



**Martín Fuentes** es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca (Argentina), institución en la que desempeña sus tareas docentes en el marco de la cátedra "Bioética" del Departamento de Humanidades. Es miembro investigador del "Centro de Investigaciones Bioéticas" (UNS) y miembro del comité editor de la revista académica "Cuadernos del Sur - Filosofía" (UNS). Tiene a su cargo las cátedras de "Ética I" y "Ética II" en el Instituto Superior Juan XXIII de Bahía Blanca. Forma parte del proyecto de investigación "La subjetividad en la perspectiva de primera persona. Formas y grados de autoconciencia" de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), dirigido por la Dra. Leticia Basso Monteverde, y del proyecto de investigación "La bioética como sintomatología de la cultura. Cuerpo y técnica" de la Universidad Nacional del Sur, dirigido por el Lic. Fabio Álvarez. Sus investigaciones están centradas en la filosofía de Peter Sloterdijk, puntualmente en sus aspectos éticos y antropológicos, los cuales analiza desde una perspectiva fenomenológica. Ha publicado capítulos de libro, artículos en revistas académicas y participado en numerosos congresos sobre temáticas afines.

# En territorio demoníaco.

Peter Sloterdijk y el problema de la violencia religiosa: unilateralidad, fundamentalismo y “membresía total” en los monoteísmos

**In Demonic Territory.**

Peter Sloterdijk and the Problem of Religious Violence: One-sidedness, Fundamentalism and “Total Membership” in Monotheisms.

**MARTÍN FUENTES**

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR - ARGENTINA)

*Recibido el 9 de julio de 2022 – Aceptado el 1 de agosto de 2022*

RESUMEN: Este artículo analizará la relación entre monoteísmo y violencia en la perspectiva desplegada por Peter Sloterdijk en *Fobocracia*, traducción al español de *Im Schatten des Sinai*, publicado originalmente en el año 2013. En un primer momento, se argumentará que el problema de la violencia religiosa se enmarca al interior de una problemática largamente trabajada en escritos previos de Sloterdijk: la unilateralidad de la acción, asociada por el pensador tanto a los grandes relatos de la modernidad "hiperactiva" como a la lógica "fobocrática" de los atentados terroristas. En un segundo momento, se procederá a delimitar las coordenadas inter-textuales específicas que, a partir del año 2006, subyacen al abordaje sloterdijkiano del fundamentalismo religioso. Esto implica no solo identificar los interlocutores con los que discute el filósofo alemán, sino también las relaciones íntimas que *Fobocracia* tiene con dos textos anteriores del autor: *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, de 2006, y *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, de 2009. En un tercer momento, se examinará la arquitectura interna del ensayo de 2013 a través del concepto de "membresía total". Finalmente, a modo de conclusión, se esbozará un balance general de la temática propuesta.

PALABRAS CLAVE: Sloterdijk - violencia - monoteísmo - fobocracia

ABSTRACT: This article will analyze the relationship between monotheism and violence from the perspective deployed by Peter Sloterdijk in *In the shadow of Mount Sinai*, originally published in 2013. At first, we will argue that the problem of religious violence is framed within a largely worked problem in previous Sloterdijk's writings: the unilateralism of the action, associated by the thinker both with the great narratives of "hyperactive" modernity and with the "phobocratic" logic of terrorist attacks. In a second moment, we will proceed to delimit the specific intertextual coordinates that, since 2006, underlie the Sloterdijkian approach to religious fundamentalism. This implies not only identifying the interlocutors with whom the German philosopher argues, but also the intimate relationships that *In the shadow of Mount Sinai* has with two previous texts by the author: *God's Zeal. The Battle of the three monotheisms*, of 2007, and *You must change your life. On Anthropotechnics*, of 2009. Thirdly, we will examine the inner architecture of the 2013 essay through the concept of "total membership". Finally, as a conclusion, we will outline a general balance of the proposed theme.

KEY WORDS: Sloterdijk - Violence - Monotheism - Phobocracy

## Introducción

Desde mediados del 2021, los lectores hispanohablantes de Peter Sloterdijk disponen, para incorporar a su haber de lecturas del filósofo de Karlsruhe, de una nueva entrega: *Fobocracia*, tercer título del autor en Ediciones Godot. Realizada por Nicole Narbebury, se trata de una traducción al español del ensayo titulado *Im Schatten des Sinai*, publicado originalmente en el año 2013 por la editorial Suhrkamp. Completa el tríptico sloterdijkiano versado en teoría de la religión, junto a *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos* de 2006 y *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* de 2009.<sup>1</sup> A causa de ello, y como lo señala el mismo Sloterdijk, *Fobocracia* puede ser leído como un compendio de notas al pie de estos dos escritos precedentes, cuyo eje de gravitación filosófica no sería otro que la intrincada y polémica vinculación entre monoteísmo y violencia.<sup>2</sup>

En lo que sigue nos ocuparemos de analizar las tesis centrales de este ensayo a través de una doble reconstrucción teórica. En primer lugar, indagaremos el modo en que el problema de la violencia religiosa se inserta en el marco general de la filosofía de Sloterdijk. En segundo lugar, llevaremos a cabo un relevamiento general de los diálogos y discusiones intelectuales que subyacen a este escrito, con especial énfasis en las obras sloterdijkianas con las que este guarda especial vinculación. El objetivo es disponer de herramientas clave para llevar a cabo una interpretación contextualizada de las tesis desarrolladas en *Fobocracia*.

---

<sup>1</sup> Con posterioridad, a este tríptico sobre teoría de la religión se agregarán: *Gespräche über Gott, Geist und Geld* en 2014, conversaciones entre Sloterdijk, Thomas Macho y Manfred Osten; *Nach Gott. Glaubens und Unglaubensversuche* en 2017 (traducido al español por Isidoro Reguera para Ediciones Siruela como *La herencia del Dios perdido*); y *Den Himmel zum Sprechen bringen: Über Theopoesie* en 2020.

<sup>2</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2021, p. 10.

## Coordenadas internas a la obra

### *Localización de la cuestión en el corpus sloterdijkiano*

Al interior de la obra de Peter Sloterdijk, la tematización de la violencia religiosa hace su aparición en relación con una problemática de larga data en el *corpus* del autor: la cuestión de la unilateralidad. Esta constituye la primera figura sloterdijkiana del fundamentalismo, pese a que su vinculación con el fanatismo religioso responde a una tematización posterior. Entendida como el régimen de acción o de “movilidad” característico de la sociedad moderna, en un primer momento, por acción unilateral Sloterdijk entiende una cosmovisión anclada en una idea “fuerte” de subjetividad. Esto implica una fe desmesurada en la capacidad agencial del ser humano para tomar las riendas de la marcha del mundo y de la historia. Se trata, por lo tanto, de una matriz que consagra la centralidad escénica de la subjetividad y hace de ella el principal operador del habitar humano. A ella pertenece, en primer lugar, un estado de conciencia que “acentúa la soberanía del sujeto que pone y suprime, que es consciente de su fluctuar entre la productividad y la destructividad”;<sup>3</sup> y en segundo lugar, una “concepción unívoca del mundo”, característica común de los grandes relatos y sus escatologías antropocéntricas de salvación. Los grandes conceptos modernos de la acción, como son los de “progreso” y “revolución”, consumaron la traducción del unilateralismo teórico a la práctica, lo que habría desembocado en una praxis de tipo “hiperactiva”.<sup>4</sup> Es decir, en un desasosiego constitutivo, una compulsión por actuar, por arrastrar el presente hacia el futuro bajo la forma de programas y proyectos ambiciosos. La Historia ha sido, por ello, el gran mito de la unilateralidad, según el cual el mundo es un campo abierto que se ofrece como materia dócil a la mano firme de una voluntad humana peligrosamente desinhibida.

Estos desarrollos los hallamos esbozados ya en *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, publicado originalmente en 1989. A este mismo año pertenecen las partes más antiguas del ensayo “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica”,

---

<sup>3</sup> Sloterdijk, Peter, “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 82.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 91

en el que hallamos, a través de una revisión del sentido general de la obra de Theodor Adorno, una meditación acerca de las condiciones de posibilidad para una crítica filosófica de las hipérbolas, los extremismos y las unilateralidades propias del pensar metafísico. La conferencia “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” de 1996 y el ensayo “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías”, de 1999, prosiguen esta crítica de la unilateralidad occidental sobre el trasfondo de la globalización y el clima cultural posmoderno que a ella acompaña.

Los escritos sloterdijkianos de la década del 90 y comienzos de los años dos mil están atravesados por la percepción de que el mundo globalizado representa el arribo a una situación “post-unilateral”, en la que, por razones sistémicas, todas las iniciativas humanas comienzan a estar sujetas al imperativo de la acción recíproca.<sup>5</sup> La alta complejidad sincrónica, la elevada compacidad causal y el adensamiento de los contextos que trajo aparejado el auge de la globalización obligan, más que a la unilateralidad, a la conquista de una perspectiva relacional y a una praxis de índole multifocal.<sup>6</sup> De este modo, el carácter desinhibido del sujeto moderno —considera Sloterdijk— retrocede en favor de un estado de cosas signado por la preeminencia de las inhibiciones por sobre a las iniciativas. Ello se debe también a que estamos rodeados de estructuras, sistemas o redes que “son demasiado intangibles para poder golpearlas, y demasiado complejas para conducir las”.<sup>7</sup>

La actitud con la que Sloterdijk receptiona el advenimiento de este nuevo escenario mundial, en los escritos de este periodo, es ambivalente. En principio, parece depositar una gran confianza en los efectos civilizatorios de la globalización, en la medida en que la interdepen-

<sup>5</sup> Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. I. Reguera, Madrid, Siruela, 2010, p. 212-213.

<sup>6</sup> Para más información al respecto: cf. Sloterdijk, Peter, “La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, op. cit., pp. 148-152; cf. “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” en *ibíd.*, pp. 48-54; cf. Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, trad. M. Fontán del Junco, Madrid, Siruela, 2008, pp. 70-77; cf. Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, trad. E. Gil Bera, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 362-365.

<sup>7</sup> Sloterdijk, Peter, “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica” Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, op. cit., p. 166.

dencia planetaria podría constreñir a las sociedades a dirigirse, en un primer momento al menos, hacia la cooperación forzada. Esto, en virtud de la necesidad misma de asegurar su supervivencia.<sup>8</sup> Según esto, las actitudes unilaterales tendrían aquí el principio de su erradicación. Pero esto no priva a Sloterdijk de manifestar ciertos reparos ante los resultados siempre ambiguos y equívocos a los que arriba la “política discreta” imperante, es decir, la política de lo “micro” que vino en reemplazo de las ambiciones de la “política total”.<sup>9</sup> A causa de ello, en “Luhmann, abogado del diablo”, los destellos de un horizonte futuro en el que la “hipocomplejidad”, la imposición y la violencia sean finalmente dejadas atrás, lejos de ser asegurados por el filósofo, constituyen una verdadera incógnita: “Apenas cabe dudar de que sólo recientemente hemos arribado a las costas del nuevo mundo lógico, del continente de la posparanoia, la polivalencia y la atenuación de la violencia, pero aún no sabemos lo que nos espera en su interior”.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> El filósofo español Félix Duque defiende la existencia de un fuerte optimismo tecnológico, por momentos casi *naive*, en la filosofía de Sloterdijk: “Sloterdijk cree –a mi modo de ver, con hartó optimismo– que precisamente la patencia absoluta de la técnica, su «salida a la luz» *urbi et orbi* [...], acabará a largo plazo con las relaciones de poder (al menos, con las hasta ahora históricamente conocidas) y establecería por fin lo que Gadamer, Habermas, Apel y *tutti quanti* tanto parecen ansiar, hombre: un *diálogo* (se supone que entre *cyborgs*) libre de toda *dominación*. Así que, al final, la denodada lucha [...] por el *poder* (intelectual, mediático) entre el viejo francfortiano y el *enfant terrible* de Karlsruhe no dejaría de ser una *querelle de famille*. Ambos perseguirían el mismo objetivo (o más bien: ideal trascendental, *regulativo*) con distintos medios: la utopía de una sociedad «perfecta» *horra de dominio*, sea a través de la ética discursiva o de la «humanización» de las nuevas tecnologías” (Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 146-147).

<sup>9</sup> A partir del año 2004, con la publicación de *Esferas III* la confianza de Sloterdijk en la globalización y en los potenciales civilizatorios de la complejidad se ve reforzada. A su vez, los reparos señalados son abandonados. La preocupación por las posibilidades contemporáneas de operar un viraje en el estado de cosas imperante en el mundo — cuestión central en los escritos de los noventa— desaparece abruptamente (cf. Fuentes, Martín, “Un timonel para el «parque humano»: apuntes para una reinscripción sloterdijkiana del sujeto político en el horizonte de la complejidad social” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, n° 20, 2021, pp. 271-297). A partir del año 2008, con la publicación de *Ira y tiempo*, Sloterdijk efectúa un giro neoliberal, acompañado por lecturas de historiadores revisionistas de talante conservador y fuertemente anti-comunista –por ejemplo, Ernst Nolte, Francois Furet y Francis Fukuyama–. En este libro, el autor retoma la idea del comunismo entendido como una suerte de “cuarto monoteísmo”, heredero del universalismo expansionista de los tres anteriores (cf. Elden, Stuart, “Worlds, Engagements, Temperaments” en Elden, Stuart (ed.), *Sloterdijk Now*, Cambridge, Polity Press, 2012, pp. 10-11). Esta categorización se encuentra ya en *Celo de Dios*, del año 2007. Ha sido Jean-Pierre Couture quien ha reconstruido en detalle la trayectoria de este giro conservador o “*hawkish turn*” en la obra sloterdijkiana, ofreciendo al mismo tiempo un balance crítico fundamental de la filosofía de Sloterdijk (cf. Couture, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, Cambridge, Polity Press, 2016, pp. 88-93).

<sup>10</sup> Sloterdijk, Peter, “Luhmann, abogado del diablo...”, *op. cit.*, p. 91.

Estas palabras cautelosas escritas en 1999 ignoraban por completo que la resolución de la duda estaba próxima a venir. Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 implicaron la irrupción súbita, en medio del clima cultural posmoderno y “post-extremista” imperante, del unilateralismo fundamentalista de tipo religioso. El impacto fue tal que de repente flotaba en el aire la duda acerca de si la Historia, pese a su pretendido final —proclamado, entre otros, por Francis Fukuyama—, había sido comenzada otra vez. En este momento, el terrorismo comenzó a concitar la atención de Sloterdijk. A causa de ello, el problema sloterdijkiano de la acción unilateral ingresa en un nuevo terreno. El primer despunte de esta formulación lo hallamos en una conferencia dictada en el año 2001 y que lleva por título “De terror y genes: un alegato por la deshistorización de dos campañas de autoexcitación”, centrada en la histeria mediática desatada por el atentado terrorista al *World Trade Center* y las perturbadoras posibilidades abiertas por la manipulación genética.<sup>11</sup> No obstante, aquí la cuestión del terrorismo, además de ser abordada sin referencia alguna a la cuestión religiosa, es planteada desde la perspectiva de sus consecuencias para Occidente, puntualmente en lo que atañe a la función social desempeñada por los *mass media* en la propagación del miedo constante. Solo en dos ocasiones se hace mención explícita a los “terroristas islámicos” y su capacidad para poner en jaque a Occidente, sin indagar especialmente en la relación entre monoteísmo y violencia.

Las coordenadas filosóficas que enmarcan este abordaje abrevan en diversas fuentes. Podemos mencionar aquí la sociología de “flujos imitativos” elaborada por Gabriel Tarde, los desarrollos de René Girard sobre la “rivalidad mimética” y las tesis de Heiner Mühlmann acerca de los mecanismos miméticos estresantes de integración social. Es bajo el amparo de estas lecturas que Sloterdijk arriba a la caracterización de las sociedades modernas como comunas de estrés.<sup>12</sup> Esto responde a la imposibili-

---

<sup>11</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, “De terror y genes: un alegato por la deshistorización de dos campañas de autoexcitación” en *Revista Observaciones Filosóficas* [en línea], trad. F. La Valle, n° 11, 2010. Consultado el 18/5/2022. URL: <https://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorydegenes.html>.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13. La primera formulación de esta tesis sloterdijkiana se encuentra en una conferencia dictada el 9 de noviembre de 1997 en la ciudad de Berlín, titulada *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*. Fue publicada en alemán al año siguiente y traducida al español en 2022: Sloterdijk, Peter, *La fuerte*

dad de entenderlas, “como era costumbre, bajo el punto de vista de una síntesis conformada [...] a la luz de comunidades de valor y estructuras de sentido distribuidas por canales políticos y morales”.<sup>13</sup> Desde que los *mass media* irrumpieron en nuestro modo de existencia, los tiempos decimonónicos en los que la cohesión social descansaba al socaire de lecturas periodísticas, ejercicios militares y cánones educativos han quedado definitivamente atrás; pasando a formar parte del vasto acervo histórico de estrategias “monotemáticas” y “monohistóricas” de articulación de lo colectivo, junto a la religión, el mito y la cosmología.<sup>14</sup> A causa de ello, la síntesis social se opera actualmente a través de la inyección de cadenas ininterrumpidas de estímulos renovados minuto a minuto. Es esta sucesión continua de temas de actualidad la que favorece la integración relativa de colectivos dispares, al sincronizar las preocupaciones por medio de tópicos estresantes. Esto facilita, por medio de esta conversión de la realidad en un plebiscito diario, la conservación grupal de un tono específico de inquietud.<sup>15</sup> Se desprende de esto que el tópico estresante más exitoso es aquel que comunica que la sociedad se encuentra en peligro. Así, el estrés por la autoconservación de la sociedad es lo que hace que hoy, paradójicamente, ésta pueda existir como tal.

Sobre este trasfondo, la tesis central desarrollada por Sloterdijk en “De terror y genes...” puede resumirse del siguiente modo. El hecho de que el estrés *mass-mediático* sea el principal garante de cohesión vuelve a las sociedades occidentales sumamente vulnerables a la propagación del miedo, lo cual constituye uno de los objetivos primarios del terrorismo entendido como método de lucha: el aprovechamiento de las condiciones de vida del enemigo. El análisis sloterdijkiano se circunscribe, por lo tanto, a la lógica del ataque terrorista, más no a la matriz del fundamentalismo que se sirve de ella.

---

*razón para estar juntos. Memorias de la invención del pueblo*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2022.

<sup>13</sup> Heinrichs, Hans-Jürgen y Sloterdijk, Peter, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, trad. G. Cano, Madrid, Siruela, 2004, *op. cit.*, p. 79.

<sup>14</sup> *Cf. Ibídem.*

<sup>15</sup> *Cf. Sloterdijk, Peter, Estrés y libertad*, trad. P. Kuffer, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017, p. 14.

En el año 2002, Sloterdijk publica *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. En gran parte de este ensayo el filósofo se ocupa de reconstruir las relaciones biográficas, industriales e institucionales vinculadas a la producción, sofisticación y uso bélico del gas en la Primera Guerra Mundial. Pero fundamentalmente se centra en las redes capilares por las que este desemboca en su uso civil por intermediación del higienismo. Ya sea que se trate del combate de parásitos, de la ejecución de condenados a muerte, de las cámaras de gas utilizadas por los nazis, de la lucha contra la polución o del acondicionamiento de atmósferas en oficinas, consultorios y shoppings, lo cierto es que los destinos del humanismo y el terrorismo, así como los del confort y la muerte, están sumamente ligados entre sí.

El denominador común es aquí el descubrimiento y la tematización de las propias condiciones de existencia, ya sea en sentido biomédico, filosófico o cultural.<sup>16</sup> En esto consiste precisamente la pasión obsesiva de la modernidad, su prurito fundamental, a saber: en la explicitación de lo implícito. Según esto, ser moderno significa tomar parte activa o pasivamente en el terror producido por la “fenomenalización de lo afenoméxico”, de lo dado por supuesto, es decir, de lo no-tematizado.<sup>17</sup> Hay aquí un rasgo común, entonces, entre el terrorismo, la tecnociencia y el arte transgresor e iconoclasta: todos ellos propagan la histeria social al “atacar” lo latente, lo que resulta familiar e indispensable al punto tal de llegar a ser completamente invisible. La tecnociencia lo hace cada vez que extiende provocativamente el límite de lo humanamente posible; el arte, por su parte, provoca estos mismos resultados cuando expone y destruye las convicciones simbólicas más íntimas y elementales de las masas burguesas, es decir, su “aire” simbólico. El terror es, por ello, un rasgo estructural de la cultura occidental moderna.<sup>18</sup> En este sentido, del mismo modo que las ciencias humanas se desarrollaron para Foucault al amparo de una nueva economía del castigo y de la disciplina, el terrorismo —científico, artístico o el terrorismo a secas— está

---

<sup>16</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, trad. G. Cano, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 56.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63

<sup>18</sup> En términos psicodinámicos, la humillación y la provocación constituyen el principal capital simbólico de intercambio entre jugadores activos y pasivos (cf. Sloterdijk, Peter, “La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, op. cit., pp. 221-227).

a la base del saber humanístico de la última centuria.<sup>19</sup> Después de todo, la preocupación sanitaria y ambiental por el aire tiene su raíz en la utilización terrorista del gas de comienzos del siglo XX, que es, al mismo tiempo, el *arcana imperii* común del vanguardismo artístico y tecnocientífico.

Pese a que no hay tampoco aquí alusión alguna al problema del fundamentalismo religioso, sí se advierte un marcado interés por dar con el rasgo distintivo del terrorismo contemporáneo. Este no sería, en principio, asimilable al “terror jacobino”, expresión de una voluntad política unilateral en los términos antes expuestos. Tampoco a la desestabilización del orden social burgués pergeñada por nihilistas y anarquistas en el siglo XIX. Ni siquiera los procedimientos “fobocráticos” —del griego Φόβος, miedo y κρατία, fuerza— de las dictaduras, utilizados para doblegar a sus poblaciones, ofrecen un paradigma comparable. La lógica del ataque terrorista se destaca por el conocimiento de las condiciones ambientales y atmosféricas de vida del enemigo para la instrumentalización de un “saber exterminador”.<sup>20</sup> Esto, a un punto tal que la guerra comienza a adquirir perfiles terroristas en el siglo XX, como bien lo evidencian los ataques militares a gran escala sobre objetivos civiles. El estrés es aquí un elemento fundamental. Sin embargo, sorprende bastante que a lo largo de todo el ensayo Sloterdijk no haga mención alguna a Al-Qaeda, al 11 de septiembre o incluso a George Bush, como bien señala Jean-Pierre Couture.<sup>21</sup> Pese a todo, se destaca la que posiblemente sea la primera utilización en el *corpus* sloterdijkiano del concepto de “fobocracia”.

En el año 2004, *Temblores de aire* es incorporado como introducción a *Esferas III*, junto con nuevos apartados que amplían notablemente las conclusiones filosóficas obtenidas en un primer momento. Una vez completada la trilogía, Sloterdijk publica en 2005 *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. El autor presenta este escrito como un flanco adyacente del proyecto *Esferas*. En él, el problema de la unilateralidad adquiere nuevamente un lugar preponderante,

---

<sup>19</sup> Cf. van Tuinen, Sjoerd, *Peter Sloterdijk. Ein Profil*, 2° edición, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2007, pp. 107-108.

<sup>20</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire*, op. cit., pp. 45-46.

<sup>21</sup> Cf. Couture, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, op. cit., p. 26.

pero bajo una signatura bastante particular. El motivo filosófico por el que el terrorismo es pensado en función de la síntesis mediática de colectivos occidentales persiste.<sup>22</sup> Pero es reformulado a la luz del siguiente interrogante: ¿qué significa la irrupción actual del fundamentalismo? ¿Se trata de una “reactivación” de la Historia en plena globalización?<sup>23</sup> ¿De un mero remanente de épocas pasadas? ¿O del despunte de una suerte de extremismo “posthistórico”? ¿Qué son lo extremo y lo radical en plena época de la inhibición del sujeto?

La respuesta de Sloterdijk es que tanto el terrorismo como el neoliberalismo —por más de que el autor cargue las tintas más sobre el primero que sobre el segundo— comparten una misma matriz: constituyen el prototipo de una “ofensiva sin proyecto”, una especie de romanticismo del ataque puro. Ambos parten de una misma comprensión del mundo como una hoja en blanco o un campo abierto en el que las iniciativas son aún posibles sobre la base de una fe ciega en los beneficios del golpe directo, ejecutado sin propósito programático claro: “[...] la unilateralidad merece la pena para los que confían en el ataque [...]”.<sup>24</sup> El *pathos* que arremete contra un pedazo del mundo, sin preocupación alguna por el después, gana aquí en importancia por sobre la diagramación de proyectos y programas de envergadura mundial. En este sentido, a diferencia del carácter unilateral de los grandes relatos modernos, el terrorismo islámico constituye una suerte de “desinhibición secundaria”, procedente de enclaves de resentimiento surgidos en el campo no-occidental. Ello se debe, según Sloterdijk, a que su objetivo no es imitar la lógica revolucionaria de saboteadores o anarquistas, sino más bien remedar —por más de que ya sea tarde— el momento originario de las expansiones europeas ejecutadas a partir del año 1492.<sup>25</sup> Se trata, por ello, de una superación de la inercia por medio de una desinhibición abrupta. En esto el terrorismo se asemeja a una especie de arte

---

<sup>22</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital*, op. cit., p. 217.

<sup>23</sup> Para Sloterdijk, la “Historia” constituye un régimen de acción y producción de mundo que se corresponde con la fase de éxito del unilateralismo, es decir, de los grandes relatos. Por contrapartida, la globalización está asociada a un régimen de existencia “post-histórico”, en los términos antes explicados (*ibid.*, p. 28).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 215-216.

romántico de tipo transgresivo, una *performance* estética que, al modo de un verdadero *happening*, provoca y obliga a la participación improvisada.

Así pues, sólo superficialmente se representa en el teatro del mundo una obra que entre la coalición de los bienpensantes se llama «Ataque de los fundamentalistas»; a un nivel más profundo, el fundamentalismo del ataque proporciona inquietud. Aunque éste pertenezca a una época pasada, sus restos son virulentos en el mundo pos-unilateral. Lo que mueve a los atacantes más decididos, sean atentadores, especuladores, criminales, empresarios, artistas o elegidos, es el anhelo de transformarse en un rayo de iniciativa pura; y ello en una situación del mundo que todo lo moviliza para amortiguar ofensivas y desalentar iniciativas.<sup>26</sup>

A la luz de esta breve reconstrucción, podemos extraer algunas observaciones clave. En primer lugar, el problema de la violencia fue desarrollado inicialmente por Sloterdijk bajo la rúbrica de la unilateralidad presente en los grandes relatos de la modernidad occidental. A partir del año 2001, bajo la sombra del atentado al *World Trade Center*, el interés filosófico del autor por la acción unilateral se desplaza hacia el análisis de la lógica del ataque terrorista, con especial énfasis en sus efectos sobre la cultura *mass-mediática* occidental. Advertimos aquí los esbozos iniciales de un abordaje sloterdijkiano del fundamentalismo entendido como un romanticismo del ataque puro. Pero la cuestión religiosa no es indagada aún en profundidad. No obstante, es a partir de entonces que Sloterdijk se sumerge a indagar la lógica interna de los tres monoteísmos y su intrincada relación con la violencia.

## **Violencia y monoteísmo**

### *Coordenadas específicas de una polémica*

El primer abordaje sloterdijkiano de esta temática lo hallamos en *Celo de Dios*. Se trata de una versión ampliada de la conferencia dictada el 28 de noviembre de 2006 con motivo de la apertura de la Galería *Artneuland* en Berlín, un centro cultural que incluye en sus actividades la promoción del diálogo entre los tres grandes mono-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 218.

teísmos. El rápido crecimiento de la polémica suscitada, tanto por esta alocución pública como por su posterior publicación, trajo aparejadas numerosas “refutaciones celosas” —según recuerda el filósofo en las primeras carillas del libro que aquí nos ocupa—, procedentes fundamentalmente del campo de la teología.<sup>27</sup> Desde estas riberas académicas se le imputó a Sloterdijk cierta falta de pericia a la hora de asignar a las “religiones del Libro” un componente violento intrínseco, como si hubiese confundido su núcleo esencialmente benévolo con las que serían sus manifestaciones históricas más bajas y espurias —que tendrían su razón de ser, según estos críticos, en supuestas distorsiones heréticas e instrumentalizaciones políticas variopintas—.

Constituye un dato no menor el hecho de que el aterrizaje de Sloterdijk en este debate se haya producido en condiciones bastante particulares. De acuerdo a su percepción del asunto, su arribo tuvo lugar en medio de la polvareda teórica levantada por la publicación, en el año 2003, de *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, del egiptólogo Jan Assmann. El aire ya estaba, por lo tanto, enrarecido desde antes. Sobrevolaban en él ciertos malentendidos y acusaciones cruzadas. El libro de Assmann estaba centrado en las consecuencias de la “distinción mosaica” operada por el judaísmo, un viraje acometido entre la Edad de bronce tardía y la Antigüedad clásica tardía por el que se efectuó una “[...] transición de las religiones «politeístas» a las «monoteístas», de las religiones de culto a las religiones del libro, de las religiones específicas de una cultura a las religiones universales, en resumen: de las religiones «primarias» a las «secundarias» [...]”.<sup>28</sup> En la medida en que estas “religiones secundarias” se elevan por sobre las primarias y se diferencian de ellas —como “contrarreligiones” que son— al calificarlas de paganas, idólatras y supersticiosas, su aparición habría traído consigo el despunte de un nuevo tipo de violencia: la religiosa. Esto no significa que las religiones primarias hayan desconocido completamente formas variadas de odio e intolerancia. De hecho, muchas de ellas fueron reprimidas y hasta erradicadas por la llegada del monoteísmo. Pero eso no debe privarnos de advertir que esto implicó

---

<sup>27</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 10.

<sup>28</sup> Assmann, Jan, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. G. González Diéguez, Madrid, Akal, 2006, p. 7.

un elevado costo: la distinción entre religiones verdaderas y falsas, germen de energías antagonistas. El episodio del Sinaí, en el que se ejecutó la matanza de los infieles que rechazaron el pacto con Dios, junto con otros similares, tales como la masacre de los sacerdotes de Baal por Elías y Josías, escenifican una transición clave: el abandono de la época en la que los dioses tribales, cuyo “código” común era la manifestación epifánica, eran completamente traducibles entre sí, una práctica bastante establecida en la Mesopotamia sumeria.<sup>29</sup> Por el contrario, el despliegue de la distinción entre religiones verdaderas y falsas, ligada además a la iconoclastia, habría bloqueado esta traducibilidad mutua al poner sobre la mesa una divinidad no traducible.<sup>30</sup> A partir de ella, la violencia interior al mundo se presta a ser cometida por referencia a directivas recibidas desde un “más allá” metafísico, cuya inefabilidad trascendente es garantía tanto de la pureza del remitente como del carácter categórico y absoluto de sus misivas, enviadas a distancia prudencial de la ambigüedad del mundo y de las múltiples iconografías cosmoteístas en circulación.

No obstante, lo cierto es que las reacciones a *Celo de Dios* se superpusieron a una discusión que, según el propio Assmann —algo ratificado también por el teólogo alemán Rolf Schieder—, habría comenzado algunos años antes, puntualmente en 1998, con el impacto generado por las tesis de un libro del egiptólogo que es anterior y que ya esbozaba varias de estas tesis: *Moses der Ägypter. Entzifferung; einer Gedächtnisspur*. Sobre este trasfondo, un año después de *Celo de Dios*, Rolf Schieder publica *Sind Religionen gefährlich?*, en el que reprocha a Assmann el contribuir a la contraposición entre un monoteísmo intrínsecamente violento y un politeísmo aversivo a la violencia.<sup>31</sup> En el caso de Sloterdijk, según su propia visión del asunto, las críticas de Schieder a *Celo de Dios* defienden la tesis de que la matanza en el Sinaí constituye una “decisión aislada”, motivada políticamente y sin mayor significado.<sup>32</sup> La postura de Sloterdijk es, en este sentido y como veremos más adelante, diametral-

---

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>30</sup> Cf. Assmann, Jan, “Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, Rolf Schieder (coord.), Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 43-44.

<sup>31</sup> Cf. Schieder, Rolf, “Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?” en *Sind Religionen gefährlich?*, Berlín, Berlin University Press, 2008.

<sup>32</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 36 nota al pie n° 36.

mente opuesta, hallándose más cercana a las tesis de Assmann.<sup>33</sup> Es entonces que el filósofo de Karlsruhe responde a las objeciones de Schieder con *Fobocracia*, oportunidad perfecta para reformular sus argumentos y defender nuevamente la existencia de un componente intrínseco de celo que estaría presente tanto en el judaísmo, el cristianismo y el islam, prescindiendo esta vez de los equívocos conceptos de “religión” y “monoteísmo”. De este modo, insiste una vez más en la necesidad de indagar hasta las últimas consecuencias en el fenómeno de la “motivación celante y potencialmente violenta a través de ciertas normas religiosas, sin abordar una vez más la construcción lógica de la creencia en un solo Dios”.<sup>34</sup>

Por su parte, Assmann hace lo propio, marcando su diferencia respecto de algunos señalamientos sloterdijkianos, con “Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an «Moses der Ägypter»”. Allí aprovecha para desandar los malentendidos presentes en la crítica de Schieder en torno al uso de las expresiones “monoteísmo”, “politeísmo” y “violencia intrínseca”.<sup>35</sup> Pero este, a su vez, responde en 2014 con un artículo titulado “Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie”. Allí acusa a Sloterdijk, quien focaliza antes que nada en la matanza del Sinaí, de presentar al pueblo judío como la cuna del racismo, una especie de corporación espiritual que exige de sus miembros una “membresía total”,<sup>36</sup> pero también de ignorar, en favor de estos aspectos macabros, la enseñanza general que el relato del *Éxodo* legó a la humanidad, especialmente a las teorías ilustradas del contrato social, a saber: la idea de un pueblo que hace libremente un pacto de fidelidad directamente con Dios, prescindiendo de cualquier tipo de amo y señor como los que predominaban en los imperios teocráticos de Oriente.<sup>37</sup> Tal sería la luz que asoma en la sombra del Sinaí. Según esto, lo que desde una perspectiva sloterdijkiana constituye un funesto episodio, desde la mirada de Schie-

---

<sup>33</sup> Es importante destacar que los tres autores coinciden en considerar los acontecimientos del Sinaí no como un hecho histórico, sino más bien como un relato llamado a desempeñar funciones pedagógicas y paradigmáticas en un plano intragrupal.

<sup>34</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>35</sup> Cf. Assmann, Jan, “Monotheismus und Gewalt...”, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>36</sup> Cf. Schieder, Rolf, “Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, Schieder, Rolf (coord.), Berlín, Berlin University Press, 2014, p. 168.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, pp. 154-155.

der consiste en un agregado narrativo marginal que, puesto de lado, permite valorar el aporte insoslayable que la teología política monoteísta realizó a la cultura occidental.<sup>38</sup> La postura de Assmann al respecto, quien no desconoce la plausibilidad de una interpretación semejante, es que este legado tuvo su precio. No puede heredarse el Sinaí, ni mucho menos cargarlo sobre nuestras espaldas, sin descubrirnos bajo su sombra. Y precisamente en esta misma dirección es que carga las tintas Sloterdijk.

El resultado de este debate, que involucró a más intelectuales interesados en la materia, fue la compilación titulada *Die Gewalt des einen Gottes*, coordinada por Schieder. En ella, bajo el nombre de “Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft”,<sup>39</sup> Sloterdijk publica solo las tres últimas secciones de *Fobocracia*.

Algunos años antes, precisamente en 2009, encontramos la segunda gran vertiente de la que se desprende el ensayo *Fobocracia*. Nos referimos aquí a *Has de cambiar tu vida*. Se trata de un texto escrito sobre el trasfondo del presunto “retorno de la religión”, divisa bajo cuyo influjo se declara consumado el arribo a un estado post-secular de la cultura ilustrada occidental.<sup>40</sup> En este contexto, el filósofo alemán insiste en la necesidad de conquistar una visión más aguda de los “hechos espirituales”.<sup>41</sup> Arrojado a este ímpetu, considera que si la religión constituye o no una magnitud histórica capaz de retornar, esta es una cuestión secundaria en relación con una más determinante: ¿puede regresar algo que no ha existido jamás? Después de todo, en virtud de un sordo consenso sostenido dentro y fuera de las academias, tanto creyentes como no creyentes han convenido en dar por sentada su existencia. Así, a lo largo de la modernidad se ha asumido, en términos generales, que las religiones son sistemas de comportamientos ordenados según paradigmas

---

<sup>38</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 161-168.

<sup>39</sup> Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, *op. cit.*, pp. 124-149.

<sup>40</sup> En el año 2009, el semanario *Die Zeit* promovió la realización de un debate entre Peter Sloterdijk y el cardenal Walter Kasper, realizado en las proximidades de la basílica de San Pedro, acerca de esta temática. Fue publicado en este diario bajo el título “Religion is nie cool”. Existe una traducción al español: Sloterdijk, Peter, y Kasper, Walter, *El retorno de la religión. Una conversación*, trad. M. Sánchez, Oviedo, KRK Ediciones, 2020.

<sup>41</sup> Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, trad. P. Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 15.

simbólicos.<sup>42</sup> De este modo, han sido frecuentemente comprendidas más en función de su relación con la verdad que en vinculación con el que fuera su núcleo más íntimo: el compromiso con un modo de vida específico y con el sistema de ejercicios que permite acceder a él.<sup>43</sup> En este sentido, si lo que hoy retorna, sobre el telón de fondo de una Ilustración que ha visto expuestas sus paradojas constitutivas, es la posibilidad de volver a creer —o al menos, de creer que se cree—, de lo que se trata, entonces, no es más que del resabio “intelectual” o “confesional” de lo que estos sistemas de prácticas efectivamente fueron alguna vez. Más que religiones, lo que ha existido en el pasado han sido sistemas simbólicos, anímicos y psicofísicos de ejercitación orientados hacia la conquista, por parte de los individuos, de una perspectiva vital de tipo universal.

Sobre estas bases es que Sloterdijk afirma en las primeras páginas de *Fobocracia* que, para el presente ensayo, dejará de lado sus reparos sobre el concepto de “religión”, caracterizado ya en *Has de cambiar tu vida* como un “seudotérmino” o una “falsa abstracción” con alto potencial para alimentar equívocos.<sup>44</sup> De este modo, más que un ataque contra la religión, los desarrollos presentes en esta obra comprenden una nueva tentativa de análisis de los hechos del campo religioso a través del lenguaje de una teoría general de la existencia humana desde el punto de vista del ejercicio. Bajo esta tónica, el problema del fanatismo religioso es traducido a una nueva gramática filosófica: la antropología del ejercicio. Bajo su ala, el héroe de esta historia contada por Sloterdijk es el individuo que “lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma. Lo caracterizaremos más de cerca como el hombre ético, o mejor dicho, el *homo repetitivus*, el *homo artista*, el hombre inmerso en el *training*”.<sup>45</sup>

Según este planteo, el fundamentalismo religioso es consecuencia directa de un malentendido por el cual se vende como “religión”, es decir, como marca de pertenencia, lo que en realidad debería

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>43</sup> En relación con este punto, en *Fobocracia*, Sloterdijk sostiene lo siguiente: “Si el análisis del ejercicio, en principio, inquieta a los teólogos, es probablemente porque en él se atrasan las preguntas por la verdad a favor de la atención de estados de estar-en-forma” (Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, pp. 13-14 nota al pie 5).

<sup>44</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>45</sup> Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, *op. cit.*, p. 25.

constituir un programa de entrenamiento.<sup>46</sup> A causa de esta falta de conciencia ejercitante, la agitación externa gana en protagonismo ante la introversión, movimiento que abre a su vez la trampa de una “posesividad barata” a la que denominamos “confesión”: un verdadero “*hooliganismo* en nombre de Dios”.<sup>47</sup> Aquí el yo es absorbido por el “gran Otro” —Dios, la misión universal o el maestro de la verdad que sea el caso— como consecuencia directa de la falta de una distancia interior que regule el intercambio entre ambos polos. Sloterdijk denomina a esta instancia mediadora como “conciencia-testigo” o “testigo interior”, la cual es borrada de un plumazo cada vez que los “monoteísmos expansionistas” se presentan como entidades puramente confesionales y no como comunidades para la ejercitación de sí mismo.<sup>48</sup> En estos términos, se produce un tipo de subordinación que suprime de un golpe la distancia interior entre el yo y el sí mismo que se aspira llegar a ser; y se la sustituye por una identificación inmediata que, a la manera de un *ready-made* confesional, obtura la comprensión de la propia existencia como materia de labor ética, como vida que, más que buscar solamente vivir y ser como es, busca a dar con su versión más elevada.<sup>49</sup> Esto vuelve completamente superflua toda pretensión de emprender expediciones hacia las cumbres más altas de uno mismo; motivo por el que la auto-superación —por la cual el individuo introduce en sí mismo una diferenciación ética (*ethische Unterscheidung*) entre lo “superior” y lo “inferior”— se convierte en un asunto completamente “des-verticalizado”, cayendo, de esta manera, bajo la órbita de la auto-aceptación. La conversión se despliega, en estos casos, en un plano horizontal, es decir, en el mismo escalón en el que uno se encuentra una vez adoptada la etiqueta de pertenencia. Se trata, nada más ni nada menos, que del imperio de la “horizontalidad”:

Por mucho que los estoicos de la Antigüedad dedicaran toda su vida al intento de levantar en sí mismos, con un ejercicio constante, la estatua que esculpa en un mármol invisible su

---

<sup>46</sup> Cf. *ibíd.*, p. 305.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>49</sup> En *Ira y tiempo*, Sloterdijk afirma que “[...] aquello que Marcel Duchamp aportó a la historia del arte de principios del siglo XX, lo vuelve a proporcionar al Islam Osama Bin Laden, apoyado por sus técnicos religiosos, a finales del siglo XX” (Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. M. A. Vega Cernuda y E. Serrano Bertos, Madrid, Siruela, p. 94.).

mejor yo, los modernos se encuentran consigo mismos ya de antemano, como una obra en plástico acabada e inerte, y se autopresentan en un parque de identidades, independientemente de que elijan el ala étnica [podríamos agregar aquí el “ala confesional”] o la zona abierta del individualismo.<sup>50</sup>

Con la supresión de esta distancia ética interior, el resultado inevitable es, para Sloterdijk, la absorción totalitaria, en la que la ejercitación se convierte en la herramienta privilegiada para la conformación de identidades colectivas. Puntualmente, de grupos maníacos y paranoicos ávidos de huir del pánico hacia el éxtasis, o desde la perplejidad hacia la misión.<sup>51</sup> Es precisamente esta vía la que es explorada en *Fobocracia*.

---

<sup>50</sup> Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida, op. cit.*, p. 245. En el curso *Hermenéutica del sujeto*, Foucault define la ἐπιστροφή helenística en términos similares: “Toda la atención debe concentrarse en esa trayectoria de uno a uno mismo. Presencia de sí en sí mismo, justamente a causa de la distancia que aún existe entre uno y uno mismo, presencia de sí en sí mismo en la distancia de uno a uno mismo [...]. Y ese algo que [se] debe alcanzar es el yo” (Foucault, Michel, “Clase del 10 de febrero de 1982” en *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*, trad. H. Pons, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021, p. 223). Esto es lo que distingue a la ética helenística de la ἐπιστροφή platónica –de raigambre política y metafísica– y de la μετάνοια cristiana –signada por una fractura interior asociada a la idea de arrepentimiento. En este punto, Foucault toma distancia prudente de los análisis que Hadot hizo en la materia (Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. J. Palacio, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, pp. 177-190). En el caso de Sloterdijk, el imperativo metanoético “¡Has de cambiar tu vida!” implica la vivencia, en primera persona, de la propia vida “como una pendiente entre sus formas más altas y más bajas. Si bien yo ya vivo, algo me dice, con una autoridad que no admite réplica: tú no vives aún de verdad [...]. Se trata de mi *aún-no* interior” (Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida, op. cit.*, p. 43). No obstante, Sloterdijk comulga con el énfasis hecho por Hadot en los aspectos cósmicos, existenciales y éticos de la *áskesis* espiritual, lo cual contrasta con el talante más “esteticista” y “singularizador” de Foucault. Para un abordaje detallado de los aspectos estoicos de la filosofía sloterdijkiana véase Mickey, Sam, “Planetary Ask sis: Peter Sloterdijk’s Stoic Journey into Existential Spatiality” en Lampe, Kurt and Benjamin, Andrew, *German Stoicisms. From Hegel to Sloterdijk*, Bloomsbury Academy, Londres, 2021, pp. 229-256. Para más información sobre la lectura sloterdijkiana de Pierre Hadot, cf: Backman, Jussi, “Self-care and total care: the twofold return of care in twentieth-century thought” en *International Journal of Philosophy and Theology*, 81:3, 2020, pp. 275-291; y también Robert, Adam, “The side view: Hadot and Sloterdijk on the practice of philosophy” en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 13, no. 1, Philosophy and Cultural Inquiry, 2017, pp. 1-14.

<sup>51</sup> Para un desarrollo más amplio de la relación entre conversión y pánico en la sociedad contemporánea, véase la siguiente entrevista a Peter Sloterdijk realizada por Peter Unfried y Harald Welzer: “Austritt aus der Wirklichkeit”, *TAZ. Die Daily Zeitung* [en línea], 1 de abril de 2021. Consultado el 18 de mayo de 2022. URL: <https://taz.de/Philosoph-Peter-Sloterdijk-im-Gespraech/!5763709/>

## El *quid* de la cuestión: la religión como forma de membresía total

En la primera sección de este breve ensayo, titulada “Delimitación de la zona de combate”, encontramos la mayoría de las aclaraciones que hemos analizado anteriormente por remisión tanto a su contexto general —interior al *corpus* sloterdijkiano— como particular —el de la polémica—. Esta delimitación comienza con ribetes dramáticos y literarios:

Quien planee decir algo sobre un tema controversial como el de las implicaciones violentas del llamado “monoteísmo”, sobre las probadas como las meramente afirmadas, debería estar bien asesorado en cerciorarse de tener cuidado y ser prudente al tocar estos temas. La teología es un terreno demoníaco. Lo que Thomas Mann señaló sobre la música en su gran discurso en Washington de 1945 sobre “Alemania y los alemanes” no deja de aplicarse para hablar de cuestiones divinas y de cosas de este y otro mundo.<sup>52</sup>

Los discursos sobre Dios, la omnipotencia o la salvación y condena despiertan una vehemencia alimentada por los motivos más íntimos de la pasión. Pese a ello, Sloterdijk se predispone nuevamente a ingresar al debate. Con esta impronta, en la culminación de esta primera parte observamos una reformulación sustancial de los posicionamientos desarrollados en *Celo de Dios*, específicamente en el capítulo “La *matrix*”:

En el presente ensayo parto de la suposición de que no es el singular o plural de las concepciones de Dios de los colectivos o de los individuos lo que juega un papel decisivo en la liberación de los actos de violencia. Más bien lo que determina la disposición hacia el uso de la violencia es la forma e intensidad de la absorción de los practicantes de la fe a través del sistema de normas, al que subordinan su existencia.<sup>53</sup>

En este sentido, la delimitación de la zona de combate realizada por Sloterdijk es, en realidad, una re-delimitación de su propia

<sup>52</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 14. En *Celo de Dios*, el capítulo “La *matrix*” postula que el nudo esencial entre monoteísmo y violencia está dado por la creencia en un Dios Uno, es decir, por la yuxtaposición entre una ontología monovalente y una lógica bivalente (*cf.* Sloterdijk, Peter, *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2015, pp. 55-67). Se advierte en este cambio la mediación de las tesis desplegadas en *Has de cambiar tu vida*.

base teórica de operaciones. La segunda sección, titulada “Sobre la génesis de los pueblos en general”, contiene agregados que refuerzan esta interpretación. Aquí la tesis de base es que los pueblos son el producto de ritos e historias en común. De acuerdo con esto, en sociedades premodernas y/o no-occidentales, las religiones desempeñan una función de síntesis social. Actúan, por ende, como sistemas “etnoplásticos de reglas” en los que el lenguaje, órgano de la relevancia, es una palabra viva que debe quedar grabada en la memoria para hacer frente al estrés de la existencia.

Aproximadamente entre el segundo y el primer milenio antes de Cristo, la existencia de varios pueblos fue recepcionada bajo el sello de una “virulencia político-religiosa”,<sup>54</sup> es decir, como una fuente elevada de estrés psicopolítico. Para Sloterdijk, es la era de los encuentros cada vez más nerviosos entre los pueblos, situación que desencadena intentos varios de hacer frente al pluralismo irreductible de etnias y sistemas de control religioso de la cohesión social. De acuerdo al filósofo, dos son las estrategias o “políticas de vecindad” ensayadas por las distintas civilizaciones de este periodo. La primera de ellas se caracteriza por una marcada tendencia sincrética hacia la unificación. La integración de muchas etnias en un imperio de nivel sacro superior, a través de teologías políticas y ambiciosas metafísicas, constituye su sello distintivo. Su figura destacada es la del taumaturgo, sacerdote o chamán re-entrenado como diplomático para poder reconocer a sus propios dioses “bajo los extraños nombres que llevan en otros cultos populares”.<sup>55</sup> Estas soluciones ecuménicas reducen significativamente el estrés colectivo al descubrir que los otros a los que no se pertenece, en última instancia, siempre han estado hablando de los mismos dioses que los propios. Por el contrario, la segunda de estas políticas de vecindad se caracteriza por responder al dato de la existencia poliétnica a través de una “[...] decisiva rigidez y un engrandecimiento de sus propias tradiciones de culto”.<sup>56</sup> La postulación de un Dios intraducible, incapaz de ser representado, fue la forma más confiable de mantenerlo fuera de la abundante oferta de propuestas divinas en circulación.

Para Sloterdijk, el segundo de estos caminos es el que ha tomado el pueblo de Israel para conjurar la peligrosa confusión de haber

---

<sup>54</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 25.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 27.

vivido mezclados entre los egipcios primero y entre los orientales después. Sin embargo, la prohibición de imágenes, garantía de singularidad y superioridad, trajo aparejada una consecuencia teológica sumamente drástica: la obligación de tener que resignar un Dios epifánico, capaz de aparecer en el mundo, tal y como lo señala Assmann. De esto se desprende que el relato del Sinaí constituye la memoria activa de un acto de suma singularización, una teología del pacto (*berith*), que “tiene la forma de un contrato de no-mezcla y un juramento de no-traducción, combinado con las más elevadas promesas de salvación”.<sup>57</sup> La distinción entre los miembros del pueblo que forman parte del pacto y aquellos que no, constituye el eje narrativo de su programa etnoplástico.<sup>58</sup>

Sloterdijk se refiere a esta “política antimezcla” de los antiguos judíos como “esquema Sinaí”, al cual define como una especie de juramento integral, un pacto etnopoético de singularización que acarrea sus correspondientes costos psicosociales y morales.<sup>59</sup> En este arquetipo se halla la buscada conexión —usualmente planteada en estos términos— entre monoteísmo y violencia. Su estructura narrativa dramatiza cómo la minoría fiel a Moisés arremete contra la mayoría que tomó partido por Aarón y se prestó a la idolatría del becerro de

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>58</sup> El compositor austriaco Arnold Schoenberg representó de manera notable este juramento de no-traducción en su ópera *Moses und Aaron* (*Moisés y Aarón*). Escrita entre 1930 y 1932 bajo la sombra de un antisemitismo europeo creciente, esta composición corona, junto a *Der biblische Weg* (*La vía bíblica*) de 1927, su reconversión al judaísmo, del cual había abjurado en 1898. Federico Monjeau señala que “[...] las cinco escenas del segundo acto constituyen una elaboración más libre que, como describe Schoenberg a Eidlitz, está orientada por la idea del Dios irrepresentable y la caída en la idolatría por parte de Aarón y del pueblo. Moisés profiere las últimas palabras del segundo acto al regresar de la montaña con las tablas y comprobar los restos de ese enloquecido sacrificio: «¡Oh Palabra, Palabra que me faltas!». Moisés simboliza la idea y Aarón el lenguaje; Moisés detenta la fe o la verdad que Aarón debe comunicar y hacer asequible al pueblo elegido. Estas son las dos grandes figuras de la ópera de Schoenberg, que cuenta además con una serie de personajes secundarios y un protagónico coro. La voz de Moisés es confiada a un barítono. Moisés prácticamente no canta, sino que habla en un *Sprechgesang*, la original forma de canto hablado que Schoenberg había creado hacia 1912 para su monodrama *Pierrot Lunaire*. Contrariamente a Moisés, Aarón es un tenor lírico. La oposición entre el tenor de amplio lirismo y el barítono severo del *Sprechgesang* tiene un simbolismo muy claro: a Aarón le es dada la comunicación; a Moisés solo la idea” (Monjeau, Federico, “Moisés y Aarón. Una ópera filmada” en Monjeau, Federico, *Un viaje en círculos. Sobre óperas, cuartetos y finales*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mardulce, 2018, p. 29). En 1974, Jean Marie Straub y Danièle Huillet emprendieron una versión filmica de esta ópera cuya primera escena, casi a modo de prólogo, es una lectura en *off* de los pasajes bíblicos que narran la matanza en el Sinaí.

<sup>59</sup> Aquí Sloterdijk hace suyas las ideas centrales de *La distinción mosaica* de Jan Assmann.

oro, a los cuales pueden matar sin tener que convertirse en asesinos, dado que sus acciones responden a una ley superior: “Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente”.<sup>60</sup> En este sentido, si el motivo predominante en el relato del Sinaí es el pacto, no lo es para Sloterdijk en los mismos términos que lo es para Schieder. El contrato con YHWH, que engloba los motivos narrativos del establecimiento, la ruptura y la renovación, es un imperativo de singularización colectiva que, al ser rememorado, mantiene viva la obsesión recurrente con la ruptura latente del pacto. En consecuencia, el relato graba en la memoria la conexión abismal entre el simple pecado y la ruptura de la alianza.

De acuerdo con esto, la severidad con uno mismo es la peculiaridad psicopolítica del pueblo de Israel. Su causa no sería otra que la proliferación del principio de la “membresía total”. Esto se debe a que, con el esquema Sinaí, por primera vez, un pueblo adopta el modo de ser de una verdadera institución programática que reclama la totalidad de la vida interior de sus miembros. Constituye una interrupción radical de los tiempos en los que la norma era la mixtura entre pueblos —sostiene Sloterdijk basándose en Assmann—, motivo por el cual la clásica fobocracia política deviene control del miedo con efectos principalmente internos. Su resultado es un colectivo eminentemente “autofobocrático”, en el que la confianza en Dios es moldeada por el miedo al miedo.

En esta dirección, más que la figura de Abraham, cuyo pacto con YHWH —prescindiendo del macabro episodio con Isaac— tiene la forma de una promesa de fe hecha a un individuo particular, la escena primigenia del judaísmo, el cristianismo y el islam, es el esquema Sinaí. Los tres comparten una misma lógica etnogenética, por medio de la cual logran acceder a la vida de sus adherentes bajo la marca de fuego de una membresía total, llámese *ekklesía* para los cristianos o *umma wahidah* para los musulmanes.<sup>61</sup> Con este influ-

<sup>60</sup> Éxodo 32: 27-28 (citado por Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 34-35).

<sup>61</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, *op. cit.*, p. 53. Para Rolf Schieder, Sloterdijk se enreda en una gran contradicción al afirmar que el cristianismo y el islam adoptaron el esquema Sinaí, puesto que no quedaría del todo claro cómo es posible que las pretensiones universalistas de estos dos monoteísmos puedan abreviar en la dinámica interna de un pueblo tan empeñado en la demarcación y la autosingularización (*cf.* Schieder, Rolf, “Mose, der Politiker...”, *op. cit.*, p. 167). Por su parte, Jan Assmann sostiene que uno de los grandes equívocos de Sloterdijk es haber relacionado con bastante naturalidad la

jo a cuestras es que el islam contemporáneo se muestra altamente entrampado dentro de la obsesión con la apostasía (*ridda*) y la interpretación literalista del Corán. Pero la sombra del Sinaí se proyecta también en las sectas protestantes de Estados Unidos y en las prelaturas católicas al estilo de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Suiza y el *Opus Sanctorum Angelorum*, esta última con presencia en setenta y dos países. Se agregan además a la lista todas las “[...] innumerables minirreligiones totalitarias en todo el mundo que, a pesar de todas sus diferencias, lo único que comparten es que, de una manera aparentemente pasada de moda, buscan la «existencia completa» de sus miembros”.<sup>62</sup>

En *Celo de Dios*, Sloterdijk ya había prescrito un fármaco contra estas expresiones fobocráticas de la fe, cuya recuperación nos permite aquí reconstruir parcialmente el tramo que conecta esta obra con *Has de cambiar tu vida*. Se trata de la necesidad de prácticas ascéticas destinadas a eludir el arrebatado abrasador de tipo maniaco. Son ellas las que estimulan al meditador, al ejercitante, a mantenerse consciente de su distancia de la cumbre, sustrayéndolo del delirio de la auto-divinización por medio de la aseguración de la trascendencia del objeto supraobjetivo “Dios”. Por el contrario, los desarreglos fundamentalistas avanzan posiciones cada vez que la ejercitación y la distancia interior brillan por su ausencia:

Sólo cuando las «bandas de buscadores de Dios» de los siglos XIX y XX irrumpieron en este universo construido con toda discreción, se perdió el *pathos* de la distancia escalonada. Desde entonces los esfuerzos de un mundo de rangos, escalas y subidas se han vuelto incomprensibles para la mayoría. El deseo desregulado quiere la «jerarquía plana», o más bien la planicie nivelada. No deja en pie ningún motivo por el que no hubiera de tener todo e inmediatamente en su propio peldaño. También aquí se evapora todo lo estamental y establecido, pero no para apremiar a los individuos a que miren sus relaciones recíprocas con ojos serenos, sino para dejarlos en una falta de valores, antes desconocida, en la que sucumben, primero, a las insinuaciones de lo extremo, después a las de una vulgaridad sin límites.<sup>63</sup>

---

violencia celosa, cometida hacia adentro en nombre de Dios, con la ejecutada hacia afuera (cf. Assmann, Jan, “Monotheismus...”, *op. cit.*, pp. 45-46).

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>63</sup> Sloterdijk, Peter, *Celo de Dios*, *op. cit.*, p. 74.

De acuerdo con esto, el núcleo caliente de la violencia religiosa está dado por la alianza entre la falta de distancia, las insinuaciones de lo extremo y una gran dosis de vulgaridad, como la que puede observarse en la popularización de la *yihad* como concepto desublimado, remitido a su significado más arcaico y literal —pues qué otra cosa es la literalidad, sino acaso la comunión entre lo vulgar y lo exagerado—. Esto, pese a que el místico Al-Ghazzali promovió en el siglo XII la interiorización de la *yihad*, entendida como una especie de militancia espiritualizada sin enemigo exterior y abocada a la lucha contra el sí mismo inferior, es decir, contra el resto pagano que habita en el interior de uno mismo.<sup>64</sup> No obstante, pese a estas valiosas expresiones pacifistas, la marcha civilizacional del islam moderno experimentó, afirma Sloterdijk, un verdadero retroceso efectuado en dirección contraria. Esto como consecuencia de una sumatoria de hechos históricos que lo despojaron de la hegemonía de la que supo gozar largamente en términos geopolíticos, militares y culturales: la conquista de América por los europeos, el desarrollo de la ciencia ilustrada, el arte renacentista, la economía de la propiedad y el *shock* experimentado ante la expedición egipcia de Napoleón en el siglo XVIII. Sobre este trasfondo, la historia moderna del mundo musulmán llevó a cabo un violento movimiento de timón, primero, hacia el recrudescimiento fanático del siglo XVIII —encarnado por el wahabismo, por ejemplo—, para luego dar finalmente con el giro fundamentalista que observamos en el siglo XX.<sup>65</sup>

Sin embargo, en coordenadas occidentales, Sloterdijk vislumbra una situación hartamente diferente. En los últimos trescientos años, la sociedad moderna se ha precipitado, por razones estructurales, hacia una metamorfosis de la membresía que releva a la semántica religiosa de su función de síntesis social. Esto responde a lo que el sociólogo Niklas Luhmann definió como “diferenciación funcional”. De acuerdo con este concepto, en la modernidad la génesis del orden social no se produce a través de un único núcleo central de sentido, de un único código social. En lugar de ello, la comunicación se vuelve posible gracias a la conformación emergente y a la intermediación de múltiples repertorios comunicativos, es decir, de varios sistemas de procesamiento de sentido denominados “sistemas sociales”, tales

---

<sup>64</sup> Cf. Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 51.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, p. 49-50.

como la economía, la política, la ciencia, el arte, la religión, la educación, etcétera.<sup>66</sup> De ahí que la cohesión sea producida por “medios seculares y subsistemas entrelazados y separados funcionalmente, sin tener que desarrollar ningún centro de culto”.<sup>67</sup>

A causa de ello, la ligazón entre religión y membresía total es drásticamente modificada. En principio, la transición de una sociedad tradicional de semántica religiosa a una moderna derivó, en primer lugar, en el problema de la necesidad de “religiones sustitutas”: nacionalismo, totalitarismo, fascismo, comunismo, fundamentalismo o integrismo. Intentos desesperados de recrear formas anteriores de síntesis colectiva como reacción al individualismo moderno. Pero en segundo lugar, liberó a las religiones de su rol social para que estas puedan abocarse a la interpretación del ser-en-el-mundo, el dominio del destino y la asistencia a las últimas cosas.<sup>68</sup> En esta dirección se inscriben reformas como la emprendida por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II, pese al innegable talante antiliberal que todavía hoy evidencia en ocasiones. El judaísmo habría hecho lo propio desde el siglo XVIII, momento en que se volcó hacia una especie de liberalismo ético en el que el elemento de fe decrece, o incluso hasta se pierde, sin que esto implique el abandono de lealtades étnicas y orientaciones éticas básicas. Este tipo de expresiones dan muestras, para Sloterdijk, del despunte de un tipo de membresía opcional y plural,<sup>69</sup> al modo de un vigoroso *way of life* religioso-liberal capaz de tolerar, con excepción del terrorismo, incluso a los intolerantes, a los que desean voluntariamente vivir bajo un alto nivel de control normativo.<sup>70</sup> Con esto, lo absoluto deviene opción, dado que hasta los fundamentalismos y su exacerbada

---

<sup>66</sup> Para un examen de la interpretación sloterdijkiana de la sociología de Niklas Luhmann, cf. Fuentes, Martín, “Un timonel para el «parque humano»: apuntes para una reinscripción sloterdijkiana del sujeto político en el horizonte de la complejidad social” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, n° 20, 2021, pp. 271-297.

<sup>67</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia*, op. cit., p. 59.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>70</sup> Como ejemplo paradigmático Sloterdijk sostiene que “en ninguna parte se puede observar mejor la solidez del arreglo liberal que en la forma respetuosa en la que el Estado de Israel, fundado en 1948 y formalmente neutral en términos religiosos, trata a sus ciudadanos celosos, pagando pensiones estatales a los ultraortodoxos, aunque algunos de ellos disputan la legitimidad de este mismo Estado, en parte con convincentes argumentaciones inmanentes a la religión” (*ibid.*, p. 66-67). Llama poderosamente la atención que Sloterdijk omita aquí el conflicto con Palestina.

pretensión de ortodoxia no pueden escapar al imperativo universal de la herejía. Después de todo, la “[...] verdadera creencia también depende de una elección (αἴρεσις) a su favor”.<sup>71</sup>

No obstante, en lo que toca al islam, la postura de Sloterdijk difiere de lo antes dicho. El fantasma de las objeciones de Rolf Schieder es invocado para fijar la perspectiva:

[...] la pregunta aún más impotente “¿Son peligrosas las religiones?”, que algunos teólogos plantean para asegurarse de su interesante profesión, reacciona al hecho ya no reprimible de que, junto con las complicadas pero a menudo exitosas formas de vida de la membresía liberal, parcial y múltiple en los colectivos étnicos, religiosos, profesionales y en los otros colectivos, todavía hay —o vuelve a haber— tendencias hacia formas de vida monolíticas o de mono-membresías. En esas formas de vida, por ejemplo, resulta cuestionable si uno puede ser, realmente y sin hipocresías, musulmán y ciudadano de un Estado nación occidental.<sup>72</sup>

## Conclusiones

A la luz de la reconstrucción emprendida hasta ahora, se puede afirmar que el problema de la unilateralidad —intensamente abordado entre 1989 y 2001—, lejos de desaparecer, padece distintas reformulaciones que acaban por converger en varias de las ideas desplegadas en *Fobocracia*. La mediación de escritos como *Celo de Dios* y *Has de cambiar tu vida* permite comprender la evolución de estas modificaciones que articulan el tratamiento sloterdijkiano de la violencia religiosa.

En *Celo de Dios* el interés en la matriz lógica que sustenta la acción unilateral ocupa un lugar preponderante. Se observa en esto una mayor proximidad a la crítica de los grandes relatos desarrollada en los noventa. Sin embargo, este interés coexis-

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 66. El vocablo griego αἴρεσις significa, en su sentido original, decisión o separación.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 65. Por contraste, el cristianismo institucionalizado, llevado hoy a los márgenes de la política mundial, reviste para Sloterdijk el “atractivo de una institución muy madura” que contaría con un gran número de psicotécnicas y ejercicios ascéticos destinados a contrarrestar los brotes fanáticos y carismáticos (cf. Sloterdijk, Peter, y Kasper, Walter, *El retorno de la religión...*, op. cit., pp. 45-46).

te con la hipótesis de que el núcleo caliente de la ligazón entre violencia y monoteísmo es, en realidad, la falta de “distancia interior”, sin la cual el sujeto sucumbe a las insinuaciones de lo extremo. Dos años después, *Has de cambiar tu vida* refuerza la importancia de este segundo aspecto en detrimento del primero. Bajo esta signatura es que Sloterdijk emprende en *Fobocracia* una comprensión del fundamentalismo religioso en clave ejercitante, con especial énfasis en el fenómeno psicopolítico de la pertenencia a colectivos celosos. Aquí, sus tesis relativas a la función cohesiva del estrés son retomadas, aunque esta vez desde un punto de vista interno a los monoteísmos. En efecto, la preocupación teórica por los efectos del terrorismo fundamentalista en Occidente decrece o, al menos, es postergada en favor de la conceptualización de la “fobocracia”, entendida como una dinámica de sintetización y singularización intragrupal ejecutada pedagógicamente a través del “esquema Sinaí”.<sup>73</sup>

Por último, la alusión a Niklas Luhmann, viejo caballo de batalla de Sloterdijk contra la unilateralidad en los escritos del periodo 1989-2001, reaparece al final del ensayo para esbozar una perspectiva sociológica de análisis que dispensa a las religiones de su función de síntesis social —¿reemplazada ahora por la histeria *mass-mediática*?— y las habilita para un despliegue civilizatorio de orientación pluralista. No obstante, para el filósofo, es evidente que los restos de intolerancia que sobrevivieron a la subsistemización de la religión darán mucho que hablar y pensar en el futuro. Su apuesta teórica es que la esquila del fundamentalismo no puede ser escrita sin una llamada categórica dirigida a los tres monoteísmos: “¡Civilizaos de una vez!”<sup>74</sup> Para ello, es imprescindible aprender

[...] que la religión y las religiones —que finalmente deberían entenderse mejor como sistemas de ejercicio mental y ritual— siempre fueron, y siguen siendo, manifestaciones importantes

---

<sup>73</sup> En una conferencia realizada en junio de 2017, Sloterdijk regresa a la comprensión de las democracias *mass-mediáticas* occidentales como “fobocracias” vulnerables al terrorismo (cf. Sloterdijk, Peter, “On Pseudonymous Politics: Regarding Implicit and Explicit Misconceptions of Democracy” en *New Perspectives. Interdisciplinary Journal of Central & East European Politics and International Relations*, Vol. 25, N° 2, 2017, pp. 63-68).

<sup>74</sup> Tal es el título de un breve artículo de Sloterdijk sobre el problema de los tres monoteísmos publicado por vez primera en alemán, bajo el nombre de “Zivilisiert euch endlich!”, en la revista *Cicero. Magazin für politische Kultur*, enero de 2008, pp. 52-54.

del habitar poético de la humanidad en la Tierra, especialmente una vez que, a mi parecer, sean liberadas de sus funciones etnográficas en beneficio de todos.<sup>75</sup>

De esto se desprende una última exhortación por parte de Sloterdijk, a saber: que lo que aún se proyecta sobre nosotros como sombra del Sinaí puede comenzar a disiparse si primero nos adentramos en territorio demoníaco.

---

<sup>75</sup> Sloterdijk, Peter, *Fobocracia...*, *op. cit.*, pp. 70-71.

## Bibliografía

- Assmann, Jan, “Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an »Moses der Ägypter«” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, coord. Schieder, Rolf, Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 36-55.
- , *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. G. González Diéguez, Madrid, Akal, 2006.
- Backman, Jussi, “Self-care and total care: the twofold return of care in twentieth-century thought” en *International Journal of Philosophy and Theology*, 81:3, 2020, pp. 275-291.
- Couture, Jean-Pierre, *Sloterdijk*, Cambridge, Polity Press, 2016.
- Duque, Félix, “Sloterdijk o la libertad por la tecnología” en Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, pp. 117-181.
- Elden, Stuart, “Worlds, Engagements, Temperaments” en Elden, Stuart (ed.), *Sloterdijk Now*, Cambridge, Polity Press, 2012, pp. 1-16.
- Foucault, Michel, “Clase del 10 de febrero de 1982” en Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*, trad. H. Pons, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 225-262.
- Fuentes, Martín, “Un timonel para el «parque humano»: apuntes para una reinscripción sloterdijkiana del sujeto político en el horizonte de la complejidad social” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 11, n° 20, 2021, pp. 271-297
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. J. Palacio, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.
- Heinrichs, Hans-Jürgen y Sloterdijk, Peter, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, trad. German Cano, Madrid, Siruela, 2004.
- Kasper, Walter y Sloterdijk, Peter, *El retorno de la religión. Una conversación*, trad. M. Sánchez, Oviedo, KRK Ediciones, 2020.
- Mickey, Sam, “Planetary Ask sis: Peter Sloterdijk’s Stoic Journey into Existential Spatiality” en Lampe, Kurt y Benjamin, Andrew, *German Stoicisms. From Hegel to Sloterdijk*, Londres, Londres, Bloomsbury Academy, 2021, pp. 229-256.

- Monjeau, Federico, “Moisés y Aarón. Una ópera filmada” en Monjeau, Federico, *Un viaje en círculos. Sobre óperas, cuartetos y finales*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mardulce, 2018, pp. 15-43.
- Robert, Adam, “The side view: Hadot and Sloterdijk on the practice of philosophy” en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 13, no. 1, 2017, pp. 1-14.
- Schieder, Rolf, “Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, coord. Schieder, Rolf, Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 150-174.
- , “Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?” en Schieder, Rolf, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlín, Berlin University Press, 2008.
- Sloterdijk, Peter, *La fuerte razón para estar juntos. Memorias de la invención del pueblo*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2022.
- , *Fobocracia*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2021.
- , “Austritt aus der Wirklichkeit”, entrevistado por Peter Unfried y Harald Welzer para *TAZ. Die Daily Zeitung* [en línea], 1 de abril de 2021. Consultado el 18 de mayo de 2022. URL: <https://taz.de/Philosoph-Peter-Sloterdijk-im-Gespraech/!5763709/>
- , *Las epidemias políticas*, trad. N. Narbebury, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2020.
- , *La herencia del Dios perdido*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2020.
- , “¿Qué sucedió en el siglo XX? De camino a una crítica de la razón extremista” en Sloterdijk, Peter, *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2018, pp. 63-89
- , “On Pseudonymous Politics: Regarding Implicit and Explicit Misconceptions of Democracy” en *New Perspectives. Interdisciplinary Journal of Central & East European Politics and International Relations*, Vol. 25, N° 2, 2017, pp. 49-68.
- , *Estrés y libertad*, trad. P. Kuffer, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017.
- , *Celo de Dios. La lucha de los tres monoteísmos*, trad. I. Reguera, Madrid, Ediciones Siruela, 2015.
- , “Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft” en Assmann, Jan *et al.*, *Die Gewalt des einen Gottes*, coord. Schieder, Rolf, Berlín, Berlin University Press, 2014, pp. 124-149.

- , *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, trad. P. Madrigal, Valencia, Editorial Pre-textos, 2013.
- , “¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe? Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 153-178.
- , “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 9-54.
- , “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 55-92.
- , “La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2011, pp. 93-152.
- , “Reglas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, pp. 197-220.
- , “La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época” en Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, pp. 221-240.
- , *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. M. A. Vega Cernuda y E. Serrano Bertos, Madrid, Siruela, 2010.
- , *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. I. Reguera, Madrid, Siruela, 2010.
- , “De terror y genes: un alegato por la deshisterización de dos campañas de autoexcitación” en *Revista Observaciones Filosóficas* [en línea], trad. F. La Valle, N° 11, 2010. Consultado el 18 de mayo de 2022. URL: <https://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorygenes.html>
- , *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, 2° edición, trad. I. Reguera, Madrid, Siruela, 2009.
- , “¡Civilizaos de una vez!” en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 42, trad. L. Herrero Olivera y D. P. Coello, 2009, pp. 291-294.
- , *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, trad. M. Fontán del Junco, Madrid, Siruela, 2008.

- , *Extrañamiento del mundo*, trad. E, Gil Bera, Valencia, Pre-textos, 2008.
- , *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, trad. G, Cano, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- , *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, trad. A, María de la Fuente, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- van Tuinen, Sjoerd, *Peter Sloterdijk. Ein Profil*, 2º edición, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2007.