

Escenografías para el pensamiento. Acerca del 'espacio' en la esferología de Peter Sloterdijk

Scenography for thought. About the 'space' in Peter Sloterdijk's spherology

Diego Pérez Pezoa¹

Resumen

El siguiente artículo tiene como propósito visualizar y reflexionar en torno a la noción de *espacio* en la obra de Peter Sloterdijk. En la obra de Sloterdijk se teje una revalorización postmetafísica del espacio, lo que implica una serie de reconsideraciones y cambios de ruta en el debate contemporáneo de la filosofía. Aunque, las consecuencias del debate se trasladan, ineludiblemente, hacia aquellas tradiciones dicotómicas del pensamiento que estudian el espacio siguiendo el esfuerzo metafísico extrapolado entre sujeto y objeto. Inicialmente, daremos a conocer un breve recorrido histórico de la noción de espacio en la filosofía moderna, para, posteriormente, relatar la recepción de la categoría espacial en el pensamiento estético y político del autor: una *ontotopología*, en Sloterdijk, acompaña el proyecto esferológico. Y, para así, finalmente, diagramar un vector de lectura para un futuro de la filosofía enfocada, ahora, en reflexionar sobre los diversos modos culturales y materiales que permiten el pensar filosófico en un mundo global.

Palabras clave: espacio, filosofía, ontotopología, esferología.

Abstract

The following article intends to visualize and reflect on the notion of space in Peter Sloterdijk's work. In the Sloterdijk's work a post-metaphysical revaluation of space is woven, which implying a series of reconsiderations and changes of route in the contemporary debate of philosophy. Although, the consequences of the debate are inevitably carried over to those dichotomous traditions of thought that study space following the extrapolated metaphysical effort between subject and object. Initially, we will present a brief historical overview of the notion of space in modern philosophy, to later relate the reception of the spatial category in the author's aesthetic and political thought: an ontotopology, in Sloterdijk, accompanies the spherological project. And, finally, to diagram a reading vector for a future of philosophy focused, now, on reflecting on the diverse cultural and material modes that allow philosophical thinking in a global world.

Keywords: space, philosophy, ontotopology, spherology.

¹Doctor en Filosofía, Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Email: p.perezpezoa@gmail.com
Cómo citar: PÉREZ PEZO, D. (2020). Escenografías para el pensamiento. Acerca del 'espacio' en la esferología de Peter Sloterdijk. *Revista de Geografía Espacios*, 10(20), p. 120-138. DOI: 10.25074/07197209.20.1706

Preliminares sobre el espacio en filosofía

Es completamente estimulante, de entrada, atender al siguiente *koan* Zen, escuchémoslo:

“-Todas esas montañas, todos esos ríos y la misma tierra, ¿de dónde vienen? -preguntaba un monje
-¿Y de dónde viene tu pregunta? -dijo el maestro”

Una de las preguntas primordiales del quehacer filosófico contemporáneo se enfoca en evidenciar y declarar el espacio de sus reflexiones y presunciones, haciendo eco del pensamiento milenario Zen. La filósofa Hannah Arendt, en su bellissimo texto *La vida del espíritu*, planteaba la célebre pregunta que recorrería el territorio filosófico moderno: “¿dónde estamos cuando pensamos?” (Arendt, 2002). Esta consulta entre sus diversas secuelas dejadas ha establecido, principal y ampliamente, una exigencia política y moral sobre los lugares sociales de enunciación y mediación de la práctica filosófica. Aunque, puntualmente, este cuestionamiento es producto de una larga reflexión de la propia filosofía sobre las condiciones materiales, simbólicas y culturales que posibilitan el pensar filosófico mismo: es decir, la pregunta por el origen del pensar². En Kant, la pregunta por el espacio, proveniente de las inquietudes que el autor desarrolla en torno a las condiciones de posibilidad del conocer científico, deja de remitirse a un tipo de objeto cuya definición pudiésemos encontrar en el gran catálogo conceptual del archivo filosófico; pues, como es de costumbre, sabemos que el espacio kantiano no es un concepto, sino más bien, una intuición *a priori*, por ende, el espacio se vuelve una experiencia estética trascendental al ejercicio de las realidades fenoménicas y el conocimiento científico. De esta manera, por consiguiente, el espacio es concebido necesariamente como una percepción subjetiva, una experiencia del interior -idea heredada de Leibniz-, donde la experiencia externa, que usualmente podemos asociar con una experiencia espacial, se divide entre realidad en sí y realidad fenoménica. Esta herencia del espacio como inexistente por fuera de la potencia sensible de la subjetividad marcaría las inmunologías topológicas del pensar y del filosofar, hasta hoy en día, donde aún se mantiene como presupuesto *a priori* de todo conocimiento y toda experiencia del saber (Kant, 2007). Posteriormente, Martin Heidegger trataría de evidenciar el principio metafísico que sostiene el argumento kantiano del ‘espacio’, ya que, “la representación del espacio es, por consiguiente, la representación inmediata de una unidad única, es decir una intuición, si la esencia de una intuición debe ser determinada como *representatio singularis*” (Heidegger, 2012:§9). La reflexión subyacente a esta declaración sería que, si “es posible fundamentar la universalidad del tiempo como intuición pura, es bajo la condición de que -aun cuando el espacio y el tiempo, como intuiciones puras, pertenecen ‘al sujeto’-, es siempre el tiempo el que vive más originariamente en el sujeto y no el espacio” (Heidegger, 2012).

Como vemos, para Heidegger, Kant es el acontecimiento en la historia de la filosofía que excluye al espacio como concepto y, por tanto, de las visualizaciones que permiten al pensamiento concentrarse en los lugares de su fecundación sólo en un nivel temporal. Para Heidegger, el gesto kantiano lo que hace, prácticamente, es *abandonar el mundo*. No obstante,

² Las consultas exactas son las siguientes: “¿qué ‘hacemos’ cuando no hacemos sino pensar?, ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?” en Arendt, H, (2002), *La vida del espíritu*, edit. Paidós, Barcelona, p. 12.

el propio Heidegger, de forma no declarativa, reivindicaría las relevancias del espacio como recreación del 'ser' y sus cadencias necesarias. Sus apreciaciones sobre el espacio se formularían sosteniendo que

“en virtud de su estar-en-el-mundo, al Dasein le está presentado siempre -aunque no temáticamente- un espacio ya descubierto. En cambio, el espacio mismo queda, por lo pronto, encubierto en lo que toca a las posibilidades puras, implicadas en él, de la mera espacialidad de algo. Que el espacio *se muestre* esencialmente *en un mundo*, no dice todavía nada sobre el modo de su ser” (Heidegger, 2015:139).

Así, la noción del espacio heideggeriano trataría, más bien, del 'en' del Dasein en vez de un tratamiento sencillo del mundo como objeto, es decir, del 'ser-en' que todo Dasein desenvuelve en su capacidad de mundaneizar su habitar. La metafísica ontocronológica que Heidegger atribuía a las intuiciones puras del pensar kantiano, se reproducen en la reflexión heideggeriana del espacio; pues, para Heidegger, el espacio tampoco se desarrolla o representa en la tangente de los entes y, de lo cual, conlleva un tipo de reflexión que hace flotante la espacialidad del Dasein:

“El ser del espacio tampoco tiene el modo de ser del Dasein. Del hecho de que el ser del espacio no pueda ser concebido en el modo de ser de la *res extensa* no se sigue que deba determinarse ontológicamente como 'fenómeno' de esta *res* -no sería diferente de ella en el ser- ni mucho menos que el ser del espacio pueda identificarse con el de la *res cogitans* y concebirse como meramente 'subjetivo', prescindiendo incluso del carácter discutible del ser de este sujeto” (Heidegger, 2015:140).

De ahí que las posibilidades esenciales ontológicas del espacio se circunscriben, de modo esencial, en las posibilidades generales del ser del Dasein. Las posibilidades esenciales ontológicas del espacio se desarrollarán sobre las posibilidades generales del mundo. Esto no quiere decir, por su parte, que el espacio se transforme en el dispositivo de aparición del 'mundo', sino, que el mundo permite el develamiento del espacio como desenvolvimiento esencial. Más adelante nos detendremos con más atención en esta cuestión de la relación esencial entre espacio y mundo en Heidegger, debido a que, para Sloterdijk, el pensamiento heideggeriano orbita, esencialmente, sobre una formulación de la existencia en el actuar mismo de un ser-espacial, un ser creador de adentros, o sea, como ontotopología.

Continuando con esta breve genealogía del espacio como trasfondo del pensar, habría que señalar la importancia del pensador intempestivo en torno a la relación entre 'espacio' y 'pensamiento': en la modernidad, fue Nietzsche quien acercó la filosofía a la vida, territorializándola en formatos vitales de sobrevida exterior, y disolviendo las fronteras que marcan los adentros y los afueras de la experiencia humana del pensar. En el §15, I. *De las cosas primeras y últimas*, el pensador ascético nos entrega el indicio humano que alberga la necesidad metafísica de los interiores -de la intimidad, del corazón. Toda creación de interior presupone la creación de un exterior. Toda esencia presupone un movimiento interior de una apariencia (un ente, un objeto). En este sentido, la exteriorización no sería más que lo fenomenalizado por una esencia interior (Nietzsche, 2016). Ahora bien, ¿cuál sería la esencia del mundo (su interior) que hace posible su aparición (exterior)? La pregunta es compleja de abordar, en la medida que

continuamos recurriendo a la dicotomía implícita del adentro y del afuera para su posible *espacialización*. Ante los ojos de Nietzsche, esta pregunta sería errada, debido a que, precisamente, si *hay algo* que no puede comprenderse mediante las coordenadas del adentro y el afuera es un 'mundo'. Así lo deja establecido en la siguiente reflexión:

“En el mundo no hay adentro ni afuera. Del mismo modo que Demócrito transportaba los conceptos de arriba y abajo al espacio infinito, en donde no tienen sentido, así los filósofos en general transportaban el concepto de 'dentro' y 'fuera' a la esencia y a la apariencia del mundo; creen que, por medio de sentimientos profundos, se penetra profundamente en el interior, se acercan al corazón de la naturaleza. Pero estos sentimientos son profundos tan sólo en tanto que con ellos, de una manera apenas sensible, se excitan regularmente determinados grupos complejos de pensamiento, que nosotros llamamos profundos: un sentimiento es profundo porque consideramos profundos los pensamientos que le acompañan” (Nietzsche, 2016: 51).

Las consecuencias espaciales saltan a la vista, pues, más allá de lo que la mirada pedagogizada en los arsenales de la ciencia puede dejar en evidencia, no es más que las antiguas articulaciones geológicas de las fantasías europeas y sus deseos aventurescos los que entorpecen la armoniosa relación que la vida mantiene con la naturaleza y el mundo. La profundidad del mundo no es más que la intensidad con la que pensamos los lugares que habitamos; es la excitación desorbitante de una experiencia sensible del mundo, es el cuerpo suspendido ante un afuera intensivo.

La filosofía postmetafísica de los últimos 20 años -especialmente la filosofía francesa- ha mostrado un complejo tratamiento e interés sobre el espacio y, particularmente, sobre el cuerpo, como mediología reflexiva que pretende superar este conflicto metafísico del pensamiento y el *lugar* de su origen (Levadot & Riba, 2012). Ha tratado de torcer la acepción metafísica del espacio externalizado y ajeno, tal como un universo alienante de los entes. En principio, debemos reconocer que el primer acercamiento que rompió con la *lejanía* entre Filosofía, espacio y corporalidad se encuentra en la obra heterotópica de Michel Foucault: fue la obra foucaultiana el primer acercamiento por visualizar el cuerpo como el lugar propiamente filosófico de todo pensamiento (Foucault, 1967). Los efectos materiales que desató la obra de M. Foucault afectaron de una manera considerable la práctica filosófica contemporánea: sin la reflexión corporal y escénica del pensamiento, probablemente aún estaríamos dando vuelta dentro de las coordenadas metafísicas del ser y sus mundos cosmo-fantásticos. De modo que la obra de Foucault emerge como un constante preguntar postmetafísico de la existencia del pensamiento, interrogando directamente el quehacer y el *lugar* filosófico dentro de las dinámicas microfísicas del poder (Foucault, 2002; 2010). A pesar de su importancia en la historia intelectual, Foucault seguía creyendo en la polaridad que existe entre los individuos y el cosmos, ya que, el 'momento cartesiano', con el que tanto discutió su estructura dicotómica, dejó una herida muy profunda en las formas sensibles del pensar moderno, incluyendo su propio pensamiento. Tras las exploraciones del pensamiento y su *afuera*, todo recayó, como se sabe, en el recogimiento de un nuevo cuidado del sujeto (Foucault, 1988; 2012).

No nos detendremos mayormente en la obra foucaultiana, basta con dejar en evidencia la importancia que el pensamiento de Foucault provocó en la reflexión de la relación entre

cuerpo, existencia y pensamiento occidental, desnudando las categorías metafísicas que sostenían el edificio del *pensar*. Así quedó demostrado que todo ejercicio filosófico posee un arraigo con el medio en el que se cultivó. Toda forma de pensamiento se encuentra atada a las variaciones espaciales que la posibilitan. Todo pensamiento dimensiona sus alturas y extensiones, para así desarrollar la simbiosis de su atmósfera reflexiva con sus ecosistemas subjetivos. Esto quiere decir, por otra parte, que en el corazón del quehacer filosófico se encuentra arraigada la pregunta por el lugar de su *existencia* y su expansión; el lugar de su centro y su formación, de su prohibición y posibilidad. Esto nos lleva a pensar, directamente, en el lugar de la filosofía actual; nos mueve hacia un pensar que considera el absoluto e innegable 'lugar' desde donde operan las prácticas filosóficas modernas: por ejemplo, la *universitas*. No es sorpresa declarar que el lugar moderno de la filosofía es la universidad. Es más, tal declaración ha permitido más de alguna dedicación exclusiva al pensamiento y el lugar universitario de la filosofía actual -y su porvenir (Kant, 2003; Derrida, 1995; 2002; Thayer, 1996; Sánchez, 1992). La pregunta, en tanto, es la siguiente: ¿debemos continuar observando, o colocando atención exclusiva, a los espacios universitarios para comprender tanto el desarrollo como la posibilidad de existencia actual de la práctica filosófica? Si la filosofía no ha resuelto sus dilemas existenciales con el espacio, es debido a que la experiencia filosófica del pensar trasciende la propia categoría espacial de *espacio como objeto, espacio como territorio*. ¿Qué ocurrirá con el pensar cuando la universidad desaparezca?

Antiguamente, lo fue la *Akademia* platónica, y posteriormente, el *Liceo* aristotélico. La historia de la filosofía occidental filtra y vislumbra una problemática central con sus paisajes de producción y perduración: el espacio como *lugar del pensamiento (im)posible*. Es difícil ubicar en el tiempo prácticas filosóficas que no se hayan incubado en lugares o espacios determinados; en lugares o espacios provistos de acondicionamientos simbólicos y lingüísticos que permitieron determinada forma de pensamiento. En general, la problemática de la filosofía con el espacio puede percibirse *desde* dos ángulos distintos: primero, como desarrollo de fronteras y límites de las diversas formas reflexivas y estéticas, corporales y espirituales, entendido siempre como procesos de legitimación y circunscripción del pensamiento; y, segundo, como modos de comprensión del espacio que nada tienen que ver con las formas físicas y objetivas que diagraman un significado del espacio puramente exterior y geomorfológico, y que tienen que ver, más detenidamente, con procesos de creación de *adentros cifrados*. Uno y otro ángulo refractan sin cesar la orientación del espacio. Esta disparidad desemboca en un problema mayor: el espacio no sólo es ontológico-material, sino que, a la vez, es extraordinariamente poético e *inmaterial*. Tal como nos recuerda Michel Onfray, la filosofía perdió el contacto espacio-poético -reflejadas en el 'jardín epicureano' que sostenía la convivencia entre el pensamiento y el placer de cualquiera, donde los cuerpos se reunían no solo a pensar, sino también a colaborar con las intensidades corporales que acondicionan el acto filosófico de 'pensar con el cuerpo'- tras confundir, traumáticamente, las categorías estéticas kantianas trascendentales como formas *a priori* del aparato gnoseológico (Onfray, 2008). La Ilustración (*aufklärung*) es la época de los aventureros territoriales, pues, el espacio ahora es un motivo de conquista global. Hay en Kant, como decíamos, un abandono del mundo. Es decir, categorías trascendentales acondicionadas sólo para que la subjetividad despliegue su naturaleza epistemológica interior, y no sus formas de creación espacial exterior inmatriciales, junto a sus consecuencias ecológicas. Por tanto, las formas espaciales *a priori*, su cadencia romántica y científica -tan presente en la obra primigenia de A.

Von Humboldt *Cosmos*-, no poseen su propia metáfora espacial que los separa melancólicamente del mundo objetivado. La realidad, de esa manera, fue dejada al puro arbitrio ilimitado del incipiente discurso científico, donde emanaron las disciplinas basadas en *un mundo como objeto*: es decir, la matematización del mundo. La filosofía dejó, de este modo, en manos de la ciencia moderna (la geología y la geografía) la profundización de la experiencia espacial, junto a sus cuidados -y descuidos.

Esta inmaterialidad mencionada no debe verse como ausencia de contactos y reacciones ante lo real. La inmaterialidad filosófica es, por decirlo de alguna forma, *otra materialidad*; ahora concentrada en las dimensiones afectivas y estéticas de las formas de pensamientos. Una realidad que se encuentra ubicada epidérmicamente, realidad erizante de las reflexiones. Realidad especulativa, al fin y al cabo (Harman, 2011; 2013; 2015). La filosofía tradicional ha presentado varios inconvenientes al momento de pensar el 'espacio' como lugar del pensamiento, como lugar de crecimiento y movimiento de dicha inmaterialidad. Pues, el *bios theoretikos* "inquieta moralmente y estimula cognitivamente a las comunidades humanas hace más de dos milenios y medio. Motivo suficiente para preguntarse por las condiciones de posibilidad del comportamiento teórico" (Sloterdijk, 2013:8). La inquietud especulativa, de esta manera, no sólo se trata de una virtud de los nobles de pensamiento, es, prácticamente, lo que mueve a grandes masas humanas y, por ende, lo que produce comunidades políticas emancipadas. En cuanto al espacio, siempre es filosóficamente subyacente a estas migraciones de cuerpos pensantes, y nunca es puramente escenario de cada pensamiento -como si el pensamiento no tuviese que ver con las materialidades por donde *camina* toda sabiduría, tal como lo expresa Heidegger (Heidegger, 2003).

La herida metafísica dejada por Descartes, el daño de un mundo que se presenta como una 'cosa extendida' -*res extensa*- (Descartes, 2011), ya nos anunciaba el desamparo de los lugares y hábitats donde crecería todo pensamiento y toda forma de vida sensible co-relativa a una 'naturaleza'. Esta distancia instalaba un tipo de excepción 'especista' anti-natural de los individuos, completamente autoreferencial, cuyo tribunal de la conciencia funcionaba como dispositivo creacional del mundo, y, a su vez, transformaba al espacio en una idea caracterizada por ser la plataforma de las proezas excepcionales humanas, un gesto tecnológico sobre el decorado mundano (Schaeffer, 2009). Probablemente, el daño más profundo de la *res extensa* cartesiana se vea reflejado de manera particular en la confusión directa entre conocimiento de la naturaleza y extracción y dominio de la naturaleza. Pues, la época de Descartes todavía no hacía sucumbir el mundo para sostener nuestros privilegios. Y, paralelamente, Bacon ya dejaba entrever el destino empírico fatal del mundo al comprender nuestra relación con la naturaleza, en forma de nuevos dioses descubridores, al decir: "a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola" (Bacon, 2003, III:4). En otras palabras, tanto los rendimientos epistemológicos ilustrados y gnoseocéntricos como las instrumentalizaciones racionales y la cultura de masa de la posteridad moderna, han sido indiferentes con el espacio ontotopológico del pensar, siendo la única relación con el mundo y el espacio desarrollada por la experiencia moderna de los individuos en la forma de la extracción material y el acaparamiento de los territorios. La filosofía debe abandonar las lógicas epistémicas que continúan promoviendo la ruptura onto-topológica de la modernidad y productivista del espacio, y comenzar a insertar formas de vidas sensibles e

inoperantes que diseminen la experiencia espacial hermética a la racionalización de los territorios. La filosofía debe abrirse a la posibilidad de repensar el primigenio co-relato del mundo con las grandes comunidades pensantes.

A continuación, reflexionaremos el *revival* actual que existe en Filosofía por el 'espacio', siguiendo la perspectiva contemporánea que reconsidera el 'espacio' como una categoría sustancial para repensar las prácticas filosóficas del siglo XXI: hablaremos, particularmente, de la modalidad del espacio implementada en la obra de Peter Sloterdijk. Una noción de espacio que emerge producto de una profunda lectura y reflexión de la obra heideggeriana, específicamente de las obras *Ser y tiempo*, y *Construir, pensar, habitar*; una interpretación conflictiva, pero fructífera, de la noción de espacio pensada por Heidegger. Esta noción de espacio -según Sloterdijk- es entendida como creación de centros de significación del pensamiento, cuya exteriorización es la formación inmunológica de un interior (ya sea, el Sujeto, la sustancia, el Yo, etc.) que se vuelve reactivo a la heteronomía -cultural o cosmológica- de los seres pensantes. Es decir, la creación de centros espaciales -subjetivos o colectivos- que se forman a través de límites anímicos y afectivos para el desarrollo ascético de los individuos. Sloterdijk implementa las lecturas que posibilitan una interpretación del espacio formulada para transformar la imagen y la práctica filosófica contemporánea, e instala la inquietud *ontotopológica* del pensar siguiendo las antiguas iniciales platónicas de lo esférico y lo geométrico. La creación de *esferas* es la producción específica de pensamientos y retóricas postmetafísicas del individuo moderno como modo de sobrevivencia territorial tras la caída de los cielos metafísicos.

Esta noción del 'espacio' expuesta por Sloterdijk decantará, finalmente, en una exposición futurista, o bien, en una obertura al *extrañamiento territorial* del ineludible contrato que posee la filosofía con los *lugares* y los *destinos* del quehacer político: la construcción de atmósferas para el pensamiento compartido. Así, no sólo el tiempo se abre al *porvenir*, sino también el 'espacio'. Una escenografía del pensamiento no es un mero decorado de la intensidad reflexiva individual, en cambio, podemos comprender, rápidamente, que dicha escenografía no es más que el propio pensar mismo; es decir, el pensamiento no ha sido nunca más que la articulación y materialización especulativa de las grandes comunidades reflexivas, culturales y políticas en espacios de lo posible. Si la pregunta contemporánea de la filosofía consulta sobre el destino de las Humanidades, se debe a que la inquietud humana, ansiosa siempre por reunirse en espacios determinados y nunca suficientes para las múltiples puestas-en-común, ha invadido los espacios privilegiados del pensar, rebasando incontrolablemente el espacio humano centrípeto del pensamiento intelectual: la *ciudad del filósofo*, donde, entonces, "quizá se encuentre todavía entre las arenas egipcias algún papiro, escrito desde la perspectiva de una crítica a la ciudad -dilatada hasta convertirse en crítica universal-, en el que se diga que Dios, el malvado arquitecto del mundo, habría cambiado de opinión tras la dispersión, y habría conducido de nuevo hasta Babel al diseminado pueblo, con la orden de que prosiguieran la construcción de ciudades hasta llegar a la postmodernidad" (Sloterdijk, 2002: 17). Por tanto, cabe la pregunta, ¿cuál es el espacio que viene?, ¿qué pensamiento viene?

Poéticas del 'estar': hacia una ontotopología del pensamiento interior (Sobre Gaston Bachelard)

Antes de ingresar de lleno al complejo escenario de la recepción de la filosofía heideggeriana en la obra de Sloterdijk, es necesario detenerse en una de las reflexiones filosóficas insoslayables para la concepción del 'espacio' en el pensador alemán: nos referimos al pensamiento poético espacial de Bachelard. Para eso repasaremos los puntos esenciales de su obra 'poética', orientada principalmente en identificar, en los grandes relatos epistemológicos de la filosofía y la ciencia, la evidencia y el rasgo de una imaginación que atesora los *lugares* desde donde emanan las pulsiones del saber y una *felicidad* insuperable de la imaginación de los individuos.

Conocida es la obra de Bachelard que nos habla sobre las formaciones espaciales como construcciones inmateriales de la imaginación poética: la *Poética del espacio* (Bachelard, 2000). Su herencia en las inquietudes filosóficas contemporáneas, especialmente sobre la relación que mantiene la imaginación poética con las formaciones espaciales, son ineludibles a la hora de reflexionar el lugar y la creación del pensamiento filosófico. Una poética del espacio -según Bachelard- puede ser reconocida por la íntima relación que posee los lugares interiores de la subjetividad con la imagen poética, es decir, como territorialización de un pensamiento que "procede de una *ontología directa*" (Bachelard, 2000: 8). Esta inmediatez de la materialidad del pensar se debe, fundamentalmente, al constante ejercicio subjetivo de recrear los *espacios de la felicidad*. Estos espacios de la felicidad se pueden traducir como aquellos espacios donde la subjetividad se encuentra en completa armonía con aquella imagen exterior, aquella imagen exiliada de la razón, cuya potencia epistémica se revela ampliamente en una experiencia sensible del saber. Pues, la felicidad se encuentra en completa armonía con la propia noción de *topophilie* que el autor utiliza para nombrar la dimensión espacial e interior de la imaginación, a saber, "el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra las fuerzas adversas, de los espacios amados" (Bachelard, 2000:28). Esta noción de 'topofilia' es la que el propio Sloterdijk considerará para describir y reflexionar sobre los espacios interiores inmateriales, y que los pensadores contemporáneos concentrados en el vínculo fenomenológico entre experiencia, vida y espacio adoptan para desarrollar sus procesos reflexivos vitales en la actualidad geográfica (Tuan, 2007). Bachelard, de este modo, inicia el trayecto de las reivindicaciones del espacio interior, como gramáticas de un espacio endo-retórico que atraen, mediante la imaginación, la vitalidad del mundo. Así, "el espacio capturado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra" (Bachelard, 2000:28).

Anteriormente, el propio Foucault advertía las virtudes y limitaciones del pensamiento de Bachelard, a propósito de sus reflexiones sobre el 'espacio'. En su reconocida exposición *Des autres espaces*, en 1967, Foucault señala, inicialmente, que

"los fenomenólogos nos han enseñado que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, al contrario, en un espacio totalmente cargado de cualidades, un espacio tal vez también por un fantasma; el espacio de nuestra primera percepción, el de nuestras ensoñaciones, el de nuestras pasiones, tienen en sí-mismos cualidades que son como intrínsecas" (Foucault, 1967:2).

Ante esta evidencia fenomenológica, el espacio -a los ojos de Foucault- se cierra y se abre en un vaivén subjetivo que impide que la composición individual se sostenga por mucho tiempo. El espacio interior de Bachelard funcionaría más como resistencia ante el dispositivo corporal que es atravesado incesantemente por las fuerzas de la realidad. Es más, por este mismo motivo que

Foucault invita a dar un paso más allá de aquella poética del espacio inaugurada por Bachelard, diciendo que “estos análisis, aunque fundamentales para la reflexión contemporánea, conciernen sobretudo al espacio de adentro”. Por esta razón, Foucault, posteriormente, decide abocarse a la aventura del afuera, o bien, a la *aventura misma*: “lo que me interesan son [...] aquéllos [espacios], unos cuantos, que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con todos los demás emplazamientos” (Foucault, 1967:3). Por tanto, el espacio se vuelve un *emplazamiento*, dimensión ‘heterotópica’ de proyecciones exteriores de una imaginación entretejida por redes de poder y relaciones de resistencia

Continuando con las referencias espaciales de Sloterdijk, cabe señalar, finalmente, que la obra de Bachelard no sólo permite al pensador alemán instalar una ontología directa del espacio, sino que, al mismo tiempo, se abre aquel campo de reflexión propiamente tal. Es decir, espacialidad vinculada a la imaginación, pensamiento foráneo, o bien, *pensar propiamente tal*. Todo pensamiento necesita un espacio, necesita espaciarse, requiere de la imaginación y su reenvío. De ahí que Sloterdijk toma la sentencia de Bachelard al pie de la letra: “las imágenes no se acomodan a las ideas tranquilas, ni sobre todo a las ideas definitivas. La imaginación imagina sin cesar y se enriquece con nuevas imágenes. Nosotros quisiéramos explorar estas riquezas de ser imaginado” (Bachelard, 2000: 28). El ‘ser imaginado’ será reactivado por Sloterdijk como una especie de dispositivo subjetivo constituido mediante una psicología integrada de los lugares habitados primitivamente; una suerte de constante restitución circular imaginativa post-psicoanalítica del espacio intrauterino anteriormente habitado por cada individuo (Sloterdijk, 2003, 2009). En definitiva, el ser que imagina habita en su propia *esfera* postnatal. La principal característica del ‘ser imaginado’ es su redondez, es decir, la de “vivir la existencia en toda su calidad inmediata” (Bachelard, 2000: 273). Es este rasgo milenario de la redondez, de la existencia inmediata, la herencia platónica de las formas para la vida de la *psykhé* exhalada, (Platón, 1988, VII:526c; 2010:245e), lo que Sloterdijk establecerá para fundar su ‘microesferología’ vital. Bachelard finaliza su poética espacial citando a K. Jaspers, diciendo: “Toda existencia parece en sí redonda” (Bachelard, 2000:271). Por lo tanto, ¿cuál sería la ventaja de pensar los territorios circularmente, en su redondez?

El proyecto arquitectónico del *en*. (Sobre ontotopología en Heidegger)

Considerando los elementos revisitados en Bachelard, concentrémonos ahora en la relevancia del espacio para Sloterdijk como modo de existencia vital. En un comentario a una sentencia heideggeriana, “Al *Dasein* le es propia una tendencia esencial a la cercanía” (Sloterdijk, 2011:263; Heidegger, 2015:§23), Sloterdijk despliega toda su reflexión espacial sobre la obra de Heidegger *Sein und Zeit*. Esta sentencia abre una lectura analítica del *Dasein* que va de la ontocronología a una *ontotopología*. Esto indica que al desenvolvimiento del *Dasein* le subyace una analítica del espacio mucho más relevante que la dimensión temporal tradicionalmente estudiada. El mecanismo de reflexión que permite ir de una preponderancia historicista y temporal del *Dasein* hacia un análisis del espacio y su mundaneidad, es una determinada ‘ontocinética’ filosófica. El ‘ser-ahí’ adquiere su vitalidad en la constante movilidad que desenvuelve el ‘poder-ser’ del *Dasein*. Esta movilidad, o *des-plazamiento*, se desarrolla siguiendo la esencia del *Dasein* como ‘ser-en-el-mundo’, es decir, como “estar dentro” (*innen*). Esta movilidad, a su vez, genera

apertura, genera mundo. *Habitar (bewohnen)* no vendría a ser ‘estar en’ algún punto geográfico, un lugar puntual, un lugar cerrado. Más precisamente, siguiendo la gramática heideggeriana, la gramática del ‘ser-ahí’, ‘habitar’ señala la capacidad móvil del Dasein para *exhalar mundo*. Este soplo no es un simple ejercicio neumático. Es la propia esencia de todo Dasein: movilizar-se. Por otra parte, esta esencia móvil del Dasein, su capacidad esencialmente pro-yectiva, convierte al ser del Dasein en un ‘ser-fuera-de-sí’; lo que a la vez indica que la espacialidad del Dasein no hace referencia a una capacidad creadora subjetiva capaz de producir elementos objetivos situados espacialmente. La exterioridad a la que, redundantemente, se *expone* el Dasein es aquella exterioridad vertiginosa de la movilidad mundana esenciante. De modo que, el propio Sloterdijk evidencia una capacidad espacial no advertida del Dasein, cuyas características se resumen en el *desalejamiento* y la *direccionalidad*. Sin embargo, una de las disposiciones espaciales que promueve la movilidad del Dasein, y que se presta a confusiones lógicas, es que dicho ‘desalejamiento’ es, en cambio, un *acercamiento*. Todo ser que busca su esencialidad no está nunca inicialmente en un ‘aquí’, sino que, mejor dicho, está en un ‘allí’. Por tanto, la *direccionalidad* que aleja al Dasein del mundo óntico, el mundo inauténtico, es esencialmente un ‘hacia aquí’ auténtico, un acercamiento del ser que *viene*. Ahora bien, la comparecencia del ser intramundano supone que el ‘estar-en’ del Dasein, al ‘desalejarse’ acercándose, *da espacio*; esta donación trata más precisamente de una liberación del ‘ser-en-el-mundo’ de lo que está ‘a la mano’. El Dasein no sale a recorrer el mundo, no traza un camino en el territorio, “no devora kilómetros”, sino que, superando las gravitaciones de lo intramundano, la tensión entre desalejamiento y direccionalidad deja camino, ‘da espacio’. Por más que se tracen las huellas en polvorientos senderos o en húmedas hileras de barro, milenariamente el mundo aparece en cada ‘caminar’, en cada paso. El espacio aparece en el desalejamiento del mundo, como una huella peregrina. No habría mundo en el sentido de un espacio *a priori*, trascendentalmente, tal como lo concebía Kant como intuición pura. El mundo es la propia proyección espacial del Dasein, o sea, el Dasein *espaceándose*. En otras palabras, el *des-plazamiento (des-alejamiento)* del Dasein es el movimiento ontocinético del espaciar.

Todo pensamiento se mueve al ritmo de un ‘paseo’. Ante esto, cabe preguntarse, ¿no es el propio ‘espacio’ la estructura ‘escenográfica’, teatral, de la temporalidad del Dasein?, ¿no es el espacio heideggeriano la dimensión plástica que permite el desenvolvimiento cinético del Dasein? Sloterdijk se sorprende con la acrobacia heideggeriana que sentencia, en principio, que “el espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo ‘como si’ este estuviera dentro de un espacio, sino que el ‘sujeto’, ontológicamente bien entendido, es decir, el Dasein, es espacial en un sentido originario” (Heidegger, 2015:24,138); pues, como en una vuelta de página ligera, en un salto digno de un practicante de *parkour*, el Dasein emprende el vuelo de las virtudes historicista, abandonando los circuitos materiales de la realidad. Heidegger deja la sensación de haberse dedicado a una breve analítica espacial con la sola intención de materializar una metáfora del espacio-plataforma que le proporcionaría un impulso, con la fuerza de una catapulta, al vuelo extático-temporal del Dasein. Sloterdijk, al respecto, dice: “El análisis existencial del ‘dónde’ pasa de golpe al análisis del ‘quién’, sin malgastar una sola palabra para decir que sólo se había tirado de la punta de un hilo que, en su mayor parte, sigue en la bobina” (Sloterdijk, 2011:267). Con todo, la conclusión más sensata -y famosa- que Sloterdijk desarrolla en esta lectura ontotopológica de *ser y tiempo*, tiene relación con la creación de atmósferas: el

principio que sostiene las inmediaciones del ser-en-el-mundo, un mundo circundante, pro-mueve un habitar inclinado constantemente hacia la creación de relaciones directas, existenciales, con el espacio. Estas inmediaciones heideggerianas se llaman 'esferas', aunque, "su giro apresurado hacia la pregunta por el 'quién' deja tras de sí un sujeto existencial solitario, débil e histórico-heroico, que cree ser el primero a la hora de morir y que vive en una penosa incertidumbre sobre los rasgos ocultos de su inserción en relaciones de intimidad y solidaridad" (Sloterdijk, 2011:267).

El proyecto micro-macro esferológico de Sloterdijk, es la puesta en marcha de la ontotopología abreviada de las resoluciones reflexivas dejada por Bachelard –a través de su *topofilia-poética espacial*-, y por Heidegger -mediante su onto-cinética-topológica-. El proyecto *esferas*, no obstante, inicia su burbujeante reflexión no sin implementar puntuales distanciamientos con los autores mencionados. De Bachelard, inicialmente, valora -al igual que M. Foucault- su profundización fenomenológica de los *espacios interiores*; el pensador de la ensoñación recapituló la trayectoria agustiniana de las endo-retóricas potenciando las facultades del ser imaginado; los espacios arbóreos, los rincones de una casa, los pliegues de una cama alborotada, etc., son elementos ineludibles para pensar el espacio interior de la subjetividad. Con Bachelard queda en evidencia -epocal- que el mundo y las imágenes viven su exilio extrapolado, y, al mismo tiempo, se clarifican las decisiones filosóficas succulentas sobre el *límite*: más vale el desarrollo de un espacio interior que arrojarse al olvido en las desolaciones del *exterior*. A pesar de las virtudes comprometidas por Bachelard, pensar solamente el interior, abocarse demasiado a una *intimidad vacua*, contrae un riesgo al pensamiento filosófico de lo redondo no menor; de modo que, "en vista de su despliegue precisamente, habremos de hacerlas saltar también, ya que tenemos que aclarar por qué, en principio, la esfera íntima, consubjetiva, no puede poseer en absoluto una estructura eucíclica o parmenídea: el globo psíquico primitivo no tiene, como el filosófico bien redondo, un único centro que irradie y recoja todo, sino dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia. Se muestra, además, que el interior de las grutas el alma no seguirá siendo siempre un lugar de serenidad. El acceso más íntimo a tu celda vital pertenece no poca veces, como vemos, una voz que quiere dificultar o negar la posibilidad de tu existencia. El riesgo fundamental de toda intimidad lo señala el hecho de que en ocasiones el destructor se acerca más a nosotros que el aliado" (Sloterdijk, 2009:99). Con estas palabras, Sloterdijk anticipa la plasticidad y explosión de los globos como espacios provistos de dispositivos que se activan ante amenazas inmunológicas ilusorias de la autonomía subjetiva.

Con Heidegger, por otra parte, Sloterdijk encuentra una plataforma literal mucho más elocuente y decisiva para su reflexión espacial del ser, tal como declara al final de sus estudios sobre Heidegger:

"el proyecto de las *esferas* puede también entenderse como el intento de salvar de su arrumbamiento -al menos en un aspecto esencial- el proyecto de *el ser y el espacio* que quedó inmovilizado como subtema en la obra temprana de Heidegger [...] Para el pensamiento se trata ahora de trabajar de nuevo a fondo la tensión entre autoctonía (*ab ovo* y partiendo de la comunidad) y liberación (partiendo de la muerte o de lo infinito)" (Sloterdijk, 2011:268).

La huella analítica espacial dejada por Heidegger en *Ser y Tiempo* inaugura un pensamiento del espacio entendido como la proliferación existencial de centros de recreación

horizontales de los individuos, y, a la vez, como campamentos de base de las acrobacias humanas que experimentan con lo no-humano, o bien, con los límites de las fuentes metafísicas de lo humano. La ontocinética del 'ser-ahí' -su esencial desplazamiento- se traduce en el ejercicio esencial del 'ser-ahí' como creador de espacios envolventes. A pesar de esta medida postmetafísica de la realidad espacial, Heidegger nunca fue un pensador de los 'escenarios', es decir, nunca quiso colocar *en escena* al Dasein; no existe algo así como una topo-grafía del 'ser-ahí' andante. Si consideramos esta reticencia heideggeriana sobre el espacio, sobre las materialidades topográficas y tipográficas del Dasein, logramos comprender que la reflexión que Sloterdijk instala de entrada a la lectura compositiva de un 'ser-ahí' espacial advierte que "sería precipitado abordar aquí [en *Esfera*] la expresión de Heidegger de que 'ser-ahí' significa 'mantenerse dentro de la nada', ya que aún no hemos llegado al punto de poder decir con renovada claridad lo que significa 'ser-ahí', mantenerse, nada, y sobre todo *dentro*" (Sloterdijk, 2009:89). El mantenerse 'adentro' *como si* fuese *afuera*, será el tema filosófico fundamental de la noción de espacio utilizada por Sloterdijk, ya que en el sistema de transferencias entre 'adentros' se abre la lógica política de intercomunicaciones esféricas como sistema cerrado (Sloterdijk, 2004:219)

Si hacemos uso de las bondades que nos entrega el lenguaje, podemos decir que la noción de espacio de Sloterdijk pasa de ser una ontotopología de los individuos con el mundo, a ser una *esferopoiesis* de la intimidad subjetividad. Esta traslación conceptual, de todas maneras, no es definitiva; pues, tras la ontotopología heideggeriana se esconde aún una fuerza insustituible: la fuerza que comanda el lugar del 'ser-ahí', su provincia, el arraigo de las imágenes de todo pensar. Lo esferológico, por tanto, es aquella capacidad de descifrar las metafísicas microesféricas que lleva a los individuos y a las grandes sociedades a crear esferas sónicas inmunológicas. Las capacidades humanas no se identifican solamente mediante la producción de obras o acciones relevantes e históricas. Toda potencia de existir convoca un desarrollo climatológico de las experiencias inmateriales; siempre la voluntad de poder desarrollará una atmósfera donde habitarán nuestras reflexiones y pensamientos. El proyecto de *esferas* es, tal como lo indica el subtítulo de su obra, una "arqueología de lo íntimo". Esto quiere decir, como primer punto de partida, una completa ampliación de la noción de 'espacio'. O más bien, analizar, como primer paso de una esferología, lo que se entiende *sustancialmente, íntimamente*, por espacio. El proyecto esferológico es un programa postmetafísico, lo que indica, en su plenitud sustancial, aclarar todo punto de partida que evite la plataforma metafísica; es decir, todo 'piso', 'suelo', 'campo', 'espacio', *desde* el cual partirá la reflexión esferológica (íntima) de los individuos como predicado de 'lo real'. El espacio, los territorios, dentro de la lógica moderna metafísica que sustenta su convicción de dureza real -herencia cristiana de lo terrenal-, su cristalización pseudoempírica de lo real, son presupuestos de los cuales hay que hacerse cargo cuando construimos lógicas del entendimiento con recursos humanos. ¿Cuán cerca está nuestro pensamiento de los territorios que habitamos?, ¿Cuán íntimamente ligado se encuentran nuestras formas perceptivas y nuestros pensamientos de los territorios y trayectos que habitamos y efectuamos?

El espacio intermedial: esferología como ontotopología del espacio habitado

Por de pronto, no está demás señalar que el proyecto esferológico en ningún caso es una especie de renovación epistemológica de la geografía. Si fuese así, partiría del supuesto metafísico de que el espacio deviene territorio, y, por ende, objeto de conocimiento, cuya empresa epistemológica sería abordar la naturaleza del espacio habitado. Esto no quiere decir que, por otra parte, de ahora en adelante los seres humanos se vuelvan seres alados y abandonen su característica bípeda, o sea, su singularidad de que generan 'estancias', 'trayectos' y 'confiscaciones' sobre sólidas fisicalidades sensibles. Podríamos decir, a la vez, que la esferología trata, precisamente, de las actividades humanas pre-geológica; aquellas actividades donde lo terrenal (el territorio moderno) aún no se construye. Por otra parte, la esferología no supone un territorio anterior a nosotros, trascendental, ni un territorio puramente subjetivo, posterior a la constitución de un nosotros. Más bien, supone que toda esferología se constituye en la constante traducción e intensificación de la medianía co-relativa entre lo probablemente territorial y lo probablemente individuante. Espacio es, sin dudas, la distancia próxima *entre* la conformación de un 'yo' (de un adentro, de un centro, etc.) y la conformación de un emplazamiento (de un afuera, de un margen, de un exterior, etc.). A este 'entre' apunta la arqueología de las intimidades espaciales desarrollada por Sloterdijk: la esencia de aquello *lejano* más *próximo*.

En palabras de Sloterdijk, lo anterior se expresa de la siguiente manera:

"Desde este prisma, nuestra cultura, en razón de su gramática filosófica, aún sigue totalmente comprometida, como en los días de Aristóteles, con un punto de vista sustancialista e individualista [...] En nuestra vida cotidiana seguimos siendo, como antes, metafísicos *hardcore*: la creencia en cuerpos físicos, el credo *hardware* y el individualismo metafísico son ideas que están más hondamente implantadas dentro de nosotros que todos los nuevos discursos que hemos aprendido después sobre lo inmaterial [...] el compromiso filosófico de *Esferas I* tiene como intención principal poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica (por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación en un dentro-de-algo y en un con-algo, el estar-contenido en un entre) y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más como momentos o polos de una historia de la fluctuación. Y todo esto no al modo de una filosofía del diálogo, tal como se ha hecho popular entre los teólogos, sino con la ayuda de una teoría profana o antropológica del espacio compartido o del campo subjetivo" (Sloterdijk, 2004:139).

Por tanto, espacio es *apertura*; el mundo se muestra, se hace visible, "pero lo visto es lo visto. ¿Qué es la visibilidad? Quizá la cotidianidad de la revelación. ¿Qué es entonces revelación? Que algo te ilumine con su visibilidad ¿Cómo sucede eso? Cuando estoy al aire libre. ¿Al aire libre? Cuando estoy tan afuera que el mundo se muestra" (Sloterdijk, 2020:353). Esta es una idea muy contraria a la experiencia de la metafísica sólida y clausurante que tenemos sobre el espacio y los territorios. El proyecto *esferas* es la arqueología de los momentos cuando esta noción del espacio cotidiano se suspende, no desde lo real, sino a partir de su posible constitución en experiencia terrenal que recibe las celestialidades de una auto-divinidad subjetiva que se *expone*.

Con el énfasis de profundizar, visitemos el tan mencionado proyecto *esferas*, donde, seguramente, podamos dilucidar la noción ontotopológica de toda esferología. No nos detendremos todo lo que quisiéramos aquí en el proyecto completo, pero, tanto la invitación como las referencias a la obra, quedan más que extendidas para su lectura y reflexión. El proyecto *esferas*, redactado por Sloterdijk entre los años 1998 y 2004 (Sloterdijk, 2009; 2004; 2006), es un

voluminoso espectro literario, documental y febril archivístico de aquellas experiencias y proezas humanas que evidencian las singularidades narrativas, imaginarias, deseantes e inmateriales con las que nos volvemos centros subjetivos de estabilización anímica y de sentido. La esfera es, por antonomasia, símbolo de la vida, de la perfección, de lo ideal, de la geometría perfecta, de la forma pura, de la lógica. El proyecto está compuesto por tres volúmenes temáticos y dimensionales que varían según una escala de proyección espacial y corporal: el primer tomo, *burujas (blasen)* (2000), representa la redondez subjetiva, así como los primeros pasos hacia una producción de sentido postmetafísico microesferológico; el segundo volumen, *globos (globen)* (2004), comprende lo esférico en un nivel macroesferológico, es decir, la noción de redondez llevada a la historia incipiente de un globo -la globalización- como geometría de lo inmenso; y, en un tercer volumen, *espumas (schäume)* (2006), lo esférico comprendido como esferología plural, o sea, la esfera multiplicada en “espacios humanamente habitados, simbólicamente climatizados” (Sloterdijk, 2009). Aquí nos detendremos sólo en la primera parte de *Esfera I, burujas*, pues, por ser el primer capítulo del proyecto esferológico, concentra las primeras y únicas aclaraciones inductivas sobre la noción de ‘espacio’ que nos interesa -y que se desplegará en la totalidad de la obra.

La preocupación inicial expuesta por Sloterdijk en el proyecto *esfera*, tiene que ver con concebir los asuntos de la vida como cuestiones de *forma*. Este entusiasmo ha acompañado milenariamente a la práctica filosófica; que la vida es una cuestión de forma, quiere decir, a la vez, una vida ensimismada, amorosa, sobre un centro gravitacional de emociones e imaginaciones respectivas en vista de ser transferidas, expuestas. En este sentido, el proyecto *esfera* plantea “la tesis de que las historias de amor son historias de forma y de que toda solidarización es una formación de esferas, es decir, una creación de espacio interior” (Sloterdijk, 2009:22). Aquí, Sloterdijk, deja en evidencia la influencia bachelardiana señalada anteriormente, respecto de los espacios interiores: en ninguna medida el espacio interior sirve para un ensimismamiento subjetivo, pues, todo lo contrario, los espacios interiores son pequeñas arquitecturas de sentido compartido. En apartados posteriores Sloterdijk se dedicará exclusivamente a revelar la herencia de Bachelard en su noción de espacio interior, como formación de subjetividades autopoiéticas hacia lo exterior (Sloterdijk, 2009). En tanto, la tarea principal del proyecto invoca concentrarse en los medios, o bien, en las *transferencias*, como articulación de todo centro espacial subjetivo o comunitario. La transferencia es la modalidad que lleva a los seres humanos a indagar en lo *abierto-en*. Tal como lo señala el autor, “los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo” (Sloterdijk, 2009; 24). Habría en la transferencia un ejercicio ascético de los individuos en la producción de sentido espacial activado un nivel psicológico, estético y neurocientífico -en este punto podemos hacer referencia tanto a la obra de Collin Ellard *Psicogeografía* (Ellard, 2015), como al estimulante libro de Michel Onfray *Teoría del viaje* (Onfray, 2016).

Conclusión: sobre la transferencia espacial en el diseño de interiores ociosos

Una vez establecidas estas referencias preliminares al proyecto esferológico de Sloterdijk, estamos capacitados para adentrarnos, brevemente, en lo que sería la arqueología de las pasiones humanas: el *diseño interior*. Para esto habría que partir visualizando la importancia de

la mediología como estudio de los sistemas de transferencias humanas que mantienen en común los propósitos afectivos y estéticos a los individuos. La mediología universal del espacio -siguiendo las iniciales heideggerianas- es, plenamente, una gran teoría del “en”. La intimidad, pero también la comunicación, son los elementos centrales en la filosofía ontotopológica de Sloterdijk, que se concentra en la creación de interiores.

En una entrevista realizada en mayo de 2004, al grupo de estudios arquitectónicos *Archplus*, Sloterdijk deja entrever sus perspectivas centrales y finales sobre las consideraciones espaciales de la modernidad; consideraciones que colocan el acento en una experiencia estética singular y afectiva: la experiencia del habitar-dentro. Ante la pregunta,

“¿Por qué no podemos simplemente enlazar con la antigua cosmología, construida sobre la equivalencia de casa y mundo? [...] La respuesta es sencilla: porque ya no necesitamos una casa universal, sino una *unité d’habitation*, un conglomerado o cierta cantidad de unidades celulares habitables apiladas. La idea de célula corresponde al imperativo esférico, pero el apilamiento de unidades celulares en un edificio de viviendas ya no sugiere la forma clásica de la casa universal, sino una espuma, una espuma sólida consistente en una pluralidad de mundo propios” (Sloterdijk, 2020:192).

Con estas declaraciones y reflexiones, Sloterdijk, no sólo define la forma de habitar moderna de los individuos, sino que, a su vez, realiza una crítica profunda a la cosmovisión cristiana de la “casa en común” (Francisco, 2015) que plantea la refundación de la habitación global ya aplicada en períodos coloniales y de incipiente capitalismo. Un habitar espumoso -propuesto por Sloterdijk- desliza las posibilidades de un habitar deconstructivo de las lógicas arquitectónicas y urbanistas tradicionales de la modernidad. Es decir, tritura la lógica capitalista donde los hombres diseñan interiores pensando en contenedores de vida para otros hombres. En otras palabras, la reflexión esférica abandona la lógica del arte de encerrar hombres a través de la obra de otros hombres. Esta ‘política de los interiores’ describe la relación moderna -ya descrita por W. Benjamin en los libros de los pasajes, a propósito del hombre-estuche- de los interiores del Capital:

“La mayor dificultad al considerar el hecho de habitar es que, por una parte, se ha de reconocer en él lo antiquísimo -quizá lo eterno-: la reproducción de la estancia del hombre en el seno materno; por otra parte, al margen de este motivo prehistórico, hay que comprenderlo en su forma más extrema como estado existencial del siglo diecinueve. La forma prototípica de todo habitar no es estar en una casa, sino en una funda. Éste exhibe las huellas de su inquilino. En último extremo, la vivienda se convierte en funda. El siglo diecinueve estaba más ansioso de habitar que ningún otro. Concibió la vivienda como un estuche para el hombre, insertando a éste, junto a todos sus complementos, tan profundamente en ella, que se podría pensar en el interior de la caja de un compás, donde el instrumento yace encajado junto a todos sus accesorios en profundos nichos de terciopelo, casi siempre de color violeta” (Benjamin, 2005:239)

Este interior del capital no es sólo una descripción etnográfica económico-urbanista del París del siglo XIX, en manos de unos de los pensadores más brillante de la modernidad, también es, considerando la ontotopología expuesta, un efecto, un resultado, de la transformación espacial inmaterial como habitar productivo. Las transferencias inateriales, tanto de los cuerpos

como de los espacios habitados, son estabilizados como creaciones atmosféricas e inmunologías crecientes de formas insulares del habitar humano. El hombre estuche se ha multiplicado incesantemente. La burbuja inmobiliaria vive su apogeo económico posdemocrático, en vista de contener y concentrar los cuerpos como insularidades plurales. El espacio, para el pensamiento filosófico del futuro, se establecerá como resultado de una necesidad imperante por comprender las formas de 'ser-en-el-mundo'. Las geopolíticas de conservación tratarán por todos los medios de expandir las lógicas de territorialización de las finanzas espaciales, volviendo irreconocible la morada heideggeriana del transitar mundano y los lugares de apertura de mundo.

Tal como lo señalábamos anteriormente, *Ser y Tiempo* no es sólo una obra maestra de la filosofía contemporánea, es también, un gran tratado sobre la relación que el 'ser' mantiene con el 'espacio'. Esto es así, debido a que el espacio aparece en la forma de mundo, pero este mundo nunca es dado *a priori* para ninguna forma de conocimiento espacial. Por tanto, el espacio no vendría a ser un receptáculo donde se implantan objetos y se distribuyen cuerpos, una tecnocratización del espacio habitado. En cambio, el espacio *se abre* co-relativamente en el movimiento del Dasein. El mundo no estaría delante de nosotros, como espacio; mundo es el *espacio de nuestros sentidos dispuestos*. La obra heideggeriana es un gran tratado sobre el *en*: aquellos interiores espaciales que hacen de un nosotros esférico una forma de vida. De modo que, una crítica a la vida interior del capital debería tratar, precisamente, en la creación de esferas espaciales de vida improductiva (domos intrauterinos comunitarios, parques polimorfos disidentes, *indoors* ecosóficos, etc.). La noción de espacio en Sloterdijk sugiere, en todas sus formas circulares, las proliferaciones de espumas ociosas, donde el arte de crear espacios sea co-relativo al arte de hacer-se una vida. La arquitectura no es puramente tecnología de los espacios -tal como lo pensaba Le Corbusier-. En cambio, como lo piensa Pallasmaa, a propósito de A. Aalto, "la arquitectura no es en absoluto un área de la tecnología: es una forma de archi-tecnología. Dicho de otro modo, el arte de la arquitectura siempre devuelve la técnica a sus conexiones mentales y corporales ahistóricas y atemporales" (Pallasmaa, 2016:67).

La experiencia del espacio en Sloterdijk es, evidentemente, postmetafísica y etológica. Esto quiere decir que, por un lado, la comprensión del espacio explícito, o bien, un espacio expuesto, nunca cerrado, a las metamorfosis de la vida interfaciales, intersubjetivas, se posiciona como re-lectura ética de los espacios (des)ocupados. La exposición de un espacio, por otro lado, es la exposición de los medios por los cuales fue concebido tanto la vida como un interior, lo que implica un giro ético en nuestras conductas hacia lo exterior espacial, justamente en el tratamiento de una *forma inclusiva*. Interior y vida, en tanto, vendrían a conformar lo que Sloterdijk denomina 'intimidad'. De manera que los interiores se diseñan pensando en atmosferas climatizadas de lo abierto para la intimidad, y no para la física de los espacios objetivos ni la geometría de los lugares calculados y cifrados. La formación diádica del espacio -siguiendo a G. Simmel- supone el *entre-dos-abierto* de la formación espacial; composición que vislumbra las conexiones estéticas y sensitivas de un encuentro siempre posible intercordial. Supone la superación espacial de la concentración angular, la concentración en creaciones humanas con ángulos de 90 grados o en 'cajas de fósforos'. Las esquinas, los rectángulos, suponen un modo concentración espacial que no permite el co-aislamiento, no permite una forma de vida espumosa. Es decir, "el co-aislamiento es fundamental en el universo de las formas espumosas.

La vecindad de proyectos de mundos o espacios habitados dentro de una estructura co-aislada tiene otra cualidad que la vecindad de espacios dentro de las tradicionales culturas segmentarias" (Sloterdijk, 2020:213).

Finalmente, habría que aplicar la lógica del espacio concebido por Sloterdijk, al funcionamiento reflexivo de la práctica filosófica. No habría que esperar un resultado perfecto, un espacio pensado, calculado para pensar. Más bien, tendríamos que asistir a un nacimiento monstruoso; un espacio híbrido y co-aislado explícitamente, donde filosofar sea parte de la vida, una práctica de vida, práctica tecnológica de sobrevivencia. Practicar la filosofía contemporánea sería, a su vez, crear atmósferas del pensamiento compartido; climatizadores de la reflexión, inmunologías participativas y plasticidad de los cuerpos reunidos, son elementos y características para una reserva de la naturaleza protética de las nuevas formas de vidas. Serían, a la vez, espacios sonoros y poéticos de un porvenir políticamente hiperbólico; espacios incalculables, indes-cifrables. Ha quedado en claro, preliminarmente, que toda filosofía venidera debe admitir un diálogo indisoluble e insoslayable con aquellos y aquellas que han tenido como objetivo de estudio y reflexión el espacio metafísico y objetivado de las ciencias. En vista, claro está, de crear un nuevo modo de percepción de los espacios y los habitares. Pero, por sobretodo, por encontrar en esas reflexiones las diagramaciones que detentan una realidad inaudita. Por otro lado, la geometría del espacio, con sus seguidores y seguidoras, deben des-pedagogizar la mirada tratando de comprender, cordialmente, que el espacio no sólo se toca con los pies, viajando o peregrinando, sino, también, se toca hápticamente con el corazón inmerso en un círculo compartido.

Bibliografía

BACHELARD, G. (2000) *La poética del espacio*. Buenos Aires: FCE.

BACON, F. (2003) *Novum Organum*. Buenos Aires: Editorial Losada.

BENJAMIN, W. (2005) *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

BRYANT, L., SRNICEK, N. & HARMAN, G. (2011). *The Speculative Turn. Continental materialism and realism*. Melbourne: rePress.

DERRIDA, J. (1995) *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós.

DERRIDA, J. (2002) *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.

DESCARTES, R. (2011) *Descartes*. Madrid: Gredos.

ELLARD, C. (2015) *Psicogeografía. La influencia de los lugares en la mente y en el corazón*. Barcelona: Editorial Ariel-Planeta.

FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (1988). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.

- FOUCAULT, M. (2004[1967]). Des espaces autres. *EMPAN*, 2(54), p. 12-19. DOI: 10.3917/empa.054.0012
- FOUCAULT, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto*. México D.F.: FCE.
- FRANCISCO (2015) *Laudato si'*. Carta encíclica de S.S. Francisco. Sobre el cuidado de la casa común. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- HARMAN, G. (2013). *Además opino que el materialismo ha de ser destruido*. México D.F.: COCOM Press.
- HARMAN, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Filosofía, Ciencia, Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Der Feldweg. Camino de campo*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2012). *Kant y el problema de la metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (2015). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- KANT, I. (2003). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- LLEVADOT, L. & RIBA, J. (Coords.) (2012). *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- NIETZSCHE, F. (2016). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Editorial Edaf.
- ONFRAY, M. (2008) *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Barcelona: Gedisa.
- ONFRAY, M. (2016) *Teoría del viaje. Poética de la geografía*. Barcelona: Taurus.
- PALLASMAA, J. (2016). *Habitar*. Barcelona: Editorial Gustavo Gill.
- PLATÓN (1988). *Diálogos IV, República*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2010). *Fedro*. Madrid: Akal.
- SÁNCHEZ, C. (1992). *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: Editorial ChileAmérica-CESOC.

- SCHAEFFER, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- SLOTERDIJK, P. & HEINRICHS, H-J. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Editorial Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2002). *En el mismo barco. Ensayo sobre hiperpolítica*. Madrid: Editorial Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Esferas (I), Burbujas. Microesferología*. Madrid: Editorial Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2004). *Esferas (II), Globos, Macroesferología*. Madrid: Editorial Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2006). *Esferas (III), Espumas, Esferología plural*. Madrid: Editorial Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- SLOTERDIJK, P. (2013). *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Madrid: Editorial Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2020). *El imperativo estético. Escritos sobre arte*. Madrid: Akal.
- THAYER, W. (1996). *La crisis no moderna de las universidades modernas (prólogo al Conflicto de las facultades)*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- TUAN, Y-F. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Madrid: Melusina
- VON HUMBOLDT, A. (1845-1875). *Cosmos. Ensayo de una descripción física del mundo*. Barcelona: Editor Eduardo Perié.

Recibido: 26 de junio de 2020

Aceptado: 3 de septiembre de 2020