

El pensamiento tímótico de Peter Sloterdijk. Una mirada contextual al texto *Ira y Tiempo*

The Timotic Thought of Peter Sloterdijk, a contextual look at the work *Rage and Time*

CARLOS A. REYES GONZÁLEZ (UNIVERSITAT DE BARCELONA)

carrego@gmail.com - ORCID: 0000-0000-0000-0000

Resumen: Este artículo se propone una lectura aclaratoria del pensamiento psicopolítico de Peter Sloterdijk, específicamente de su texto *Ira y Tiempo*. En este se plantea por primera vez el concepto de Thymós, el que se constituye en un término central para el desarrollo de su pensamiento posterior a *Esferas*. Se revisan algunas ideas centrales del mismo, las que se ponen en relación con otros trabajos del autor. También se desarrollan algunas ideas críticas al respecto. Al final se presentan algunas reflexiones de cierre que a nuestro juicio contribuyen a una mejor comprensión de la filosofía de Peter Sloterdijk.

Palabras claves: Ira, thymós, resentimiento, psicoanálisis, economía y post historia

Abstract: This article proposes an explanatory reading of the psychopolitical thought of Peter Sloterdijk, specifically his text *Rage and Time*. In this the concept of Thymós is raised for the first time, which constitutes a central term for the development of his post-Spheres thinking. Some central ideas of the same are reviewed, which are put in relation to other works of the author. Some critical ideas are also developed in this regard. At the end, some closing reflections are presented that, in our opinion, contribute to a better understanding of Peter Sloterdijk's philosophy.

Keywords: Rage, thymós, resentment, psychoanalysis, economy, post-history

Introducción

Ira y tiempo es un texto que se escribe en el año 2006 y que marca una primera distancia con la tesis esferológica que Sloterdijk venía desarrollando en la década del noventa y que culmina con sus tres sendos tomos, *Burbujas* (1998), *Globos* (1999) y *Espumas* (2004). Como refiere Couture (2016), sólo después de la publicación en 2004 del volumen final de la trilogía *Esféricas* y su contrapartida geofilosófica, *En el mundo interior del Capital* (2005)¹, fue que Sloterdijk hizo público “el fruto de sus reflexiones sobre el estallido de ira que se estaba apoderando del planeta” (Couture, 2016, p. 26). Los eventos ocurridos en las torres gemelas algunas años antes marcan su nueva intencionalidad temática; el interés ahora se dirige a los fenómenos iracundos y su relación con proyectos políticos “reivindicativos”.

No obstante, en este ensayo Sloterdijk no se propone una lectura del terrorismo, como sí lo había hecho antes en su texto *Atmoterrosismo* (subtitulado como “las fuentes del terror”, 2002),² sino que su propósito es realizar, no sin cierta polémica,³ una lectura alternativa a los modos de interpretación tradicional de los fenómenos “psíquicos” implicados en asuntos políticos; de ahí entonces el subtítulo del libro “ensayo psicopolítico”.

La circunscripción a los fenómenos caldeados por eventos iracundos propios de la primera década del siglo XX, le parecen oportunos para su tesis del “orgullo tímótico”.⁴ El centro de discusión es la Ira (Colera), pero no desde una óptica elementalmente individual y destructiva de ella, sino mas bien como un afecto social y “encausable” a propósitos prácticos. El concepto crediticio de “bancos de Ira” se torna clave para esta interpretación psichistórica que nos ofrece el filósofo. Esto implica que la ira puede ser canalizada e “invertida” en proyectos colectivo-emancipatorios (Sloterdijk, 2006, p. 79).

Como es habitual en su estilo, Sloterdijk dista de una interpretación analítica usual del fenómeno en cuestión⁵ y se dirige en cambio a las antiguas escrituras de la literatura homérica para rescatar una nueva forma de interpretación de este afecto, a su juicio, adulterado por la tradición: “La ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, / maldita, que causo a los aqueos incontables dolores...”; desde esta frase de la *Iliada* (“la primera palabra europea” según su habitual modo hiperbólico de referirse) le parece oportuno instalar el asunto.

Pese a una recepción no muy favorable por parte de sus críticos, este texto termina siendo la base para obras posteriores, como *Has de cambiar tu vida* (2009), y “La revolución de la mano que da”,⁶ que motiva, dicho sea de paso, una acalorada discusión con Axel Honneth,⁷ actual director del instituto de Frankfurt. Esta obra fue acusada de utilizar terminologías confusas (Heinrichs, 2011, pp. 255-256) y también de resucitar el discurso “del fin del comunismo” (Couture, 2016, p. 26), movimiento que a juicio de Sloterdijk fue responsable de impulsar reacciones basadas en el “resentimiento”⁸ en los siglos XIX y XX, y que, a su modo de ver, es contrario al orgullo tímótico como fuente básica para la emergencia de la ira. Esto porque, para Sloterdijk, cuando el orgullo es herido surgen las energías iracundas.

Este artículo se propone una lectura aclaratoria del pensamiento psicopolítico de Peter Sloterdijk, específicamente encuadrado en el texto *Ira y Tiempo*. Se revisan algunas de las ideas centrales planteadas y se ponen en relación con lo dicho en otros textos. Nuestro propósito fundamental es brindar una explicación aclaratoria del pensamiento del filósofo, sin dejar de atender a los conflictos que provoca el mismo. Entender el “modo de acción de Sloterdijk” es fundamental para seguir sus propuestas que, a grandes rasgos se concentran en la incitación a nuevas formas de

vida (más allá del individualismo hiper-egoísta y de la falta de motivación para la transformación del mundo); de ahí que uno de sus textos posteriores a *Ira y Tiempo* (2006) se denomine *Has de cambiar tu vida* (2009), en donde el “orgullo tímótico” también juega un papel relevante.

Ira y resentimiento

En *Ira y tiempo*, Sloterdijk deja atrás los conceptos que venía desplegando ya en su proyecto *Esferas*, tales como espacio, inmunidad, antropotécnica, (entre otros) y se centra ahora en revitalizar un antiguo concepto griego utilizado por Platón: el *Thymós*. Este designa el “órgano” a partir del cual salen las grandes explosiones “la cocina pasional del orgulloso yo mismo al mismo tiempo que el ‘sentido’ receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales” (Sloterdijk, 2006, p. 22).

El *Thymós* como su definición lo indica, no es comprendido por Sloterdijk desde una posición orgánica moderna, esto es, como una energía instintiva al estilo del psicoanálisis vienes,⁹ sino en su segunda acepción, como un órgano “receptor” en donde se “canalizan” energías otorgadas desde fuera. En su brevísima incursión en el libro IV de *La República*, Sloterdijk ensaya con una revitalización del concepto platónico de *Thymós* para insertarlo en sus propios modos de interpretación. En la teoría de Platón, la ira, es el afecto que se pone en juego entre la parte racional o calculadora del alma y la parte deseante y que finalmente termina por ceder al lado de la parte racional. Desde esta óptica, la ira se experimenta siempre que el sujeto virtuoso cede a sus deseos, y dado que la parte deseante y la parte razonadora tienen la misma fuerza, “es la intervención del *Thymós* la que asegura que la razón prevalece por sobre el deseo” (Platón, citado por Couture, 2016, p. 27). Por el contrario,

para Sloterdijk el *Thymós* ocupa un lugar diferente. Adopta una comprensión dualista de las tensiones psíquicas referidas por Platón para indicar que, en un sentido u otro, “el hombre” esta empujado por uno de dos polos para la resolución de sus expresiones afectivas: el polo erótico “que manifiesta camino a los objetos que nos faltan y a través de los cuales nos sentimos complementados”, o el polo tímótico “que abre a los hombres caminos por los que ellos son capaces de afirmar lo que tienen, pueden son y quieren ser” (Sloterdijk, 2006, p. 25). Para Platón, si bien la ira tiene un potencial tímótico importante para el ejercicio político, lo es sólo en la medida en que se sitúa en el marco de un orden ideal “en el que los líderes racionales asistidos por el coraje de los militares llegan a dominar a los simples súbditos” (Couture, 2016, p. 27); para Sloterdijk en cambio, esta pasa a ser un tipo de energía tímótica primaria, tanto como “Aquiles está colérico como el Polo Norte está helado, el Olimpo está nublado y el Mont Ventoux está azotado por el viento” (Sloterdijk, 2006, p. 17).

Ahora bien, Sloterdijk destaca, que, en nuestros tiempos, la racionalidad social ha olvidado el polo tímótico de expresión, ya sea tanto por fuente del cristianismo y su devaluación del orgullo como soberbia (*Superbia*), o respecto al propio psicoanálisis que según su interpretación funda todo su trabajo interpretativo exclusivamente sobre el polo erótico. En cambio, el resentimiento — una agresión envidiosa contra “el yo y su tendencia a afirmarse a sí mismo y a lo que es suyo” (Heinrichs, 2011, p. 247) — ha tomado su lugar. Sloterdijk toma prestado el concepto nietzscheano de resentimiento para extrapolarlo desde la crítica a la moral cristiana a los asuntos político-sociales propios del siglo XX. Desde su particular óptica, interpreta la explicación de Nietzsche contra la moral — como acto de venganza contra la vida — pero esta

vez no aplicados al cristianismo (que, a su juicio, en los hechos no cumple lo que advertía Nietzsche¹⁰), sino más bien en el horizonte de los movimientos políticos del pasado siglo. Como indica, “en los ambientes del nacionalismo y del internacionalismo propios de [este período] se reflejan nuevos focos agudos de resentimiento que fueron atizados por un clero de tipo desconocido, los sacerdotes seculares del odio, dispuestos al asalto contra las «relaciones existentes»” (Ibid. p. 40). Sloterdijk se refiere aquí a los proyectos de la internacional comunista, así como también al fascismo alemán e italiano. En efecto, la palabra clave “venganza”, que recorre la deriva de Nietzsche hacia la imperante moral de reflejos serviles, se ha de aplicar ahora, “una vez realizadas insignificantes modificaciones, también a los movimientos del resentimiento activo de los siglos XIX y XX” (Ibid., p. 39).

Esta apreciación nietzscheana dada por Sloterdijk no pasa desapercibida. Así, por ejemplo, reacciona Žižek declarando la duda que le provoca la propuesta del filósofo al denigrar todo proyecto emancipatorio solo como un caso de envidia y resentimiento: “¿De dónde viene [afirma] su impulso obsesivo-compulsivo de encontrar bajo la superficie de la solidaridad la envidia y la sed de venganza de los débiles? (...) ¿de dónde viene su desatada hermenéutica de la sospecha? Como si este impulso estuviera a su vez alimentado por una envidia y un resentimiento negados, envidia de la posición emancipatoria universal”¹¹ (Žižek, citado Jongen, van Tuinen y Hemelsoet, eds., 2009, p. 287). De hecho, acusa a Sloterdijk de ser un “liberal-conservador que actúa como el *enfant terrible* del pensamiento alemán contemporáneo” (Couture, 2016, p. 28). Pero, más allá de la interpretación evidentemente psicoanalítica que hace Žižek de Sloterdijk, lo cierto es que lo señalado por el segundo no está tan alejado para el caso del primero, quien como refiere Couture (2016)

“cree en el valor de la pedagogía jacobina e incluso del leninismo para el desarrollo de la resistencia en el mundo actual, a pesar de las preocupaciones que los moderados (conservadores o liberales) tienen sobre la violencia política.”¹²

Ahora bien, más que en debatir contra el comunismo, lo que se propone Sloterdijk en este texto es en mostrar cómo la estructura psicopolítica subyacente de la ira (el orgullo herido) se ha visto desviada por la tradición. La ira en la sociedad y contra la sociedad constantemente quiere descargarse de nuevo, cuando se expresa, contiene un momento de presencia plena (orgullosa), cuando se suprime y reprime, surgen proyectos de venganza. Veamos en más detalle en que consiste esta dinámica.

La ira homérica y su devenir occidental

Para Sloterdijk, la primera frase de la *Iliada* de Homero no puede ser leída así sin más solo como una obra literaria arcaica, como una especie de reliquia histórica de la tradición escrita, sin nada que decir para nuestro presente. Por el contrario, como un testigo a partir de cual se expresa “algo” del modo de vida de ser de estos primitivos europeos, le parece un texto más vivo que nunca.¹³ Refiere el filósofo que los textos clásicos pueden parecer a primera vista susceptibles de sobrevivir a sus interpretaciones” y mantenerse de manera relativamente fija en el tiempo.¹⁴ Sin embargo, esta “ingenua hermenéutica” le parece obsoleta, propia de una tradición ya pasada de moda, en la que los autores, “apoyados, como dioses seculares, en una tradición viva de veneración”, se ciernen sobre el texto bajo “un aura de inaccesibilidad heroica”.¹⁵ Pero el intérprete, ya no se dirige a los textos clásicos “como un creyente a misa”: “después de mucho tiempo, las ciencias filológicas se

han cansado de realizar este servicio cripto-teológico a la literalidad” (Sloterdijk, 2000, p. 26). A su manera de ver, la relevancia de los grandes textos se pone de manifiesto precisamente cuando la saturación o el desencanto producto de interpretaciones fijas termina por desgastar su interés, y “cuando todo el mundo ha dejado de creer en ellos, ellos empiezan a hablarnos con una nueva voz” (Ibid., p. 27).¹⁶

Según Sloterdijk, en el texto de Homero, se prescribe de manera inequívoca de qué forma los primeros griegos, pueblo ejemplar de la civilización occidental, debían afrontar la irrupción de la ira en la vida de los mortales. En éstos — dice — se percibe una “relación medial” en la que los ruegos del cantor, del rapsoda, se dirigen hacia el mundo superior con el propósito de que éste “se digne en apoyar su canto” (Sloterdijk, 2006, p. 12). La emotividad iracunda (colérica) y la invocación al dios guerrero, dan cuenta de una disposición “psíquico-relacional”. El actuar colérico, iracundo, estaba, inherentemente ligado al deseo divino y el deseo divino como decisión exclusiva del dios invocado. Así afectividad y divinidad se hallaban enlazadas en pro de “una aventura psíquico-medial exclusiva”: “La ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles...” dice el fragmento.

El rapsoda era un personaje fundamental de esta invocación, pues “con su eufórica medida su voz se deslizaba sobre el horizonte de aquella existencia de la que se pueden contar cosas, ser griegos y oír esa voz significaba una y la misma cosa” (Sloterdijk, 2006, p. 12) Por esta razón, a juicio del filósofo, el texto de Homero está inscrito dentro de un mundo de invocación “pleno de un feliz e ilimitado belicismo”, y que por muy oscuros que hoy nos puedan parecer los horizontes de este universo antiguo de luchas y muertes, su tono fundamental estaba representado por el orgullo “testigo de semejantes dramas y destinos” (Ibid., p. 13). De sus acciones, de sus héroes,

los griegos proyectaban el reflejo de una “identidad orgullosa” de su modo de ser y obrar, una valoración por el sentido de arrojo (heroica) que el hombre moderno no comprende más allá de la esfera cinematográfica:

Ningún hombre moderno puede retrotraerse a una época en la que los conceptos «guerra» y «felicidad» formaban una constelación llena de sentido. Para los primeros oyentes de Homero resultan una pareja inseparable. El lazo entre ellos lo constituye el culto al héroe de estilo antiguo, que el hombre moderno solo tiene presente en las comillas de la formación histórica (Sloterdijk, 2006, p. 13).

El héroe, por tanto, era un personaje a partir del cual el pueblo griego podía admirar sus hazañas, y era el “canal” por el cual el dios colérico podía hacerse parte de los hechos humanos. De esta manera, el “acto heroico” no era una actitud atípica, o como refiere, refinada del comportamiento humano, sino “el más vital de todos los posibles puntos de vista ante los hechos de la vida”: “A ojos [de estos antiguos hombres], un mundo sin manifestaciones heroicas habría significado la nada, el estado a partir del cual los seres humanos estarían entregados sin defensa posible a la soberanía de la naturaleza” (Sloterdijk, 2006, p. 14).

De acuerdo a esta genealogía, el orgullo era un fenómeno exclusivo del sentimiento griego en sus etapas más tempranas. Luego con la urbanización, estas virtudes heroico-guerreras se convierten en cualidades ciudadano burguesas: “La ira se doméstica y comienza a desaparecer de la lista de los carismas para dar pie a relaciones orgullosas pero cívicas” (Sloterdijk, 2006, p. 22). La domesticación de este impulso tímótico produce ahora una nueva masculinidad: “se aceptan los restos útiles del *Thymós* para la Polis, en el

cultivo burgués de él sobrevive como “animo varonil” (*andreaia*), sin el que incluso para los partidarios de las maneras de vivir urbanas, no se puede dar ninguna autoafirmación” (Ibid.). Ahora el orgullo pasa a ser responsable de la defensa ante las ofensas y atrevimientos desconsiderados, al mismo tiempo ayuda a los ciudadanos a intervenir a favor de lo bueno y lo correcto de manera enérgica. Es más, “sin arrojito” en aquella época era impensable una ciudadanía urbana. Así, la posibilidad de amistad entre hombres adultos depende exclusivamente de premisas tímóticas: “pues como amigo entre amigos, como igual entre iguales, solo puede jugar su papel quien valora en los conciudadanos la aparición perfilada de virtudes generalmente aceptadas” (Ibid., p. 23). En otras palabras, se podría no solo estar orgulloso de sí mismo, sino también del *alter ego*, el amigo que se destaca ante los ojos de la comunidad. El *thymós* del individuo aparece ahora como parte de una fuerza de campo que presta forma a la voluntad común hacia el éxito: “En este horizonte se desarrolla la primera psicología filosófica de Europa como tímótica política” (Ibid., pp. 23-24).

Psicología tímótica vs. teoría psicoanalítica

Sloterdijk cita al filólogo alemán Bruno Snell (2007), específicamente su ensayo titulado *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, para referir las características propias de la psicología épica de estos antiguos helénicos. Según Snell, la *psique* épica no se caracterizaba por que sus personajes poseyeran rasgos clásicos de ella como se entiende hoy en día — esto es, “como una interioridad reflexiva, como la íntima conversación consigo mismo y el esfuerzo orientado por la conciencia para hacerse con el control de los afectos” (Sloterdijk, 2006. p. 21) — sino más bien, por una suerte

de personalidad de contenedor (o personalidad compuesta como la llama Snell) en donde el personaje épico se manifiesta como punto de encuentro de los afectos o de energías parciales que se hayan en su *psique*. Por consiguiente, la ira del héroe, desde esta mirada, no puede entenderse como un atributo inherente e intrínseco a su estructura de personalidad, sino, como una energía que estalla a intervalos, como suplemento energético de una *psique* metafísico-medial que reacciona a los mandatos divinos.

Desde esta lógica, el *thymós* vendría siendo un canalizador energético de la relación hombre y Dios, un órgano receptor que trasciende a la orgánica moderna. Un aparato psíquico medial antes que un generador de pulsiones biológicas como lo ofrece la cosmovisión actual del inconsciente psicoanalítico.

De esta manera, la psicología griega, para Sloterdijk, se articula primitivamente como una relación cosmológica total entre el individuo y su cosmovisión. Como refiere: “de estos antiguos hombres se aprende (...) que el hombre se siente como un ser para el que el mero hecho de ser representa cierta riqueza (...). Los griegos pensaban que ver era el hecho más importante de la vida. El que ve es rico, esto era una convicción aristotélica. Y recordemos que la palabra “cosmética” está emparentada con “cosmos”, por ello, el que ve el cosmos esta ante el cofre del tesoro del ser como tal y es *per se* poseedor del mismo. Así que también, y a la vez, puede alegrarse y estar orgulloso de existir” (Gentinetta, 2014).

Hasta aquí es evidente hacia dónde va Sloterdijk. Sus acusaciones respecto del cinismo en sus primeros años de escritor ya dan luces de un diagnóstico social que nos aleja notablemente de estas cualidades psíquicas aludidas. La heroicidad es un fenómeno que no se ve por ninguna parte. Impulsos particulares de supervivencia no se pueden confundir con estas antiguas acciones, pues aquel

orgullo se hallaba pleno de sentido colectivo y de trascendencia. No era un orgullo solitario sin ningún peso político, sino más bien, uno colectivo que daba fuerza y sentido a una comunidad orgullosa de sí. No la solitaria heroicidad nietzscheana del super hombre (pese a que Sloterdijk lo invocara en más de alguna oportunidad),¹⁷ sino una con compromiso de mundo (generador de mundo). Y como bien destaca el filósofo, “dado que los realizadores de cosas nuevas eran representantes del género humano, si bien extraordinarios, quedaba igualmente abierta para los demás la vía del orgullo y de la admiración cuando escuchan las acciones y sufrimientos de sus héroes” (Sloterdijk, 2006. p. 14).

En cambio, los héroes hoy son efectos de admiración casi cinematográfica, pero no identitaria, no hay quien perciba que de una acción heroica determinada se amplifique en sus propios afectos. La heroicidad se abre y cierra en un solo actor. E incluso se percibe con cierto aire de “cinismo”, esto pues el impulso de ofensiva hace tiempo que se ve agotado “el tedio que se produce tras las ofensivas ya no abre tan ampliamente la boca” como para que con ello pudiera beneficiarse nuestra sociedad (Sloterdijk 2003b, p. 43).

Como ya hemos indicado Sloterdijk culpa a dos instancias como las más importantes en la inhibición de estos impulsos tímóticos en el hombre occidental. Primero la beatería cristiana, que en nombre de la “humildad” abría bloqueado el campo tímótico con el reproche de la soberbia de Gregorio I y San Agustín, quienes argumentaban que ésta significa una acción de “consciente no querer como quiere el señor”: “Cuando se habla de que el orgullo es el padre de todos los vicios, esto no expresa sino la convicción de que el hombre está hecho para obedecer y todo impulso que se sitúe más allá de la jerarquía solo puede significar el paso a la perdición” (Sloterdijk, 2006. p. 28). Segundo, la beatería

psicoanalítica quizás para muchos más difícil de emanciparse. Esto pues el psicoanálisis “cuya dogmática afirma que ni siquiera el hombre más vigoroso puede ser algo más que un ser conscientemente tolerante de su condición de enfermo de amor que se llama neurosis” (Ibid. p. 30) está mucho más arraigado en el pensamiento contemporáneo. De esta manera, para Sloterdijk pensar en una filosofía heroica para nuestro presente (afirmativa, osada, orgullosa de sí) parece complejo en un escenario en donde el *Thymós* y su dote de afectos afirmativos, aparecen ubicados dentro de un campo neurótico indeseable (la erótica psicoanalítica). De hecho, agrega que, la fuente del malentendido principal que se habría prescrito al psicoanálisis reside en “su intención cripto-filosófica, disfrazada de profesión de fe naturalista, de tener que explicar la condición humana íntegramente a partir de la dinámica libidinoso, es decir, desde la erótica” (Ibid. p. 24). El psicoanálisis afirma aceptó que el orgullo y la ambición podían ganar la supremacía allí donde no se podían realizar adecuadamente los deseos sexuales, no obstante, a esta condición prefirió llamarla como “sublimación” antes que *Thymós*: “esta filosofía del inconsciente, saco a la luz mucho de aquel odio que constituye el reverso del amor: promovió la idea de que el odio está sometido a las leyes semejantes a las que imperan en el amor y que tanto aquí como allí proyección y necesidad de repetición llevaban la voz cantante” (Ibid. p. 25). Sin embargo, a su modo de ver, permaneció mudo ante la ira, que brota de la ambición del éxito, prestigio, autoestima y de su fracaso propia de la psicología tímótica antigua.

Agrega Sloterdijk que, el más visible síntoma de voluntaria ignorancia de lo tímótico que se derivó del paradigma psicoanalítico es la teoría del narcisismo, “aquella segunda generación de la doctrina psicoanalítica con la que se pretendía eliminar los desacuerdos del

teorema edípico” (Ibid.). Significativamente dice la tesis del narcisismo dirige su interés hacia la autoafirmación del hombre, aunque esta se podría incluir, contra toda plausibilidad, dentro del círculo de atracción de un segundo modelo erótico: “ella toma sobre si misma el esfuerzo inútil de derivar la plenitud testaruda de los fenómenos tímóticos de la autoerótica y de sus derivaciones patógenas”. (Sloterdijk, 2006. p. 25). Por tanto, desde esta lógica, aquel que se interese por el hombre como portador de impulsos afirmadores del yo y del orgullo deberá volver a la visión de la psicología filosófica griega, según la cual el alma no sólo se manifiesta en *Eros* sino, sobre todo, en *thymós*.

Dado que el orgullo es un modo primario del *Thymós*, y no los componentes deficientes del erotismo y el narcisismo, entonces la ira aparece en una luz más brillante: se agita cada vez que se viola la posición orgullosa. Si uno quiere anticiparse a los proyectos de venganza destructivos y amenazantes en la sociedad, debe aprobar el orgullo y dar lugar a la ira: el orgullo ofendido se acumula en la ira, que, acumulada aún más, conduce a proyectos de venganza (Heinrichs, 2011, pp. 253-254).

Como refiere Heinrichs (2011), la idea de Sloterdijk es plantear que estas consideraciones — que se basan en la antigua teoría de la ira (teología de la ira) — también pueden reformularse en el marco de una teoría moderna del estrés: “el sujeto se experimenta a sí mismo en gran tensión heroica como medio de energías, que experimenta como trascendencia. La ira y la venganza se sienten como parte de una utopía de vida motivada y apasionada, como una colección de la propia energía existencial y energías gigantes que se derraman” (p. 254).

Ahora bien, como destaca Pfaller esto no está exento de problemas pues, todo el análisis de Sloterdijk corre el riesgo de perder su objetivo de explicar el dominio del resentimiento en términos de la dominancia del polo erótico (de la codicia), al que dicho sea de paso ha contribuido bastante el psicoanálisis. Si el resentimiento efectivamente gobierna en nuestra cultura, quizás no sea porque solo domine el polo erótico. Al respecto se pregunta Heinrichs (2011): “¿Cómo conciliar los ideales austeros, presentes también en nuestra sociedad contemporánea, — la falta de codicia y la abstinencia de bienes —, con un supuesto predominio del polo erótico? ¿Es defendible la acusación de Sloterdijk contra el psicoanálisis de que ha vuelto inaccesible el campo tímótico porque, al excluir la arrogancia (*superbia*), se ha entregado por completo a “la dicha de la modestia”? (p. 255). Si la *superbia* es lo que ahora llamamos orgullo y el resentimiento es en realidad una fuerza inhibitoria ¿cómo es posible comprenderle más allá de una mera deficiencia? De hecho, Pfaller prefiere ver la arrogancia como lo opuesto al orgullo y el resentimiento como un mecanismo elementalmente desinhibidor. Además, a su juicio, “el resentimiento orgulloso-olvidador [dicho por Sloterdijk] no es causado por el dominio del polo erótico y la difamación de la *superbia*, sino más bien por el narcisismo” (Pfaller citado en Jongen, van Tuinen y Hemelsoet, eds., [2009] pp. 297-302).

La situación post histórica

Sloterdijk parafrasea a Fukuyama para decir que efectivamente en el *modus vivendi* de occidente y de sus culturas filiales post la década del 90 se evidencia una estructura económica post histórica. Pero para el caso de Sloterdijk evidentemente esto se entiende dentro de su propio contexto temático. Refiere que más allá de la alusión al fin de la guerra fría, en

su aspecto psicopolítico la modernidad deja de orientarse hacia la epopeya [lo heroico] y la tragedia [lo dramático, lo pasional] y desde un punto de vista pragmático deja de construirse sobre los éxitos de estilo de “acción unilateral” (entiéndase como aventurada, arrojada) como ocurrió en la antigua Grecia y en el siglo XX con las ideologías comunistas y fascistas en fenómenos colectivos neurotizados. Agrega que, “en lo presente, una alternativa que pudiera lanzar nuevas recaídas en guiones históricos optimistas y desinhibitorios no se ve en el actual estado de las cosas por ninguna parte” (Sloterdijk, 2006. p. 55). Los bancos de ira, esto es, instancias de canalización y capitalización colectiva de esta, se encuentran en quiebra. En tiempos de ausencia de Dios, falta la absorción de la ira “por un estricto más allá, más trascendental que exija respeto” (Ibid. p. 57).

El punto, refiere Sloterdijk, es que ante la desfondada ausencia de dioses o de cosmovisiones psicopolíticas trascendentales, el lugar de canalización de los impulsos verticales, tímóticos y desinhibitorios lo tomaron ideologías políticas comunistas y fascistas que solo llevaron como ejemplos el desastre. Por ello no hay en lo presente una relación de compromiso hacia lo venidero, la trascendentalidad se encuentra subyugada ante un nihilismo burgués del solo poseer. Advierte el filósofo, que mientras el tren global de la civilización con sus matices individualistas e intrascendentes apunte a la neutralización del heroísmo, a la marginalización de las virtudes tímóticas y al fomento de los afectos pacífico-sociales, en la cultura de masas de un consumismo extremo se abre un nicho dramático de intrascendencia y des-socialización. Que mientras la vital energía tímótica en su versión iracunda no se traslade a la forma de proyecto colectivo “al individuo le queda abierta en todo momento la vuelta a la paz,

bien gracias a la satisfacción, bien debido al agotamiento” (Sloterdijk, 2006. p. 74).

En este sentido destaca que cuando el dispendio de la ira adopta formas institucionales más desarrolladas, se llega a un punto en el que se recogen con esmero los estados de la ira sembrados de manera consciente y sus frutos. La realidad y la efectividad de la metáfora de esta recolección como función bancaria le permite al filósofo expresar que sus propietarios individuales entregan su inversión tímótica en grados de organización ideológico e institucional más elevados. Desde esta mirada las masas de ira recorrerían la metamorfosis que va “desde el dispendio ciego aquí y ahora hasta el proyecto histórico-mundial de una revolución orgullosa, planteada de forma clarividente, a favor de los humillados y ofendidos” (Sloterdijk, 2006. p. 76). En este sentido, agrega que, tanto la idea judía del apocalipsis como su adaptación cristiana hacia evoluciones vengativas describen formas histórico bancarias de ella. La ira de Dios, en este sentido, debe ser comprendida como una expresión que le permitió a un pueblo de perdedores ofrecer su rectificación justa a partir de una cosmovisión del día del juicio. Lo mismo respecto a las revoluciones políticas post ilustración que en márgenes políticos ofrecieron un caudal de rectificación de lo justo en patrimonios ideológicos, conservando ciertas ideas de lo cristiano. La política y la religión por tanto estarían ligadas a los fenómenos de redistribución de la Ira en tiempos modernos.

Ahora bien, agrega el filósofo que la desilusión crónica post segunda guerra mundial y luego en la caída del muro de Berlín mantienen un estado psico-antropológico actual de desencanto ante cualquier proyecto bancario que prometa la recolección de ánimos tímóticos en proyectos de mundo. La quiebra ideológica de los proyectos recientes marca el estatus nihilista de nuestro presente. En este escenario los contemporáneos no quieren saber

nada de patrias comunes más allá de los propios ámbitos de interés. Ni siquiera la utopía negativa, esto es, la espera de una catástrofe natural a escala mundial es capaz de suscitar un horizonte propagador de un espíritu comprometido de renovación. El espíritu de la «desolidarización» — a nivel privado, local, nacional, multinacional o imperial — es tan profundo que cada unidad, a su manera, quiere creer la antigua certeza de su salvación, por mucho que los demás resulten engullidos por la corriente trituradora. Los años venideros mostrarán la peligrosidad de esta situación “multi-egoísta”: “si una de las lecciones aprendidas del siglo XX es que la prescripción desde arriba del universalismo fracasa, en el siglo XXI, el hecho de que no se consiguiera formar a tiempo un sentido de situaciones comunes — promulgado desde abajo — podría convertirse en su estigma” (Sloterdijk, 2006. pp. 224-225).

Thymós y economía

Quizás la relación más interesante que plantea Sloterdijk, en conjunto con su llamado a la heroicidad, lo representa la relación entre el *Thymós* con la economía. Sosteniendo su diagnóstico de la predominancia del polo erótico por sobre el timótico se plantea la posibilidad de imaginar una economía que no se alce exclusivamente sobre los impulsos eróticos, esto es, sobre la avidez, el deseo de poseer, el impulso de incorporación, sino más bien, sobre impulsos timóticos, tales como la exigencia de reconocimiento y de la propia estimación: “¿Hay alternativas — dice — a la instintiva acumulación de valor, al temblor crónico del momento del balance y al implacable imperativo del reembolso de deudas que parece articular el sentir moderno?” (Sloterdijk, 2006. p. 42).

Citando nuevamente a Nietzsche plantea la tesis de que en la economía común actúa la

conversión psicopolítica de las “culpas morales” en deudas monetarias. Esto pues, “tanto culpa como deudas procuran que la vida del empeñado o inculpado permanezca ligada a un nudo hecho en el pasado. Juntos — dice — crean una obligación de relación retroactiva por la que lo pasado conserva su supremacía sobre lo venidero” (Sloterdijk, 2006. p. 42). Basado en la lectura de Bataille, recuerda que Nietzsche decía que liquidar y pagar por la culpa son acciones cuya traducción acontece en la sensación subjetiva del resentimiento: “[en este sentido] nada en este mundo se obtiene gratis y cada ventaja ha de pagarse hasta el último centavo” (ibid.). Ser, por lo tanto, es lo que significa aquí la suma de las transacciones que aseguran el equilibrio entre lo prestado y lo devuelto. Por el contrario, plantea que, si se mirara la economía desde un punto de vista timótico, ésta asumiría que la tesis de la retribución del valor es una ficción que se origina en el uso compulsivo del “esquema de la equivalencia” acusado por Nietzsche. Por ello es vital, afirma, poner en tela de juicio la marca de igualdad entre lo tomado y lo devuelto que caracteriza a la economía erótica actual. Aún más, plantea que se debería derogar esta marca para conceder la prioridad a un pensamiento económico “en desequilibrio”, mucho más osado y orgulloso, que capitalice adecuadamente los impulsos hacia lo mejor, trascendiendo al mero impulso de la acumulación egoísta. Por este motivo, Sloterdijk sugiere que solo los gestos de “fundadores”, “donantes” y “acreedores” (prestadores), es decir, “los que señalan hacia adelante”, pueden ser constitutivos de una economía transcapitalista” (Ibid. p. 43).

Desde esta mirada se entiende, por ejemplo, su propuesta fiscal como “ética del don”, en contraposición a una lectura del fisco como quien “quita del bolsillo”, de modo de incitar la reflexión en torno a una ética económica más orgullosa que recupere la relación

sensible del ciudadano con lo político. La economía timótica implica para Sloterdijk no solo el reconocimiento de que ésta opera bajo fenómenos psíquicos y morales anclados en la dinámica “erótica del poseer”, sino también el trasgredir estos márgenes psicopolíticos y dotarlos de acciones comprometidas “hacia el futuro”. En otras palabras, no solo como “retención” y “tesorización” se debe manifestar la economía, sino también como “capitalización”, como economía timótica del riesgo, como economía creadora y trans-egoísta, de ahí su concepto de bancos de ira.¹⁸

Sin embargo, desde un punto de vista económico y psico-antropológico, la situación “poscomunista”, luego de la caída del muro de Berlín, implicó una vuelta casi compulsiva de la economía dirigida a la economía de propiedad. Y esto pues la esencia de la erótica — dice Sloterdijk — se funda en la estimulación de ideas de carencia y en sentimientos de insuficiencia de toda especie “que se articula en las correspondientes acciones del querer tener y conseguir”. (Sloterdijk, 2006. p. 228). Esto, a su juicio, explica las constantes estafas ocurridas especialmente en países post socialistas de chantajes piramidales favorecidas por la más anticapitalista idea del dinero: “la idea de que el dinero por si solo crea más dinero” (Ibid. p. 229). Destaca Sloterdijk que, la moderna economía de la propiedad ha venido aureolada desde el principio de rutilantes fantasías de felicidad para las que resulta adecuado el término “capitalismo de fortuna”. Desde esta lógica, los fundamentos de la “equiparabilidad” del capitalismo regular, como se le entiende, deben verse en el hecho indiscutible de la avidez que se ampara en un sistema de crecimiento basado en el crédito que pareciera creer que, venga lo que viniere, dependerá siempre de una “reproducción infinita”:

En ninguna formación histórica se necesitó en tal alta medida una

competencia orientada por la avidez y la envidia como en la «sociedad» desarrollada del consumo de masas que, después de un preludeo de más de cien años, se ha propagado durante la segunda mitad del siglo XX de manera triunfal, en muchos lugares de la tierra, según modelos euro-americanos (Sloterdijk, 2006. pp. 242-243).

El capitalismo, como lo lee Sloterdijk, no tiene por tanto que ver necesariamente con su naturaleza económica, por el contrario, su fracaso está dado por una racionalidad psicopolítica que ha hecho de la avidez y el egoísmo “su única posibilidad”. Y esto se explica pues tras su recaída en el estadio de desagrado difuso y universal las conformaciones humanas han abandonado toda forma de coleccionabilidad, transformabilidad y capacidad de configuración, tanto en planos económicos como de vida. Ahora el impulso psicopolítico de antaño parece hundido en un nivel subtimótico en el que ya no queda ninguna posibilidad para hacer desde él intentos con el objetivo de confirmar el propio valor y las propias pretensiones. Se trata, dice Sloterdijk, de “un extremismo del cansancio”, de una radical apatía que se niega a cualquier tipo de configuración y de cultivo: “Sus agentes no quisieran mover ni un dedo si el hacerse el muerto fuera el medio para salir de la olla del fracaso” (Sloterdijk, 2006. p. 255). Esa “internacional de hastiados” de la humanidad existe en un estado de continua autodisolución. “Ninguna asamblea constituyente estaría en situación de dar forma y contenido a su desmesurado veto contra el estado de cosas. Allí donde aparecen intentos fragmentarios, al día siguiente se reconocen las tesis de los actores a través de los añicos, ruinas y chatarras quemadas” (Ibid. p. 255). Por esta razón, aumenta, que no ha de sorprender que los miembros de esta “internacional imposible” no se sientan afectados

en absoluto por el pensamiento de una recolección organizativa: “Para aquellos a los que no hacer nada representa la más íntima venganza de las circunstancias, toda forma de orientada cooperación con sus semejantes significaría para ellos el paso a la trascendencia, al nocansancio, al no-ser vencido. (Ibid. p. 256).

El comunismo incluso como banco de recolección antiguo de la ira, por su cinismo, hoy muestra una imposibilidad de plantearse como la alternativa unilateral para la inversión exitosa de los impulsos de justicia del presente. Sus promesas “cripto-cristanas de evolución” — como refiere — y día del juicio para los no oprimidos marcaron su ruina: “pese a que aún algunos conceptos pervivan de manera aislada para justificar la fantasía de la retribución de los pobres subyugados ante los perversos ricos” (Sloterdijk, 2006. p. 256). Concluye el filósofo afirmando que mucho más importante resulta ahora deslegitimar la digna y fatal alianza de inteligencia y resentimiento que marcaron los impulsos tímóticos del siglo XX para crear paradigmas capaces de futuro, espacios libres de venenos de sabiduría vital que no homogenice la historia en ganadores y perdedores. Sin una abierta cultura de la ambición no podrá llegarse nunca a otro puerto. La ambición, por tanto, no es el problema, sino la “intrascendencia”. Esta, para Sloterdijk, debería tener lugar un sentido posmonoteísta, de tal manera que rompa, con la debida coherencia, con las ficciones de la metafísica judeo-cristiana de la venganza y sus reflejos políticos que adulteraron las revoluciones modernas desde Napoleón hasta Stalin. Es vital — dice — que se instale una meritocracia que, tanto desde el punto de vista intracultural como transcultural, equilibre una distendida moral anti-autoritaria con una conciencia marcada de las normas y con un respeto a los inalienables derechos personales. La aventura de la moral se debe realizar, a su juicio, a través de un programa paralelo de las

fuerzas elitistas e igualitarias. Solo en este marco — afirma — es pensable el cambio de acento de los impulsos de apropiación sobre las virtudes donantes desde márgenes no excluyentes.

Reflexiones finales

Sin lugar a duda, la narrativa escogida por Peter Sloterdijk para desarrollar su lectura de los fenómenos psicopolíticos colinda con la polémica. Y esto es propio de un autor que desde temprano venera al cinismo antiguo¹⁹ como una forma de filosofar diametralmente opuesta a los fenómenos teórico-interpretativos más tradicionales en la academia (Sloterdijk, 2003b). Su “materialismo dionisiaco” (van Tuinen, 2006, p. 24) implica una lectura de los fenómenos sociales con una libertad “artística” que recuerda a los modos propio de Friedrich Nietzsche y su “virtuosismo histórico”²⁰ (Couture, 2016). Una forma de “re-escribir los hechos” desde una libertad hermenéutica, que como hemos visto, no está exenta de riesgos.

El filósofo ensaya con integrar aspectos aparentemente desconectados unos de otros para sus interpretaciones antropológicas, situación que naturalmente es calificada como un acto propiamente “quínico” de su accionar (Sloterdijk, 2003b). Y esto pues, la historia para él, no es una serie continua ni discontinua de estados mentales o culturales, sino que, más bien, se representaría como “un conducto de aire serpenteante capaz de establecer contacto, a través de improbables esclusas de aire, entre atmósferas accidentalmente separadas en el tiempo” (Couture, 2016, p. 8). Ya Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*, planteaba que el historicismo es hostil a la vida y a la juventud, en cuanto “entorpece el instinto creativo del arte”. Al producir este efecto, la historia sería la “antítesis del arte”, y como decía Nietzsche “sólo si la historia

puede soportar ser transformada en una obra de arte, quizás sea capaz de preservar los instantos o incluso de evocarlos” (Nietzsche citado por Couture 2016, p. 8)

De esta manera, Sloterdijk suscribe plenamente al diagnóstico otorgado por Nietzsche y acepta la idea de que la vida es presa de fuerzas contrarias a su “impulso vital”.²¹ “La vida “está enferma de muchos males”, entre ellos, “el de la propia historia” (Couture, 2016, p. 8). Así, el exceso de historia y de “cientificismo” atacan los poderes plásticos de la vida, sin saber más como emplear adecuadamente “el pasado como alimento nutritivo” (Ibid. p. 8). Por esta razón, Sloterdijk debe comprenderse principalmente como un “pensador centáurico” a la manera como el filósofo lo desarrolla en *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* (1986).

Como refiere Couture (2016), Sloterdijk, siguiendo a Nietzsche, “redibuja constantemente los límites entre la provocación y la teoría sentándose a horcajadas sobre una bestia híbrida compuesta de arte y filosofía, a la que se refiere como literatura centáurica” (p. 2). Cada uno de sus textos es una obra que abre y cierra en sí misma, los conceptos quedan circunscritos a los sentidos de cada texto, de ahí que Heinrichs (2011) lo defina como un “compositor”: “La estrecha relación con la música se nota en su filosofía y en su lenguaje. Sí, más aún: Compone sus textos. El tono de su filosofar es musical” (p. 13).

El heroísmo que tanto anhela del hombre antiguo se presenta en su propia pluma, “exponiéndose” a sí mismo en sus “experimentos literarios”. De ahí que la calificación de *enfant terrible* de la filosofía alemana sugerida por Žižek no aplica a sus modos. Ni caprichos ni antojos impulsan su ética, incluso aunque su estilo implique debates, sus textos se dirigen por lo general a combatir el inactivismo y la pasividad en el confort del sujeto contemporáneo. Llámese, “ultimo hombre”, “sujeto

sin retorno” o “cínico”, Sloterdijk acusa nuestra cuestionable situación antropológica contemporánea como sin proyecto común. Su filosofía por tanto siempre es comprometida (Sloterdijk, 2003a).

Como sucede con esta obra, el filósofo se permite con inusual libertad “ensayar” con interpretaciones originales. Sus conceptos se escogen en cuadros narrativos siempre cercanos a la discusión. Baste con indicar lo sucedido respecto a *Normas para el parque humano* (1999) en donde es acusado por Habermas en levantar los fantasmas del nacional socialismo, o como lo hace en el mismo *Ira y Tiempo* (2006) al dirigirse fuertemente en contra de los proyectos comunistas y fascistas, e incluso en utilizar terminologías capitalistas para su expresión de “inversión de Ira”. No obstante, sería injusto reducir toda su filosofía a un mero rol de polemista, de esta manera estarías quitando el valor no solo filosófico, sino también ético de sus propuestas. Como refiere Heinrichs (2011), este texto quizás cargado de ideas confusas tiene el valor de iniciar una reflexión en torno a los fenómenos psicopolíticos de hoy. Desatender el orgullo, y los afectos silenciados como la ira o la colera no contribuyen en una revisión más nutritiva de nuestros fenómenos sociales.

Como hemos visto, las pretensiones de este programa antropológico de formación psicopolíticas son altas, aunque Sloterdijk evidentemente no ofrezca la salida completa. En él parece tratarse de la creación de un necesario “código de conducta” para complejos multicivilizatorios (Sloterdijk, 2003a). Semejante esquema Sloterdijkiano, de considerarse, debe ser lo suficientemente resistente como para ser justo con el hecho de que el mundo comprimido o globalizado sigue siendo, hasta nueva orden importantemente erótico y egoísta (aunque sí, con algunas precisiones). Y un universo de actores enérgicos, tímóticos e irritables como refiere el filósofo no puede

integrarse desde arriba únicamente mediante síntesis idealistas, sino también a través de relaciones fuerza-fuerza que mantengan el equilibrio). Una psicología política que sea capaz de trascender a los fenómenos erotodinámicos tras el cinismo del presente se considera una invitación atractiva para quienes estén dispuestos a someter miradas paradigmáticas del pensar político y económico, sea este de izquierdas, de derecha o de cualquier opción subrepticamente imperante. Más si aceptamos que la economía liberal en muchos aspectos sigue habitando bajo la pretensión epistémica bastante ingenua (o al menos sospechosa) de la neutralidad ideológica como condición tecnocrática.

Sloterdijk nos propone aquí un ensayo que invita a pensar en una racionalidad psíquica que explican las dinámicas erotonormadas, incluyendo la económica. Trascender a la idea de la equivalencia y optar por el riesgo, debe dirigirse desde campo éticos, ojalas a su juicio impulsados por el orgullo. Como refiere Carmona en su introducción a la *Fiscalidad* de Sloterdijk “no tiene sentido que continuemos moviéndonos en la dicotomía de lo propio y lo ajeno. Cooperemos en un proyecto inmunológico global. Eso sí merecería llamarse civilización. Ejercitémonos a diario para la supervivencia común. Practiquemos la modestia y la autolimitación”, pero siempre con impulsos arriesgados, heroicos o como lo dice el propio Sloterdijk “acrobáticos” (Carmona en Sloterdijk 2014, p. 26).

Referencias

- Couture, J.-P. (2016). Sloterdijk. Cambridge: Polity.
- Gentinetta, K. (2014). “Sloterdijk, La mano que da. La nueva cuestión social. Subtitulado español”. Entrevista a Peter Sloterdijk programa de la SF suiza Sternstunde.
- [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=jeWbLNtmGj8>
- Heinrichs, H. J. (2011). Peter Sloterdijk, die Kunst des Philosophierens. Hansen.
- Honneth, A. (2009). Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. In: Die Zeit. N° 25. En <https://www.zeit.de/2009/40/Sloterdijk-Blasen?>
- Jongen, Marc, Sjoerd van Tuinen und Koenraad Hemelsoet, (editores) (2009). Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk. München
- Ríos Rojas, A. (2013). Peter Sloterdijk de la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Vol. 40. N° 4. pp. 69-92.
- Sloterdijk, P. (1998). Extrañamiento del mundo. Editorial Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2000). El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche. Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2003).
- Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger. Siruela.
 - crítica de la razón cínica. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnicas. Editorial Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2014). Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana. Aportes a un debate filosófico sobre una nueva fundamentación democrática de los impuestos. Ediciones Siruela.
- Snell, B. (2007). El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos. Editorial Acantilado.
- Van Tuinen, J. (2006). Peter Sloterdijk Ein Profil. Verlag

¹ Texto que se forja a partir del capítulo 8 de *Esferas II* (titulado: “La última esfera. Para una historia filosófica de la globalización terrestre”) y que Sloterdijk profundiza luego como un libro independiente.

² Que ubica la fuente del terrorismo del siglo XX en el uso por parte de los alemanes de un gas letal en el frente francés en 1915 (TA9-17).

³ Como se verá más adelante, este texto genera conflicto especialmente en pensadores de izquierda.

⁴ Mas adelante desarrollamos el concepto.

⁵ Como, por ejemplo, interpretarlo desde el psicoanálisis.

⁶ Artículo publicado en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) a propósito de la crisis financiera internacional después del *crash* del banco Lehman en septiembre de 2008.

⁷ El artículo de Sloterdijk provoca diversas reacciones, entre ellas la de Axel Honneth, que titula su réplica como un comentario al artículo de Sloterdijk como “fatal profundidad en Karlsruhe”. Para una revisión detallada de este conflicto se sugiere ver Heinrichs (2011, cap. 28. pp. 308-315) y también Couture (2016, cap. 4. pp. 74-77 y 84-88).

⁸ Mas adelante desarrollamos el concepto.

⁹ Las teorías que perciben y tratan los afectos desde la perspectiva de la perturbación y el sufrimiento individual son diametralmente opuestas al punto de partida de Sloterdijk. Sus fines y los del psicoanálisis son mutuamente excluyentes, pues Sloterdijk nunca asume un déficit o un desorden en su interpretación del hombre. Si bien sus diagnósticos son críticos apuesta más por una salida optimista que al determinismo patológico. Como refiere Heinrichs (2011) “el modelo humano de Freud, que se centra en el individuo, también contradice la idea de Sloterdijk de ver a los seres humanos en relaciones, espacios y conglomerados de energía” (p. 248).

¹⁰ Esto pues en lo concreto el cristianismo se ha convertido en una empresa de bienestar “suavemente amable” y metafísicamente humanitaria que se diferenciaba de sus competidores mundanos solo por algunos dogmas grotescos y supraracionales: una eutanasia hecha rutina metafísica, el estímulo de la mística sacra, las anticuadas colectas de los domingos a favor de los necesitados, sin olvidar el óbolo misionero” (Sloterdijk, 2006, p. 39).

¹¹ Mas adelante explicamos como Sloterdijk comprende el resentimiento.

¹² Como afirma el esloveno: “quizás ha llegado el momento de cambiar este mantra y admitir que una buena dosis de ese paradigma 'jacobino-leninista' es precisamente lo que necesita la izquierda hoy”, que necesitamos “justicia igualitaria estricta, terror disciplinario, voluntarismo político y confianza en la gente. Esta matriz no está 'reemplazada' por ninguna nueva dinámica posmoderna o posindustrial o post-lo que quieras” (Žižek, citado por Couture 2016, p. 29).

¹³ La fecha de datación del texto atribuido a Homero es controvertida, no obstante, relativo consenso hay en ubicarla en el siglo octavo antes de cristo.

¹⁴ “Cuanto más son objeto de disección, tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda es la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de las interpretaciones” (Sloterdijk, 2000, p. 26).

¹⁵ “Sus [interpretaciones] se podían reclamar así legítimamente (...) como los administradores profesionales del sentido, incensaran los textos clásicos, para así traducir sus verdades eternas a las fórmulas más modestas de una comprensión acorde con el tiempo presente” (Sloterdijk, 2000, p. 26).

¹⁶ Es por esta razón que Sloterdijk se define a sí mismo como una especie de “escanciador” de textos antiguos (en el lenguaje del conocedor de vinos), el vino que se vierte en un recipiente para airearlo se “decanta”: “Llevo los grandes vinos añejos del pensamiento a nuevos odres, he releído a los metafísicos y los he cambiado de embase (...) todas ellas son prácticas de decantación. ¿Qué ha de hacer, pues un teórico en el día a día? Uno es una especie de escanciador de las corrientes ideológicas, un bodeguero, un sumiller, alguien que canta a la contra” (Sloterdijk, 2003a, p. 148). Esta es la razón también por la que el filósofo se permite reinterpretar libremente los clásicos, y el primer párrafo de la *Iliada* le parece oportuno para su tesis tímótica.

¹⁷ Como refiere van Tuinen (2006) la ciencia jovial de Nietzsche es el resultado de pensar consistentemente a través del nihilismo moderno y superarlo: “un positivismo heroico que conduce a una autoafirmación afirmativa, noble, desprendida de todas las emociones envenenadas”. A su parecer Sloterdijk también parece estar luchando

por tal superación “resistiendo con uñas y dientes el sombrío pesimismo cultural de la teoría crítica” (p. 30).

¹⁸ El capital se entiende como una filosofía de compromiso, una mirada no egoísta, sino más bien arriesgada de la inversión.

¹⁹ Quinismo en su terminología.

²⁰ “Llevo este concepto en la cabeza como una lámpara de minero, sin la cual no podría seguir las cavilaciones que me desafían” (Sloterdijk citado por van Tuinen, 2006, p. 25).

²¹ Situación que esta ejemplarmente desarrollada en su texto *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* de 1986.