



PETER SLÖTERDIJK  
*Venir al mundo, venir al lenguaje: Lecciones de Frankfurt*  
Valencia: Pre-Textos, 2006. Traducción de Germán Cano.

por Eduardo Peñafiel Lancellotti  
Universidad de Chile  
eduplancellotti@yahoo.com

En 1966, Vladimir Jankélévitch expresaba respecto a la muerte: «ella es el problema por excelencia e incluso en un sentido, el único». Con tal afirmación, además de puntualizar el objeto de parte importante de sus reflexiones, clausuraba el otro extremo de lo que calificaba como «lo impensable» y de igual modo, dejaba entrever un ánimo presente en la jerga filosófica que se inclinaba con mayor voluntad a las metáforas terminales, así como a una voluntad un tanto lóbrega.

Situado al otro extremo de este campo de fuerza, el filósofo alemán Peter Sloterdijk propone en *Venir al mundo, venir al lenguaje*, cinco conferencias dictadas durante 1988 en la J. W. Goethe-Universität de Frankfurt; en las que desarrolla una «poética del comenzar», desde las que se construye un estar-en-el-mundo de carácter revolucionario y crítico, en la forma de un programa literario.

Sloterdijk elabora una sucesión de estadios cruzados por la exposición poética, la búsqueda de las primeras páginas de nuestra autobiografía radical como una nueva forma de comenzar centrada en la autonomía, en diálogo con las herencias de la más importante tradición filosófica (Sócrates, Nietzsche, Marx, Heidegger, Cioran).

El punto de partida propuesto por Sloterdijk es un sucinto poema de Paul Celan: «la poesía no se impone, se expone». A través de ella, plantea un escenario de aperturas y exposiciones que funcionan análogamente a la idea de existencia y que definen la condición ontológica del hombre. En esta primera conferencia, titulada «La vida tatuada», la idea matriz de una exposición / existencia encierra las posibilidades, fuera de una lógica causal, de una materialización del ser a través del lenguaje.

Rescatando a Hugo Ball, Sloterdijk reconoce huellas prelingüísticas sobre

las cuales se asienta la existencia y la posibilidad de una poética del comenzar. El punto de partida serán los tatuajes, entendidos como manifestación anímica de las palabras e imágenes fundamentales, y a partir de los cuales adviene el lenguaje más desarrollado. La síntesis la otorga la fórmula «Allí donde estaba la marca a fuego, ha de nacer el lenguaje»(21), y encierra una idea fundamental del texto: a saber, el reconocimiento de estos tatuajes, este ejercicio retrospectivo permite, luego, un existir con el lenguaje como arma de definición y defensa, una existencia previa en la conciencia crítica en formación. De allí se obtiene que la principal cualidad del arte radique, en primera instancia, en el testimonio, en la recuperación de los tatuajes marcados en la piel; y posteriormente, en el proceso creativo mediante el cual el lenguaje adviene literatura.

De estas ideas se extrae la necesaria y constante vinculación de la poesía, la literatura, con un origen propio, lejos de la abstracción estética y cercano sí a las aperturas del yo como punto de partida. Este encontrarse con las marcas originarias, sin ocultar la coincidencia psicoanalítica pero distanciado de ella en tanto valor poético sobre terapéutico, abre el espacio a una ontología artística y política, por cuanto constituyen los gestos «para todas las llamadas expresiones y manifestaciones públicas individuales»(27).

Lo que encierra esta idea es la posibilidad de un venir-al-mundo en perpetuo ligue con el existir poético como forma de liberación para el hombre. Siendo el lenguaje la instancia que nos da propiamente el mundo, ha de ser en su libre ejercicio en donde el ser-en-el-mundo pueda ser una condición, al tiempo, sensible y profunda.

Ahora, si la posibilidad del comenzar encuentra su materialización a través del lenguaje, previo hallazgo de las huellas originarias, no estaría esto asentado si no se especificara las diferencias o los alcances del comenzar. Fuera de la reflexión sobre este punto, el comenzar funcionaría como una suma al flujo de lo ya comenzado. Pero, como de lo que se trata aquí es de la mirada hacia las primeras páginas de nuestra autobiografía radical, el comenzar opera sobre sus propias condiciones de superación, de avistamiento y asunción. La segunda lección de este libro, titulada «Poética del comenzar», asume este problema desde la necesidad de llenar la 'laguna del comienzo'; allí donde la historia ha puesto la respuesta mítica, la poética del comenzar bucea en las aguas del autodesnudamiento, en donde se niega frontalmente la respuesta que respecto al origen nos da la tradición, situando en contextos de variada naturaleza al hombre para obviar el comenzar-por-el-comienzo.

Servido de las tesis de Wilhelm Dilthey relativas a la autobiografía vinculadas al conocimiento histórico y las categorías que lo permiten; Sloterdijk hace eco de una significativa frase de Antonio Gramsci: «El punto de partida de cualquier elaboración crítica es la toma de conciencia de lo que uno es», llevando aún más lejos esta idea y oponiéndola a la tradición a la cual el hombre llega, sobre la que se hace parte.

Necesariamente, dice Sloterdijk, una poética del comenzar debe tener como punto de partida una ruptura con la tradición que lo alberga. «Sólo cuando fracasa una forma de vida, cuando una tradición envenenada resulta ya inso-

portable para una conciencia individual, cuando irrumpe una voluntad deseosa de romper el círculo vicioso en el que ya se encuentra y arrancarse de una tradición de destrucción familiar y nacional, entonces el *pathos* del comenzar se convierte en una pasión real»(53). Reluce aquí la idea de Bakunin de la indignación como órgano sagrado de la libertad.

Teniendo esas «buenas razones» encima, el impulso que sigue a la búsqueda de las páginas primeras es la forma más directa de oponerse a la negación de la autonomía presente en las tradiciones heredadas.

Este impulso retroactivo alcanza en Sloterdijk no sólo el extremo de la autobiografía radical. De igual forma se zambulle en el relámpago primero de la filosofía, Sócrates. Apoyado en el atronador Nietzsche y su concepción de la filosofía como autoconfesión y memorias involuntarias, revisa la mayéutica socrática, extrayendo de ella el odio rabioso a la falta de fundamentos, las opiniones falsas y la positividad argumentativa.

En su tercera lección, «La mayéutica socrática y el olvido del nacimiento en la filosofía», Sloterdijk analiza el papel de ‘comadrona trágica’ de Sócrates, en cuyo ejercicio latía un inaccesible saber femenino, una ‘baubología’ que retrotraía al fundamento inicial, a un instante en que las opiniones heredadas eran desechadas a favor de una *anamnesis* erótica, una «inmaculada libertad prenatal de ideas y representaciones de todo tipo»(82).

De lo anterior, Sloterdijk extrae la tentativa de reconocer en Sócrates al fundador de una teoría crítica basada en una reserva de «bionegatividad» ante el mundo y a partir de la cual, la condición de natalidad (el ser *natal*) sitúa las pautas a seguir para elaborar una teoría sensible del mundo en donde aún existe la posibilidad de revertir (y no sólo, entonces, diagnosticar) lo mecánico, lo no libre de nuestro comportamiento, es decir, el mal.

Ahora bien, sin duda el calado de estas reflexiones se torna insuficiente sin la necesaria construcción real de una anunciada poética del comenzar. Las lecciones finales, «Poética del comenzar» y «La promesa del mundo y la literatura universal» desarrollan este programa a partir de diferentes instancias que Sloterdijk denomina *a priori* y con las que estructura una descripción fenomenológica del estar-en-el-mundo.

Los siete *a priori* desarrollados —del parto, de la urgencia, de la iniciativa, de la posposición o la demora, de la escenificación, de la transmisión y de la promesa— son los gestos fundamentales sobre los cuales se logran vincular de manera efectiva las conciencias y los mundos.

El primer gesto es el llamado a priori del parto, el cual, anterior a la comunicación, se refiere al desligamiento que sufre el individuo de la comunión fetal materna. Lo que genera este primer estadio es la vinculación real del ser humano con el mundo, entendido éste como lo Abierto, lo Incierto; estableciendo la primera ligazón autónoma del ser. Este desprendimiento faculta al hombre para establecer un vínculo con el mundo, sentir el peso del mismo y comenzar la labor constante, que sólo acaba en la muerte, de rellenar todo lo que ahora se le presenta fuera de la caverna materna; convirtiéndolo en un ser «drogodependiente de los rellenos de contenido que dan sentido al mundo»(106).

Son precisamente estas búsquedas de sentido, los actos de conformar un mundo en nuestra aproximación lo que deriva en el a priori de la urgencia: una vez expuestos al mundo, se torna inevitable construir respuestas a los fenómenos que se presentan, entonces, «de ahí que nuestra conciencia del proceso de producción elemental del mundo sea tanto más profunda cuanto más se aproxima a las desembocaduras de lo ineludible que se agrupan en torno a lo pre-lingüístico»(108). En este punto, podemos recuperar la figura de los tatuajes anímicos de Hugo Ball. Lo que está en juego es la construcción, la primera construcción del mundo una vez ya (inevitablemente) insertos en él.

Para tal asunto, Sloterdijk se apoya en las tesis de Marx y Heidegger relativas a la existencia humana. Ambos descubren en la realidad social de los hombres las señales de lo ineludible y urgente; y es en este paso dramático-activo en donde se concreta el venir-al-mundo. En este sentido logra aunar las ideas de ambos filósofos, en donde lo urgente se aleja diametralmente de lo necesario e imperioso; para adoptar, en el caso de Marx la forma del trabajo como producción y apropiación, mientras en Heidegger lo lee como «una suerte de modelo de lo que encomienda a la existencia su posibilidad de cuidarse»(110).

La idea común a ambos es lo que deviene en un tercer a priori, llamado *a priori* de la iniciativa; y que se refiere al sentido final que alcanza el a priori de la urgencia. Tanto Marx como Heidegger responden a este punto ontológico con la idea de la revolución, pero mientras en Marx apunta a una autoproducción de un mundo social protagonizada por el proletariado; en Heidegger se torna un tanto más complejo. La idea heideggeriana relativa a la iniciativa se refiere al encendido inicial de la existencia resuelta a ser ella misma, desde el mismo estar-en-el-mundo y pensando la voz de la autoevocación como la llamada del otro. Ahí donde Marx produce un quiebre revolucionario con el cual el proletariado se 'comienza'; «el comenzarse heideggeriano conduce a la posibilidad de una revolución retroactiva en el pasado»(115). Nuevamente surgen aquí las huellas ballianas sobre las cuales se asienta nuestra experiencia primera y, de forma tangencial, lo ecos de Freud, para quien el «comenzarse es recordarse» y esta evocación de lo pasado guarda las posibilidades de un nuevo comienzo.

Este a priori de la iniciativa define de igual forma los hechos importantes sobre los que la existencia del hombre se asienta para su posterior desarrollo. Más en su camino descubre también los valores secundarios del «estar-en-el-mundo» y sobre ellos descansa el acto reflexivo del continuar en el mismo.

El cuarto a priori de esta poética del comenzar, llamado a priori de la posposición, tiene dos caras. Por una parte, es síntoma del clima de posmodernidad según el cual, tras la muerte de los «grandes motivos» surgen a sus costados otros antes ignorados. Y las lógicas de lo prioritario y lo superfluo pueden invertirse libremente, sin cargar para los hombres, los relatos de la Modernidad. Ahora, por otra parte, representa el instante de pausa, de reflexión respecto al siguiente paso, el a priori de la escenificación.

En este quinto estadio se desarrollan los actos simbólicos de apertura al mundo, aquellos según los cuales el venir-al-mundo aún tiene un motivo de ser, una razón que exige o justifica la salida de la caverna materna. Esta instancia

de escenificación resuelve el por qué de los estadios anteriores, aproximando el sentido de estar en el mundo hacia la obtención del lenguaje como forma de expresarlo y comprenderlo, se trata, finalmente, del mundo como una experiencia total.

No se pueden ignorar aquí las disputas actuales relativas al espacio público. Sloterdijk señala que, a diferencia de lo postulado por Habermas y otros respecto a una crisis de este espacio, el verdadero problema residiría en una concepción deficiente del venir-al-mundo. El error radicaría en la no conservación de «un *continuum* de autodesarrollo»(124), según el cual, este a priori de la escenificación forma parte integral de la construcción de la cultura. Cuando esto sucede, significa que los gestos de exposición bien pueden encerrarse en las cavernas y la no expresión pública aumentar en igual medida que se hace evidente el declive de una cultura.

En caso contrario, no topamos de frente con un sexto momento en la poética del comenzar. Se trata del a priori de la transmisión, y que tiene como medular la idea de que la «natalidad humana tiene que desembocar casi inevitablemente en la fijación dentro de una nacionalidad»(144). El lugar de nacimiento involucra un determinado venir-al-mundo a través de un también determinado «venir-al-lenguaje».

Luego del a priori del parto, será el a priori de la transmisión quien ligue en su naturalidad al hombre a un espacio específico y a unos con otros. Aquí la secuencialidad desde la filiación a la afiliación es evidente y responde a la necesidad del hombre y de la vida de generar incesantemente formas para sí mismos. Pero al mismo tiempo, hace de los hombres y sus vidas dependientes a cabalidad de las lenguas de nacimiento. El riesgo latente en este a priori de transmisión es la herencia de la tradición en la que se nace, de la violencia del lenguaje de la cual toda la historia está repleta de buenos ejemplos. No es casual, en relación a este punto, la presencia inicial de Paul Celan, quien sorteó el peso de su lenguaje natal para apropiarse del alemán, y marcar una herida en éste (como también lo hizo el polaco Conrad respecto al inglés). El tema de la nacionalidad y el lenguaje se presenta en Sloterdijk como un nudo central; y en su giro hacia la condición natal por sobre el lenguaje, podemos recordar a Derrida, quien afirmaba sobre la denominada *monolengua*: «sí, no tengo más que una lengua, pero ella no es la mía».

Ahora bien. A falta de un último estadio —*a priori* de la absolución o la promesa— bien vale la pena detenerse a mirar los *a prioris* precedentes, pues de ellos se adivina un equilibrio sospechosamente inofensivo. Mientras los *a prioris* impares —parto, iniciativa y escenario— abren el mundo; los *a prioris* pares —urgencia, posposición y transmisión— lo estabilizan como quien ordena sus fichas. Hasta aquí, entre el tira y afloja, entre el arranque y la pausa poco se puede vislumbrar de lo que pueda significar la, a veces dolorosa, búsqueda de las «primeras páginas de nuestra autobiografía radical». El giro necesario para completar el impulso de esta poética del comenzar se halla en el ya mencionado a priori de la absolución o promesa.

Inmersos ya en determinadas tradiciones, en escenarios específicos, en nor-

mas positivas, en flujos asumidos; la aspiración a una conciencia crítica, que haga meritoria una poética del comenzar, se halla en «lo Otro de lo positivo, en aquello que no está ligado a las fuerzas de la transmisión»(152). Lo Otro del que habla Sloterdijk está latente en el lenguaje, en el venir-al-lenguaje; aquí se guarda la liberación, aquí se oye la llamada del otro heideggeriano como posibilidad revolucionaria.

El aliento de la absolución, la lógica poética mediante la cual se propone comprender e interpretar el mundo y lo real, es la reserva del espíritu libre manifiesto en la literatura y el poetizar, entendidos también como una suerte de resurrección. En él se albergan las conciencias críticas renuentes a la petrificación. Buscar una respuesta a la pregunta ¿dónde venimos cuando venimos al mundo?, exige una mezcla de ingenio y dolor, una suerte de ‘antropoesía’ que represente el nacimiento del ser humano y su experiencia a la hora de venir al mundo, de humanizarse. Es una resurrección en el lenguaje (función del poeta: resucitar una lengua que muere constantemente) y su exposición a lo impensado, lo que permite «transformar el inconveniente de haber nacido en la ventaja de venir al mundo a través del hablar libre»(106) y encontrar un escenario tal vez distinto, tal vez mejor.

RECEPCIÓN: MARZO DE 2007

ACEPTACIÓN: ABRIL DE 2007