamente provinciana sin saberlo. Universalidad legítima solo conquistan los llamados conquistadores de los siglos XV y XVI. Hasta entonces la visión del mundo fue la del



astrónomo y matemático Tolomeo, que vivió en el segundo siglo de la era cristiana y propuso un sistema del mundo que representaba los movimientos aparentes del Sol, la Luna y los cinco planetas entonces conocidos, mediante recursos geométricos y cálculos de considerable complejidad; se trata de un sistema geocéntrico según el cual la Tierra se encuentra inmóvil en el centro del universo, mientras que en torno a ella giran, en orden creciente de distancia la luna y los planetas. Al globo terrestre habitado por la humanidad correspondía, según Tolomeo, estar situado honoríficamente en el centro del universo: era un mundo creado por Dios para el hombre, de manera que se justificaba la confianza en que las cosas son tales como se nos aparecen y todo lo que la naturaleza le ofrece al hombre debía ser tratado con respeto y consideración. La vida transcurre iluminada por el sol, la bola luminosa que alumbra y estimula a la vida. El arte celebra a los dioses, a la naturaleza, a la historia y a las artes humanas. Los dos conceptos de totalidad, esto es, el mundo y Dios, son representados como infinitos, o sea, como esferas capaces de abarcar la totalidad de lo que es. Existir quiere decir estar inmerso en uno o en ambos globos o bolas que lo abarcan todo.

Una gran limitación de esta manera de pensar surgirá a la luz con los cambios que introduce la modernización de Europa. Si el mundo ya es como conviene que sea, si la vida que se termina sirve para cederle su lugar para que ella misma pueda continuar mejorada en otra parte, si las exigencias humanas están atendidas de la mejor forma posible, entonces resulta que los humanos, sus actividades e invenciones no le hacen a este mundo, en el fondo, ninguna falta. El todo está hecho y completo. Los portugueses y españoles que se largaron a navegar movilizados por la ambición de encontrar las Indias, vista como fuente de productos caros y escasos, eran tan inquietos como insatisfechos. ¿Por qué no estaban contentos con lo que tenían? A lo largo de esta historia europea las gentes se fueron tornando activas, ambiciosas, tan enérgicas como insatisfechas.



Se movían para movilizarlo todo. Su nerviosismo e inquietud los condujo a abandonar la idea de que el mundo estaba hecho a cabalidad y había quedado bien hecho en la medida de lo posible. Más bien al contrario, comenzaron a imaginarse que el mundo estaba, en más de un respecto, preparado para ser mejorado, completado, pendiente de recibir novedades e incorporar agregados que lo convirtieran en más habitable, productivo y beneficioso para los seres humanos.

La idea de progreso siembra la inquietud en todas las mentes, estimulando las voluntades, acelerando las invenciones, corrigiendo todo lo que aparece de pronto como marcado por el subdesarrollo. El presente marcado por el descontento con lo disponible, el aburrimiento con la tranquilidad y la sed de movimiento y de cambio, acaba con la época de la sacralidad de lo perfectamente redondo como símbolo del todo perfecto. La llamada globalización del globo terrestre incluye en la nueva totalidad del mundo y de la vida un porvenir desconocido e inimaginable: lo tentativamente posible, la movilidad inquieta, el riesgo, la audacia, las novedades técnicas y el terror a la acción experimental sin garantías sobrenaturales dominan hoy a la humanidad. La globalización trae consigo una profunda revolución todavía en curso. La manifestación de sus resultados, provisoriamente incompleta, parece, en más de un respecto, una catástrofe mayor.

### **Espumas: Esferología plural**

A la tercera forma categorial del espacio vivido, sucesora de las burbujas y los globos, Sloterdijk la llama “espumas”, en plural, pues todas ellas designan colectivos que mantienen más o menos junta a una multitud internamente diversa aunque emparentada. Tales figuras lingüísticas hacen como los conceptos: reúnen la diversidad sin estorbar su unidad en



cuanto grupo. El proyecto de pensar el espacio humano no estorba sus procesos internos de diversificación, que pueden ser tanto conceptuales como históricos. Dice Sloterdijk:

Todos los puntos del espacio de la tierra, una vez que se les ha dado la vuelta completa, valen lo mismo. Mediante esta neutralización el sentido del pensamiento moderno acerca del espacio sufre una transformación radical. La vida, las actividades y la existencia tradicionales del ser humano en lo que respecta a la orientación regional, a establecer marcas y atracciones, es sobrepasado por un sistema de localizaciones en puntos arbitrarios de lugares en un espacio de la representación que es homogéneo y arbitrariamente divisible. Donde se impone el pensamiento moderno acerca de lugares espaciales, allí ya no permanecerán las personas en sus habituales espacios mundiales íntimos y sus fantasmáticas expansiones y vecindades como en su casa. Ya no viven exclusivamente bajo sus cielos centrados alrededor de su hogar. Ellos han renunciado, en la medida en que participan de la brusca separación de su provincia natal y la abandonaron para moverse de una vez por todas en una exterioridad insuperable... Su posición es de ahora en adelante el mapa, en cuyos puntos y líneas ellos se localizan sin condiciones. Es el papel coloreado con plena información, el mapamundi el que les dice donde se encuentran. El mapa absorbe al país, la representación de la bola de la tierra hace desaparecer poco a poco para el pensamiento que se figura el espacio todas las dimensiones reales del mismo (Sloterdijk, 2005: 47-48).

La sustitución de la experiencia concreta de lugares y espacios concretos vividos por la representación impresa en mapas que sectorizan los pedazos del globo, significa no solo una pérdida para la experiencia sino que crean el fantasma de que podemos disponer prácticamente de tales



partes según nuestra voluntad. El mundo convertido en imagen queda librado a la arbitrariedad de cualquiera.

Dije que las espumas son formas de la esfera que comprenden colectivos más o menos relacionados y semejantes entre sí. Tanto el espacio abierto de la horda y de las masas como el encerrado por muros protectores suelen albergar a más de uno o al par: se amplía o se estrecha alrededor de una pluralidad internamente diversa aunque emparentada. Las figuras lingüísticas de Sloterdijk para su proyecto de exponer los espacios de la vida sirven al discurso como los conceptos: reúnen la diversidad sin estorbar la unidad del grupo múltiple. Y tampoco el proyecto de pensar el espacio humano debiera estorbar a sus procesos internos de diversificación, que pueden ser tanto conceptuales como históricos.

Profundos cambios culturales, políticos y del conocimiento remecen el orden heredado durante los siglos que siguen a la revolución francesa. Contra el colectivismo masivo e indiscutido del pasado se levanta el reclamo de la autosuficiencia del individuo, el cual se dice libre, debido solo a sí mismo y dispuesto a transformar el mundo. Las directivas de cada uno cambian: en vez de obediencia a la costumbre, originalidad; en vez de conservar lo probado, experimentar; en lugar de sacrificio, amor de sí; en vez de repetición de ejemplos, institución de méritos novedosos tal como lo casual para reemplazar lo sustancial, lo momentáneo en vez de lo eterno, y, además, la exaltación de lo vago, lo soñado, lo pasajero, lo entretenido, lo marginal, lo accidental. El filósofo define sus 'espumas' en medio de esta confusa situación, producto del cambio vertiginoso, diciendo:

En el lenguaje de nuestro ensayo, le daremos a la interpretación de las espumas el nombre de poliesferología... Desde el comienzo es preciso establecer que esta "lectura" de las espumas no debe consistir solo en una hermenéutica que termine por interpretar cifras. Sólo en



cuanto teoría tecnológica de espacios humanos habitados y simbólicamente climatizados [esta lectura] alcanza su objetivo. Esto quiere decir que debe servir a la creación y a la conservación de unidades civilizadoras mediante los conocimientos científicos de la ingeniería y el estímulo político. Este es un campo que hasta ahora pertenecía a la ética y a sus derivados, a la politología y la pedagogía (Sloterdijk, 2004: 37-38).

En lo que sigue el autor de “Esferas” ofrece una serie de puntos de vista alternativos para sus intentos de clarificar esta sección máximamente compleja de su proyecto de categorizar el espacio de la vida. Hermosos mitos griegos e indios sobre las espumas; formas naturales de organización espumosa; espumas productivas de tipo frutal; diosas surgiendo de entre las espumas, las espumas de tiempos científicos: voy a elegir solo una de estas varias exposiciones, a saber, la dedicada a las “espumas humanas” (Sloterdijk, 2004: 54-56).

La experiencia ordinaria mira en menos, por lo general, a las espumas. Espera poco de ellas, tal vez, porque la mayoría de las observables suele desaparecer de momento sin dejar huella. Así es como la espuma es a menudo algo que parece nada, que se disuelve con tocarla, que no soporta trato ni traslado. Lo que en un instante parece sólido, homogéneo, autónomo y dotado de formas propias, lo disuelve una corriente de aire y no queda sino una gota de humedad donde antes estuvo la espuma. Así es la experiencia con esta composición tan efímera. Diremos que sus ingredientes tal vez no pegan bien, que no se sostienen juntos y que eso explica la fragilidad de su unión. El agua y el aire se asocian solo brevemente, casi como una ilusión. Pero hay otras materias, como el aire y el polvo, el aire y el queso capaces de producir espumas más firmes que pasajeras. Las varias clases de espumas las separa en fugitivas y estables, las que a su vez exhiben grados distintos de espesor, resistencia y duración. En contraste con la experiencia ordinaria, el



filósofo, que ve esferas por todas partes, descubre también la variopinta multitud de las funciones y los significados de las espumas. Hay entre ellas las que, combinándose entre sí, crean sus espacios en los que desarrollarse y generar resultados. Por eso el autor introduce en su estudio de la variedad de las relaciones entre esferas, el vocabulario según el cual la sociedad humana puede ser considerada como el resultado original de una multitud combinada de diversos tipos de espumas. La pluralidad de las esferas más o menos cerradas como son las unidades familiares rodeadas de otras tantas esferas como ellas pero diferentes, forman el tejido social o la espuma poliesférica que puebla un territorio político. Escuchemos como lo dice el filósofo:

La expresión [espumas] se refiere a sistemas o agregados de vecindades esféricas en los cuales cada 'célula' singular forma un contexto que se completa por sí mismo (lo que en el lenguaje ordinario se llama un mundo, una localidad), un espacio significativo íntimo tenso de resonancias diádicas y pluripolares, esto es, una casa familiar [*Haushalt*] que vibra con una animación peculiar propia y exclusiva suya, que solo ella experimenta y que se siente solo allí. Cada una de estas casas familiares, cada una de estas simbiosis y alianzas, es un criadero peculiar de relaciones... Donde se forman lugares de este tipo, la existencia, que consiste en amontonarse los estrechamente unidos unos sobre otros, resulta ser, en cada caso, el auténtico agente de la generación de espacio. La climatización del espacio interior co-existencial resulta mediante la extraversion recíproca de los que viven juntos, que temperan, como un rebaño antes del rebaño, el interior compartido. Cada microesfera desarrolla en sí un eje común de la intimidad (Sloterdijk, 2004: 55-56).

Nosotros entendemos por 'sociedad' un agregado de microesferas (parejas, casas familiares, negocios, asociaciones) de diverso formato que, tal como las burbujas singulares que forman un monte de



espumas, limitan unas con otras y que, colocándose en capas por debajo y por encima unas de otras, sin que lleguen a alcanzarse unas a las otras realmente ni a ser efectivamente separables unas de las otras. Sin duda hay, según la sugerente frase de Ernst Bloch, 'muchas habitaciones en la casa del mundo', pero no tienen puertas, y posiblemente solo ventanas ciegas, sobre las cuales hay pintada una escena externa. Las burbujas de la espuma, esto es, las parejas y casas familiares, los equipos y las sociedades que aseguran la vida, están organizados como pequeños continentes autorreferentes. Por mucho que pretendan estar ligados con otros y con el exterior, cada vez de nuevo se vuelven primero y cada vez sobre sí mismos. Las unidades que viven juntas son en cada caso en sí y para sí creadoras de mundo; junto a grupos vecinos constructores de mundos que, a su manera, hacen lo mismo y con los que están ligados mediante el principio del co-aislamiento forman una unión interactiva. Las similitudes entre ellos parecen autorizar la conclusión de que se encuentran en una vivaz comunicación entre sí y que estuvieran mutuamente abiertos entre sí. En verdad se parecen entre sí la mayor parte de las veces solo debido a su procedencia común a partir de movimientos imitativos y sobre la base de que dispusieron de instalaciones análogas. Prácticamente no tienen casi nada en común la mayor parte del tiempo. (Pensemos en los pasajeros que viajan en un automóvil que se mueve en una columna de automóviles. Cada grupo de pasajeros forma internamente una célula resonante, pero entre los vehículos reina el aislamiento, y es bueno que así sea, pues la comunicación representaría choques). Su acuerdo no procede por intercambio entre las células, sino debido a la infiltración mimética en cada una de modelos parecidos, de agitaciones, de mercaderías infecciosas y símbolos. (Sloterdijk, 2004: 59-61).



## Nota

En este texto he elaborado y desarrollado ideas que presenté en una conferencia pronunciada durante el mes de Mayo del 2016 como parte del seminario: 'La Esferología de Peter Sloterdijk', organizado por el Núcleo de Teoría Social de la Universidad Diego Portales.

## Bibliografía

Sloterdijk, Peter (1998). *Sphären I: Blasen, Mikrosphärologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Sloterdijk, Peter (1999). *Sphären II: Globen, Makrosphärologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Sloterdijk, Peter (2003). *Experimentos con uno mismo: una conversación con Carlos Olivera*. Valencia, Editorial Pre-Textos.

Sloterdijk, Peter (2004). *Sphären III: Schäume, Plurale Sphärologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Sloterdijk, Peter (2005). *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Sloterdijk, Peter & Heinrichs, Hans-Jürgen (2001). *Die Sonne und der Tod, Dialogische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.



## **ALGO RARO EN EL AIRE**

### **Sobre la vibración tóxica del Antropoceno**

Manuel Tironi

*Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile*

| [metironi@uc.cl](mailto:metironi@uc.cl) |

---

#### **Resumen**

Puchuncaví es un territorio de la costa central de Chile tristemente conocido por la intensidad de su contaminación industrial. Allí la vida humana está marcada por una experiencia somática tan persistente como ambigua: la de sentir *algo raro en el aire* –literalmente, la experiencia de una atmósfera que envuelve, irrita y oprime. Se trata de una afectación tenue que apenas sobrepasa el umbral de la percepción, pero que sin embargo cifra de manera sistemática la fenomenología sensorial de los habitantes de la zona. ¿Pero qué es *exactamente* lo que se siente en Puchuncaví? A medio camino entre una bitácora etnográfica y una especulación teórica, en este breve ensayo exploro una posibilidad: que eso que se siente en Puchuncaví sea, más que simples toxinas en suspensión, una *vibración* –un campo energético compuesto en partes iguales por procesos químicos y estados anímicos, metaloides venenosos y descuidos crónicos, una quimiosfera y una psicosfera formando un particular envoltorio tóxico. Este aire enrarecido de Puchuncaví nos enfrenta a dos imperativos teóricos. Primero, nos invita a pensar los humores y afectos como objetos aprehensibles somáticamente, y por tanto a revisar la separación entre psique y cuerpo. Y segundo, el campo vibracional de Puchuncaví nos invita a pensar sobre las capacidades acondicionantes del capitalismo industrial y sobre el Antropoceno como la construcción de un tipo particular de ánimo atmosférico.

#### **Palabras Claves:**

Puchuncaví, Vibración Tóxica, Atmósferas Afectivas, Antropoceno.



*I get a bad taste in my mouth out here...  
aluminum, ash, like you can smell a psychosphere.*

–. Rust Cole, *True Detectives*

## 1. Nubes

Septiembre del 2015. Era una mañana nublada. Humo, niebla, polvo. En Puchuncaví es difícil discernir dónde están las fronteras atmosféricas entre uno y otro. Un envoltorio enrarecido. Un aire extraño. Habíamos viajado junto a un grupo de investigadores extranjeros para mostrarles más de cerca la realidad de una zona de sacrificio<sup>1</sup>. No era mi primera vez en Puchuncaví. Hace cinco años que voy regularmente a la zona. Es decir, aunque no he estado expuesto por largos períodos de tiempo al exceso químico de Puchuncaví, tampoco soy un novato para su atmosfera tóxica. A estas alturas, podría esperarse que mi sistema inmuno-endocrino se hubiese afinado química y somáticamente a su particular composición atmosférica. Pero no lo ha hecho. Mi cuerpo no se ha sintonizado a su hábitat gaseoso. Por el contrario, cada vez que visito Puchuncaví no puedo evitar una particular sensación de estar envuelto en sustancias tan invisibles como malignas. A veces no puedo dejar de sentirme, como en esa sombría mañana, *suspendido* en Puchuncaví, suspendido en el tiempo, en la acción y en metaloides. Suspendido como una condición tanto somática como política (Choy y Zee, 2015). Y no soy sólo yo. Recuerdo una de mis últimas visitas. Estábamos en la localidad de Los Maquis, ya casi saliendo del valle de Puchuncaví, que es por donde sube y se concentra la pluma de la fundición. Paseaba con Gloria, vecina del

---

<sup>1</sup> Hace más de 50 años se instaló en la localidad de Ventanas, una pequeña caleta de pescadores en la comuna de Puchuncaví, la fundición de cobre más grande de Chile. El Complejo Industrial Ventanas (CIV) hoy acoge más de 14 industrias petroquímicas y 4 termoeléctricas, formando una de las zonas más contaminadas de Chile.



lugar, mientras me mostraba sus limoneros y paltos. Era mediodía. De pronto Gloria mira hacia las colinas y dice con una expresión a medio camino entre la preocupación y la emoción: “¡Mire! Esa es la nube, de la que le hablaba antes, la que viene de la fundición, ¿vivo que es azulada? Eso es tóxico.” Y sí, allí estaba, acechándonos, una presencia volátil pero concreta, la nube que enfunda la vida en Puchuncaví. Y que me acompañaba, de nuevo, esa lúgubre mañana primaveral.



Imagen 1. Doña Gloria y la Nube

En este breve ensayo, cruce entre nota etnográfica, relato personal y especulación teórica, narro lo que viví en esa visita a Puchuncaví. Y lo hago para ensayar una idea. Me interesa discutir hasta qué punto lo que se siente en Puchuncaví, ese aire raro, no es solamente el efecto de contaminantes atmosféricos o micro-partículas en suspensión, sino la



constitución de una *vibración*: un campo energético o acondicionamiento ambiental cuya realidad fenomenológica se coagula en y por la acción pre- y trans-personal de emociones, intensidades y afectos colectivos. En el habla cotidiana nos referimos a ‘climas’, ‘ambientes’ y ‘atmósferas’ (cargadas, densas o festivas) para indicar los modos en que la existencia se palpa corporizada y colectivamente. Usamos esta particular gramática climatológica para señalar la capacidad de ánimos y humores para generar una afectación que es tan subjetiva como objetiva –una experiencia que emerge de la percepción individual pero que se despliega como una presión somática concreta y grupalmente vivida. Sostengo que en Puchuncaví, un territorio sometido a cinco décadas de sufrimiento ambiental y político, lo que se siente en el aire es también una atmósfera afectiva. Una energía. Un humor. Una (mala) onda. El aire raro de Puchuncaví es una fuerza envolvente conformada en partes iguales por procesos químicos y estados anímicos, por metaloides venenosos y descuidos crónicos, por contaminantes en suspensión y sufrimientos sostenidos, por una quimiosfera y una psicoesfera que dan forma a un particular envoltorio tóxico.

Fiel al espíritu especulativo que anima este ensayo, iré despacio y siguiendo una ruta más experiencial que académica. Contaré lo que sentí, observé y viví en esa visita a Puchuncaví. Las reflexiones teóricas se colarán para ir enriqueciendo las materias, situaciones y afectaciones que irán apareciendo, y para dibujar la particular climatología de Puchuncaví, la que, sugiero, es también la de la nueva era planetaria que se abre con la destrucción ecológica.



## 2. Tóxicos

La vida en Puchuncaví está químicamente acondicionada. Los metales se corroen a velocidades insospechadas, las plantas se comportan de formas extrañas y los cuerpos —humanos o no— sufren todo tipo de alteraciones. Algo raro hay en el aire, pero la fenomenología de su efecto es tenue. La intoxicación en Puchuncaví es como un ruido de fondo desplegándose al ritmo de la propia vida (Povinelli, 2011); como una sensación frágil que se juega más en pequeñas señales corporales que en la dramaturgia de la evidencia médica (Shapiro, 2015). Una sensación que, no excluyo, puede estar relacionada con los privilegios a los que ha sido objeto mi cuerpo de clase alta santiaguina, pero que no por eso es una sensación menos concreta y angustiante. Es la experiencia de estar envuelto en sustancias volátiles que afectan mi cuerpo por debajo de la línea de perceptibilidad técnica, pero que lo hacen ubicuamente, de manera completa y asfixiante. Un envoltorio, un clima, un soplo que cubre la existencia. Y que la intoxica.

Es interesante y provocador pensar la particular climatología de Puchuncaví desde la esfereología de Peter Sloterdijk. Para el filósofo alemán la existencia está siempre sostenida por un *topos*, envuelta en y por interiores, dentro de entornos que permiten la ‘vitalidad’ de la vida. No se trata sólo de una observación fenomenológica sino del principio ontológico de que los seres humanos son una forma diádica de ser: el yo es siempre, al menos, dos. El ser es siempre ser-con-otros: “sobrevivimos por la generosidad y gratitud del Otro, que nos acoge, nos nutre, nos da una morada y un refugio. Nacemos de alguien, y alguien nos recibe. Somos amados y somos amantes. Llegar al mundo es una forma de acoplamiento; Ser-con es un ser-con-otro que forma una pareja” (Elden y Mendieta, 2009: 6). Esta pareja —el ser y eso otro que lo sostiene— es la forma más primordial de climatología: un interior “morfo-inmunológico”



que le permite a los humanos “continuar sus procesos generacionales y avanzar sus individuaciones” (Sloterdijk, 2011: 46). De la placenta a la vivienda y el capitalismo, nuestra vida se hace posible en atmósferas, literalmente en ‘esferas de vapor’, envoltorios gaseosos que nos permiten respirar e inocularnos de la abismal extrañeza circundante. Vivimos, dicho de otra manera, climáticamente acondicionados (Cordua, 2017).

Pero en Puchuncaví este acondicionamiento también mata. Su atmósfera da la vida, y también la quita. Lo hace con parsimonia, sin estruendos ni espectacularidades, a la velocidad etérea e indefinida del aire y la respiración (Bachelard, 1988), pero no por eso menos sistemáticamente. Sloterdijk (2009) ha discutido la ruptura del interior inmunológico, bajo la figura del atmo-terrorismo, o sea, atentados atmosféricos como ataques al *medium* de la vida. Pero en Puchuncaví la situación es diferente. No es una destrucción de la atmósfera sino la coagulación de un clima venenoso. Una atmósfera afinada en clave tóxica.

La esfereología particular de Puchuncaví obliga, por tanto, a repensar qué es y cómo se siente la toxicidad. Originalmente relacionada a sustancias con la capacidad para debilitar la vida hasta llegar a la muerte, hoy lo tóxico no es reducible a la fisiología del veneno. Hablamos de amistades, capitales, relaciones, políticas o parejas tóxicas (Chen, 2012): cosas o relaciones que nos debilitan, ensucian o enferman. En Puchuncaví, de hecho, los propios vecinos hablan de sus “vidas tóxicas” como una manera de referirse a vidas que en el fondo parecen muertas. Porque, en efecto, en el centro de estas cuasi-vidas no están sólo los contaminantes que degradan sus existencias, sino también las negligencias institucionales que las han precarizado sistemáticamente. La toxicidad de sus vidas, para decirlo de otra manera, es química y política. Como vimos con Gloria en Los Maquis, la nube azulada es tóxica porque produce asma y mata vegetales. Lo es, también, porque dado que no hay



un hospital en Puchuncaví, Gloria debe viajar dos horas hasta la ciudad de Viña del Mar para tratar sus enfermedades respiratorias. Y porque nadie de la municipalidad o del Estado la intentó ayudar cuando la polución producida por el Complejo Industrial Ventanas (CIV) hizo imposible para ella seguir viviendo de la siembra y cultivo de la tierra. La nube es tóxica porque debilita la vida, y lo hace a través de una articulación afectiva y corporizada de daños fisiológicos, emocionales y económicos. Siguiendo a Sloterdijk, se podría decir que la atmósfera tóxica de Puchuncaví se configura cuando el Estado, ese Otro primordial para crear un interior inmunizado, descuida, desatiende y violenta. Una diada donde una de las partes aporta un halo de negatividad químico-política. Lo que se crea es un clima, una esfera, un vapor que cubre la existencia pero que, como en una casa embrujada, también la maltrata.

### 3. Psicoquímica

Lo que se siente en Puchuncaví, espejito, es precisamente esa atmósfera tóxica que es a su vez una amalgama mitad gaseosa mitad política, mitad material mitad emocional. Un *mood* que se cuaja en el espacio intersticial entre la irritación y la imaginación, entre la degradación química y el abandono institucional. Si las atmósferas, dice Sloterdijk, son compuestos psico-afectivos, en Puchuncaví esa fuerza espectral puede palpase somáticamente.

Volvamos a nuestra visita. Recogimos a David en Ventanas y nos encaminamos hacia el sur, él en su camioneta y nosotros en la van que nos había traído desde Santiago. Conozco a David hace unos cuatro años. David es vecino y fundador del Consejo Ecológico de Puchuncaví, el primer y más importante grupo activista de la zona. David nos tenía un "tour" especialmente preparado. Salimos de Ventanas hacia el sur y nos



internamos por el Complejo Industrial Ventanas a través de carreteras laterales, todas ellas de tierra y la mayoría surcadas para (y por) el uso de camiones que transitan incesantemente por ahí. Mientras conducíamos pasaban ante nosotros inmensos bodegones, infraestructuras desescaladas y terrenos baldíos defendidos con alambre de púas –mucho alambre de púas protegiendo algo invisible a nuestros ojos e imaginación. Finalmente llegamos al mar, al lugar que David quería mostrarnos: un extraño punto en la zona de Loncura, en la mitad de la bahía de Quintero, en medio de tuberías gigantescas, almacenes y maquinarias para la producción petroquímica. Allí parado la sensación era removedora: equidistantes de Ventanas por el norte y de Quintero por el sur, no sólo podíamos apreciar en toda su magnitud la escala del CIV; sino que también podía palpar cómo se siente estar rodeado por el mismo. Era sofocante. La inmensidad del Océano Pacífico se extendía frente a nosotros y la brisa fresca del mar revoloteaba a nuestro alrededor, pero no podía evitar una sensación de reclusión. Me volvía a sentir suspendido –enredado en y por las extrañas fuerzas de los productos químicos, la corrosión, la violencia industrial y el abandono, todas ellas entrelazadas entre sí. “Esta era una playa muy bonita”, dijo David mirando la larga costa intervenida por gaseoductos masivos. El pretérito, la referencia a un pasado irremediable que chocaba brutalmente con la alienación de lo actual, reforzaba la sensación de estar inmerso en una puesta en escena espeluznante, encerrado en una película sobre fantasmas, ruinas y arsénico, atrapado en una versión de chernobilesca de “The Truman Show”. La suspensión como una forma de ahogo.

En condiciones normales el aire de la Tierra está compuesto por oxígeno (O<sub>2</sub>), nitrógeno (N<sub>2</sub>), dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) y vapor (H<sub>2</sub>O). Diversas fuentes pueden contaminarlo, agregando a la mezcla arsénico, plomo, policlorobifenilos (PCB), BTEX y otros compuestos inorgánicos volátiles. La exposición a estos contaminantes pueden producir una serie



de problemas fisiológicos en el ser humano, cuya sintomatología va desde las náuseas, irritaciones y asfixias hasta colapsos en el sistema nervioso, descomposiciones cardiovasculares y la muerte. Es decir, nuestro cuerpo, compuesto en un 96% por exactamente los mismos químicos que el aire, reacciona somática y sensorialmente a la vida química que le rodea.

Recordando la sensación de esa mañana, ahí parado en Loncura, rodeado por el CIV, me pregunto, sin embargo, si nuestro cuerpo también reacciona a otras energías y fuerzas envolventes, y no sólo a las químicas. O si estas fuerzas también pueden tener capacidades hápticas. Me pregunto, por ejemplo, si el abandono puede convertirse en una experiencia sensorial. O el descuido. O la injusticia. Y si estas sensaciones psicoquímicas pueden experimentarse colectivamente.



Imagen 2. Petroquímica



Recuperando la famosa alusión de Marx, realizada en su discurso para el cuarto aniversario del *Chartist People's Paper* en 1854, a la “atmósfera revolucionaria” que se sentía en Londres, Ben Anderson (2009) nos recuerda que, efectivamente, los ánimos se sienten. Las atmósferas afectivas, como las llama, son sensaciones corporizadas que se ejecutan y coagulan “en las dimensiones pre- y trans-personales de la vida afectiva y de la existencia cotidiana” (Anderson, 2009: 77). Intensidades –aburrimientos, excitaciones, temores– que se transmiten y viven colectivamente fuera de cualquier reflexividad. Me interesa particularmente resaltar la capacidad de las atmósferas para sentirse colectiva y corporizadamente. Me interesa resaltar, siguiendo a Anderson, que nuestra vida cotidiana está llena de momentos en los que podemos palpar que “algo raro hay en el aire”. De hecho el aire ha sido siempre un vector de emociones, sentimientos y energías. El siglo XVIII, cuando nace la idea científica de ‘atmósfera’ como una entidad compleja y experimentable, fue pletórico en prácticas que reconocieron las capacidades energéticas del aire. Desde la teosofía y el mesmerismo hasta las nuevas teorías etéricas y psico-metereológicas, el aire fue entendido como un fluido que transmitía señales y fuerzas psicoactivas (Connor, 2010).

Si las atmósferas transmiten y generan energías es porque hay algo que emite dicha fuerza vibracional. Esta idea no es nueva. El hinduismo, el taoísmo y varias formas de animismo reconocen a las cosas como entidades vibracionales. Alfred N. Whitehead (1979 [1929]) va aún más lejos y le otorga a las cosas la capacidad de sentir y ser sentidas, entendiendo el “sentir” (*feeling*) como la posibilidad de ser afectado o cambiado. La roca en el río y el agua que por éste corre se sienten mutuamente. En la medida que todos los seres están siendo relacionamente afectados por todo lo que los rodea, para Whitehead la realidad es un infinito campo energético.



Jane Bennett (2010) narra una escena que resuena con esta propuesta. Cuenta que después de una tormenta, caminando por su barrio, y sin ninguna intencionalidad particular, se encontró con una imagen que podría repetirse en cualquier parte del mundo: sobre la parrilla de un desagüe de alcantarillado yacían inmóviles una rata muerta, un palo de madera, un guante de plástico, un montón de polen y la tapa de una botella de agua. Cuenta Bennett que la escena le produjo consternación, y no por lo que estas cosas puedan significar simbólicamente (muerte, industrialismo, crisis ambiental, etc.), sino precisamente porque emitían una fuerza de suyo propio que sobrepasaba su simbolismo. La cosa, dice Bennett, exhibía un poder, un poder-de-la-cosa [*thing-power*]: la cosa “emitía una llamada, incluso aunque no entendiera bien lo que estaba diciendo. Por lo bajo, me provocó afectos” (Bennett, 2010: 4).

Nada evita que las ideas, en tanto cosas, también ejecuten los poderes vibratoriales identificados por Bennett. Como dice Isabelle Stengers (2010), las ideas –y las emociones, afectos y eferescencias– son clave para entender qué es lo humano, pero en estricto rigor no son humanas: son fuerzas eróticas que atraen, repelen y acechan al –pero que no son el– pensamiento ni dependen del sujeto de éste. Graham Harman (2012; 2017) sugiere que la realidad de las cosas nunca es completamente explicada ni su existencia se agota en las relaciones que establecen con las prácticas y conocimientos humanos. Lo mismo parece correr para las ideas y otras fuerzas metafísicas: están siempre en exceso respecto a quienes las emiten, representan o movilizan. La figura de la atmósfera afectiva de Anderson sugiere lo mismo. Cuando Jacinto Requena, personaje de *Detectives Salvajes* de Roberto Bolaño, dice que “la atmósfera en un momento determinado se volvió tan frágil, tan sostenida por agujas, que yo pensé estos pendejos deben saber algo que yo no sé, aquí pasa algo raro” (1998: 190), hace referencia a una



sensación que era suya pero que al mismo tiempo le sobrepasaba; era una sensibilidad de él pero al mismo tiempo de la propia situación. La fragilidad de Bolaño o la revolución de Marx son entidades metafísicas que, para decirlo con Derrida (1976; 1994), son *promisorias*: están siempre más allá de su actualidad, y por tanto de su apropiación humana.

En definitiva, emociones o sentimientos colectivos, afectaciones territoriales y sufrimientos grupales como los vividos en Puchuncaví también pueden develar un *thing-power*. También vibran, también están en el aire interactuando somáticamente con cuerpos y terminales nerviosas, especialmente en lugares sometidos a décadas de daño industrial. Si el capitalismo es un hechizo (Pignarre y Stengers, 2011), me pregunto si ese hechizo se puede sentir sobre gargantas, fosas nasales y tejidos, si puede emitir una llamada física, un poder-de-la-cosa, si puede marearnos e inmiscuirse en nuestros equilibrios químicos. Me pregunto sobre la toxicidad social o política no como una metáfora sino como una fuerza que, como un espíritu en pena, se fija espacialmente y acondiciona el sensorium.

#### **4. Quedarse con el problema**

Después de la visita a la bahía de Quintero nos dirigimos al edificio municipal de Puchuncaví. Hacía frío y la mañana seguía gris. El director de la Oficina del Medio Ambiente y su equipo nos habían preparado una presentación: una explicación histórica de cómo Puchuncaví pasó de ser una zona rural y aislada a el complejo industrial más grande del país. La presentación era rica en detalles políticos y toxicológicos. Un relato de más de cincuenta años de (des)regulaciones e intervenciones estatales que han convertido a Puchuncaví en un territorio tóxico. El director nos introdujo a todos los informes científicos, reportes regulatorios y documentos legislativos que dejaban constancia del colapso ambiental de



Puchuncaví. Por el telón iban desfilando datos e imágenes: la construcción de la planta de fundición en la década del 1960; fotografías de veraneantes en los años 1970s vacacionando en una playa de Ventanas cubierta de humo; el primer estudio toxicológico a finales de los 1980s que confirmaba la alarmante concentración de arsénico en cuerpos humanos; la cadena de los informes encargados por el Ministerio de Salud en la década de los 1990s que identificaban niveles inusuales de sustancias tóxicas en los mejillones, erizos y ostras que los pescadores intentaron cultivar una vez que la pesca desapareció de la bahía; la desconcertante aprobación de la Cámara de Diputados para la expansión del CIV a principios de los 2000s; la aprobación de una gran planta termoeléctrica después de una oscura intervención de última hora de la propia presidenta de Chile en 2009; y el peak de NO<sub>2</sub> en 2011 que dio lugar a una intoxicación masiva de 20 alumnos y 7 profesores en la escuela de La Greda.

Mapas, gráficos y fotografías ilustraban lo que parecía la crónica de una catástrofe, un relato sobre cosas que van inextricablemente de mal en peor. Después de la presentación teníamos un tiempo para preguntas, pero un incómodo silencio se apoderó de la sala. Miré a mis colegas. Algo, de nuevo, flotaba en el aire. Estaban congelados. Paralizados. Y no podía culparlos. ¿Quién puede preguntar nada ante un desastre tan inconmensurable? ¿Qué podría añadir una pregunta a la legibilidad (o a la reparación) de lo que se estaba invocando esa mañana? ¿Cómo podría una pregunta no manifestar la distancia abismal que se extendía entre nuestras existencias privilegiadas y las “vidas tóxicas” de aquellos atrapados en la horrible historia contada por el funcionario municipal? Era como si para “quedarnos con el problema” (Haraway, 2016) —es decir, para intentar evitar la objetivación del asunto que se nos presentaba— lo que se necesitaba era un gesto de solidaridad, o incluso un momento de silencio, cualquier cosa menos preguntas: la situación parecía exigir



actuar, sentir o curar, cualquier tipo de compromiso que no fuese conocer, una forma de interacción racional y discursiva que desafinaba en la atmósfera de la sala.



Imagen 3. Ventanas

Insisto: los afectos e ideas, energías etéreas que como cosas afectan y son afectadas, pueden crear atmósferas psicoactivas, campos vibracionales que se sienten como en esa mañana. Los estados anímicos, humores o *zeitgeists* también tienen capacidades energéticas, vitalidades de suyo propio, poderes-de-la-cosa. No estamos en/sobre el mundo sino dentro de él, rodeados de cosas –entre ellas una infinidad de intensidades afectivas– que a través de nuestra capacidad sensorial nos irritan, seducen, afectan y



alteran (Csordas, 1993). Insisto: me pregunto si en lugares como Puchuncaví y en momentos como esa reunión se puede sintonizar somáticamente tanto a los efectos como a las causas del capitalismo petroquímico. Tal vez en Puchuncaví es imposible separar entre los químicos que contaminan la atmósfera y la intrincada red de negligencias estatales, triunfalismo industrial e injusticia social que los producen. No la negligencia o la injusticia en tanto concepto politológico, sino como experiencias eróticas y afectivas, como metafísicas recalcitrantes y de largo aliento. La sustancia y su fuente, el patógeno y su vector se entrecruzan para crear una sensación tóxica que es al mismo tiempo química y política, somática y cultural. Un logro increíble del capitalismo industrial: la creación de una vibración, un aura, un campo energético.

Finalmente alguien preguntó sobre el mandato de la Oficina del Medio Ambiente y sus capacidades reguladoras para detener, o al menos mitigar, la contaminación ambiental en la zona. “Ninguna” fue la respuesta. En el sistema chileno altamente centralizado, se nos explicó, los gobiernos locales tienen poca o ninguna incidencia en las evaluaciones y regulaciones ambientales. Además, el CIV es un distrito industrial especial cuya normativa urbana tienen que ser enmendada a nivel estatal y, por lo tanto, con aprobación del Congreso. En principio los gobiernos municipales pueden solicitar y hacer *lobby* para ajustes específicos de planificación. Pero los municipios chilenos se encuentran en un estado tan extremo de privación material y profesional, con escasos recursos para poco más que el mantenimiento básico de los servicios municipales, que la prospección y diseño de políticas está muy lejos de su alcance técnico.

Una atmósfera extraña volvió a llenar la sala. Si la presentación revivió la sensación omnipresente de abandono y descuido vivida en nuestra visita a la bahía de Quintero, las preguntas y respuestas la estaban intensificando. Estar atrapado, estar separado, no ir a ninguna parte. Eso



era, de nuevo, mi sensación en esa sala, y estoy seguro que también era la del director de la Oficina.

## 5. Raúl

Al director de la Oficina del Medio Ambiente, a quien llamaremos Raúl, lo conozco desde el 2012. Biólogo marino de profesión, fue uno de los primeros activistas en Puchuncaví con estudios universitarios. Raúl se acercó a la catástrofe de Puchuncaví cuando fue contratado por una ONG a principios de los 1990s para trabajar con la comunidad de pescadores luego de que los peces desaparecieran de la bahía. Luego fundó el Consejo Ecológico de Puchuncaví junto a David y otros socios, el primer colectivo activista en ganar atención política. Hace un par de años Raúl se unió a la Oficina tentado por la posibilidad de hacer cambios desde dentro y por la perspectiva de un salario mensual después de afrontar durante demasiado tiempo la precariedad del activismo.

Me reuní con Raúl apenas empezaron mis acercamientos al caso de Puchuncaví. Recuerdo particularmente una conversación que tuvimos en Ventanas. Un colega de Barcelona de visita académica vino conmigo. Ya estaba oscuro. Nos reunimos en casa de otro activista. La casa de madera, colgando sobre el cerro, miraba a la bahía y al CIV. Llevamos un paquete de maní para compartir y Raúl compró una botella XL de Coca Cola. Estuvimos algo más de una hora conversando, en la que él encadenó un cigarrillo tras otro. Todavía recuerdo su escepticismo y su desencanto. Ya trabajaba para el municipio pero (o por lo mismo) no se podía extraer ni un poco de esperanza de sus palabras. Durante la mayor parte de la conversación pudimos sentir en sus respuestas una sutil ironía mezclada con desconfianza, sorna y rabia. Como esperando el engaño, el momento epifánico en el que develaríamos nuestras verdaderas



intenciones e ideologías –académicos en su torre de marfil, demasiado ingenuos, protegidos y con demasiados intereses de clase para reconocer abiertamente los esqueletos en el armario de la democracia liberal.

Sin embargo, fue una gran conversación. La desconfianza se fue disipando y, por lo que nos iba contando, nos empezamos a dar cuenta de que había visto demasiadas miserias en su etapa como activista para conversar ligeramente sobre el desastre de Puchuncaví. “Puchuncaví está condenado”, dijo en cierto punto de la conversación encendiendo un cigarrillo con la colilla del anterior. Y como en una enunciación performativa, la invocación de la maldición ayudó a crearla. El hechizo maligno, la toxicidad psicoquímica de Puchuncaví nos envolvía de nuevo: una fuerza enrarecida que respiraba, otra vez, sobre nosotros, la misma fuerza mitad médica mitad sociológica que se siente en todas partes en Puchuncaví. No era sólo la atmósfera sombría provocada por sus palabras distópicas; era más bien como si el sufrimiento ambiental y el descuido político del que daba cuenta en su relato se hubiese fusionado con los metaloides en el aire para coagular una energía densa que ni siquiera la brisa marina de esa tarde podía disipar. Esa noche también sentí la nube psicoquímica de Puchuncaví. Era la misma energía que descendió sobre nosotros en el edificio municipal la mañana de nuestra visita. La energía que llegué a asociar con la atmósfera tóxica de Puchuncaví.

## 6. Gaia

En algún momento, entre la visita a Loncura y la reunión en el edificio municipal, David nos llevó a Los Maitenes, a un par de kilómetros del CIV, a ver uno de los 21 vertederos ilegales de cenizas y otros residuos tóxicos que existieron por décadas en la zona. Como pudimos observar,



estos desechos, sedimentados o derechamente vertidos en el suelo durante más de cincuenta años, han agregado una nueva membrana a la geología (y degradación) de la zona.

No deja de ser perturbador pensar que si lo que se siente en Puchuncaví es la climatología tóxica del capitalismo petroquímico, entonces no habría que descartar una globalización vibracional, un envolvente psicoatmosférico a escala planetaria. Es decir: si el Antropoceno indica la era geológica post-Holoceno marcada por la corrupción irreversible de los sistemas biofísicos de la Tierra fruto de la acción humana, entonces la atmósfera afectiva de Puchucaví es un efecto más amplio de una nueva configuración geofísica. Una condición psicoactiva de la geología. El Antropoceno no sólo como una transformación del *geo* y el *bios* sino también del *soma* como la irrupción de una intensidad sensorial y colectivamente experimentada.

Viendo las cenizas de petcoke y los residuos de la fundición (probablemente con plomo en exceso) en el vertedero de Los Maitenes, se vuelve interesante pensar el caso de Puchuncaví a la luz del Antropoceno. Más allá de las críticas que ha recibido el concepto (cf. Haraway, 2016), la figura del Antropoceno ha posibilitado situar a la humanidad en una escala planetaria, e incluso cósmica, que las ciencias, incluyendo las sociales, no habían reconocido (Clark y Gunaratnam, 2016). Esta ubicación es temporal –la humanidad como evento dentro de la *long durée* de la historia de la Tierra– y también causal. La propuesta central del Antropoceno es que independiente del marcador elegido –la agricultura, el industrialismo, el desarrollo nuclear o la ‘gran aceleración’ post-WWII–, la acción humana ha *afectado* geológicamente a la Tierra (Lorimer, 2016). Esto implica comprender el capitalismo agro-industrial como fuerza que interactúa no con ecosistemas discretos sino que con el planeta como unidad biofísica.



Esa parece ser la clave: la Tierra como sistema integrado. De la naturaleza a Gaia (Latour, 2011), y Gaia como un equilibrio homeostático entre la atmósfera y la biosfera (Lovelock, 2000 [1979]). El Antropoceno nos señala que el capitalismo agro-industrial modificó la Tierra, y Gaia añade que la Tierra es un complejo enmallado de sistemas interconectados que se co-modifican. Como un organismo, o al menos como una entidad dúctil con capacidades dinámicas, la hipótesis de Gaia sostiene que la vida orgánica sobre la Tierra depende de las condiciones atmosféricas en ésta, las que a su vez dependen del funcionamiento biosférico. O sea, lo que sucede en los aires está vitalmente conectado con lo que sucede en los suelos, y viceversa.



Imagen 4. Geología



Me pregunto, entonces, recordando las trazas geológicas dejadas por los tóxicos en Los Maitenes, si en el Antropoceno Gaia también puede producir una vibración, una vibración tóxica que se siente atmosférica y planetariamente. Una *zeitgeist* psicoquímica. No creo que Puchuncaví sea el único territorio donde algo raro hay en el aire. Otros territorios dañados por décadas o siglos de violencia colonial o industrial deben sentir la misma atmósfera tóxica que cubre a Puchuncaví. Si esta violencia es la que está detrás del Antropoceno, entonces la vibración enrarecida debe ser su correlato afectivo. Lo que se siente en Puchuncaví debe ser el *feeling* del Antropoceno. Puesto de otra manera: si lo que está modificando los sistemas atmosféricos y biosféricos y, por tanto, los equilibrios homeostáticos de la Tierra al punto de inaugurar una nueva era geológica, son las toxicidades químicas y políticas como las vistas en Puchuncaví, entonces no descarto que el Antropoceno también sea un asfixiante interior: un clima o estado de ánimo envolvente constituido por excesos químicos y degradaciones biofísicas, así como por los procesos políticos que las hicieron posibles y los sufrimientos que provocaron en seres humanos y no-humanos.

## **Bibliografía**

Anderson, Ben (2009). "Affective atmospheres", *Emotion, Space and Society* 2: 77-81.

Bachelard, Gaston (1988). *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*. Dallas, Dallas Institute Publications.

Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC, Duke University Press.

Bolaño, Roberto (1998). *Los detectives salvajes*. Barcelona, Anagrama.



Chen, Mel (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham, NC y Londres, Duke University Press.

Choy, Timothy and Zee, Jerry (2015). "Condition—Suspension", *Cultural Anthropology* 30 (2): 210-223.

Clark, Nigel and Gunaratnam, Yasmin (2016). "Earthing the Anthropos? From 'socializing the Anthropocene' to geologizing the social", *European Journal of Social Theory* 20 (1): 1368-4310

Csordas, Thomas (1993). "Somatic Modes of Attention", en *Cultural Anthropology* 8: 135-156.

Connor, Steve (2010). *The Matter of Air: Science and Art of the Ethereal*. London, Reaktion.

Cordua, Carla (2017). "La Esferología de Peter Sloterdijk", *Cuadernos de Teoría Social* 4 (2): 9-27.

Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, John Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1994). *Spectres of Marx: The State of the Debt, the working of Mourning, and the New International*. Londres y Nueva York, Routledge.

Elden, Stuart and Mendieta, Eduardo (2009). "Being-with as making worlds: the second coming of Peter Sloterdijk", *Environment and Planning D: Society and Space* 27 (1): 1-11.

Harman, Graham (2012). *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*. Oxon, Zero Books.

Harman, Graham (2016). "Decadencia en el Sentido Biográfico. Tomando Distancia de la Teoría del Actor-Red", *Cuadernos de Teoría Social* 4 (2): 50-68.



Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC, Duke University Press.

Latour, Bruno (2011). "Waiting for Gaia. Composing the common world through arts and politics". [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP\\_0.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP_0.pdf). (recuperado el 18 Enero, 2017).

Lorimer, Jamie (2016). "The Anthro-scene: A guide for the perplexed", *Social Studies of Science* (Online First).

Lovelock, James (2000) [1979]. *Gaia: A New Look at Life on Earth* (3rd ed.). Oxford, Oxford University Press.

Pignarre, Phillipe y Stengers, Isabelle (2011). *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. London, Palgrave Macmillan.

Povinelli, Elizabeth (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, NC, Duke University Press.

Shapiro, Nicholas (2015). "Attuning to the Chemosphere: Domestic Formaldehyde, Bodily Reasoning, and the Chemical Sublime", *Cultural Anthropology* 30 (3): 368–393.

Sloterdijk, Peter (2009). *Terror from the Air*. Los Angeles, CA, Semiotext(e).

Sloterdijk, Peter (2011). *Spheres I: Bubbles*. Cambridge, MA, MIT Press.

Stengers, Isabelle. (2010). "Including nonhumans in political theory: Opening Pandora's Box?", en Bruce Braun y Sarah Whatmore (eds.) *Political Matter: Technoscience, Democracy and Public Life*. Minneapolis, University of Minnesota Press: 3-33.

Whitehead, Alfred N. (1979 [1929]). *Process and reality*. New York, Free Press.



## DECADENCIA EN EL SENTIDO BIOGRÁFICO Tomando distancia de la Teoría del Actor-Red

Graham Harman

*Southern California Institute of Architecture, EEUU*

*The American University in Cairo, Egipto*

| [gharman@sciarc.edu](mailto:gharman@sciarc.edu) |

---

### Resumen

Mi libro *Immaterialism: Objects and Social Theory* (2016) presenta el estudio de caso de la “Compañía Holandesa de las Indias Orientales” con el propósito de dar con un conjunto de reglas alternativas a las establecidas por la Teoría del Actor-Red para el análisis social. Resulta interesante notar que la reacción negativa de Bruno Latour hacia mi libro se dirige principalmente al uso metafórico del concepto de “decadencia”. Lo que más parece incomodar a Latour es que dicho concepto sea una metáfora “biológica”, que ningún historiador podría tomar en serio, por tanto, no serviría para discutir objetos no-biológicos. En este artículo desarrollo la metáfora de la decadencia en su conexión con un objeto social específico con el fin de demostrar que su supuesto sentido “biológico” se deriva más bien de un profundo sentido biográfico no considerado en sus objeciones.

### Palabras Claves:

Ontología Orientada a los Objetos, Teoría del Actor-Red, *Immaterialism*, Simbiosis, Metáfora, Decadencia.



## 1. Ontología Orientada a los Objetos y Teoría del Actor-Red

La Ontología Orientada-a-los-Objetos [*Object-oriented ontology*] (OOO) mantiene una enorme deuda intelectual con Bruno Latour, tal como ha sido ampliamente documentado en numerosas publicaciones (Harman, 2007; 2009; Latour, Harman & Erdélyi, 2011). El desarrollo de una teoría social orientada a los objetos, guardaría entonces un estrecho compromiso con la Teoría del Actor-Red [*Actor-network theory*] (TAR) de Latour (Harman, 2016). A mi modo de ver, existen dos contribuciones primordiales de la TAR a la teoría social. La primera es su ontología plana, en la que tanto destornilladores, ratones o cafés expresos pueden desempeñar un papel en una historia bien contada sobre cualquier proyecto dado, mientras que reificaciones nebulosas, tales como “sociedad” o “capitalismo”, deben ser desafiadas. La segunda, contribución, bastante relacionada a la primera, proviene de la adhesión de la TAR al “principio ontológico” de Alfred North Whitehead (1978), lo cual significa que las razones para la ocurrencia de cualquier cosa deberán hallarse en la constitución de una o más entidades actuales: aquello que Latour llama “actores”. Si bien otros teóricos sociales pueden también afirmar el despliegue de estos principios, ninguno de ellos lo hace con tal consistencia o ingenio desarticulador como el propio Latour. Sólo intente leer cincuenta páginas de algún libro de Latour sin reír a carcajadas al menos una vez, y por la mejor de las razones.

Sin embargo, con miras al desarrollo de una teoría social con un toque más cercano a la OOO, es importante hacer frente a las debilidades de la TAR. A mi modo de ver, existen al menos cinco debilidades clave en esta ingeniosa teoría, la cual considero el método filosófico más importante desde el nacimiento de la fenomenología a principios del siglo XX. En mi libro *Inmaterialism: Objects and Social Theory* (2016) dediqué el décimo capítulo a resumir estas debilidades:



(1) La TAR habla de “actores” porque reduce las cosas a sus acciones, sin permitirles ningún tipo de exceso o excedente más allá de lo que están haciendo en la actualidad. En lugar de ser reales debido a que están actuando, las cosas sólo pueden actuar porque son reales. De ello se desprende que gran parte de la realidad de una cosa puede existir en la actualidad, sin por ello desatar del todo sus fuerzas (Harman, 2016: 97-99).

(2) La TAR trata todas las relaciones como si fuesen recíprocas. Dado que Latour sostiene que los actores están definidos por la suma total de sus relaciones, se sigue que éstos estarían parcialmente definidos por incluso sus vecinos más débiles. Los pobres no pueden estar simplemente “oprimidos” por el Estado puesto que, a su vez, tienen algún efecto sobre el Estado. De esto se sigue que, si es que se diera el arreglo propicio de actores, los pobres podrían revertir su debilidad en fortaleza. Aunque obviamente esto puede darse en la teoría revolucionaria, Latour lo piensa como algo mucho más simple que en dicha teoría, puesto que en principio todas las fuerzas están sobre la misma base. Pero, tal como argumenta el arqueólogo Ian Hodder en contra de Latour, existen numerosos casos de trayectorias “enredadas”, en donde la fuerza o dependencia no es recíproca entre ambas entidades, sino que viaja solamente en una sola dirección (Harman, 2016: 99-101).

(3) La TAR trata todas las relaciones de manera simétrica. Este punto viene dado por la insistencia de la OOO en diferenciar entre objetos y sus cualidades, la cual se encuentra ausente no sólo en la TAR de Latour, sino en todas las teorías disponibles fuera de la OOO. Mientras que la TAR concibe a los actores como reacciones a las cualidades de otros, para la OOO esto es sólo la mitad del cosmos: la *mitad* compuesta de relaciones *literales* entre las cosas, como cuando decimos que 1,00 euros equivale a



1,06 dólares a partir del 26 de noviembre del 2016. En ese caso estamos comparando la *cualidad* o *capacidad* relativa de la moneda (la diferencia entre estos términos es irrelevante aquí) para ser intercambiada por otras cosas. Pero, junto a estas relaciones literales, la OOO sitúa relaciones alusivas o metafóricas entre las cosas, otorgándoles un poder mucho más formidable de lo habitual. Una manera simple de ver el inusual estatus ontológico de la metáfora es la siguiente. Siempre que Homero usa su famosa metáfora del “mar color vino-oscuro”, nos damos cuenta que su inversión en “vino color mar-oscuro” no resulta en la misma metáfora. Las comparaciones literales son siempre reversibles: una pluma es como un lápiz = un lápiz es como una pluma; 1,00 euros equivalen a 1,06 dólares = 1,00 dólar equivale a 0,94 euros. Pero el mar color vino-oscuro no es el vino color mar-oscuro. Tomando otra metáfora homérica, tampoco es lo mismo el alba con la punta de sus dedos de rosa que la rosa con la punta de sus dedos de alba. Resulta que hay una razón interesante para esta asimetría. En el caso del “mar color vino-oscuro”, el mar es una entidad inescrutable orbitada por las cualidades más tangibles del vino. Pero si ahora decimos “vino color mar-oscuro”, hay una inversión de roles: el vino es ahora el asunto misterioso de la oración, orbitado por diversas cualidades náuticas. La OOO sostiene que tales fenómenos irreversibles y asimétricos ocurren no sólo en las metáforas, sino también en las relaciones entre objetos sociales (Harman, 2016: 101-104).

(4) La TAR tiende a tratar a todas las relaciones como igualmente importantes. Si un cabello se cae de mi cabeza o si el peligroso payaso Donald J. Trump es elegido Presidente de los Estados Unidos, en ambos casos se han alterado las relaciones entre diversos actores. Sí, es cierto, Latour insistiría en que él es consciente de que el segundo suceso es mucho más memorable que el primero, el cual resulta trivial en sus consecuencias mientras que el segundo es posiblemente desastroso. Pero



ambos acontecimientos son ontológicamente del mismo tipo, en tanto implican cambios de actores debido a sus relaciones cambiantes con otros actores. En *Immaterialism*, intenté apartar la teoría social de este enfoque en los sucesos externos y no preguntar acerca de qué acontecimientos son especialmente ruidosos en la vida de un objeto, sino cuáles son capaces de transformar el objeto en cuestión hacia una fase completamente nueva. Dado que esto ya había sido investigado desde la evolución biológica por la Teoría de la Endosimbiosis Seriada [*Serial Endosymbiosis Theory*] (SET) de Lynn Margulis (1999), importé su concepto de simbiosis hacia la teoría social. Dado que el tema seleccionado en *Immaterialism* fue la historia de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales [*Vereenigde Oostindische Compagnie*] (VOC), traté de identificar una media docena de momentos en donde la VOC no sólo tuvo un poderoso impacto en alguna persona, lugar o cosa, sino en que la propia VOC entró en una fase diferente sin completamente convertirse en un objeto nuevo. Algunos de estos momentos ocurrieron en relativo silencio, con sus graves consecuencias aclarándose sólo algunos años después. Además, planteé la hipótesis de que, en el caso de la VOC, el número de media docena o más no fue accidental, sino que responde al número típico hallado en las vidas de todas las entidades, incluyendo las biografías de los seres humanos (Harman, 2016: 104-105).

(5) Como ya se ha indicado, la TAR es una ontología plana que sitúa a todos los actores, reales e irreales, en la misma base ontológica, siempre y cuando estos tengan algún efecto sobre otros actores. Por un lado, este es un poderoso método filosófico, útil para oponerse al cliché modernista según el cual todo el universo puede ser dividido en (a) seres humanos, y (b) todo lo demás, una dualidad que no es otra cosa que la versión refrida de la distinción medieval entre (a) nuestro Señor el Creador, y (b) todo lo demás. Aunque, por otro lado, nos obliga a decir lo mismo respecto a



todo: todo es un actor definido por sus relaciones en una variedad de redes. Tempranamente, en 1987, el mismo Latour se dio cuenta de este problema con la TAR y, así, comenzó a desarrollar la versión más pluralista de su teoría que culminó un cuarto de siglo después con su célebre proyecto *AIME: An Inquiry into Modes of Existence* (2013). Mientras el nuevo libro, en lugar de simplemente insistir repetitivamente en la planicie uniforme de los actores de Latour, trata el tema de catorce interesantes modos, la teoría del actor-red (incluyendo sus cinco debilidades) sigue siendo la base del nuevo proyecto. Esto por sí solo es suficiente para demostrar que AIME no puede proporcionar la teoría social de la OOO que necesitamos (Harman 2016: 105-107).

## 2. La Simbiosis de los Objetos

Latour es un viejo y valioso amigo que ha leído todos mis libros, desde *Tool-Being* (Harman, 2002) en adelante, y que siempre ha encontrado buenas cosas que decir sobre cada uno de ellos. La primera excepción a esta actitud positiva fue su respuesta a *Immaterialism*, que parece haber visto (en gran parte, erróneamente) como un repudio de su trabajo<sup>1</sup>. Su principal queja respecto a *Immaterialism* es hacia el uso de “metáforas biológicas” y, aunque la simbiosis pueda parecer aquí como el objetivo de Latour, la que él mencionó por su nombre fue *decadencia*. Dicho concepto, el cual yo emparejo con *madurez*, será explicado en breve. Pero antes vale la pena señalar que en el pasado también he oído a Latour acusar a Niklas Luhmann de utilizar “metáforas biológicas”, presumiblemente debido a la deuda intelectual de Luhmann con Humberto Maturana y Francisco Varela (1980), lo cual hace aún más intrigante el tema en el contexto intelectual chileno. Pocas cosas podrían

---

<sup>1</sup> Me refiero a una comunicación personal a través de email con Bruno Latour que data del 6 de septiembre de 2016.



ser de mayor interés que un ensayo o libro de Latour sobre el fallecido Luhmann, con quien estará vinculado como un gran contemporáneo para las generaciones venideras, le guste o no. Pero en vistas de que actualmente no existe tal pieza de escritura, no podemos recurrir a ninguna ayuda por ese lado. En cambio, tendremos que simplemente preguntarnos respecto a por qué Latour piensa que los conceptos de madurez y decadencia en *Immaterialism* son biológicos y qué podría estar equivocado en dicho procedimiento. En cualquier caso, trataré de demostrar que mi uso de la madurez y la decadencia pertenecen a la *biografía* más que a la biología.

Antes hablé del uso que se hacía de la simbiosis en mi interpretación de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. Este concepto fue tomado del trabajo de Margulis para abordar una de las debilidades de la TAR: una suposición excesivamente recíproca/simétrica de que todas las relaciones cambian por igual a un actor. Margulis rechaza el gradualismo darwiniano que ve la evolución como un proceso primordialmente conducido por pequeños pasos en un gran período de tiempo, reemplazándolo por un modelo en donde los momentos evolutivos clave ocurren cuando formas de vida se fusionan para crear una nueva forma de vida, como en la emergencia de células eucariotas de múltiples organelos en las primeras células procariotas a partir de la simbiosis con organismos independientes que se incorporaron como organelos no codificados en el ADN original de la célula. La modificación de esta teoría por parte de la OOO, además de llevarla mucho más allá del ámbito biológico propuesto por Margulis, es que la OOO no usa la idea de “simbiosis” para referirse a un paso evolutivo de un organismo a otro más complicado. En cambio, nuestro uso de la simbiosis es para marcar las múltiples etapas transformadoras en la vida de un mismo organismo. Por lo tanto, las seis simbiosis en la vida de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales no la convierten en una empresa



diferente a cada paso, sino que se refieren a momentos que definen irreversiblemente su carácter, sea que estos momentos parecieran importantes o no en aquel entonces. Los seis que propongo son los siguientes (Harman 2016: 118):

1610: La creación del cargo de gobernador general independiente en Java, empoderado para actuar sin esperar las instrucciones oficiales desde Amsterdam.

1614: Jan Pietszoon Coen publica su *Discurso sobre el Estado de la India*, una visión amplia del brutal monopolio de la VOC sobre el comercio Europa-Asia y Asia-Asia. Este documento es avalado a pesar de ciertas dudas desde el Amsterdam liberal. Aun así, sus consecuencias extremas en las políticas públicas no se volvieron visibles de manera inmediata.

1619: La VOC traslada su base de operaciones en Java desde Banten (abierta a numerosas potencias extranjeras) hasta Batavia / Jayakarta (dominada por la VOC).

1623: El saliente Coen ordena a su teniente Herman van Speult masacrar al pequeño número de ingleses y portugueses en la isla de las especias de Ambon, haciendo así un *fait accompli* del deseo de Coen en torno a un estado de guerra entre la VOC y las potencias europeas rivales.

1625: La flota de la VOC es reestructurada, restando importancia a las grandes naves [*retourschepen*] necesarias para enviar mercancías de vuelta a Ámsterdam y, en cambio, centrándose en buques de menor calado que son más propicios para el comercio intra-asiático. Esto



tiene como consecuencia un aumento en la autonomía de la VOC con respecto con respecto a su nave nodriza de la República Holandesa.

1641: La VOC captura finalmente el estrecho septentrional de Malaca después de numerosos fracasos. Esto le permite a la VOC unir las antiguas rutas comerciales árabes y chinas.

Cada uno de estos momentos fue escogido cuidadosamente por su irreversibilidad en la vida de la VOC y la forma en que cambió el carácter de la compañía, más que por el ruido de sus impactos (pese a que algunos estos fueron ruidosos también). Como simbiosis, son de una clase distinta tanto del *nacimiento* como de la *muerte* de la compañía, los cuales ocurren respectivamente en 1602 y en la década de 1790. Sin embargo, también debemos distinguir la maduración y decadencia de la compañía desde su nacimiento, muerte y la media docena de simbiosis. Las simbiosis de la VOC se completaron en 1641, menos de cuarenta años después de su nacimiento o, aproximadamente, en el mismo marco-temporal en que esperaríamos la maduración de un ser humano. Una vez que la VOC alcanza una forma madura y estable –esto es, irreversible pero no inevitable– ésta se desarrolla para luego descomponerse.

En *Immaterialism* argumenté que la maduración de un objeto proviene de la expansión de sus simbiosis ya establecidas. El período de maduración generalmente ve la ruptura de las barreras al crecimiento que antes eran impenetrables, pero que ya no son así debido a las simbiosis completas del objeto en cuestión. En el caso de la VOC, fue la conquista del puerto abierto de Macassar en la isla de Sulawesi en 1669, una victoria difícil y tediosa, pero que estaba claramente en las cartas una vez que la VOC alcanzó su forma madura en 1641. La VOC no alcanzó una nueva etapa como resultado de esta victoria, pero aumentó su riqueza, eficiencia y dominio sobre los mares regionales. El período de decadencia



de un objeto, por el contrario, comienza a través de lo que he llamado la *literalización* excesiva de la simbiosis (Harman, 2016: 125-126). En la búsqueda de un modelo de negocios más eficiente, la VOC fijó su atención en el comercio de productos monopolizables tales como la nuez moscada, la maza y el clavo de olor, sin embargo, el problema con esta estrategia fue que al sobre-identificarse con el intercambio de estos productos, una caída en su demanda automáticamente llevaría al debacle de la compañía. A principios de 1700 los franceses estaban proporcionando alternativas caribeñas para estos productos, mientras que la demanda del mercado de especias seguía cayendo. Esto llevó a la VOC a un largo siglo de decadencia. Mientras tanto, la Compañía de las Indias Orientales británica controlaba firmemente lo que ahora son los estimulantes más populares, como el té.

### **3. Algunas Reglas para la Teoría Social de la OOO**

Ahora que hemos discutido las simbiosis, nacimiento, muerte, madurez y decadencia de los objetos, es posible enumerar las quince reglas provisionales para el método de la OOO en la teoría social (Harman, 2016: 114-126):

1. *Objetos, no actores.* Nada puede reducirse a su suma total de relaciones con otras cosas, sean estas actuales o incluso potenciales. El objeto es siempre un excedente, que nunca se expresa completamente.
2. *Inmaterialismo, no materialismo.* En mi libro argumento que el materialismo es un método para, o bien, reducir una cosa hacia abajo hasta sus componentes (materialismo científico en el sentido clásico) o reducirla hacia arriba hasta sus efectos lingüísticos o culturales (“materialismo” postmoderno).



3. *Un objeto se conoce mejor por sus no-relaciones que por sus relaciones.* Mientras Latour observa a los objetos aislados como perdedores que han fallado en la tarea de interactuar con su medio, la OOO destaca la importancia histórica de objetos que se *desapegan* a sí mismos de sus entornos, logrando así mayor autonomía. Considérese, por ejemplo, la creación de la gobernación general en 1610, la cual liberó a la VOC de Ámsterdam en un grado nunca antes visto. O considérese también la meticulosa planificación de la masacre de ingleses y portugueses llevada a cabo por Coen y van Sepult en la isla indonesia de Ambon en 1623, la cual llevó a separar la VOC de los tratados diplomáticos de Europa, permitiéndoles operar con impunidad en contra de sus rivales, aunque al costo de un severo daño en su reputación.

4. *Un objeto se conoce mejor por sus posibles fracasos más que por sus éxitos.* Mientras la TAR nos pide “seguir a los actores”, cuestión que en última instancia significa juzgar un objeto por lo que es capaz de hacer, la OOO aprende tanto de los fracasos de los objetos así como de las reflexiones sobre sus inexpressivos núcleos individuales. En el caso de la VOC, un hecho notable a destacar es que, ante la suposición del malvado y todopoderoso imperialismo occidental (que reina en todas partes), los holandeses solamente desarrollaron débiles incursiones en China y Japón.

5. *La clave para comprender los objetos sociales consiste en buscar sus momentos de simbiosis.* El debate filosófico en torno a si la identidad personal se mantiene estable en el tiempo o si supone modificaciones usualmente se asienta en uno de dos extremos. Por un lado, están aquellos que consideran que el ser humano se caracteriza por tener un alma inmortal que esencialmente se mantiene intacta desde la concepción hasta la vida eterna. Por el otro, están aquellos que afirman



que el “Yo” es en realidad múltiple, envuelto en un flujo de cambios identitarios constantes que van tomando forma de un contexto a otro. Sin embargo, ninguno de estos modelos resulta ser plausible. Incluso aquellos con un compromiso religioso hacia la eterna identidad personal tendrán que admitir que Napoleón en su infancia, Napoleón en los tiempos de la revolución francesa, y Napoleón en la victoria de Jena son tres personas completamente diferentes, a pesar de ser una y la misma entidad. Por su parte, aquellos que consideran que la identidad del ser humano está en un flujo constante que cambia a cada microsegundo caen inevitablemente en la inadecuada postura de la TAR, la cual es incapaz de distinguir acontecimientos menores de los transformadores. Buscar los momentos de simbiosis en la vida de un objeto nos permite eliminar la interferencia producida por un exceso de datos biográficos, llevando a concentrar nuestra atención en un puñado de transformaciones en donde las características clave de un objeto y sus cambios se hacen visibles.

6. *La simbiosis ocurrirá relativamente temprano en la vida de un objeto.* Esto no es debido a una razón “biológica” relacionada con el proceso de envejecimiento físico, sino simplemente porque las conexiones más importantes de un objeto tienden a volverse irreversibles y, por lo tanto, se debilita su habilidad para generar nuevas relaciones importantes. Tal como propuse en *Immaterialism*, las simbiosis “tienden a que un objeto se haga dependiente de la trayectoria seleccionada, reduciendo el espacio para nuevas alternativas. Después de 1641, la VOC se vio tan fuertemente relacionada con comercios requiriendo monopolios en ciertos espacios, ante la mirada atenta de accionistas esperando dividendos y, tan rodeada de enemigos y rivales, que un cambio radical en el modelo de negocios de la VOC ya no resultaría posible” (Harman, 2016: 118-119). En el caso de la vida humana individual, un buen ejemplo de esto sería la adopción de una profesión. Si bien a una edad temprana dicha elección es



contingente, con el paso del tiempo resulta cada vez más difícil cambiarse de profesión.

7. *Las simbiosis no son infinitamente flexibles una vez que las características del objeto son establecidas.* Esto se deduce de lo que acabamos de plantear. En la medida que las simbiosis tienden a ser irreversibles, éstas empiezan a llenar la vida de un objeto de tal modo que ya no sea posible realizar otros tipos de simbiosis. Esto fue lo que ocurrió con la Compañía Holandesa de Indias Orientales: “Me inclino a pensar que el año 1623 se constituyó como un punto de no retorno para la VOC. El programa maximalista de la compañía ya no podía ser retirado después de la masacre en contra de los ingleses en Ambon; desde entonces estaría comprometida con un agresivo monopolio que afectaría a europeos y asiáticos por igual” (Harman, 2016: 119).

8. *Las simbiosis son lazos débiles que maduran en lazos fuertes.* La referencia a lazos débiles y fuertes fue obtenida del conocido trabajo del sociólogo Mark Granovetter (1973). En la versión más convencional de su teoría, mientras que las relaciones humanas más íntimas nos proporcionan lealtad y apoyo emocional, asimismo nos entregan menos posibilidades de establecer nuevas oportunidades en comparación a las que podríamos encontrar en aquellas conexiones esporádicas con extraños. Es más probable encontrar un nuevo amor o una oportunidad de desarrollo profesional en este círculo más laxo que en uno donde han desarrollado lazos fuertes y duraderos, pues en estos últimos todas las relaciones posibles están próximas a alcanzar su punto máximo. Paradójicamente, nuestras relaciones débiles más importantes tienden a madurar en lazos fuertes, siendo un proceso que al tiempo que nos entrega recompensas nos vuelve dependientes a estos nuevos vínculos. Tal como propongo en *Immaterialism*: “aquello que empieza como una



simbiosis experimental y aventurera termina en un vínculo de hiperdependencia que pone en riesgo la vida misma del objeto. Los lazos fuertes establecidos entre la VOC y la Isla de las especias se convirtió en una carga dependiente de su trayectoria que terminaría por debilitar a la VOC una vez que las especias perdieran popularidad o bien se esparciera por las colonias francesas del Caribe” (Harman, 2016: 120).

9. *Las simbiosis no son reciprocas.* Este punto es relativamente obvio (a pesar de que ciertas corrientes filosóficas relacionistas lo pasen por alto), a saber, que no todas las simbiosis son bi-direccionales. En muchos casos el matrimonio puede llevar a la pareja hacia una simbiosis irreversible y transformadora. Sin embargo, esto no ocurre en la relación que se establece entre la Universidad de Yale y sus alumnos de primer año. Aunque muchos estudiantes desarrollen una simbiosis permanente con esta destacada universidad, tan solo una pequeña cantidad de estudiantes serán capaces de incidir en el carácter de la misma hasta conducirla a una nueva fase. Sentí el mismo efecto durante los años que viví en El Cairo, un lugar que me cambió para siempre, aunque probablemente haya sido poco y nada lo que pude entregarle a cambio.

10. *Las simbiosis son asimétricas.* Si bien la reciprocidad es relativa a si la influencia entre dos objetos es mutua, recordemos que la a/simetría es una cuestión, bien, de conexiones literales donde las cualidades de dos objetos interactúan (simetría) o, de una relación entre cualidades por un lado y un objeto por el otro (asimetría), como ocurre con las metáforas. Sin embargo, las metáforas deben ser entendidas como un paso que va más allá de la esfera del lenguaje y que se dirige tanto a las cualidades como a las relaciones de los objetos mismos. Por ejemplo, cuando Coen escribe su infame tratado sobre el futuro de la VOC, el cual es adoptado mas no del todo aplicado, estamos en presencia de una situación



metafórica: “la VOC es como el *Discurso sobre el Estado de la India de Coen*”. De este modo, un nuevo y oscuro camino ha sido propuesto para dicho objeto, una ruta llena de promesas y peligros; la VOC tiene y no tiene las propiedades que se recomienda tener. El caso contrario habría sido que el tratado en sí mismo hubiese sido modificado, debido a las inminentes presiones anglo-holandesas en una tregua relativa a la “guerra de los treinta años”. En dicho caso, el tratado habría sido modificado como un objeto por las cualidades de la tregua, en lugar de una modificación interna de la VOC provocada por las cualidades de tratados más belicosos.

11. *Los objetos en tanto acontecimientos son ecos de los objetos en tanto objetos.* Hoy en día sigue siendo bastante común que las más diversas corrientes filosóficas pongan su atención en los acontecimientos más que en los objetos, sin embargo, esta apuesta pierde de vista el hecho que ningún acontecimiento puede ocurrir si no es por los objetos involucrados en el acontecimiento. Y si bien los acontecimientos son usualmente más ruidosos que los objetos que los provocan, este bullicio suele no ser más que un eco de la capacidad de resonancia de estos últimos. Por ejemplo, si revisamos nuevamente la masacre en contra de los ingleses y portugueses en 1623, no nos sería difícil aceptar la idea de que dicho acontecimiento no fue más que un eco del tratado de Coen de 1614.

12. *El nacimiento de un objeto es tanto recíproco como simétrico.* Un nuevo objeto nace de la conexión literal de sus distintos elementos. En 1602 varias compañías holandesas se vieron forzadas a unirse en una sola compañía para evitar una competencia destructiva que habría resultado en una caída en el precio de las especias. Tras la segunda guerra mundial se creó una confederación de estados soberanos que dejó en el pasado a la *Liga de las Naciones* y dio paso a *Las Naciones Unidas*, algo



relativamente similar ocurrió en Europa en 1992 cuando el tratado de Maastricht creó la *Unión Europea*. No nos debería sorprender que estos nuevos objetos sean relativamente decepcionantes en su etapa inicial, ya que son el resultado de la conexión literal de elementos previamente separados. Las simbiosis desarrolladas por nuevos objetos son mucho más interesantes que su nacimiento, pues estas suponen el desarrollo de relaciones asimétricas o metafóricas capaces de desarrollar una historia mucho más prometedora. Los nuevos objetos que se sostienen por la combinación literal de sus partes, y que por lo tanto no establecen relaciones de simbiosis, están condenados a convertirse en meras formalidades vacías.

13. *La muerte de un objeto se deriva de la excesiva fuerza de sus lazos.* En la medida en que un endeble lazo metafórico se va solidificando, y, de ese modo, asegurando relaciones fuertes y duraderas, el objeto se vuelve sobre-dependiente de los destinos de los otros a los que permanece enlazado. La ciudad norteamericana de Detroit gozó de su época dorada hasta que la industria americana de automóviles se mudó a Japón en la década de 1970, cuestión que terminó por sepultarla hasta convertirla en una ciudad abandonada. Originalmente, la VOC era una compañía exportadora de nuez moscada, macis y clavo de olor; lo anterior era un negocio acorde al siglo XVII, pero no al XVIII.

14. *La maduración de un objeto es posible gracias a la expansión de sus simbiosis.* La VOC alcanzó su madurez en 1641, cuestión que supuso reconocer sus límites: abandonó su antiguo deseo de conquistar China y Japón, asimismo, Australia y Nueva Zelanda fueron catalogados como territorios en los que no valía la pena explorar o colonizar. Ahora bien, el establecimiento de este marco básico, hizo posible el periodo de maduración de la VOC, cuestión que le permitió desarrollar operaciones



más eficientes y enfrentarse a aquellos espacios de resistencia que se oponían a su poder en la región. Del mismo modo, una vez elegida una profesión y un lugar donde sentar raíces, es posible empezar un proceso de maduración utilizando la simbiosis como una plataforma para conseguir mayor seguridad e influencia.

15. *La decadencia de un objeto proviene de la literalización de su simbiosis.* Atrapada en la ruta de las especias, la VOC se volvió sobredependiente del comercio de la nuez moscada, macis y el clavo de olor, tal como lo vimos en el punto 13. El mismo apego a lazos duraderos que hizo posible la decadencia de la VOC, será el encargado de llevarla a su muerte en la década del 90' del siglo XVIII.

### **Conclusión: La raíz biográfica de la decadencia**

Al comienzo de la segunda sección me referí a la principal objeción presentada por Latour a mi libro *Immaterialism*, a saber, lo que él consideraba una metáfora “biológica” de la decadencia. Su reparo aparentemente tiene que ver con que la noción de decadencia se refiere al deterioro metabólico de un organismo vivo, cuestión que resulta completamente inadecuada para comprender tanto la emergencia como la muerte de los objetos. De hecho, Latour me dijo que dicha metáfora no sólo era inadecuada, sino “inútil”. Sin embargo, a mi entender, nociones tales como las de nacimiento, maduración, decadencia y muerte tienen un sentido que va más allá de lo biológico, al punto que la muerte biológica puede incluso llegar a ser dependiente de un sentido biográfico: tal como sucede con el conocido fenómeno del *broken man*, quien obsesionado con el amor o su profesión, termina cayendo en una espiral que impregna de decadencia su vida biológica.



La regla número 15 establece que la decadencia de un objeto proviene de la literalización de simbiosis, empero la TAR rechaza este principio debido a la importación ilícita de un concepto biológico a un contexto no-biológico. Yo diría, en cambio, que la TAR rechaza la noción de decadencia —es decir, que rechaza la literalidad de la simbiosis— simplemente porque es incapaz de comprender qué significan tanto literalidad como simbiosis (aun cuando ambos son fenómenos biográficos antes que biológicos). La literalidad en un contexto biográfico puede ser entendida de mejor manera si utilizamos la noción de “lazos fuertes” desarrollada por Mark Granovetter, es decir, aquellos lazos creados por elementos en común: usualmente con familiares y excepcionalmente con amistades cercanas. Sin embargo, son precisamente los débiles lazos biográficos los que nos ayudan a prevenir la decadencia, a través de vagas o alusivas conexiones que se acercan a una condición metafórica, con un vínculo débil y poderoso a la vez, que une al mar con la oscuridad del vino. La TAR es incapaz de notar la dimensión metafórica de los lazos débiles, para ella todos los lazos son literales y duraderos, pues dichos vínculos transforman por completo las características de los objetos asociados. En la TAR no hay espacio para el uso de la idea de simbiosis, esto es, el lazo metafórico entre las cualidades de los objetos que marca discretamente un paso hacia adelante en su historia. Si la invitación de la TAR es a seguir a los actores, la OOO propone seguir aquellos momentos en los cuales un objeto forma lazos débiles con las cualidades de otro.

### **Nota**

El presente escrito fue traducido del inglés por los editores de este número y corregido por los editores permanentes de la revista. Una versión en inglés de este artículo se publicó en el *International Journal of Actor-Network Theory and Technological Innovation* 8(3).



## Bibliografía

Granovetter, Mark (1973). "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology* 87 (6), p. 1360-1380.

Harman, Graham (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.

Harman, Graham. (2007). "The Importance of Bruno Latour for Philosophy," *Cultural Studies Review*, March, vol. 13, no. 1, p. 31-49.

Harman, Graham (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re-press.

Harman, Graham (2016). *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge, UK: Polity.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, Bruno; Harman, Graham & Erdélyi, Peter (2011). *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*. Winchester, UK: Zero Books.

Margulis, Lynn (1999). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic Books.

Maturana, Humberto & Varela, Francisco (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer.

Whitehead, Alfred N. (1979 [1929]). *Process and reality*. New York: Free Press.



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

Dusan Cotoras  
*Universidad Diego Portales, Chile*  
| [dusan.cotoras@ug.uchile.cl](mailto:dusan.cotoras@ug.uchile.cl) |

Enzo Isola  
*Universidad Diego Portales, Chile*  
| [enzo.isola@mail.udp.cl](mailto:enzo.isola@mail.udp.cl) |

Peter Sloterdijk  
*Rector, HfG-Karlsruhe, Alemania*  
| [mkaltenbrunner@hfg-karlsruhe.de](mailto:mkaltenbrunner@hfg-karlsruhe.de) |

---

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

\*



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

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

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



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

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

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



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

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



arduos y procesos de aprendizaje abstractos. A esta necesidad responde la invención de la escritura y la enseñanza en todas las grandes culturas<sup>1</sup>.

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

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

---

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



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

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

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

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

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



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

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



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

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

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



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

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

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



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

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

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



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

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

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

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



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

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



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

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

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

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



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

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

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



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

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



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

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

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



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

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

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

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



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



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

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

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

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



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

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

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



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

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



## Nota

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

## Bibliografía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Cuadernos de Teoría Social** es una publicación bi-anual en papel y digital realizada por el *Núcleo de Teoría Social* de la Universidad Diego Portales. Todo contacto debe realizarse a: [cuadernos@mail.udp.cl](mailto:cuadernos@mail.udp.cl)

#### **Editores**

Rodrigo Cordero, Universidad Diego Portales

Francisco Salinas, University College London

#### **Asistente de edición**

Enzo Isola, Universidad Diego Portales

#### **Consejo Editorial**

Daniel Chernilo, Loughborough University

Sebastián Guzmán, Universidad Nacional Andrés Bello

Aldo Mascareño, Universidad Adolfo Ibáñez

Margarita Palacios, Birbeck, University of London

Simon Susen, City University London