

A close-up portrait of Peter Sloterdijk, a man with long dark hair and a mustache, looking slightly to the left. The image is overlaid with a semi-transparent orange rectangle.

PETER
SLOTERDIJK

An artistic drawing of a reclining figure, possibly a woman, in a dark, textured garment. The drawing is rendered in a sketchy, expressive style. The image is overlaid with a semi-transparent orange rectangle.

CRÍTICA
DE LA RAZÓN
CÍNICA

SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

Índice

Cubierta

Portadilla

Introducción

Crítica de la razón cínica

Primera parte. Análisis: Cinco consideraciones previas

1. El cinismo: Ocaso de la falsa conciencia
2. Ilustración como diálogo: Crítica de la ideología como continuación con otros medios del diálogo
3. Los ocho desenmascaramientos: Revista de la crítica
4. Después de los desenmascaramientos:
5. «A la búsqueda de la insolencia perdida»

Segunda parte. Cinismo en el proceso cósmico

I. Parte fisonómica

- A. La psicósomática del espíritu de época
- B. El gabinete de los cínicos

II. Consideración fundamental fenomenológica

- A. Los cinismos cardinales
- B. Los cinismos secundarios

III. Consideración fundamental lógica

- A. Empiría negra
- B. Polémica trascendental Meditaciones heracliteanas

IV .. nsideración fundamental histórica

- El síndrome de Weimar. Modelos de conciencia de la modernidad alemana
1. Cristalización weimariana
 2. Caotología dadaísta Cinismos semánticos
 3. La república «como si» Cinismos políticos I
 4. El frente y la nada Cinismos políticos II
 5. Muertos sin testamento Cinismos políticos III
 6. Conspiradores y simuladores
 7. Despersonalización y alienación. Cinismos funcionalistas I
 8. Prótesis Acerca del espíritu de la técnica. Cinismos funcionalistas II
 9. Algodicea política. Cosmologías cínicas y lógica del dolor
 10. Rogando por un Napoleón desde el interior Cinismos políticos V: Entrenamiento para hombres de he
 11. «Hora lúcida» Grandes confesiones de una conciencia dividida
 12. De la república alemana de estafadores Observaciones a la historia natural del engaño
 13. ¡Anda!, ¿estamos vivos? Cinismos neoobjetivistas e historias de la vida difícil
 14. Crepúsculo postcoital Cinismo sexual e historias de amor difícil

15. Dobles acuerdos en Weimar o la objetividad para la muerte
Epílogo
Final
Referencia bibliográfica y agradecimientos
Notas
Créditos

Introducción

¡Toca el tambor y no temas
y besa a la barragana!
En esto consiste toda la ciencia.
Tal es el más profundo sentido de los libros.

Heinrich Heine, *Doctrina*

El gran defecto de las cabezas alemanas consiste en que no tienen ningún sentido para la ironía, el cinismo, lo grotesco, el desprecio y la burla.

Otto Flake, *Deutsch-Französisches*, 1912

Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto, su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente. Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. En vista del fin próximo quisiera ser honrada y entregar su último secreto. Lo admite: los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos estos vuelos de altura vanamente bellos –Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, la nada– no son nada. Sólo son sustantivos para gente joven, para marginados, clérigos, sociólogos.

«Palabras, palabras... sustantivos. Sólo necesitan abrir las alas y milenios caen de su vuelo» (Gottfried Benn, *Epilog und lyrisches Ich*).

Esta última filosofía, dispuesta a confesar, trata semejantes temas en la rúbrica histórica... junto con los pecados de juventud. Su tiempo ya ha pasado. En nuestro pensamiento no queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender. Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un amor a la sabiduría.

Ya no hay ningún saber del que se pueda ser amigo (*philos*). Ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlo, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ello sin convertirnos en estatuas de piedra.

Lo que aquí proponemos, bajo un título que alude a una gran tradición, es una meditación sobre la máxima «saber es poder»; precisamente la que en el siglo XIX se convirtió en el sepulturero de la filosofía. Ella resume la filosofía y es, al mismo tiempo, la primera confesión con la que empieza su agonía centenaria. Con ella termina la tradición de un saber que, como su nombre indica, era teoría erótica: amor a la verdad y verdad del amor. Del cadáver de la filosofía surgieron, en el siglo XIX, las modernas ciencias y las teorías del poder –en forma de ciencia política, de teoría de las luchas de clases, de tecnocracia, de vitalismo– que, en cada una de sus formas, estaban armadas hasta los dientes. «Saber es poder.» Fue lo que puso el punto tras la inevitable politización del pensamiento. Quien pronuncia esta máxima dice por una parte la verdad. Pero al pronunciarla quiere conseguir algo más que la verdad: penetrar en el juego del poder.

En la época en que Nietzsche empezaba a sacar a la luz, de debajo de cada voluntad de saber, una *voluntad de poder*, la antigua socialdemocracia alemana llamaba a sus miembros a participar en la competencia por el poder que es saber. Allí donde las opiniones de Nietzsche querían ser «peligrosas», frías y sin ilusión, la socialdemocracia se manifestaba pragmática y mostraba una afición formativa de cuño Biedermeier¹. Ambos hablaban de poder: Nietzsche, al socavar vitalistamente el idealismo burgués; los socialdemócratas, al intentar obtener una conexión, a través de la «formación», con las posibilidades de poder de la burguesía. Nietzsche enseñaba un realismo que tenía que facilitar a las futuras generaciones de burgueses y pequeño-burgueses la despedida de las patrañas idealistas que impedían la voluntad de poder; la socialdemocracia intentaba

participar en un idealismo que hasta entonces había portado en sí mismo las esperanzas del poder. En Nietzsche, la burguesía podía ya estudiar los refinamientos y las inteligentes rudezas de una voluntad de poder carente de ideal, cuando el movimiento de trabajadores miraba todavía de reojo a un idealismo que se adecuaba mejor a su todavía ingenua voluntad de poder.

Hacia 1900, el ala radical de la izquierda había alcanzado el cinismo señorial de la derecha. La competición entre la conciencia cínicamente defensiva de los antiguos detentadores del poder y la utópicamente ofensiva de los nuevos creó el drama político-moral del siglo xx. En la carrera por la conciencia más dura de los duros hechos, Satán y Belcebú se impartían lecciones el uno al otro. Y de esta competencia de las conciencias surgió esa penumbra característica del presente: el acecho mutuo de las ideologías, la asimilación de los contrarios, la modernización del engaño; en pocas palabras, esa situación que envió al filósofo al vacío y en la que el mendaz llama al mendaz mendaz.

Y nosotros percibimos una segunda actualidad de Nietzsche, una vez que la primera ola nietzscheana, la fascista, se ha calmado. De nuevo queda de manifiesto cómo la civilización occidental ha desgastado su atuendo cristiano. Después de decenios de reconstrucción y de uno de utopías y «alternativas» es como si se hubiera perdido de repente un impulso *naïf*. Se temen catástrofes, los nuevos valores, al igual que los analgésicos, experimentan una fuerte demanda. Con todo, la época es cínica y sabe que los nuevos valores tienen las piernas cortas. Interés, proximidad al ciudadano, aseguramiento de la paz, calidad de vida, conciencia de responsabilidad, conciencia ecologista... Algo no marcha bien. Se puede esperar. En el fondo, el cinismo espera agazapado a que pase esta ola de charlatanería y las cosas inicien su curso. Nuestra modernidad, carente de impulso, sabe, efectivamente, «pensar de manera histórica», pero

hace tiempo que duda de vivir en una historia coherente. «No hay necesidad de Historia Universal.»

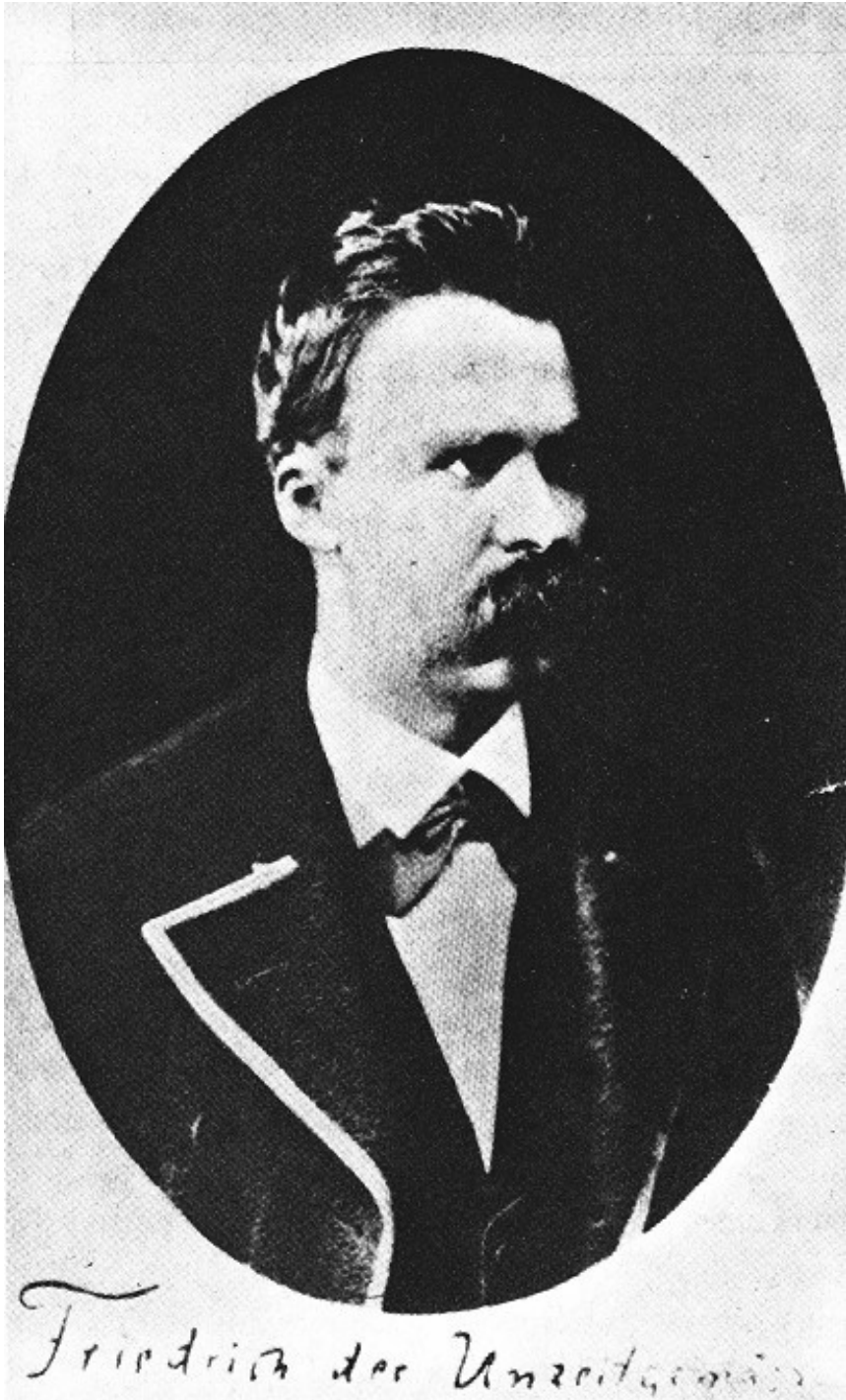
El eterno retorno de lo idéntico, el pensamiento más subversivo de Nietzsche –desde un punto de vista cosmológico insostenible, pero desde un punto de vista morfológico-cultural fecundo– se encuentra con un nuevo avance de motivos cínicos que ya se habían desarrollado primeramente en la época imperial romana y, posteriormente, también en el Renacimiento, hasta convertirse en vida consciente. Lo idéntico son los aldabonazos de una vida orientada al placer que ha aprendido a contar con los acontecimientos. Estar dispuesto a todo nos hace invulnerablemente listos. Vivir a pesar de la historia, reducción existencial; proceso de integración en la sociedad «como si»; ironía contra política; desconfianza frente a los «bocetos». Una cultura neopagana que no cree en una vida después de la muerte tiene consiguientemente que buscarla antes de ésta.

La decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de «cínico». *Con ello*, él se convirtió, junto con Marx, en el pensador más influyente del siglo. En el «cinismo» de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de «decir la verdad»: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza.

El fuerte impulso antirracionalista en los países de Occidente reacciona frente a un estado espiritual en el que todo pensamiento se ha hecho estrategia; él testimonia una náusea frente a cierta forma de autoconservación. Es un sensible encogerse de hombros ante el gélido hálito de una realidad en la que saber es poder y poder, saber. Al escribir este libro he pensado en lectores, he deseado lecto-

res que sientan de esta manera; a ellos el libro podría tener que decirles algo, pienso yo.

La antigua socialdemocracia había anunciado el lema «saber es poder» como una receta prácticamente racional. Y en ello no se lo pensó mucho. Se consideraba que había que aprender algo adecuado para, posteriormente, tenerlo más fácil. Una confianza pequeño-burguesa en la escuela era la que había dictado la frase. Esta confianza está hoy día en descomposición. Solamente entre nuestros jóvenes y cínicos estudiantes de medicina hay una línea nítida que lleva de la carrera al *standard* de vida. Casi todos los restantes viven con el riesgo de aprender para el vacío. Quien no busque el poder, tampoco querrá su saber, su equipamiento sapiencial, y quien rechaza a ambos ya no es, en secreto, ciudadano de esta civilización. Son numerosos los que ya no están dispuestos a creer que habría que «aprender algo» primeramente para, después, tenerlo un poco más fácil. En ellos, creo, crece una intuición de aquello que en el antiguo quinismo era certeza: el que primeramente hay que tenerlo más fácil para poder aprender algo racional. El proceso de integración en la sociedad a través de la escolarización, tal y como sucede en nuestro país, es un embobamiento *a priori* tras el cual el aprender ya no tiene ninguna oportunidad más de que las cosas vuelvan a ser mejores alguna vez. La reversión de la relación de vida y aprendizaje está en el aire, es decir, el fin de la confianza en la educación, el fin de la escolástica europea. Esto es lo que les aterra en igual medida tanto a conservadores como a pragmáticos, tanto a *voyeurs* de la decadencia como a bienintencionados. En el fondo, ningún hombre cree que el aprender de hoy solucione «problemas de mañana»; más bien, es casi seguro que los provoca.



El neo-«cínico» Nietzsche, pensador de la ambivalencia.

¿Por qué, pues, una *Crítica de la razón cínica*? ¿Qué disculpa puedo tener yo ante el reproche de haber escrito un grueso libro en unos tiempos en los que libros no tan voluminosos se sienten ya como una arrogancia? Distingamos como se debe entre ocasión, razón y motivo.

La ocasión:

Este año se cumplen los doscientos de la aparición de la *Crítica de la Razón pura* de Immanuel Kant. Un dato de trascendencia histórica, sin duda. Rara vez ha podido tener lugar un centenario que haya transcurrido tan áridamente como éste. Es una celebración sobria en la que los eruditos no salen del gremio. Seiscientos investigadores de Kant reunidos en Maguncia no es, por supuesto, ninguna sesión de carnaval, aunque, en todo caso, produce una infinita serpentina. De todas maneras, sería útil una fantasía: suponer qué pasaría si el celebrado apareciera personalmente entre los contemporáneos...

¿No son tristes las fiestas en las que los invitados esperan en secreto que el festejado se halle impedido porque aquellos que apelan a él se sentirían avergonzados en su presencia? ¿Cómo nos sentiríamos nosotros ante la mirada penetrantemente humana del filósofo?

¿Quién se atrevería a conceder a Kant una mirada perspectiva sobre la historia a partir del año 1795, año en el que el filósofo publicó su escrito *La paz perpetua*? ¿Quién tendría los nervios suficientes para informarle sobre el estado de la Ilustración, que él definía como la salida del hombre de su «minoría de edad autoculpable»? ¿Quién sería lo suficientemente frívolo para explicarle las tesis marxianas sobre Feuerbach? Fácilmente, imagino, el bello humor de Kant nos ayudaría a salir de nuestra estupefacción. Pues, efectivamente, él fue un hombre del tardío siglo XVIII, en el

que ni siquiera los racionalistas eran tan estirados como muchos de hoy día que se hacen pasar por informales.

Apenas ha habido nadie que, ocupándose de Kant, no haya tratado el enigma de su fisonomía. Con el principio romano de *mens sana in corpore sano* no se comprende su apariencia. Si es cierto que el «espíritu» se busca el cuerpo correspondiente, entonces, en el caso de Kant, ha tenido que ser un espíritu que encontraba su placer en las ironías fisonómicas y las paradojas psicosomáticas, un espíritu que en un pequeño cuerpo seco ha escondido una gran alma; bajo la encorvada espalda, un andar erguido, y en un ánimo hipocondríacamente violentado, un humor social y suavemente cordial como para tomar el pelo a los posteriores adoradores de lo vital y de lo atlético.

El enigma fisonómico de Kant apenas se resolverá en su persona, más bien en su postura dentro de la historia del espíritu y de la reflexión. La época de la Ilustración hace avanzar la dialéctica de entendimiento y sensibilidad hasta el desgarrar. A lo largo de la obra de Kant está presente la huella de semejantes tensiones. En el idioma de sus obras más importantes aparece la violencia que añade –por primera vez en una cabeza alemana– el proceso del pensar lo sensible. El que un poeta como Gottfried Benn, él mismo marcado por el espíritu del siglo de las ciencias naturales, pudiera contraatacar a semejante violencia, descalificando al filósofo como «violador del espíritu», muestra a las claras cómo el cinismo moderno, frente a la grandeza de antaño, es un suelo de resonancia de clarividencias concluyentes, de un conocimiento que tiende a la relación notoriamente quebrada de entendimiento y sensibilidad. Robert Musil, sin lugar a dudas un garante de la racionalidad incluso más allá de los límites en los que ésta se siente segura, ha captado la vivencia de una lectura de Kant en un asombroso capítulo de *Las tribulaciones del estudiante Törless*:

Efectivamente, aquella misma mañana, Törless se había comprado un ejemplar de la obra en la edición de Reclam² que había visto en casa de su profesor y aprovechó el primer recreo para comenzar con su lectura. Pero con tanta nota a pie de página y con tantos paréntesis no entendía ni una palabra, y por más que se esforzase en seguir minuciosamente con la vista cada una de las oraciones, tenía la sensación de que una vieja mano huesuda le sacaba, con movimientos de tornillo, el cerebro de la cabeza.

Cuando al cabo de media hora dejó, totalmente agotado, la lectura, se percató de que sólo había llegado a la página segunda y de que el sudor le corría por la frente.

Pero, a pesar de todo, apretó los dientes y consiguió leer una página más hasta que terminó el recreo.

Por la tarde ni siquiera se atrevía a acercarse al libro. ¿Miedo? ¿Repugnancia?... No sabría decirlo exactamente. Sólo una cosa tenía clara, una cosa que le atormentaba hasta abrasarle: que el profesor, aquel hombre que aparentaba tan poca cosa, tenía totalmente abierto el libro en su habitación, como si éste constituyera para él un pasatiempo cotidiano.

La suave empiria de este boceto despierta la comprensión de dos cosas distintas: la fascinación del libro y el dolor que éste acarrea a jóvenes lectores de naturaleza sensible. ¿Acaso un contacto desprevenido con lo kantiano, es más, con el pensamiento filosófico no entraña el riesgo de exponer la joven conciencia a una senilización violenta y repentina? ¿Qué elementos de la juvenil voluntad del saber quedan integrados en una filosofía que marea con sus óseos atornillamientos? Aquello que nosotros precisamente queremos saber ¿se ha encontrado en el extremo superior del tornillo? ¿No estaremos quizá nosotros mismos tan retorcidos en la cabeza del tornillo que nos sintamos satisfechos con aquello que precisamente creemos saber? ¿Y qué puede significar el que hombres a los que el pensamiento kantiano les sirve como «pasatiempo cotidiano» parezcan «tan poca cosa»? ¿significa esto que la filosofía ya ha cesado de marcar huellas en la vida y que la realidad es una cosa y la filosofía otra, desesperadamente distinta?

De la observación del estilo de los filósofos componemos cuadros fisonómicos en los que la razón ha ocultado aspectos de su propia esencia. «Ser racional» significa situarse en una peculiar relación, difícilmente feliz, con lo sensible. El

«sé inteligente», traducido a la práctica, significa «no te fíes de tus impulsos, no obedezcas a tu cuerpo, aprende a dominarte»... comenzando por la propia sensibilidad. Sin embargo, entendimiento y sensibilidad son inseparables. La violenta exudación de Törless tras la lectura de dos hojas de la *Crítica de la Razón pura* encierra tanta verdad como todo el kantismo entero. La mutua operatividad entendida de *physis* y *logos* es filosofía y no lo que se dice. En un futuro próximo sólo un fisonomista podrá ser un filósofo que no miente. El pensamiento fisonómico ofrece una oportunidad para evadirse de ese ámbito de cabezas divididas y, por consiguiente, perversas. Proponer una nueva crítica de la razón significa también pensar en una fisonomía filosófica; esto no es, como en el caso de Adorno, «teoría estética», sino teoría de la conciencia con pelos y señales (y también dientes).

No hay ningún motivo para un escrito jubilar, tal y como están las cosas; más bien lo habría para un jubileo literario que, con esta ocasión y por simpatía con el autor, llegue por lo menos a un cuadernillo. «No quiero hablar de cómo están las cosas. Quiero mostrarte cómo surge la cuestión» (Erich Kästner).

La razón:

Si fuera verdad que es el malestar en la cultura lo que provoca la crítica, no habría ninguna época tan dispuesta a la crítica como la nuestra. Sin embargo, nunca fue tan fuerte la inclinación del impulso crítico a dejarse dominar por sordos estados de desaliento. La tensión entre aquello que pretende «ejercer crítica» y aquello que sería criticable es tan fuerte que nuestro pensamiento se hace cien veces más hosco que preciso. Ninguna capacidad de pensamiento logra mantener el paso con lo problemático; de ahí la auto-renuncia de la crítica. En la indolencia frente a todo problema hay un último presentimiento de lo que sería el estar a la altura del mismo. Dado que todo se hizo problemático,

también todo, de alguna manera, da lo mismo. Y éste es el rastro que hay que seguir. Pues conduce allí donde se puede hablar de cinismo y «de razón cínica».

Hablar de cinismo supone exponer a la crítica un escándalo espiritual, un escándalo moral; a continuación se despliegan las condiciones de las posibilidades de lo escandaloso. La crítica «realiza» un movimiento que en una primera instancia agota sus intereses positivos y negativos en la cosa, para, finalmente, chocar contra las estructuras elementales de la conciencia moral, estructuras a las que se obliga a hablar «más allá del bien y del mal». La época es cínica en todos sus extremos, y corresponde a la época desarrollar en sus fundamentos el contexto entre cinismo y realismo. ¿Qué pensaba Oscar Wilde cuando, desilusionado, afirmaba: «No soy en absoluto cínico; sólo tengo experiencia... lo que, en último término, es lo mismo»; o Antón Chéjov cuando, sobriamente, manifestaba: «Ningún cinismo puede superar a la vida»?

En el proceso de las consideraciones se desata la conocida duplicidad del concepto «crítica». En un primer momento significa pronunciar juicios y fundarlos, juzgar y condenar; es decir, proporcionar una investigación de los fundamentos a las formaciones del juicio. Pero si se habla de la «razón cínica», entonces esta fórmula se coloca primera y totalmente bajo la protección de la ironía.

¿Qué servicios puede prestarnos todavía una crítica? ¿Qué pretende en una época tan cansada de teoría? Escuchemos la respuesta de Walter Benjamin:

Locos los que se lamentan de la decadencia de la crítica. Pues su hora ya hace tiempo que ha pasado. La crítica es una cuestión de distancia correcta. Ella se encuentra a gusto en un mundo en el que todo depende de las perspectivas y los decorados y en el que es todavía posible adoptar un punto de vista. Mientras tanto las cosas se han acercado cáusticamente a la sociedad humana. La «ingenuidad» de «la mirada libre» es mentira, cuando no expresión totalmente *naïf* de una incompetencia declarada... (*Einbahnstrasse*, 1928/1969, pág. 95).

En un sistema que se siente a sí mismo como un híbrido de prisión y de caos, no habrá ningún punto de vista descriptivo, ninguna perspectiva central de crítica ineludible.

En un mundo que ha estallado en infinidad de perspectivas, las «grandes miradas» corresponden de hecho y por entero más a los ánimos discretos que a los ilustrados, educados por lo dado. Ninguna Ilustración tiene lugar sin que produzca el efecto de destruir el pensamiento del punto de vista y disolver las morales perspectivas convencionales; desde un punto de vista psicológico esto está en relación de dependencia con la dispersión del Yo y, desde un punto de vista literario y filosófico, con la decadencia de la crítica.

Sin embargo, ¿cómo se explica la contradicción de que el más importante renacimiento de la crítica del siglo xx vaya unido al nombre de Walter Benjamin, quien, por una parte, expresó de una manera contundente que la hora de la crítica había pasado y, por otra, participó con sugerencias inabarcablemente amplias en la escuela de la Teoría Crítica? Es imposible, dice, adoptar un «punto de vista», ya que las cosas se nos han acercado hasta tocarnos. Pero a partir del punto de vista, todavía por determinar más concretamente, de la carencia de punto de vista, la crítica ha hecho progresos impresionantes. ¿De qué habla? ¿Con qué perspectiva? ¿En nombre de quién?

Creo que la Teoría Crítica ha encontrado un Yo provisional de la crítica y un «punto de situación» que le proporciona perspectivas sobre una crítica realmente incisiva; un punto de situación con el que no cuenta la teoría del conocimiento tradicional. Yo quisiera denominarlo el apriori del dolor. No es la base de una crítica elevada y distanciada que llega a grandes perspectivas generales, sino una actitud del más extremo acercamiento: micrología.

Si las cosas se nos han acercado tanto hasta llegar a quemarnos, tendrá que surgir una crítica que exprese esa quemadura. No es tanto un asunto de distancia correcta cuanto de proximidad correcta. El éxito de la palabra «implicación»