

COINCIDENCIA DE LA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA
DE SLOTERDIJK Y KANT, A PESAR DE LA CRÍTICA
REALIZADA EN *HAS DE CAMBIAR TU VIDA*

Coincidence of the Ethical-Political Proposal of Sloterdijk and
Kant, despite the Criticism Made in *You Must Change Your Life*

Alonso Silva Rojas
Jorge Francisco Maldonado Serrano
Milton Fernando Dionicio Lozano

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.



Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.



Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.



Resumen

Contexto: Este artículo aborda la idea de Sloterdijk de una antropotécnica general fundada en una coimmunología a nivel mundial. En el desarrollo de sus planteamientos, realiza una crítica a las concepciones políticas radicales, porque quienes las intentaron llevar a la praxis social, generaron un terrorismo de Estado que sometía a los seres humanos a grandes abusos. En este contexto, la política deja de ser el arte de lo posible para convertirse en el arte de lo imposible.

Metodología: A partir de un análisis textual de *Has de cambiar tu vida* se reconstruye la argumentación de Sloterdijk, quien se refiere en su análisis principalmente a Kant. Kant propone en su filosofía práctica una acción política que inmuniza contra la exhortación a realizar un cambio de vida,

¿Cómo citar?: Silva Rojas, A., Maldonado Serrano, J. F. y Dionicio Lozano, M. F. (2025). Coincidencia de la propuesta ético-política de Sloterdijk y Kant, a pesar de la crítica realizada en *Has de cambiar tu vida*. Praxis Filosófica, (62), e20414406. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i62.14406>

Recibido: 02 de septiembre de 2024. Aprobado: 29 de noviembre de 2024.

a partir de unos individuos que sólo negocian por su propio interés, es decir, como individuos egoístas, acostumbrados a ser moralmente malos, rudos y salvajes.

Conclusiones: *Se argumenta que Sloterdijk, a pesar de la crítica a Kant, coincide en términos generales con él, porque propone, al final del libro, la necesidad de alianzas inmunitarias supraindividuales entre los humanos. Esta propuesta podría ser entendida en términos kantianos, si se consideran en forma adecuada sus supuestos ético-políticos.*

Palabras clave: *Sloterdijk; Kant; antropotécnica; coimmunología; política.*

Coincidence of the Ethical-Political Proposal of Sloterdijk and Kant, despite the Criticism Made in *You Must Change Your Life*

*Alonso Silva Rojas*¹

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

*Jorge Francisco Maldonado Serrano*²

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

*Milton Fernando Dionicio Lozano*³

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Abstract

Context: *This article addresses Sloterdijk's idea of a general anthropotechnics based on a global co-immunology. In developing his arguments, he critiques radical political conceptions because those who attempted to translate them into social praxis generated a form of state terrorism that subjected human beings to great abuse. In this context, politics ceases to be the art of the possible and becomes the art of the impossible.*

Methodology: *Based on a textual analysis of "You Must Change Your Life," Sloterdijk's argument is reconstructed. In his analysis, he primarily refers to Kant. In his practical philosophy, Kant proposes a political action that immunizes against the exhortation to change one's life, starting from individuals who only negotiate for their own interest, that is, as selfish individuals, accustomed to being morally bad, rude, and savage.*

Conclusions: *It is argued that Sloterdijk, despite his criticism of Kant, broadly agrees with him, because at the end of the book, he proposes the need for supraindividual immune alliances among humans. This proposal could be understood in Kantian terms if its ethical and political assumptions are properly considered.*

Keywords: *Sloterdijk; Kant; Anthropotechnics; Coimmunology; Politics.*

¹ Alonso Silva Rojas. Profesor Universidad Industrial de Santander, Escuela de Filosofía. Doctor en ciencia política, Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Areas de investigación: filosofía alemana (Kant y Hegel), filosofía práctica. Miembro Grupo de Investigación Politeia (UIS).

² Jorge Francisco Maldonado Serrano. Profesor Universidad Industrial de Santander, Escuela de Filosofía. Doctor en filosofía, Universidad Autónoma de Madrid. Areas de investigación: filosofía alemana (Kant y Hegel), filosofía de la tecnología, Director Grupo de Investigación Tiempo Cero (UIS).

³ Milton Fernando Dionicio Lozano. Profesor Universidad Industrial de Santander, Escuela de Filosofía. Doctor en filosofía, Martin-Luther-Universität/Halle-Wittenberg. Areas de investigación: filosofía alemana (Kant y Hegel), filosofía práctica. Director Grupo de Investigación Politeia (UIS).

COINCIDENCIA DE LA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA DE SLOTERDIJK Y KANT, A PESAR DE LA CRÍTICA REALIZADA EN *HAS DE CAMBIAR TU VIDA*

Alonso Silva Rojas

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Milton Fernando Dionicio Lozano

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

I. Introducción

4 En *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk realiza una crítica al concepto de religión como se le concibe en el mundo occidental desde hace unos siglos y plantea, como enfoque alternativo, la idea de una antropotécnica general fundada en una coimmunología a nivel mundial. Crítica que continúa en el texto *Esferas* (Sloterdijk, 2014) en donde se reemplaza la idea de una hiperpolítica por la de una antropopolítica (Maureira, 2021). De hecho, el concepto de antropotécnica es fundamental en varias obras de Sloterdijk (2000; 2001; 2003; 2006). En el desarrollo de sus planteamientos, Sloterdijk realiza una crítica a las concepciones radicales del comunismo soviético, en la medida en que quienes las intentaron llevar a la praxis social, con la pretensión de cambiar el mundo para producir un nuevo hombre, generaron un terrorismo de Estado en el que los seres humanos eran sometidos a los más grandes abusos y a las más intensas y terroríficas formas de violencia en aras de realizar a la fuerza la transformación social. En este contexto, la política deja de ser el arte de lo posible, para convertirse en el arte de lo imposible (Tillería, 2022).

En el texto se critican también las concepciones modernas liberales o burguesas que reducen todo al egoísmo económico y al consumismo. En el marco de esta crítica, se refiere a Kant, quien, según Sloterdijk, propone en su filosofía práctica una acción política que inmuniza contra la exhortación a realizar un cambio de vida, en la medida en que parte de unos individuos que sólo negocian en aras de su propio interés, es decir, como individuos egoístas y acostumbrados a ser moralmente malos, rudos y salvajes.

El presente artículo tiene como objetivo señalar que Sloterdijk, a pesar de la crítica a Kant (que se remonta a su primera obra *Crítica de la razón crítica* (Sloterdijk, 2019), en *Has de cambiar tu vida*, coincide en términos generales con éste, en la medida en que propone, al final del libro, la necesidad de alianzas inmunitarias supraindividuales entre los humanos que permitan superar la gran crisis ecológica a la cual se enfrenta la vida en la actualidad. En efecto, esta propuesta podría ser entendida en términos kantianos, si se consideran en forma adecuada sus supuestos ético-políticos.

Para lograr este objetivo, el artículo se divide en tres partes. I. Se realiza una reconstrucción del argumento que desarrolla Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*, como condición de comprensión del argumento que lo lleva a la formulación de su propuesta ético-política. II. Se hace una reconstrucción de su crítica a Kant y una aclaración en torno al malentendido en el que incurre Sloterdijk frente a la comprensión de la propuesta ética y jurídico-política kantiana. III. Se muestra cómo la propuesta hecha por Sloterdijk de una coimmunología general puede ser entendida en términos kantianos.

II. La historia de la ética y la política como antropotécnica fundada en la repetición y el ejercicio

Para Sloterdijk, los seres humanos no desarrollan religiones, sino sistemas de ejercitación, que se han difundido y practicado en la historia occidental y que se cimentan en procedimientos de autoplastia. Es decir, el ser humano se produce a sí mismo, no a través del trabajo, ni de la interacción, ni de la comunicación, sino “(...) viviendo su vida en diversas formas de ejercicio [esto es] (...) cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación (...)” (Sloterdijk, 2013, p. 17). En este contexto, Sloterdijk postula su propuesta ejercitatoria-inmunitaria o teoría general del ejercicio, desde la cual realiza una lectura de los hechos religiosos, espirituales y éticos en la historia de occidente.

En relación con los seres humanos, su constitución como tal de humanos, se da mediante la acción de tres sistemas inmunológicos: 1. Sistema inmunológico biológico: automatizado e independiente de la conciencia, que protege contra lo exterior dañino. 2. Sistema inmunológico de prácticas socio-inmunitarias: prácticas jurídicas, solidarias y militares, para resolver contradicciones y conflictos interpersonales y sociales perjudiciales. 3. Sistema inmunológico de prácticas simbólicas o psico-inmunológicas: prácticas que tienen como objetivo resolver problemas relacionados con la “(...) vulnerabilidad ante el destino, incluida la mortalidad, a base

de antelaciones imaginarias y del uso de una serie de armas mentales” (Sloterdijk, 2013, p. 23). *Has de cambiar tu vida* versa sobre este tercer sistema, el de las prácticas simbólicas o psico-inmunológicas, pues según el autor, ahí se puede encontrar “(...) el entramado de donde surgen las antropotécnicas” (Sloterdijk, 2013, p. 24), esto es, “(...) los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (Sloterdijk, 2013, p. 24). El *homo immunologicus* es, entonces, el personaje de esta historia.

Para que el ejercicio, la repetición o el *training* tengan sentido se requiere de la existencia de una valoración de lo digno de ejercitar y de conseguir, a saber: lo correcto, lo sagrado, la excelencia, el conocimiento, etc. Simultáneamente, se debe huir, como de un mal, de lo incorrecto, la profanación, la mediocridad, la ignorancia, etc. Esta polarización genera tensiones verticales en el ser humano que operan en los sistemas psíquicos encargados de la orientación (Esquivel Garzon y Dionicio Lozano, 2024). De esta manera, “Allí donde se encuentre a miembros del género humano éstos revelan, por doquier, los rasgos de un ser condenado a fatigas *suprarrealistas*. Quien busque hombres encontrará acróbatas” (Sloterdijk, 2013, p. 29). En síntesis, Sloterdijk persigue como objetivo realizar un trabajo antropológico de explicitación de los atractores verticales que han guiado a los seres humanos en su acción de construir formas de espiritualidad y civilización consideradas como superiores.

II.1 La ascetología general y su ética acrobática en busca de lo improbable

En relación con la ascetología general surge la pregunta: ¿de dónde proviene la jerarquía y los fenómenos de gradación ética en las diferentes culturas? Sloterdijk propone una alternativa a la matriz metodológica dominación-sumisión, de lucha de clases, predominante en muchos pensadores contemporáneos, en la que el eje metodológico está puesto en el estudio de toda diferenciación vertical como producto de la represión, la dominación y los privilegios. Se trata de una lectura de la sociedad basada en la disciplina, en la que la diferenciación vertical es producto de la ascesis⁴, el virtuosismo y

⁴ Nos parece importante hacer una aclaración terminológica del concepto de ascesis en Sloterdijk. En realidad, éste no tiene exactamente el mismo sentido que le daban los antiguos ascetas o incluso los cínicos. Con respecto a este concepto, Ríos Rojas (2015) sostiene: “Es esa la “esencia” del ser humano, ejercicio y más ejercicio. Este ejercicio llega a ser ascesis, declarada o no declarada, y recuerda la visión de Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, según la cual si desde un astro lejano se mirara la tierra no se vería a esta de otra

el rendimiento (Sloterdijk, 2013, p. 176). Para explicar este cambio Sloterdijk recurre a Wittgenstein y Foucault.

Para Wittgenstein, “La cultura es el reglamento de una Orden. O bien presupone el reglamento de una Orden” (Sloterdijk, 2013, p. 177). En una Orden tiene lugar una secesión de los iniciados en un nuevo espacio-tiempo en el cual se exige un nuevo estilo de vida fundado en la triada claridad, sencillez y funcionalidad. La tarea consiste en abandonar el juego ordinario del lenguaje (en el estilo de *kitsch*) para iniciar un juego del lenguaje conectado con una forma de vida secesionista, ascética, hecha posible gracias o a toda una vida de larga experimentación de ejercicios o de un proyecto radicalizado seguido de una crisis cultural. Sólo entonces la gente *no-emporcada* practicaría de forma consciente y voluntaria una acrobática digna de ser practicada en el marco de una vida que les compromete (Sloterdijk, 2013, pp. 186-192).

Con Foucault, según Sloterdijk, se rompe con “el prejuicio epistémico de la teoría de la ciencia” (Sloterdijk, 2013, p.177), mostrando cómo las disciplinas (el saber científico —episteme—) son más sistemas performativos que reflejos de la realidad: “(...) son, en cada momento de la historia del poder de la *práxis*, una amalgama de efectos del saber y competencias ejecutivas” (Sloterdijk, 2013, p. 196). Foucault considera la verticalidad como un elemento fundamental de la vida del ser humano en la medida en que constituye “(...) una fuerza de autoconfiguración donde se condensa la competencia ética de la vida” (Sloterdijk, 2013, p. 198), que permite estar consigo mismo trascendiéndose. De esta manera, se relaciona de forma necesaria lo dionisiaco con lo estoico (Cajicá Zambrano *et al.*, 2023). Esto lo lleva también a distanciarse de la izquierda y del marxismo tradicional francés de su época (estalinismo, troskismo y maoísmo), movidos por el resentimiento. En efecto, según Sloterdijk, Foucault sostiene la necesidad de las estructuras sociales vigentes, como hechos básicos, desde las cuales

forma sino como un astro ascético. Sloterdijk desarrolla la desespiritualización de la ascesis llevada a cabo por Nietzsche. Una desespiritualización ya acontecida en la modernidad donde al asceta lo sustituye el artista —que a su modo no estaba exento de espiritualización— y que en nuestros días parece sólo competir al deportista de élite. A la ascesis de cualquier tipo ha acompañado siempre un sentido de la vida en “vertical”, sólo que en épocas antiguas en las que el hombre veía a su alrededor solamente corrupción y pecado, esa ascesis de unos pocos era de una verticalidad extrema. Así, la vida en ejercicio, que en ciertas épocas fue vertical para unos pocos, ha visto con el devenir histórico, declinada su pendiente vertical para que mayor número de seres humanos puedan sentirse partícipes de empresas “grandes”. En el sentido de lo “vertical” y “horizontal” se encuentra una de las numerosas claves -para nosotros una clave fundamental- desde la cual interpretar Has de cambiar tu vida y por ende, comprender la vida humana en ejercicio” (p. 76).

es dado pensar la propia realización antropotécnica y acrobática. De igual manera, rechaza la idea de revolución y de transformación radical del mundo exterior como condición de posibilidad de la autoconfiguración libre del ser humano concreto, singular (Raffin, 2022). Por ello, la filosofía de Foucault no busca destruir nada; por el contrario, Foucault dice todo lo que dice para que sea algo útil (Sloterdijk, 2013, p. 209).

El ejercitante, para volver a la pregunta inicial, realiza una diferenciación ética que conlleva una ruptura con el pasado y produce espacios reales (eremitorios, monasterios, academias, etc.), en los cuales quienes los habitan desarrollan un modo de existencia realmente distinto. Este individuo emprende una retirada del mundo o de la vida habitual y resignifica su vida en tanto asume un cuidado de sí, rechazando lo no-propio, para encontrar la vida auténtica en el interior de sí mismo. Todo lo demás constituye el mundo exterior expulsado lejos, convertido en indiferente y vaciado de contenido realmente moral y estético, quedando solamente yo como tarea infinita (Ornelas, 2022).

En este contexto se puede entender también el fenómeno de la conversión, sin la cual no es posible comprender los radicalismos ascéticos propios de la tradición occidental, fundados en conversiones salvíficas y cambios de rumbo liberadores. El primer promotor de estos cambios radicales fue Platón, para quien era necesario un giro existencial total, del cuerpo y el alma del hombre entero. De esta manera, el todo es anterior al individuo y el compromiso involucra también a la polis, que deberá compartir su iluminación con la multitud. Platón inicia, de esta manera, las tendencias antropotécnicas que culminarán en el siglo XX, impulsadas por el hegelianismo y el marxismo, en sangrientas propuestas revolucionarias que buscaban hacer surgir al *hombre nuevo*. La conversión radical de Pablo de Tarso puede ser interpretada, por su parte, como *metánoia*, en el sentido teológico de cambio de orientación. Su conversión se puede interpretar como una reprogramación de un zelote. Se trata de cambiar de forma radical de entrenador bajo un nuevo plan de ejercicios, como ocurrió también en el caso de Francisco de Asís e Ignacio de Loyola.

II.2 Remundanización de la ética acrobática en la modernidad

El hombre contemporáneo sigue en la búsqueda de motivos o atractores de diferenciación vertical y de configuración de la existencia, más allá de la banalidad de una vida agotada en la exterioridad de la vida ordinaria. Sloterdijk ejemplifica este punto con varios casos, desde Rilke hasta Hubbard. En su poema *Torso Arcaico de Apolo*, Rilke afirma que el torso

de Apolo sigue *ardiendo como un candelabro, en el que se mantiene y brilla* y que al mismo tiempo su mirada interpela al observador de la siguiente manera: *Has de cambiar tu vida*. Se trata de un llamado a abandonar *tu* comodidad, a probar que la distinción entre lo perfecto y lo imperfecto no *te* es indiferente. Nietzsche, por su parte, propone una *allokchronía* radical, una nueva temporalidad, manteniendo vigente la antigüedad, la cual retorna siempre con poder propio (Dionicio Lozano *et al.*, 2021). Nietzsche, no critica la ascesis en general, sino que advierte de la diferencia entre lo que él llama la ascesis de los sanos y la de los enfermos, que permite separar los sacerdotes despreciadores de vida de los filósofos, los artistas, los guerreros y los atletas, que reafirman la vida (Bautista-Roa y Choque-Aliaga, 2023). Un ser humano, para llevar una vida que merezca la pena ser vivida, tiene que ser alguien que se ejercita, anhelante, virtuoso, que trata de superarse a sí mismo partiendo desde el plano de su propia vitalidad (Dionicio Lozano *et al.*, 2024). De esta manera, se resignifica la moral, en términos de una “verticalidad sin Dios” (Sloterdijk, 2013, p. 59). Otro caso que examina Sloterdijk es el de C. H. Unthan. En torno a su vida, se puede observar una convergencia entre la búsqueda de la autosuperación y el ejercicio orientado por atractores verticales de los seres humanos en general y el *lisiado* en particular, con lo que se puede pensar en una antropología del a-pesar de (*eine Trotzanthropologie*). De hecho, los *lisiados* tienen muchas resistencias que deben vencer para poder participar en la vida normal. En el caso de Kafka, por ejemplo, lo que queda del mundo de la acrobacia ascética es, precisamente, tan sólo el cable tensado, que no lleva a ninguna parte. Ciorán, por su parte, propone el aborrecimiento de la plenitud del yo y un existencialismo de la incurabilidad. Se trata de no estar convencido de nada, de un rechazo a necesitar ser salvado de un mundo del cual no se quiere salir, a pesar de que se experimente en una gama de distonías: fastidio, aburrimiento, sinsentido, insipidez. En Ciorán, sin embargo, no se niega la necesidad del ejercicio acrobático de la ascesis, pues hay que ejercitarse en negar todo ejercicio conducente a una meta. Existen, finalmente, dos propuestas contemporáneas (siglo XX), que pretenden constituir nuevos fenómenos religiosos, a saber: el movimiento neo-olímpico iniciado por Pierre de Coubertin y la Iglesia de la Cienciología creada por Lafayette Ron Hubbard. En ambos casos, va a explicar Sloterdijk que este pretendido resurgimiento del espíritu religioso no es más que la formulación de ofertas de ejercitación, en el marco de un mundo globalizado, bajo la ley de la oferta y la demanda (Vásquez Rocca, 2022).

En la cultura moderna predomina el sentido de lo admirable, en el contexto de una sociedad del espectáculo, en donde todo es hecho por

hombres y se confunde arte y vida en una mezcla de héroes, santos y artistas. Además, el ser humano adquiere la responsabilidad de convertir el propio yo en un proyecto empresarial. Ahora ya la fe se convierte en asombro y la plegaria cede el paso a la admiración, en la medida en que predomina la dualidad actor-espectador. Se pasa del territorio de los monasterios al de las ciudades (Sloterdijk, 2013, pp. 410-412) y tiene lugar el llamado giro inmunológico, que consiste en que la metafísica se convierte en una inmunología general. De esta manera, en la modernidad tiene lugar una ascesis desespiritualizada, llamada *training* (Sloterdijk, 2013, p. 426), esto es, un metodismo sin las referencias religiosas propias de la antigüedad. Fundamental en este proceso de revolución metanoético es que el Estado moderno y la escuela, adecuada a él, se consolidan como sus mediadores. Así, las sociedades modernas se convierten en asociaciones de ejercitación, que buscan fundamentalmente el *human enhancement*.

El Estado biopolítico moderno se funda en la ley de la demografía, según la cual el poder se expresa en la dominación del mayor número posible de súbditos, entendiéndolo a su vez a estos últimos como fuerza de trabajo no-esclava que paga impuestos, en el marco de una sociedad fundada en la propiedad privada y en una ética egoísta (Sloterdijk, 2013, p. 433). En su empeño, el Estado moderno desarrolla toda una serie de políticas mercantiles, fiscales, de infraestructura y militares que le permiten mantener el macro-poder y reproducir y consolidar sus condiciones micro-políticas de posibilidad. En este contexto surge también la pedagogía moderna con un énfasis en la masificación de la mejora del mundo, mediante la creación y mantenimiento de instituciones educativas y la proliferación de pedagogos (Díaz, 2023).

En el sujeto moderno tiene lugar una tensión que Sloterdijk llama “encorvadura autooperativa del sujeto” (Sloterdijk, 2013, p. 477). Se trata de una retroacción del dejarse operar sobre el operarse a sí mismo (Sloterdijk, 2013, p. 477). Quien opere sobre sí mismo tiene que saber integrar el padecer de ser operado, tratado por otro. Este fenómeno se puede constatar en la medicina que obliga a dejar que el médico actúe sobre el propio cuerpo (operando, agregando prótesis, etc.). Precisamente, la anestesia total en una operación quirúrgica introduce una nueva forma de relación entre el ser-para-sí y el ser-en-sí inconsciente: el individuo no tiene ya que estar siempre presente, sino que tiene el derecho a desvanecerse (Sloterdijk, 2013, p. 485).

La modernidad produjo también un desasosiego revolucionario, esto es, la tendencia de muchos a no conformarse con la espera de un progreso paulatino, logrado poco a poco en el proceso de desarrollo progresivo del viaje civilizatorio, sino la necesidad de un cambio extremo, repentino e

irreconciliable con el *statu quo* (Couture, 2015). Este nuevo modelo de interpretación de la realidad social es expresado por el joven Marx de la siguiente manera: el revolucionario tiene que buscar “(...) dar un vuelco a todas las relaciones sociales en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable” (Sloterdijk, 2013, p. 488). De aquí surgieron los metanoéticos políticos que convierten la metánoia individual en una metánoia estatal, en un cambio para todos, cuyo mandato es: “Tienes que cambiar el mundo hasta llegar a los elementos últimos de su construcción e incluyendo en ello a todos” (Sloterdijk, 2013, p. 492). Es así como la nueva estrategia marxista-leninista, por ejemplo, consistió en la producción de un hombre nuevo. Se trataba de producir al propio productor a través de una optimización cibernética, que suponía no sólo una transformación de la psique, sino también genética de mejora de la especie humana. Ahora bien, dentro de esta lógica quien más quiera lograr debe dejarse hacer más, lo cual significa que el cambio suponía pagar un alto precio individual y colectivo. Cada camarada debía entonces dejarse hacer todo aquello que los agentes del Estado hicieran con él, para su propio bien (Sloterdijk, 2013, p. 497). Se postula y aplica, por parte de las élites revolucionarias rusas, lo imposible para todos. Se impone “(...) la politización de lo imposible y la transformación de los sueños diurnos en programas de partido” (Sloterdijk, 2013, p. 499). La política deja de ser el arte de lo posible y se convierte en un arte de lo imposible (Sloterdijk, 2013, pp. 499-500). Se inicia así en la Unión Soviética la era de las aboliciones: de la propiedad privada, de las libertades y las propias personas. Mediante la implementación de una revolución cultural se buscaría, en este contexto, liquidar al individuo burgués y a los contenidos de su cultura. Finalmente, se da un desprendimiento de los límites éticos generales impuestos por las altas culturas como la de no hacer daño y hasta la más fuerte e importante, consistente en la prohibición de matar una vida inocente, lo cual constituyó, a su vez, la contribución más original de la Revolución bolchevique a la historia universal de la moral, a saber: la figura del santo sin conciencia moral, que elimina de sí el freno de la conciencia en lo concerniente al asesinato. Esto lleva a la implantación de un régimen de terror que es “(...) el equivalente funcional de la anestesia total” (Sloterdijk, 2013, p. 509).

II.3 Coinmunología general

Sloterdijk tiene algunas ideas centrales de su reflexión que nos parece importante resaltar:

1. La modernidad ha modificado la tendencia de los antiguos santos y maestros de la ascesis de separarse del mundo. En lugar de ello prometió terapias, reformas sociales y eclosiones de creatividad para remediar las insuficiencias propias de las carencias humanas y para suplir las necesidades simbólicas y psicoinmunológicas de los individuos. En este sentido, los críticos de la ilusión religiosa predicaban la emancipación de la felicidad imaginada por medio del logro técnico científico de la felicidad real. Lo real se define, entonces, como aquello, y solo aquello, que se puede tratar con procedimientos técnicos (Sloterdijk, 2013, pp. 555-558). De hecho, lo que ocurre es que el alma interior, el ser interior, la existencia espiritual del ser humano ha sido completamente colonizada por lo exterior, por la mundanidad. Las cosas exteriores han invadido la casa del ser del hombre y con ello la existencia humana se ha reubicado en el inicio de las secesiones (Sloterdijk, 2013, p. 560). Respecto a la ética universal actual, un solo hecho de importancia: “(...) el reconocimiento, cada vez mayor y difusamente omnipresente, de que así no se puede continuar” (Sloterdijk, 2013, p. 563). Aquí es necesario recurrir a Nietzsche. Para éste, el ser humano que quiera llevar una vida orientada por un imperativo ético debe orientarse en lo imposible. Para el desarrollo de una ética de lo imposible es necesario descreer de la realidad, suspender voluntariamente la creencia en lo real: “(...) el no-querer-creer sabe arreglar las cosas de tal manera que consigue el grado deseado de *desrealidad*” (Sloterdijk, 2013, p. 566).

2. El mandato *has de cambiar tu vida* representa un llamado para todos y para ninguno, que supone un encuentro personal con lo sublime entendido como

(...) aquello que mediante la representación de algo superior irresistible pone ante los ojos del espectador la posibilidad de su hundimiento en lo desmedido, cuya realización, sin embargo, queda de momento en suspenso. Lo sublime, cuya punta me señala a mí, es personal como la muerte e inasible como el mundo. (Sloterdijk, 2013, p. 564)

Efectivamente, únicamente la experiencia de lo sublime puede ser el fundamento de la ética, porque sólo lo sublime “(...) es capaz de enarbolar esas exigencias desmedidas que hacen que los seres humanos zarpen rumbo a lo imposible” (Sloterdijk, 2013, p. 566).

3. Es fundamental para una ética de lo imposible rechazar los proyectos que pretenden controlar la marcha de la historia desde un único centro de acción (Sloterdijk, 2013, p. 566). Los problemas relacionados con la crisis mundial no se resuelven apelando solamente a cálculos estratégicos ni a

luchas por el control y el dominio del mundo. Los medios de a bordo no son suficientes para resolver los problemas (Cordua, 2008). Es necesario, como afirma Hans Jonas, convertir el imperativo categórico en un imperativo ecológico: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra” (Sloterdijk, 2013, p. 570). Esto implica necesariamente la aceptación “(...) de exigencias desmedidas y de enormes improbabilidades” (Sloterdijk, 2013, p. 570). Se trata de convertirse en ciudadano del mundo y en un “(...) faquir de coexistencia con todo y con todos y reducir la huella de mi pie en el mundo circundante a la huella que deja una pluma” (Sloterdijk, 2013, p. 570)

4. El hombre no tiene derecho a hacer como si nada pasara (a no ser sobrecargado) o como si únicamente se tratara de hacer algunos ajustes en la exterioridad de un mundo sin exigencias verticales (Sloterdijk, 2013, p. 568).

5. Finalmente, el ser humano no sólo desarrolla sistemas de inmunidad biológica, sino también inmunidades supraorganísmicas en la dimensión de lo social y de lo simbólico. El individuo necesita alianzas inmunitarias supraindividuales, en el marco de una inmunología general, entendida como la sucesora legítima de la metafísica y la única constituyente de una teoría real de las religiones. Se trata, entonces, de generar una estructura de coinmunidad general que incluya respetuosamente las diferentes culturas, los diversos intereses particulares y las múltiples solidaridades locales (Widmer y Klauser, 2020). De esta manera se llegaría a un coinmunismo, el cual supone que “(...) los intereses vitales comunes del más alto nivel solo podrán realizarse con un horizonte de esfuerzos universales que cooperen entre sí” (Sloterdijk, 2013, p. 574). Se requiere establecer reglas de un Orden llamado civilización, que codifiquen las antropotécnicas “(...) acordes con la existencia humana en el contexto de todos los contextos” (Sloterdijk, 2013, p. 574).

III. Crítica a Kant

En el transcurso de la historia de la ascesis, el ser humano se ha diferenciado de la mecánica casi autómatas de la vida común y de los demonios, representados por las rutinas y las inercias. Respecto al mundo interior, lo espiritual es: invalidar la necesidad de responder a un estímulo, a las constricciones de la vida cotidiana, de las costumbres adquiridas de forma involuntaria. Esto, para elegir individual y libremente una forma de vida propia. Se trata en últimas de decir no, asintiendo, a su vez, a una vida separada, pero querida desde lo profundo de la interioridad subjetiva. Así, se modifican los ecosistemas de comportamiento humano, pero no a la manera de los

teóricos de la libertad, pues los hombres viven su existencia constituidos por un inconsciente, no psicoanalítico, que abarca: “(...) todo lo adscrito a los ritmos, las reglas y los rituales por lo general no temáticos, remóntense estos a modelos colectivos o a especializaciones idiosincráticas” (Sloterdijk, 2013, p. 518). Se llega a la conclusión, pues, de que: “Los seres humanos no habitan territorios sino costumbres” (Sloterdijk, 2013, p. 518). Por eso los cambios se convierten primero en hábitos y luego afectan los cimientos de las costumbres (Sloterdijk, 2013, p. 518). Incluso la supervivencia o sorda autopoiesis depende de programas invisibles de entrenamiento y de una repetición hacia dentro y hacia afuera. Por ello, la diferenciación ética requiere de un alto grado de crueldad consigo mismo y con quienes habitan el entorno cercano, supone rechazar las formas acostumbradas de vida, asintiendo a nuevas exigencias éticas excesivas (Sloterdijk, 2013, pp. 519-521). Sloterdijk concluye: “Toda filosofía moral que no se base en una diferenciación de las costumbres es, por ello, superficial” (Sloterdijk, 2013, p. 523).

14

En este contexto argumentativo, Sloterdijk lleva a cabo una crítica a Kant. Aclarar en qué consiste esta crítica es fundamental para los propósitos del presente artículo. La crítica se expresa, de manera sintética, en los siguientes tres puntos:

1. Kant parte de la premisa según la cual los seres humanos son capaces de desprenderse de las malas costumbres arraigadas. Kant no muestra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cómo lograr que en los individuos se anclen buenas costumbres. Es decir, parte de supuestos antropológicos no garantizados.

2. El conocido argumento kantiano, desarrollado en su libro *La paz perpetua*, según el cual, hasta un pueblo de demonios, con la condición de que sean racionales, llegarán a la conclusión de que es mejor vivir en un régimen republicano en donde rija el Estado de derecho, no tiene en cuenta que el ser un diablo implica una forma de vida sumida en la vida común y corriente, que puede ser superada de forma demasiado sencilla, según Kant. Así, al hacer esta observación, Kant está cerrando las puertas a una exigencia de verticalidad moral para poner la vida social en el plano de unos diablos-mercaderes egoístas que escogen o asienten vivir en sociedad por mero interés propio. Su alegato al respecto es el siguiente:

Un verdadero pueblo de diablos encarnaría a un colectivo de fatalistas en los que la indisciplina alcanza un nivel fundamentalista. No viven solamente en los agujeros subterráneos de San Petersburgo, sino que residen en cualquier *banlieue* sin perspectivas, en cualquier zona de lucha crónica. En

campos así el individuo está convencido de que no hay nada más normal que el infierno que se dan unos a otros desde que tienen uso de razón. No hay ningún diablo sin su círculo, ningún infierno sin un círculo de círculos. Quien se haya habituado al infierno se muestra inmune a la exhortación de cambiar su vida, aunque sea en su propio interés. Lo que se llama el propio interés ha quedado ya apresado en el círculo malo. En tales condiciones es casi indiferente qué línea se elija para hacer entrar en razón a los ocupantes de los propios *circuli vitiosi*. De un modo u otro, el fracaso es cierto: ni se debe esperar nada de la «mejora moral de los hombres», cosa que hasta Kant sensatamente rechaza, ni del «mecanismo externo de la naturaleza que actúa en las tendencias egoístas», de cuya recíproca neutralización el filósofo se promete, al menos, una paz forzada. (Sloterdijk, 2013, p. 524)

De esta manera, se pierde el sentido de buscar un mejoramiento moral de la humanidad y se plantea la perpetuación de una forma cínica de existencia sin ninguna búsqueda de vida buena.

3. La propuesta de paz de Kant manteniendo la base justificadora de un estado de diablos, que solo buscan el propio interés, no tiene en cuenta que la paz entre ellos no es el resultado de una morigeración de sus tendencias egoístas, sino del hecho de que se imponga un poder fundado en sólidas asimetrías, resultado de la imposición brutal de uno de los partidos en contienda que supone el sometimiento de los derrotados (Sloterdijk, 2013, p. 524).

La cuestión es, por ende, la siguiente: ¿tiene razón Sloterdijk en su crítica a Kant o ésta se estructura a partir de una incompreensión de la propuesta kantiana? Para responder esta pregunta es necesario mirar con más detalle las ideas de Kant sobre la vida moral y la política.

IV. Kant, el imperativo categórico, la libertad y la autonomía

Frente a cada una de las críticas expresadas por Sloterdijk en relación con Kant se puede aclarar lo siguiente:

1. Respecto a lo ético es necesario diferenciar, con Kant, dos tipos de conocimiento: un conocimiento empírico, relacionado con la antropología (Kant, 1983d) y la psicología práctica, que tiene como objeto el comportamiento empírico de los seres humanos, y un conocimiento anterior a toda experiencia empírica, es decir, trascendental, meramente racional o *a priori*, cuya reflexión se orienta a resolver el asunto primordial de si existe una ley moral y en caso de que sí, cuál debería ser (Kant, 1975a). No trata

de explicar de forma científica o antropológica o histórica por qué el ser humano es como es, o por qué actúa como actúa o por qué hace el mal o causa el dolor y el sufrimiento en el mundo, etc (Kant, 1983c).

En Kant, el conocimiento práctico tiene como objeto la voluntad (*Wille*) de los seres humanos; lo bueno o malo es la voluntad. Sin voluntad, no habría forma de pensar lo moral. ¿Cómo pensar, de otra manera, la escogencia de un determinado curso de acción? ¿Por qué alguien escogería A y no B o C? Sin voluntad, no habría seres humanos, sólo autómatas. Independientemente de la calidad del raciocinio, motivo de acción o preferencia individual, si no existiera la voluntad, no habría movimiento y por lo tanto no habría acción. La voluntad es condición de posibilidad de la acción moral.

Existen dos tipos de principios prácticos: las máximas y los imperativos. Las máximas son subjetivas, los imperativos son objetivos, racionales. Los imperativos se dividen en dos tipos: los hipotéticos y los categóricos. En los hipotéticos, la voluntad sólo quiere alcanzar objetivos determinados (reglas de habilidad o consejos de prudencia) y su validez es necesaria únicamente si se quiere un determinado fin. La moralidad debe fundarse en un *imperativo categórico*, por el cual se exige una conformidad de la voluntad del individuo con la ley moral (autonomía en contraposición con la heteronomía): nuestra moralidad no depende de las cosas que queremos sino del principio por el cual las queremos (Kant, 1975b, BA 34). Por ejemplo, si alguien hace el bien a otro, lo podría haber hecho por múltiples motivos (podrían ser ocultos y basados inclusive en la maldad); sólo si se hace por cumplir la ley moral, ese acto es bueno, de lo contrario no. Ahora bien, nadie conoce la verdad oculta de las motivaciones de los seres humanos y es posible que ni siquiera quien realiza la acción sepa con certeza la motivación de su acción. Pero esto no invalida la ley moral (Ávila-Martínez y Dionicio-Lozano, 2024). Antes bien, sin ella ni siquiera se podría decir que una acción es correcta o incorrecta, porque no habría criterio de determinación para ello. Cabe recordar la reflexión que hace Kant sobre tal problema, en su opúsculo *Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a los seres humanos* (Kant, 1975c), donde se opone de modo terminante a este supuesto derecho. En efecto, según el punto de vista de la ley moral, es un deber absoluto decir siempre la verdad, independientemente de las consecuencias que esto traiga para sí mismo o para los demás (Kant, 1975c). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, si la ley determinase por completo la voluntad, la acción sucedería inevitablemente de acuerdo con dicha regla (y entonces, no habría moralidad, porque si esa determinación es necesaria, entonces nadie haría el mal y por lo tanto no existiría ni el bien ni el mal en asuntos morales). Pero, como este acoplamiento entre ley, voluntad y acción no es necesario

y ni siquiera posible entre los seres humanos, porque los humanos son seres radical y necesariamente imperfectos, determinados por las emociones, inclinaciones y pasiones, la legislación moral se expresa en forma de imperativo categórico, como idea regulativa, criterio de determinación de la acción humana como correcta o incorrecta (Kant, 1975b, BA 39).

Por lo anterior, se comprende el imperativo categórico formulado en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *Metafísica de las costumbres*. Éste exige que actuemos sólo de acuerdo con aquella máxima, de la cual al mismo tiempo podamos querer que se convierta en ley universal (Kant, 1975b, BA 52; Kant, 1975a, A 54). Para explicar la necesidad racional de este principio, puede pensarse en un ejemplo propuesto por el mismo Kant. Supóngase que una persona, para liberarse de cierta dificultad, consienta hacer una promesa que no puede cumplir. En este caso, la máxima que regula su acción es ésta: *siempre que el único recurso para salir de una dificultad sea prometer en falso, lo haré*. Ahora bien, supóngase que la persona se pregunta a sí misma si se comporta correctamente al hacer la promesa falsa. Lo que debe hacer es preguntarse si está dispuesta a admitir que todos los que se encuentren en una situación como la suya tienen que prometer en falso. Consecuentemente, la persona que hace una promesa falsa ve inmediatamente que, aunque puede mentir, no puede permitir una ley universal que autorice la mentira, pues ya no podría haber promesas y sería inútil simular intenciones para el futuro ante quienes no creen en esta simulación o en el caso de que creyesen estarían dispuestos a pagar con la misma moneda ¿Para qué hacer promesas? Por consiguiente, hacer promesas en falso es incorrecto; cumplir las promesas constituye una obligación y la máxima de cumplirlas puede aceptarse como ley universal. El hecho de que la gente no cumpla sus promesas en la vida real o por motivos abyectos no invalida la ley moral. Ésta es criterio de determinación independiente del contenido material o del efecto real de la acción misma.

Frente a la crítica según la cual el imperativo categórico es meramente formal y que permitiría cualquier acción como válida con tal de que se cumpliera el requisito formal de universalización, es importante aclarar que Kant postula un imperativo práctico, el cual puede ser considerado el eje central de toda posibilidad de pensar en derechos humanos. Sin el cumplimiento de este imperativo, cualquier propuesta de comprensión de los derechos humanos caería, por necesidad lógica, en una contradicción. La formulación es la siguiente: “Actúa de modo que hagas uso de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cada uno de los demás, siempre

al mismo tiempo como fin y nunca solamente como medio” (Kant, 1975b, BA 67).

Finalmente, el imperativo categórico supone la libertad como su condición de posibilidad. Sin libertad no es posible la moralidad, por la sencilla razón de que, sin suponerla, todo sería mera determinación o contingencia. No sería posible exigir ni criticar ningún tipo de comportamiento desde el punto de vista moral, pues sin suponer la libertad de los seres humanos no podría pensarse algo como producto del ejercicio de la voluntad. Según Kant, el deber de la ley moral implica el poder de la libertad como su consecuencia inmediata y pura (*sic volo, sic iubeo* —así lo quiero, así lo ordeno). Esto es ejemplificado de la siguiente manera: supongamos que le preguntamos a una persona qué haría en el caso de que su príncipe le impartiera la orden de rendir falso testimonio, bajo amenaza de muerte, contra otra persona de la que se sabe que es honesta (Fernandes, 2023, p. 60). Puede que ella no se atreva a decirnos si lo haría o no, pero tiene que aceptar sin reparos que puede negarse a hacerlo. Por el hecho de que es consciente de poderlo hacer, reconoce en sí la libertad, que quedaría desconocida sin la ley moral (Kant, 1975a, A 54).

18

En resumen, para Kant, el sujeto moralmente bueno se propone un fin imposible (cumplir la ley moral), aún sabiendo que jamás podrá saber si lo que hizo fue por la ley moral o por otra motivación material. Pero eso no invalida que se tenga un punto de referencia a seguir, así se esté, ontológicamente, condenado al fracaso en ese seguimiento irrestricto de la ley. El saber que existe la ley moral racional permite tener un referente de acción, un criterio de determinación de lo justo y lo injusto, lo válido e inválido, lo correcto e incorrecto. Sin este referente, cualquier cosa sería válida, y frente a la pregunta en torno a qué es correcto, únicamente se podría responder: depende.

2. Para Kant, es obligatorio, como principio político, querer salir del estado de naturaleza (querer vivir en un estado civil) y respetar la ley jurídica (principio de legalidad), establecida por una República (Estado de derecho) (Kant, 1983b). Ningún ser verdaderamente racional podría querer vivir en un estado de naturaleza en el que los conflictos se dirimieran de forma violenta y se luchara a muerte en defensa de intereses egoístas. En este sentido, a diferencia de Hobbes, salir del estado civil no es una acción que debe realizarse por razones meramente estratégicas, sino de acuerdo con un criterio moral de la razón, en la medida en que el estado de naturaleza haría imposible de plano una vida de acuerdo a la ley moral y al cumplimiento del imperativo categórico. En un mundo en el que la violencia, la arbitrariedad y la ley del más fuerte reinaran, el ser humano de buena voluntad, que respetara

el imperativo categórico, estaría en una situación de absoluta vulnerabilidad, sometido a condiciones que harían su acto moralmente bueno un acto de heroicidad de martir. Por ello, un ser humano razonable y moralmente coherente con el principio de la moralidad querría siempre salir del estado de naturaleza y entrar en un estado civil en donde la legalidad estuviera en consonancia con la moralidad y la realización de los fines morales.

En el estado civil se impone, en efecto, como principio de la razón, la obligatoriedad del respeto a la norma jurídica (principio de legalidad), mediante la cual se regulan las relaciones entre las personas; además, el arbitrio de cada quien ha de ser compatible con la libertad de los otros, de acuerdo a una ley (Kant, 1975d, AB36). La norma facilita la vida moral de los seres humanos, pues al actuar no se requiere pensar en cada caso si se va a hacer de forma moralmente correcta o incorrecta; basta con establecer si se está actuando de acuerdo a la ley, lo que permite esperar que los demás actúen de la misma manera. Tiene lugar una estabilización de la acción moral referida a los otros o a la intersubjetividad.

Para entender el sentido de la famosa afirmación de Kant según la cual aún en un mundo de demonios (*selbst für ein Volk von Teufeln*) (si son racionales), estos aceptarían el principio de legalidad (Kant, 1983a), hay que tener en cuenta la referencia a una argumentación que ya no se fundamenta en la moralidad sino en la capacidad reflexionante del ser humano. Con ello, no se está legitimando la maldad del egoísta como fundamento de la vida civil sino que se están dando argumentos de sentido común y de persuasión que permitan comprender que vivir en un estado civil, bajo la normatividad respaldada por un Estado de derecho, es siempre mejor que vivir bajo la arbitrariedad de la violencia y del salvajismo, propios de un estado de naturaleza.

3. Precisamente, también dentro de este contexto de uso reflexionante de la razón propuesto por Kant, tiene sentido plantearse el problema de lo político, dentro del marco de un estado de derecho (*Rechtsstaat*) (Sartori, 1994; Rawls, 1997; Lechner, 1986; Mouffe, 1993). En efecto, la política en Kant se asume como un proceso perteneciente al ámbito de lo posible para la definición de un proyecto realista de sociedad deseada (Lechner, 1986). La paz debe ser considerada, entonces, como un proceso abierto y no como un estado definitivo de las cosas. En este sentido puede interpretarse el *dictum* de Kant, según el cual es necesario “(...) construir un Congreso de Estados para que, a través de él, los pueblos resuelvan sus conflictos de manera civil, es decir mediante un proceso, y no de manera bárbara (como los salvajes), esto es, mediante la guerra” (Kant, 1975b, A228-B258; Becker, 1996; Popper, 1988). Lo político, desde una perspectiva kantiana, supone,

entonces, la obligación de actuar buscando las explicaciones, los sentidos y las soluciones a los problemas más urgentes de nuestra realidad (Popper, 1992, 1994), en el marco del respeto por los derechos humanos (Fernández, 1996; Ferrajoli, 1999; Galvis, 1996; Hoyos, 1994; Prieto, 1996).

V. Conclusiones

De esta forma, se puede concluir que el planteamiento hecho por Sloterdijk de una coimmunología general se puede entender, en los parámetros de Kant, como una propuesta de comunicación y debate en el marco del uso reflexivo de la razón o de la *Crítica del juicio* (Kant, 1975e). Teniendo en cuenta esta idea kantiana del valor subjetivo de las reflexiones de Sloterdijk, es razonable desarrollar los puntos de cambio establecidos por Sloterdijk, a saber:

1. Examinar las antiguas formas de acrobacia y ejercitación para ver si son reutilizables en la comprensión y acción moral y política de la actualidad.
2. Aprender a descreer de la realidad, suspender voluntariamente la creencia en lo real como algo dado para ser capaces de ampliar la capacidad creativa e innovadora y de esta forma enriquecer la vida humana y natural.
3. Desarrollar una ética ecológica que supere la idea de que con meros cálculos estratégicos en medio de luchas por el control y el dominio del mundo se pueden resolver la crisis por la que atraviesan las relaciones sicionaturales o sociobiológicas.
4. Ser responsable frente a los problemas del mundo y afrontarlos de forma distinta a como se han venido asumiendo. El ser humano necesita comprometerse con cambiar su vida en el marco de exigencias verticales y no solamente tratando de hacer ajustes exteriores y superficiales a la manera salvaje en la que se han venido consumiendo y destruyendo los recursos naturales y la vida en el planeta.
5. Desarrollar y ampliar un coimunismo, encontrando y ampliando los intereses vitales comunes que permitan la cooperación entre todos los seres humanos y en general entre todos los cohabitantes del planeta tierra.

Estos planteamientos no tienen la pretensión de ser científicos, pero eso no los hace menos valiosas para la humanidad. No van en contravía tampoco de tratar con el debido respeto la dignidad de cada uno de los otros. Por el contrario, es un ejercicio de universalización de una idea como propuesta de comunicación participativa para un mejoramiento de las condiciones de vida en el mundo. El trabajo filosófico investigativo

de Sloterdijk no contradice fundamentalmente el pensamiento kantiano en términos filosóficos generales. Más bien, constituye una ampliación de la comprensión antropológica de la manera cómo se ha venido conformando y desplegando el pensamiento moral en la historia humana, desde la cual pensar el presente en aras de establecer cursos de acción alternativos a los dominantes en la actualidad, con vistas a la grave crisis ecológica, social y humana que atraviesa el planeta.

Referencias Bibliográficas

- Ávila-Martínez, A., y Dionicio-Lozano, M. F. (2024). Norberto Bobbio: la filosofía como concepción del mundo y su método de investigación. *Revista Filosofía UIS*, 23(2), 181–194. <https://doi.org/10.18273/revfil.v23n2-2024014>
- Bautista-Roa, M., y Choque-Aliaga, O. (2023). Nietzsche, Levinas. Cuerpo y narrativa. *Praxis Filosófica*, (56), 123–136. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12847>
- Becker, W. (1996). Die Überlegenheit der Demokratie. En K. Bayertz (Ed.), *Politik und Ethik*. Reclam.
- Cajicá Zambrano, C. F., Dionicio Lozano, M. F., y Acevedo Tarazona, Á. (2023). Opinión e idea en Platón: la importancia de la enseñanza de la filosofía y del filosofar. *Revista Filosofía UIS*, 22(2), 23–41. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023001>
- Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*. Universidad Diego Portales.
- Couture, J. P. (2015). *Sloterdijk*. Polity.
- Díaz, J. A. (2023). Libre albedrío como concepto teológico-político. *Praxis Filosófica*, (56), 59–78. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12337>
- Dionicio Lozano, M. F., Delgado Rubio, E., y Salinas Lucero, J. (2021). Nietzsche y la Cosmología del Eterno Retorno. *Revista De Filosofía*, 38(98), 762-770. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5529020>
- Dionicio Lozano, M. F., Silva Rojas, A., y Ávila Martínez, A. (2024). Los conceptos de Organisation y Dichtung de Friedrich Lange como marco teórico de la concepción nietzscheana del lenguaje. *Tópicos, Revista De Filosofía*, (70), 347–369. <https://doi.org/10.21555/top.v700.2830>
- Esquivel Garzon, N., y Dionicio Lozano, M. F. (2024). El uso pedagógico de la narrativa en el aprendizaje de elementos epistemológicos y ontológicos para una práctica reflexiva en estudiantes de Enfermería. *Cultura De Los Cuidados*, 28(69), 371–382. <https://doi.org/10.14198/cuid.26119>
- Fernandes, J. P. (2023). La crisis escolar y el análisis antropotécnico: la mirada de Sloterdijk sobre la educación. *Praxis & Saber*, 14(38), e15188. <https://doi.org/10.19053/22160159.v14.n38.2023.15188>
- Fernandez, E. (1996). El Iusnaturalismo. En V. E. Garzón y F. Laporta (Eds.), *El derecho y la justicia* (pp. 55-64). Trotta.

- Ferrajoli, L. (1999). *Derechos y garantías: La ley del más débil*. Trotta.
- Galvis, L. (1996). *Comprensión de los derechos humanos*. Aurora.
- Hoyos, G. (1994). *Derechos Humanos, Ética y Moral*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Kant, I. (1975a). Kritik der praktischen Vernunft. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band IV) (pp. 103-302). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1975b). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band IV) (pp. 7-102). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1975c). Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band IV) (pp. 635-643). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1975d). Metaphysik der Sitten. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band IV) (pp. 7-102). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1975e). Kritik der Urteilskraft. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band V) (pp. 233-620). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1983a). Zum ewigen Frieden. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band VI) (pp. 191-251). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1983b). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band VI) (pp. 51-61). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1983c). Über Pädagogik. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band VI) (pp. 691-761). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1983d). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In W. Weischede (Ed.), *Werke in sechs Bände* (Band VI) (pp. 395-690). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lechner, N. (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Maureira, M. (2021). Hiperpolítica. Una reflexión sobre el pensamiento esferológico de Peter Sloterdijk. *Ideas y Valores*, 70(177), 93-112. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n177.75477>
- Mouffe, Ch. (1993). *The Return of the Political*. Verso.
- Ornelas, J. (2022). Auge y caída de las actividades atléticas en la antigua Grecia: en busca del origen de la filosofía occidental. *Praxis Filosófica*, (55), 11–50. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12380>
- Popper, K. (1988). *Un repaso a mi teoría de la democracia. Vuelta*.
- Popper, K. (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Popper, K. (1994). *En busca de un mundo mejor*. Paidós.
- Prieto, L. (1996). Derechos fundamentales. En V. E. Garzón y F. Laporta (Eds.), *El derecho y la justicia* (pp. 501-510). Trotta.
- Raffin, M. (2022). Racismo, biopolítica y gubernamentalidad. Derivas de las categorías foucaultianas. *Praxis Filosófica*, (55), 51–68. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12382>
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

- Ríos Rojas, A. (2015). Peter Sloterdijk. De la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 40(4), 69-92. https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2013.v40.n4.48337
- Sartori, G. (1994). *¿Qué es la democracia?* Altamir.
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena*. Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2003). *Experimento con uno mismo*. Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2014). *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Tillería, L. (2022). El Ser estetizado: mythos, arte y esferas en Peter Sloterdijk. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 8(16), 15-33. <https://doi.org/10.32776/arcsh.v8i16.346>
- Vásquez Rocca, A. (2022). Peter Sloterdijk; En el mismo barco, fantasías de pertenencia e insulamientos: para una teoría de las cápsulas, islas e invernaderos. *Eikasía Revista De Filosofía*, (98), 323–381.
- Widmer, S. y Klausner, F. (2020). Foams of togetherness in the digital age: Sloterdijk, software sorting and Foursquare. *Geographica Helvetica*, (75), 259-269. <https://doi.org/10.5194/gh-75-259-2020>

Datos de financiación del artículo

Los autores declaran que no recibieron financiación para este artículo.

Implicaciones éticas

Los autores no tienen ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de conflicto de interés

Los autores declaran que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones de los autores

Alonso Silva Rojas: Escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

Jorge Francisco Maldonado Serrano: Escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

Milton Fernando Dionicio Lozano: Escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

Autor de correspondencia

Milton Fernando Dionicio Lozano. mfdioloz@uis.edu.co. Campus Central UIS, Carrera 27 Calle 9, Bucaramanga, Colombia, PBX: (+57) (607) 634 4000.

Declaración de uso de inteligencia artificial

Los autores declaran que no se utilizó ninguna herramienta de inteligencia artificial generativa en la elaboración del artículo.