

## CAPITULO 4 - II PARTE

### HABITUS Y PEREZA

#### SOBRE LOS CAMPAMENTOS DE BASE DE LA VIDA BASADA EN EL EJERCICIO

Del texto: *Has de cambiar tu vida* de Peter Sloterdijk

Dennys Castro Martínez

#### PRESENTACIÓN

El profesor javeriano Castro-Gómez en su artículo *Sobre el concepto de antropotécnica en Sloterdijk* designa a éste la cualidad de autor *incómodo*, cómo no serlo si el cuadro que se puede elaborar de él a partir de sus detractores quedaría así completo: “sería un racista proaristócrata, “ideólogo” de la derecha más reaccionaria, seguidor del “nazi” Heidegger y del “protonazi” Nietzsche, que intenta posar como filósofo cuando en realidad no es más que un hábil “publicista” escenificado por los medios”<sup>1</sup>. Sin embargo, se impone matizar este cuadro y es inevitable tomar en serio el pensamiento de Sloterdijk, como lo hace el profesor citado y como lo tomamos nosotros en este espacio de reflexión para desentrañar en su obra propuestas profundas y tratar de encontrar en ellas “**explicitadas las condiciones de viabilidad de lo humano**”<sup>2</sup>.

Lo cierto es que su estilo discursivo despierta todo tipo de reacciones, y si atendemos a esa preocupación por lo humano que lo lleva a la construcción de un **pensamiento de lo terapéutico** que engloba indefectiblemente el campo de lo político, no sería descabellado inferir que dicha provocación hace parte de esa terapéutica que “**interpreta lo político en el contexto general de una crítica radical de la metafísica de la subjetividad**”<sup>3</sup>. Y que exonera a lo político de la responsabilidad por el dolor individual. Ubicados en esta mirada, sería algo así como que si sentimos dolor o conmoción por la lectura sloterdijkniana, es posible que lo planteado evoque las historias o eventos de nuestra vida, por lo que se debe apelar más bien al desvelamiento de aquello de lo que las revestimos y no culpar a los contenidos allí presentes. Lo cual, por supuesto, no significa una justificación a todos los deslices de Sloterdijk, sino a una especie de fidelidad, no sólo al pedido del autor sobre desneurotizarse la política, sino

1 Castro-Gómez, S. (2012, agosto), *Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk*, en Revista de Estudios Sociales, U.de los Andes, núm. 43, pp. 63-73

2 Cardona, F. (2013) *Has de cambiar tu vida*, Peter Sloterdijk, documento inédito, p.6.

3 Cardona, F. Op. Cit., p. 3.

al ejercicio de la lectura filosófica, que exige desentrañar las ideas del autor siguiendo su proceso de reflexión.

Siguiendo con esta sospecha acerca de la ironía de Sloterdijk, recordemos cómo este autor utiliza permanentemente esos deslices, a los que se me antoja llamarlos inflexiones (en el sentido de torcedura, desvío o inclinación o la entonación o la fuerza), los utiliza, repito, de acuerdo con lo que sirva a su objetivo, de tal manera que es posible que su pensamiento de lo terapéutico lo lleve a esas consideraciones que suenan desagradables o groseras sobre aspectos personales de los diferentes autores que estudia con el objetivo de encontrar sugerencias para una teoría general de la antropotécnica, como lo afirma en este capítulo que nos ocupa. Es así como ninguno de los autores a los que apela para desarrollar su crítica de lo contemporáneo, se salva de sus mordaces descripciones del thymos propio de cada uno. De tal manera que, por tomar algunos, Wittgenstein y Foucault son “dos genios precoces y homosexuales que tras intentos fallidos de autodestrucción lograron una especie de autocuración” (202). Con el agregado individual para Foucault de que sus estudios de las instituciones no eran más que ejercicios ascéticos de autoconfiguración, sustitutivos de un tercer intento de suicidio; mecanismo del que el mismo autor ni siquiera cayó en cuenta, aclara Sloterdijk. Y la añadidura para Wittgenstein es su condición de inmigrado que hizo de él un acróbata a la inversa que lucha incesantemente por lograr “un aterrizaje soportable en el suelo de los hechos reales sin perder mucho de la lucidez que se ha traído consigo” (178). O cuando parece disminuir el valor histórico de S. Weil, cuya solidaridad con los oprimidos es interpretada como una proeza para ennoblecer su propia falta de apetito y humillar su misma nobleza (101). Y hasta con el propio Heidegger, del que dice que tendía, como Cioran, a interrumpir los análisis psicológicos para pasar rápidamente a la esfera de los enunciados existenciales; lleva la peor parte, por supuesto, Cioran, pues afirma que él acepta su humor agresivo-depresivo como el *factum* atmosférico de su existencia, concluyendo a través de su obra que su tarea ha de consistir en hacer un chequeo a una “creación equivocada” (107) Su pensamiento no es más que una reclamación única contra la exigencia de necesitar ser salvado (108). Pero parece que todo esto lo podríamos entender sin riesgo de llevar la incomodidad al grado de rechazo si tenemos en cuenta la importancia que Sloterdijk le asigna al thymos individual como aquel sustrato inmaterial del que se ha construido el saber, la historia y el mundo.

De la misma manera, en el capítulo que nos ocupa, Bourdieu, el personaje central no escapa a la acerba crítica de Sloterdijk, que considera la teoría del *habitus*, como la clase de conciencia somatizada, que se adhiere a nuestro ser indeleblemente. Afirma que dicha teoría tiene la ventaja de estar al servicio de la tranquilización moral de su autor y, para argumentarlo, nos recuerda el origen humilde del mismo: nieto de un aparcerero, hijo de un empleado de correo, que asciende a la condición de maestro pensador y caballero del “campo” sociológico de Francia, así que el pensamiento de lo imborrable, que es un *habitus* de clase, le ayuda a acallar, la sospecha de que él mismo con su carrera ha cometido una traición con su origen, con el *habitus* no es posible tal traición, pues resulta imposible borrar la fuente original. Sin embargo, Sloterdijk curiosamente marca esta vez una diferencia frente a Bourdieu en este capítulo<sup>4</sup>, pues ofrece una especie de disculpas al autor cuando aclara que las objeciones que le hace no deben ser malentendidas como una crítica destructiva sino como una manifestación de la claridad que tiene nuestro pensador alemán acerca de la necesidad que tiene la teoría de dar un giro que deje libre todo su potencial de sugerencias para una teoría general de la antropotécnica, y con ello queda disculpado Sloterdijk, pues confirmamos que sus aparentes insultos atienden sólo a los fines de su proceso reflexivo. No hay que olvidar que Sloterdijk es el autor que rescata la sentencia de Fichte sobre la relación entre la filosofía que se escoge o se construye y la personalidad, lo hace para desarrollar el texto de *Temperamentos filosóficos*, en lo que, por supuesto, no hace psicología o psicologismo, sino que muestra las inagotables posibilidades de los temperamentos filosóficos. Algo debe influir esto en su estilo para exponer su teoría y crítica en este texto. Y algo tendrá que ver su temperamento e historia con sus propuestas teóricas. Confío en que la defensa de lo consecuente o coherente que se vislumbra en este texto, que comienza con el título, le impediría negarlo.

Y en ese ejercicio, del que hablaba acerca de intentar desentrañar el texto, me he situado para presentar este capítulo que continúa con la discusión acerca de la proporcionalidad antropológica enunciada por Binswanger. Sigo la secuencia y el discurso del autor.

## SOBRE EL CAPÍTULO

---

<sup>4</sup> Aunque es de anotar que ya había dicho algo parecido en relación a Wittgenstein (cfr. p. 191), sólo que con él se muestra menos humilde.

Son nueve apartes con subtítulos sugerentes que nos llevan a la conclusión final de que los autores centrales del capítulo son representantes del campamento de base, en Binswanger, sólo su profesión lo salva un poco porque le permite llegar más lejos, en tanto se arriesgaba a buscar a los extraviados en las alturas; pero Bourdieu es un dogmático del campamento de base, concepto cuyos dos valores esenciales, habitus e identidad, crean una suerte de sordera ante el imperativo ¡Has de cambiar tu vida!

La filosofía del siglo XX no ofrece sino una serie de tomas de posición sobre el campamento de base.

Los autores estudiados lo han hecho, el único que se adhirió incondicionalmente a la primacía de la verticalidad es Nietzsche. El campamento de base, en este pensador, sólo se justifica en la medida es que es punto de partida para expediciones de cumbre más elevadas y desconocidas, tanto es así que el discurso sobre el último hombre surge cuando se ha declarado inútil y superfluo escalar hacia la cumbre, pues se ha equiparado el campamento de base con la cumbre.

El primer Heidegger, el primer y el último Foucault y el Wittgenstein del *Tractatus* en el que hay un esbozo con la metáfora de la escalera, que luego se desecha, en esos momentos aparecen vestigios de la esperanza de que el universo horizontal de los hechos pueda ser superado, mediante una acción vertical hasta llegar a una cima ética.

Así que, estos 3 autores podrían incluirse entre los que se ubican en un campamento de base desde el cual no pueden avanzar por más que hayan conservado restos de sus aspiraciones en la ascensión:

Wittgenstein al jugar con los juegos del lenguaje...

Foucault al jugar a la verificación de los discursos de anteriores juegos de poder...

Heidegger en la espera, tardía y pietista, de una nueva señal del ser.

Entretanto, Binswanger se da por satisfecho al destacar lo deseable de la proporcionalidad antropológica y puede ser catalogado entre aquellos que ocupan puestos avanzados en el campamento de base y que, por su profesión, conserva alguna comprensión de la dinámica de la verticalidad.

Bourdieu es sólo el prefecto intelectual del rechazo a todo pensamiento que pretenda hacer expediciones a las cumbres. Para llegar a esa conclusión realiza un análisis de la proporción antropológica de Binswanger presente en su intencionalidad antropológica: “En cuanto ser que no solamente proyecta anchura y camina hacia la anchura, sino también en cuanto ser que proyecta altura y *que sube* hacia la altura, la existencia humana está envuelta esencialmente por la posibilidad de exagerar-se”<sup>5</sup>. Tal es la formulación de Binswanger, autor que nos presentó Sloterdijk en el anterior capítulo. Es un psiquiatra (y aquí abro un paréntesis para hablar un poco del pensamiento de este autor) formado con los precursores y con el creador del psicoanálisis, se aparta del “veneno naturalista”, tal como, se apartaron Husserl y Brentano al intoxicarse con él<sup>6</sup>. Por otro lado, se aleja de la ortodoxia psicoanalítica e influenciado por Husserl y Heidegger enuncia una antropología fenomenológica a través de la cual se mueve entre la fenomenología y la ontología y crea la analítica existencial.

Con *intencionalidad antropológica* quiere significar la tendencia del hombre a dirigirse a algo, hacia una dirección; esa dirección es vertical, pues “un rasgo especial, profundamente sumido en la estructura ontológica del ser humano, ‘el poder ser dirigido’ de arriba abajo”<sup>7</sup>, que se designa como caída<sup>8</sup>. La caída es condición propia de la existencia humana, la disposición anímica de “ser arrojado”, en la que se mueve el ser cuando se enfrenta a la frustración, cuando su ‘subida’ rebasa sus capacidades o se ve obstruida por factores fortuitos, sin olvidar que todo depende del sujeto de la existencia, el que sufre la caída al intentar o lograr elevarse. En esta situación de caída el ser sufre frustración, aunque Binswanger aclara que no debe hablarse de frustración, sino de que la existencia constantemente renuncia a las posibilidades de su ser, o las toma y se equivoca, o puede extraviarse y desconocerse<sup>9</sup>. En todo caso, hay una interpretación clara de la ascensión, no en el sentido de la experiencia del mundo, sino de la decisión, en el sentido de autorrealización. Cuando se da la caída, el ser sufre un desgarramiento en la

---

5 Binswanger, L., *Sobre el sentido antropológico de la exageración*, en: *Artículos y Conferencias escogidas*, Madrid, Gredos, 1973,

6 Binswanger, L., *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid, Gredos, 1973, en *Introducción*, p.11

7 *Ensueño y existencia*, en Op. Cit., p. 68

8 Sloterdijk llama la atención sobre la “especie de caída horizontal” que Binswanger olvida (cfr. p.229).

9 Binswanger, L., *Tres formas de la existencia frustrada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1956, p. 18

armonía con el mundo y la existencia se ve perjudicada, desprendida de todo cuanto le servía de apoyo, continúa en caída hasta que encontremos en el mundo otro lugar seguro, esa base firme sólo la podemos encontrar en el campamento de base, aquél al que nos debe llevar la labor terapéutica, la tierra firme, “único lugar donde es posible una salida y una nueva subida”<sup>10</sup>.

El campamento de base (acá volvemos al texto) sería el espacio en que se ubica la mayoría de hombres al no pensar en hacerse más de lo que son, y se ilustra perfectamente en el discurso que Zaratustra dirige a los asistentes a la plaza acerca de superar el último hombre, lo hace apelando a su orgullo y se encuentra con que ni eso tenían, ni estaban interesados en tenerlo. Están situados en un campamento de base, tal como lo han hecho las filosofías del siglo XX, por ej., la filosofía analítica, que ha hecho al lenguaje normal como el lenguaje último, de la misma manera en que el liberalismo ha convertido en horizonte último la amalgama del consumo y la seguridad. Riesgo que también corre el ecologismo, discurso que se perfila como el discurso de la actualidad, siglo XXI, de convertir las especies en naturalezas últimas, estableciendo la inviolabilidad del estado al que hasta ahora han llegado.

Bourdieu sólo se compara en su posición frente al campamento de base a Habermas, cuyas publicaciones sobre la teoría de la acción comunicativa pueden ser leídas como hojas de instrucciones para la construcción definitiva de campamentos de base en regiones llanas.

Los precedentes de la teoría del *habitus* que Sloterdijk muestra son: año 1945, posguerra; un Stalin, sanguinario, imponiéndose en el campo de un marxismo amañado; el espíritu de la época que atendía a la necesidad de buscar un condicionamiento para la praxis, diferente al aspecto económico. Y, por último, las investigaciones que realizaba Bourdieu en Argelia, en donde observó unas diferencias entre la economía basada en la honra y las basadas en el intercambio. La solución fue el concepto de *habitus*, concepto que Bourdieu en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, de 1972, define en primera instancia como “ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en estilo de vida unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas”. Las posiciones producen hábitos. Estos se diferencian, pero también son diferenciadores. Distintos y distinguidos, pero también llevan a cabo

---

10 Op. Cit., p. 29

distinciones. Son principios generadores de prácticas distintas y distintivas. Pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y división, aficiones diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc.

En palabras de Sloterdijk, la formulación de esta teoría se podría hacer como sigue: debido a adiestramientos psicosomáticos específicos de la clase, lo social anida en los individuos como una disposición generada-generadora, a fin de desarrollar en ellos una vida propia, abierta a la experiencia e impulsada por la historia vital, pero en el fondo acuñada indisolublemente en el pasado. Salta a la vista la relación con la lengua porque ésta también crea una realidad social estructurada-estructurante, sedimentada en los hablantes, lo cual lo emparenta con Noam Chomsky y su gramática generativa (gramática como un sistema de espontaneidades condicionadas que se apoyan en estructuras profundas ancladas físicamente).

El *habitus* es así el primer lenguaje del adiestramiento de clase emprendido en mí, por más que los individuos se esfuercen por adquirir nuevos lenguajes y nuevas competencias siempre van a estar troquelados por la lengua materna y ellos continúan determinando porque ellos mismos están determinados.

El *habitus* es indeleble, se adhiere y no es posible remover como sucede con Eliza en *My fair lady* o el esclavo venido a más socialmente del Satiricón, o como el mismo Bourdieu quien encuentra una expiación a la culpa en el hecho de no puede erradicar su ser social, así quiera traicionar a su clase.

Las críticas puntuales a la teoría de Bourdieu que Sloterdijk menciona son:

1. Ayuda a quienes la utilizan a mantener las apariencias críticas poniendo un instrumento de reproducción de las múltiples diferencias de la sociedad mediante la matriz (psicofísica) de privilegios de cualquier tipo.
2. Abandona la posibilidad de medios mejores para describir mejor los juegos de tensiones verticales en los numerosos campos disciplinares del espacio social.

3. No es capaz de captar las formas individualizadas del auto-proyecto existencial.

Pero la crítica fuerte y esencial es la que surge al contrastarla con las teorías clásicas de las *costumbres* de Aristóteles y de Tomás de Aquino, las que se traducen en una aretología aplicada, en forma de un análisis profundo de la fuerza que opera en los hombres activos y que tiende al acto. Una fuerza que tiende al auto-fortalecimiento y al perfeccionamiento. La forma auténtica del *habitus* descubriría al hombre como un acróbata de la *virtus*, esto es como portador de una fuerza o competencia moral que se convierte en fuerza de trabajo moral y artístico. Pero Bourdieu la ignoró y con ello desvirtuó el valor que hubiera podido llegar para la verticalidad, pues la apropiación por su gestor del habitus parece un empobrecimiento mal intencionado que representa el segundo último hombre: el hombre que actúa en el campamento de base como si éste fuera meta. El viaje acaba antes de empezar. Último hermano del último hombre se le ha inculcado que todas las distinciones que hace son apéndices del hombre, intentos pseudoverticales dentro de la población del campo basal. La sociedad de clases para Bourdieu es un Campamento de base donde todas las ascensiones tienen lugar en su interior, mientras que las subidas externas a él son excluidas.

La escuela es un lugar que representa el campamento de base, las primeras que existieron tenían la intención, y la realizaban, de una cualificación de los discentes, pero actualmente hasta eso se ha perdido y sólo en la medida en que se seculariza la educación (se sale de la orden) hace que la pereza de los discentes sea motivo de atención por parte de los docentes, pero mientras siga existiendo la costumbre, que representaría la posesión fáctica de la psique por parte de un bloque de cualidades ya adquiridas e incorporadas de una forma más o menos irreversible, más la masa pertinaz de opiniones que se arrastran, no funcionarán de otra forma. Mientras eso permanezca no se podrá iniciar la nueva enseñanza.

La identidad es la palestra del mundo de la pseudoverticalidad. Si entendemos identidad como la que buscan personas que se quieren diferenciar entre sí sin destacarse jerárquicamente, entonces ella sería la contrapartida de la teoría del *habitus*, pero la identidad hace que la pereza se convierta en un fenómeno valioso, se aleja de la aspiración a



la perfección de los estoicos y se convierte en *ready made*, en objetos de plástico, inerte e inacabada.

Por ello, los valores principales del campamento de base son la identidad y el habitus y si a la primera se le añade un trauma, ya no hay nada que se le oponga a la transfiguración de ese núcleo de valor. Todo lo nuevo, cualquier intento de expedición en lo vertical significaría un atentado y una burla contra los valores enmarcados. De ahí que los idénticos sean sordos al imperativo: ¡Has de cambiar tu vida!

Habría que invocar a Mörike, creador de ese país de ensueño al que llamó Orplid, y a quien Binswanger evoca a través de su *Pintor Nolten*. El poeta abandona la descripción del estado anímico del protagonista y se dirige al lector que se siente interpelado:

“De pronto todo tiene en ti la tranquilidad de la muerte (en esas circunstancias), ves entonces tu propio dolor que, cual ave de presa que en las más intrépidas alturas ha sido herida por el rayo, cae lentamente por los aires para llegar medio muerto a tus pies”<sup>11</sup>.

Pero también nos interpela el ave de presa con mucha familiaridad:

*“Porque es innato en cada uno  
que su sentimiento tienda hacia arriba;  
cuando, por encima de nosotros, perdida en el azulado espacio  
la alondra canta su alegre canto;  
cuando, por encima de las escarpadas alturas cubiertas de  
pinos  
el águila, desplegadas las alas, planea  
y sobre las llanuras, sobre los mares,  
la grulla se apresura hacia su tierra,  
el águila se lanza hacia el infinito,  
su mirada se llena del chispeante oro,  
no es la puerta donde hubiera de llamar,  
sino que golpeará la bóveda con la cabeza.  
Y el amor ¿no puede compararse al águila?  
Pues teme, también el temor le es propio,  
Pues toda felicidad, ¿qué es? – iuna interminable aventura!”<sup>12</sup>*

---

11 Citado por Binswanger en *Ensueño y Existencia*, op. Cit. p.70.

12 *Ibíd.*, p. 71.