

Comentario I

Sobre el desgaste de la ‘crítica’. Repercusiones de un texto de Peter Sloterdijk

Niklas Bornhauser

Universidad Andrés Bello, Chile

En el ámbito de las ciencias sociales —aunque no exclusivamente en este— se ha convertido en parte del buen tono académico (auto calificar el propio quehacer como crítico,¹ suscribir, sin necesariamente entrar en mayores precisiones o detalles, un proyecto crítico (en ocasiones, general, con pretensiones universales, inespecífico en cuanto a su ‘objeto’), o incluso presentarse a sí mismo como crítico de ‘algo’ (las prácticas dominantes, los saberes hegemónicos, el heteropatriarcado, etcétera). Este concepto —cuyas genealogías modernas apuntan, entre otros, al *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, aparecido en 1697, en el que su autor definía la crítica como aquello que separa la razón de

NIKLAS BORNHAUSER es Licenciado en Psicología por la Universidad Diego Portales y Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello. Dirección: Fernández Concha 700, Las Condes, Santiago, Chile, CP 7591538. Email: nbornhauser@unab.cl.

¹ Por ejemplo, con tal de remitir a una traducción al castellano reciente, Nikolas Rose (2019), sobre la base de la apropiación de ciertos pasajes de Michel Foucault, en *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, ha propuesto como alternativa a las historias tradicionales o convencionales, la idea de historia crítica (en su caso, de la psicología). A su vez, en la sucesión de la geografía radical, que emprendería el relevo de la geografía tradicional, avalada por la fundación de una sociedad y de al menos dos órganos de publicaciones, en el ámbito angloamericano en los alrededores del cambio de siglo se estableció lo que se conoce como *critical geography*. Por último, está el caso de la criminología crítica, que en la década de 1960 se estableció en oposición a la criminología tradicional, calificada por ella como ‘ciencia legitimatoria’ [*Legitimationswissenschaft*].

la iluminación, y con ello realiza el paso decisivo hacia un concepto de crítica orientado a la práctica—, lejos de remitir a un significado acotado, concreto y establecido, hoy en día es más bien un desafío.

La crítica actualmente se ha convertido en una especie de muletilla, palabra-valija, *buzzword* o cantinela (intelectual o no): ya sea como sustantivo o como adjetivo, el vocablo se extiende rizomáticamente—proyectándose más allá del debate académico, alcanzando prácticas discursivas diversas, no necesariamente restringidas al canon universitario— por títulos² o subtítulos³ de libros, nombres de revistas.⁴ Sirve para identificar prácticas discursivas enteras⁵ e incluso le ha dado el nombre a enfoques teóricos completos; en este caso, la *teoría crítica*. Esta expresión, históricamente asociada, aunque no sea un atributo o propiedad exclusivo de esta, a la —bien o mal llamada— Escuela de Frankfurt⁶ y al Instituto de Investigación Social (relacionado, a su vez, a la Universidad de Frankfurt), debe su nombre a Max Horkheimer que con esta expresión, encontrándose ya en el exilio, se propuso designar “un proyecto científico del Instituto”, un “proyecto de investigación de un materialismo interdisciplinar” (Schweppenhäuser 2000, 188). Es en *Traditionelle und kritische Theorie*, publicado el año 1937, en el que discute el ideal y el quehacer de la ciencia poscopernicana, donde el adjetivo ‘crítico’, según Horkheimer aclara en una nota al pie, “se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, como en el de la crítica dialéctica de la economía política. Se refiere a una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad” (Horkheimer 2003, 239).

Contrariamente a este linaje reciente, establecido nada menos que por uno de los *founding fathers* de la mentada Escuela de Frankfurt,

² Entre los múltiples ejemplos posibles quizá valga la pena mencionar los siguientes: Horkheimer (1988), Eribon (2016).

³ Probablemente, el más conocido de todos ellos sea *Kritik der klassischen Ökonomie*, que constituye, a la vez, el subtítulo de *Das Kapital* de Karl Marx; así como, con el prefijo ‘Zur’, una publicación independiente del año 1959.

⁴ Entre las revistas ‘clásicas’ figuran, entre otras: *Critique*, fundada en 1946 por Georges Bataille; *Critique: Journal of Socialist Theory*, editado desde 1975 por H. Tickin; así como revistas más contemporáneas como *Kritische Justiz*, *Kritische Sozialwissenschaft*, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*.

⁵ La *Kulturkritik* o, más bien, las críticas culturales, que se remontan, entre otros a Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, es quizás uno de los ejemplos más destacados.

⁶ A propósito de la relación entre la teoría, la escuela y el lugar geográfico (y su más allá), véase Winter (2015).

ciertos ejercicios de lectura (ya no tan) flamantes, a saber el cruce que se produjo entre los respectivos textos de Michel Foucault⁷ y de Judith Butler,⁸ destaca justamente el antecedente que había sido descartado por Horkheimer: a saber, Immanuel Kant, en particular sus tres *Críticas* y su ensayo 'Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?'; al que tanto Foucault (1990) como Butler (2002) hacen alusión. De manera congruente con lo anterior, la incontenible expansión epidémica del término 'crítico' y su creciente popularidad no ha ido de la mano con la correspondiente precisión del respectivo campo semántico al que remite, de manera que en ocasiones se ha visto privado, justamente, de todo potencial crítico en el sentido del *krínein*, convirtiéndose en una palabra hueca, vacía, o incluso, parafraseando a Raymond Williams (1976, 75-76) corriendo el riesgo de pasar a ser mera *Krittelei* (en español, algo así como 'critiquería'), uno de los conceptos de los que la crítica propiamente tal en sus orígenes se esforzaba por desprenderse hasta llegar a oponerse a él. En el debate público actual incluso se ha visto cómo la autodenominación de un determinado pensamiento como 'crítico' pareciera ser suficiente para blindarse efectivamente contra toda crítica, situándose más allá de toda cuestionabilidad y, en virtud de su presunto impulso crítico, ubicando al mismo tiempo a sus detractores en el polo más conservador o reaccionario. De este modo, el concepto de crítica, antaño —es decir, en la Grecia clásica— el pivote por antonomasia del pensamiento, se ha convertido, en el mejor de los casos, en un(a palabra) comodín o una palabra depredadora, una expresión *nichtssagend*, vacua, insignificante, literalmente: que no dice nada, y un *Füllwort*, una palabra-relleno, o en un *tic de langage*.

Dado este estado de cosas, no se puede sino aplaudir toda tentativa de contribuir a la más que necesaria discusión tanto del concepto como de sus usos, quizás, incluso, de recuperar su potencial genuinamente crítico, ligado a los orígenes del pensar, actualmente diluido como resultado del abuso acéfalo y del sobreempleo irreflexivo del vocablo. El

⁷ Se refiere a la conferencia "Qu'est-ce que la critique?", pronunciada por Foucault el 27 de mayo 1978, ante la Société Française de Philosophie, publicada posteriormente como "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung" (Foucault 1990).

⁸ Hace alusión al ensayo "What is critique? An Essay on Foucault's Virtue", que originalmente fue entregado, en un formato más breve, como Raymond Williams Lecture en la Cambridge University en mayo de 2000, luego publicado, en una versión más extensa. Ver Butler (2002).

artículo de Hugo Cadenas (2021), titulado “Crítica a la *Crítica de la razón cínica*: en defensa de una kinicología recursiva” constituye un excelente ejemplo de semejante intento. Se trata de un texto lúcido, agudo, en el que, como respuesta a la crisis contemporánea del concepto de crítica —y, por defecto, del pensamiento crítico—, se propone, como “cuestión central [...] resolver si es posible seguir pensando la crítica sin recursividad” (Cadenas 2021, 103).

Ante el horizonte conformado por ciertas respuestas ya formuladas respecto de esta pregunta,⁹ Cadenas sugiere que “la idea de kinismo aparece como apropiada para intentar un camino alternativo que puede ser inclusive más radical que las propuestas existentes”. Esta idea, tal como ya sugiere elocuentemente el título, remite, por un lado, al texto de Peter Sloterdijk *Crítica de la razón cínica*, publicado originalmente en 1983, en el que, a lo largo de casi mil páginas, sobre la base de la distinción entre kinismo y cinismo,¹⁰ se postula la hipótesis de que una Ilustración propiamente tal —en el sentido kantiano del término— no habría ocurrido, al menos no se habría consumado plenamente tal como lo exigía el mismo proyecto de *Enlightenment*.¹¹ Sloterdijk, más bien, ha-

⁹ Concretamente, se nombra, sin desarrollarlos en detalle, a Amstutz y Fischer-Lescano (2013); Fuchs y Hofkirchner (2009); Cordero, Mascareño y Chernilo (2016); Slaymaker y Meltzer (2010), Wagner (2005).

¹⁰ En el texto en alemán figuran las siguientes variantes: *Kyniker*, *Zyniker* y *Cyniker*. La principal novedad de *Crítica de la razón cínica*, a saber, como oportunamente recuerda Cadenas, la distinción entre cinismo y kinismo, se refleja en estas diferencias a nivel de la letralidad. En esta distinción el espíritu vital y desenfadado de personajes como Diógenes representa el ‘verdadero’ kinismo, el kinismo jovial, de su variante (deformada, degenerada, contaminada) moderna, opresiva y despiadada. Más allá de que esta idea sea un acierto original de Sloterdijk —o, como ha señalado, no sin acierto, Klaus Laermann en un texto de 1988, titulado “Von der Apo zur Apokalypse”, un hallazgo de Klaus Heinrich—, el cínico se alza como “la figura moderna [ilustrada, en el lenguaje de Sloterdijk], que tiene que ser desenmascarada y su razón criticada, pues es quien ha sembrado el mundo con espejismos que ocultan sus conspiraciones y jugarretas” (Cadenas 2021, 105).

¹¹ Es precisamente la época de la *Aufklärung* tanto en su versión filosófica como en aquella atribuible a la educación sexual, la responsable de haber propulsado la dialéctica del entendimiento y la sensibilidad hasta su —¿irreversible?— desgarró. En consecuencia, en la senda inaugurada por Nietzsche es calificada como “triste ciencia” (Sloterdijk 1999, 28), que provoca, a pesar suyo, “una petrificación melancólica” (Sloterdijk 1999, 28). El trazo de esta tristeza se proyecta a lo largo de todo el libro, ya que los cínicos modernos son caracterizados, en palabras de Cadenas, como “pesimistas y melancólicos; depresivos funcionales ocupando puestos estratégicos en todas las modernas burocracias. Nihilistas cuando reflexionan un poco, se encuentran cómodos e integrados en la sociedad, pues no pierden el tiempo buscando verdades, sino solo su propia supervivencia” (Cadenas 2021, 106) —en suma, se asemejan a unos estilosos hípsters neoyorquinos debidamente anestesiados con Prozac o cualquiera sea el antidepresivo de moda. Abundan los diagnósticos psicopatoló-

bla de un trabajo “al mismo tiempo con éxito y en vano” (Sloterdijk 2003, 40), una “ilustración malograda” (Sloterdijk 2003, 47), cuyas “fuerzas [...] estaban demasiado debilitadas por razones diversas” (Sloterdijk 2003, 48) y una “ilustración insatisfecha” [*unbefriedigt*]¹² (Sloterdijk 2003, 49).

Por otro lado, el *assamblage* conceptual propuesto por Cadenas remite a la noción de recursividad, un concepto arraigado en la teoría de sistemas en general y en el pensamiento de Niklas Luhmann en particular. Como es consabido, este concepto hace alusión, a grandes rasgos, a tres cosas: uno, al hecho de que los procesos básicamente son encadenamientos de acontecimientos que se implican a sí mismos; dos, presupone que la recursividad consiste en la anticipación comprensiva al pre-captar, al pre-asir [*Vorgriff*] estados ulteriores del sistema; y tres, al mismo tiempo, el concepto enfatiza la dependencia de (las propiedades de un determinado sistema) de las operaciones u procesos anteriores (de ese mismo sistema). Cadenas propone aplicar a la propuesta de Sloterdijk lo que él identifica, en sus palabras, provisoriamente, como test de recursividad o examen de completitud de una proposición teórica. Esto, según declara el mismo autor, con el objetivo de “discernir una pretensión contenida en la postura de Sloterdijk, esto es, su capacidad crítica” (Cadenas 2021, 110). Recurre, para esto, a Epiménides, Gödel, Russel, Foerster, Spencer-Brown, entre otros, pero, sobre todo, a Niklas Luhmann. La intención es meritoria, incluso loable: someter la crítica, respectivamente, sus pretensiones, a las pruebas de la recursividad. Como resultado de dicha prueba, “la crítica debe abandonar su autopresentación como portadora de una luz que encuentra la realidad inmanente a la ficción transcendente, debe hacer algo más que aumentar el número de ideologías (naranjas, perros) registrables en su conjunto que no es un conjunto” (Cadenas 2021, 119).

Ya este objetivo, a saber, despojar la crítica de su autocomplacencia, sus fatuas pretensiones de irrebabilidad [*Unhintergebarkeit*] y auto-

gicos, las etiquetas psiquiátricas —“esquizofrenia moral” (Cadenas 2021, 112)—, algo que llama la atención si recordamos que el propio Sloterdijk, en un arco que se extiende desde Sigmund Freud, pasando por Wilhelm Reich, hasta Donald Laing y David Cooper, y que interpreta como el enredo resultante del hecho de que a la crítica de la ideología no se le permita ser sátira y se vea obligada a presentarse como ciencia, califica como “su llamativa tendencia a buscar refugio en la psicopatología” (Sloterdijk 1983, 60).

¹² Según aclara Miguel Ángel Vega, el traductor de la *Crítica de la razón cínica* al castellano, supuestamente una alusión a la carta de Lutero ‘Über die Freiheit eines Christenmenschen’.

mía —que la vuelve a ella y a sus voceros prácticamente en intocables, convirtiendo a estos últimos en garantes de la verdad y reserva moral en tiempos de miseria y corruptibilidad— justifica con creces el ambicioso proyecto propuesto en este trabajo. En efecto, la kinicología recursiva se perfila como alternativa a las corroídas variantes de la crítica, desgastadas en su uso descriteriado y abusivo, necesitadas a su vez de una revisión crítica que sea capaz de volver a sacarle el filo necesario para que puedan realizar, como si de un incisivo bisturí se tratara, su tarea de distinguir, separar —y, *last but not least*, decidir. Cadenas aprovecha una de las propiedades de la cibernética —que él, siguiendo al propio Luhmann (1984), opone a la dialéctica—,¹³ concretamente, su tendencia a encontrar (o hasta producir) diferencias, lo que ha llevado a calificarlo incluso como un “pensamiento de la diferencia” (Descombes 1981, 81), para concluir lo siguiente: “Si el proyecto de la ilustración es finalista, la kinicología recursiva es autopoietica; su fin es irrealizable o, dicho de un modo paradójico, su fin es evitar su fin” (Cadenas 2021, 113). Con esto, se contrapone el proyecto —inconcluso, en palabras de Habermas; detenido a medio camino, según Nietzsche; fracasado, en opinión de algunos— de las *Lumières*, a la apertura radical de la kinicología, su inexpugnable condición de abierto.

Cadenas concluye su contundente argumentación señalando tres dimensiones —epistemológica, ética y erótica—¹⁴ a ser tomadas en

¹³ Sin embargo, esta posición ha sido criticada por adherir a sus propios presupuestos metafísicos, entre ellos por el mismo Gerhard Wagner (1994), mencionado al comienzo de su artículo ‘Am Ende der systemtheoretischen Soziologie’.

¹⁴ Quizá sea precisamente la adherencia a esta escena primordial paradisiaca, el diálogo libre entre interlocutores libres, despojado de toda coerción, sujeción o compulsión [*Zwang*], junto a la presuposición de que la verdad “seguiría esperando en algún lado a ser descubierta” (Cadenas 2020, 106), la que impida sumar —eventualmente por el desvío por los textos de Michel Foucault y Judith Butler que señalamos de entrada— a los tres ejes distinguidos por Cadenas, un cuarto eje, genealógico, en el que el concepto de *Macht*, cuya presencia se insinúa en *Crítica de la razón cínica*, se convierta en pivote de una crítica radical de la crítica. Al mismo tiempo, se da por supuesto que entre los diversos intentos por alcanzar la verdad estaría “la acción comunicativa que Sloterdijk apunta todavía como una maniobra válida” (Cadenas 2021, 106). Esta conclusión está basada en la siguiente cita de *Crítica de la razón cínica*: “Conservar intacta la saludable ficción del diálogo libre es la última tarea de la filosofía” (Sloterdijk 1999, 52). Dicha sentencia se encuentra en el segundo apartado de la primera parte del libro, titulado ‘2. Ilustración como diálogo – Crítica de la ideología como continuación con otros medios del diálogo fracasado’. Lo que Sloterdijk interroga es el carácter libre —según la interpretación de Cadenas, desprovisto de violencia— de dicho diálogo. En palabras de Sloterdijk, el consenso voluntario [*freiwillig*] es el núcleo metódico y su ideal moral, se trata de un “acaecer sublimemente pacífico”, la Ilustración porta en sí “una primi-

cuenta en futuros debates, abriendo así un espacio de discusión para ulteriores indagaciones críticas. Transcribimos, a continuación, un pasaje del artículo que resume las ventajas del ejercicio propuesto:

En suma, la kinicología recursiva parece estar en mejor pie que la vieja crítica para vivir un siglo en que crisis y normalidad se han vuelto intercambiables. Con ella se puede atacar el cinismo de los medios y la utopía de los fines. Puede hacer su nido en cualquier sistema funcional, organización, interacción, grupo o red, acomodándose a cualquier perspectiva e incorporando una multiplicidad de distinciones, simétricas y asimétricas, y se ofrece a sí misma como objeto para descubrir sus propias contradicciones. (Cadenas 2021, 121)

‘Crítica a la *Crítica de la razón cínica*: en defensa de una kinicología recursiva’ se presenta, entonces, como un abordaje ilustrado, prolijo, al mismo tiempo que original, de una problemática contemporánea acuñante, profundamente arraigada en el *Zeitgeist* de nuestra época.

Sin embargo, recogiendo el mismo ánimo crítico (recursivo) del propio texto, con el objetivo de poner a prueba si es posible aguzar aún más sus cantos críticos, a continuación quisiera aprovechar ciertas coincidencias de fechas, producto de la plasticidad del pensar y de la temporalidad inherentes a los procesos de traducción, y releer algunos de los pasajes que invitan precisamente al debate constructivo. En primer lugar, abordar el pensamiento de un autor tan prolífico, tan productivo y exuberante como Peter Sloterdijk¹⁵ —para ni siquiera hablar de Niklas Luh-

genia escena pacífica, un pacífico idilio de teoría del conocimiento” (Sloterdijk 1999, 50). La conclusión de que el diálogo libre equivale a la acción comunicativa es al menos apresurada, por no decir arriesgada, y no es avalada por el texto de Sloterdijk, en el que dicha acción asociada a la correspondiente teoría (de la acción comunicativa), no aparece sino hacia el final de la ‘Consideración fundamental lógica’: “El que nosotros apostemos, en la filosofía de la conciencia, por la autorreflexión; en la filosofía del lenguaje, por la acción comunicativa; en lo metarreligioso, por la fusión meditativa; o estéticamente, por la trascendencia lúdica, la decisión al respecto nos la sacará sin esfuerzo una razón racional, es decir, una razón fisonómico-simpatética, de las inclinaciones de nuestro cuerpo” (Sloterdijk 2003, 550).

¹⁵ Doscientos años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, se escribió —para ser publicada dos años después en la editorial alemana Suhrkamp— el opus *Kritik der zynischen Vernunft*, dos tomos de casi mil páginas, escrito por Peter Sloterdijk, que en aquel entonces tenía 35 años. El libro se convirtió en un bestseller —en cinco años se vendieron nada menos que 50 mil ejemplares—, recibió numerosas reseñas elogiosas que celebraban la originalidad de la argumentación y Sloterdijk fue declarado un autor de la talla de un Arthur Schopenhauer. A partir de entonces, los libros de Sloterdijk, a poco de su publicación en alemán, serían traducidos al inglés, al francés, al castellano, entre otros idiomas; sus libros se distribuirían en prácticamente todas las librerías del mundo y diver-

mann, que por razones de extensión deberá quedar relegado para otra ocasión— es un desafío hercúleo, no solo por los quiebres o giros acontecidos históricamente en el pensamiento de este y las correspondientes contraposiciones o contradicciones resultantes, sino por el carácter sobredeterminado y poliestratificado de sus escritos, caracterizados por un despliegue retórico colosal que se traduce en un poderoso torrente asociativo, en ocasiones irreducible a posiciones fijas únicas. Aquel estilo, cultivado con esmero en sus numerosos textos y apariciones, debido a su tendencia inherente al exceso y a la transgresión, no siempre está al servicio de la comprensibilidad o claridad argumentativa. En este sentido, en 1999, Manfred Frank calificaría el polémico discurso de Elmau (o ‘Las reglas para el parque humano’ de Sloterdijk, pronunciado en el castillo de Elmau en Baviera en 1999) como “una extraña conformación retórica: un dejar rienda suelta a los pensamientos y un sulfurar murmurantes, un coqueteo, carente de *pointe*, con materiales capciosos”, e incluso compara el intento de extraer del discurso una tesis clara o incluso una recomendación racional de la acción, al “esfuerzo de clavar un budín a la pared” (Frank 1999). Ernst Tugendhat (1999), en esa misma línea, en un artículo titulado ‘No hay genes para la moral’, como resultado de la polémica, constata que la exaltación sobre la conferencia de Sloterdijk hizo que esta incluso haya sido publicada en *Die Zeit* —inmerecidamente, en su opinión, pues él considera que el texto es asociativo y no es ni reflexivo ni argumentativo. Sin embargo, la crítica más fuerte, con la que concluye el texto, es la siguiente: “Debo confesar que no entendí cuál es el punto del autor. ¿Qué es lo que quiere? Y, ¿hay algo en este ensayo, que ahora comprendemos mejor que antes? ¿Algo que haya aclarado? No encontré nada” (Tugendhat 1999). Si bien dicha crítica fue formulada en el contexto de una polémica bien conocida y a la que el propio Cadenas hace alusión como el “conato con Habermas” (Cadenas 2021, 108), mi hipótesis es que la *ácida crítica formulada en aquella ocasión ya se deja aplicar al texto de 1983, lo que ciertamente no facilita la tarea propuesta.*

Los medios no dudarían en proclamarlo como el más importante —y, sin lugar a dudas, el más espectacular— filósofo de Alemania después de Martin Heidegger. El éxito mediático de su programa ‘Das philosophische Quartett’, moderado por él junto a Rüdiger Safranski, transmitido mensualmente entre 2002 y 2012 por el segundo canal público de la televisión alemana (ZDF), lo catapultaría a convertirse en uno de los personajes más presentes e influyentes en el debate público en Alemania.

Ahora, si extendemos la metáfora empleada por Hugo Cadenas a propósito de uno de los principales presupuestos subyacentes al argumento expuesto, aquel de “un feliz maridaje entre la perspectiva de Sloterdijk y la teoría de sistemas sociales” (Cadenas 2021, 109), a la relación entre el pensamiento de Sloterdijk y la teoría crítica —que no solo ronda por los pasillos del texto como un espectro, sino que es explícitamente aludida cuando Cadenas dice que “Sloterdijk ofreció a fines del siglo pasado [el autor se está refiriendo a la fecha de la publicación de la traducción al castellano] una nueva perspectiva para la teoría crítica” (Cadenas 2021, 108) e incluso llega a nombrarlo en una misma oración con Hartmut Rosa, Luc Boltanski e Ève Chiapello—, la situación se complica. Si bien Sloterdijk en sus inicios hunde sus raíces en los teóricos de la llamada Escuela de Frankfurt, en lo progresivo ha desarrollado sus ideas principalmente al alero de Nietzsche y Heidegger, que se encuentran nada menos en las antípodas de aquel proyecto, llegando incluso a calificar la teoría crítica¹⁶ —en una entrevista concedida a *Die Weltwoche*, titulada ‘Es gibt lediglich Dividuen’ [Tan solo hay dividuos]— como ‘secta’ (Sloterdijk 2014). Es decir, se trata de un maridaje cualquier cosa menos evidente, que, lejos de darse de manera natural, acaso como resultado de una confluencia natural, es, más bien, un emparejamiento tan original como forzado —que es precisamente la gracia de la propuesta. Ahora, mientras la teoría crítica ha sido considerada una teoría autorreflexiva (Knapp 2004), no-conformista (Demirović 1999) y basada en el establecimiento de distinciones (Grimm 2017), y el pensamiento de Luhmann ha sido calificado como una lógica o un pensamiento de la diferencia (Wagner 1994) sobre la base de ciertas diferencias fundantes o incluso procesos de diferenciación, en el caso de Sloterdijk el diagnóstico es cualquier cosa menos evidente. Si recurrimos nuevamente al texto de Frank, nos encontramos con el reproche de la creciente tendencia a la desdiferenciación de objetos o situaciones complejas, la inclinación al uso del

¹⁶ En todo caso, podría argumentarse, el asunto que atraviesa la *Crítica de la razón cínica*, más que la teoría crítica —si bien el término aparece aproximadamente unas veinte veces en el texto, no siempre de manera protagónica, ya en la introducción Sloterdijk declara no albergar la ambición de “ampliar este digno hospital de campaña de teorías críticas” (Sloterdijk 1999, 28)—, es aquel de la Ilustración, la principal responsable, según Sloterdijk, de haber extinguido incluso los últimos destellos del impulso o vuelo que (se) eleva [*Aufschwung*] de los conceptos y de los éxtasis del comprender: “Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un amor a la sabiduría” (Sloterdijk 2003, 13-14).

singular colectivo: la razón, el americanismo, etcétera. Como consecuencia del apareamiento entre la inclinación hacia los matices y la tendencia hacia la visión panorámica, general o de conjunto [*Übersicht*], se produjo un discurso generalizado que si bien produce narraciones encantadoras, nunca fue capaz de entregar monedas argumentativas sencillas. En palabras de Frank, “esta desdiferenciación produjo una noche conceptual, en la que todas las vacas se volvieron negras, tan negras como la noche, en cuyo ‘ruido silencioso como la muerte’ Nietzsche veía ‘descender hacia sí un signo desde la más remota lejanía, una constelación brillante” (Frank 1999). Pareciera ser que el principal rendimiento de la crítica, la separación, la elaboración de las diferencias significantes, característica de todo pensamiento, en el caso de Sloterdijk se ve traicionado por la potencia lingüística de su discurso que rebasa sus trazos diferenciadores y lo expone al riesgo de extraviar su potencial crítico.

El mentado (*wine and food*) *pairing* entre la perspectiva de Sloterdijk y la teoría crítica —sin que quede claro cuál sería el vino y cuál el plato de comida— se sigue complejizando si realizamos el siguiente ejercicio. El mismo año en que aparece la traducción de *Crítica de la razón cínica* en la editorial Siruela, es decir, en 1999, Sloterdijk escribe —desde el sur de Francia, quizá de ahí la metáfora del *mari(d)age*— una carta abierta que es publicada en *Die Zeit* —al año reproducida, traducida al castellano, en el N° 228 de la *Revista de Occidente*—, integrada por dos partes: la primera de ellas dirigida a Thomas Assheuer, el editor de *Die Zeit*; la segunda, a Jürgen Habermas, acusado de ser el “maquinador tras bambalinas” [*Drahtzieher*] de este *affaire*, de haber hablado con otros sobre él, de haber reproducido, sin autorización alguna, copias privadas del discurso de Elmau, acompañado de instrucciones para su lectura (tendenciosa, equivocada) y la interpelación a actuar e incluso a haber encargado en *Der Spiegel* y en *Die Zeit* artículos que hacen sonar las alarmas de la conciencia democrática. En dicha carta concluye diciendo nada menos que lo siguiente: “La teoría crítica murió este 2 de septiembre. Hace mucho tiempo que estaba postrada, esta vieja señora malhumorada, ahora falleció del todo. Nos reuniremos en la tumba de una época con tal de hacer el balance, pero también con tal de rememorar el fin de una hipocresía. Pensar significa agradecer, dijo Heidegger. Yo opino, más bien, que pensar significa dar un suspiro de alivio” (Sloterdijk 1999).

Es decir, como resultado del desfase, producto de la traducción, pero también de ciertos acontecimientos que incidieron no solo en el pensamiento de Sloterdijk —la reorientación hacia Nietzsche y Heidegger—, sino, también, en su relación con (los representantes de) la teoría crítica —resumidos en la querrela desatada por las polémicas *Regeln für den Menschenpark*—, coinciden en el tiempo un texto afín a la teoría crítica y otro que lleva al divorcio definitivo de sus representantes. Otro detalle: también el texto sobre la razón cínica arranca si bien no con una declaración de muerte, sí con un diagnóstico terminal: “Desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por eso, su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente” (Sloterdijk 2003, 13). Es decir, una lectura intertextual de los textos en cuestión revela que el supuesto matrimonio, incluso antes de desatarse esta verdadera Guerra de las dos Rosas, siempre estuvo construido sobre arena movediza o, si se prefiere, sobre un campo minado. Haber sabido atravesar ese campo con hidalguía es el mérito de Hugo Cadenas.

Bibliografía

- Amstutz, M. y Fischer-Lescano, A. (eds.) 2013. *Kritische Systemtheorie. Zur Evolution einer normativen Theorie*. Bielefeld: Transcript.
- Butler, J. 2002. What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue (212-228). En Ingram, D. (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell.
- Cadenas, H. 2021. Crítica a la *Crítica de la razón cínica*: en defensa de una kinicología recursiva. *Estudios Públicos* 162, 107-123.
- Cordero, R., Mascareño, A. y Chernilo, D. 2016. On the Reflexivity of Crises: Lessons from Critical Theory and Systems Theory. *European Journal of Social Theory* 20(4), 511-530.
- Demirović, A. 1999. *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Descombes, V. 1981. *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Eribon, D. 2016. *Principes d’une pensée critique*. Paris: Fayard.
- Foucault, M. 1990. Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de philosophie* 84(2), 35-63.
- Frank, M. 1999. Gechwafel und Geschwefel. Disponible en: https://www.zeit.de/1999/39/199939.frank_.xml [26 de febrero 2021].
- Fuchs, C. y Hofkirchner, W. 2009. Autopoiesis and Critical Social Systems Theory (111-129). En Magalhães, R. y Sanchez, R. (eds.), *Autopoiesis in Organization Theory and Practice*. Bingley: Emerald.

- Grimm, M. 2017. Zur Aktualität Kritischer Theorie. *Zeitschrift für Politische Theorie* 1, 113-122.
- Honneth, A. 1985. *Kritik der Macht*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1988. *Traditionelle und kritische Theorie: Fünf Aufsätze*. Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941. Frankfurt aM: Fischer.
- Horkheimer, M. 2003. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Knapp, GA. 2004. Kritische Theorie: Ein selbstreflexives Denken in Vermittlungen. En Becker, R. y Kortendiek, B. (eds.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Geschlecht & Gesellschaft* 35, 177-187.
- Laermann, K. 1988. Von der Apo zur Apokalypse. Resignation und Fröhliche Wissenschaft am Beispiel von Peter Sloterdijk. En Kemper, P., *'Postmoderne' oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft*. Frankfurt aM: Fischer.
- Luhmann, N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Rose, N. 2019. *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago: La Pólvara.
- Schweppenhäuser, G. 2000. Am Ende der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung (1947). En Erhard, W. y Jaumann, H. (eds.), *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*. Beck: München.
- Slymaker, K. y Meltzer, M. 2010. Negative Dialectics and Cybernetics: Changing Systems. *Cybernetics and Human Knowing* 17(1-2), 25-35.
- Sloterdijk, P. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 tomos. Frankfurt aM: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. 1999. Die Kritische Theorie ist tot. Disponible en: https://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml [26 de febrero 2021].
- Sloterdijk, P. 2003. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. 2014. Es gibt lediglich Dividuen. Disponible en: <https://www.weltwoche.ch/ausgaben/2004-29/interview/es-gibt-lediglich-dividuen-die-weltwoche-ausgabe-292004.html> [26 de febrero 2021].
- Tugendhat, E. 1999. Es gibt keine Gene für die Moral. Disponible en: https://www.zeit.de/1999/39/199939.sloterdijk_.xml/komplettansicht [26 de febrero 2021].
- Wagner, E. 2005. Gesellschaftskritik und soziologische Aufklärung: Konvergenzen und Divergenzen zwischen Adorno und Luhmann. *Berliner Journal für Soziologie* 15(1), 37-54.
- Wagner, G. 1994. Am Ende der systemtheoretischen Soziologie. Niklas Luhmann und die Dialektik. *Zeitschrift für Soziologie*, 23(4), 275-291.
- Williams, R. 1976. *Keywords*. New York: Oxford University Press.
- Winter, R. 2015. Kritische Theorie jenseits der Frankfurter Schule? Zur aktuellen Diskussion und Bedeutung einer einflussreichen Denktradition (23-46). En Winter, R. y Zima, P. *Kritische Theorie heute*. Bielefeld: Transcript. *EP*