

P.

puntos de referencia

CENTRO
DE ESTUDIOS
PÚBLICOS

EDICIÓN DIGITAL
N° 557,
DICIEMBRE 2020

HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ira y tiempo: Sloterdijk y el momento constitucional

CARLOS PEÑA

CARLA CORDUA



RESUMEN

- El momento constitucional arriesga una paradoja: nunca es más necesario el diálogo racional; pero nunca los ánimos habían estado más encendidos y menos dispuestos a ello. Explorar uno de los componentes de esa paradoja es un asunto público al que las humanidades pueden contribuir. Una conciencia esclarecida de los factores que configuran un momento cultural o político, recurriendo a la historia o la filosofía, puede ayudar a una conciencia más clara de nuestra propia época. Una época se constituye no solo desde la eficiencia, sino también desde una conciencia del sentido que anima a quienes se desenvuelven en ella;
- Es necesario en consecuencia dilucidar el lugar que la ira y la emoción poseen en esos momentos. La democracia es un procedimiento que exige la deliberación; pero no debe olvidar las pulsiones que coexisten en la estructura y la vida social;
- Peter Sloterdijk en su obra *Ira y tiempo* traza un panorama del lugar que la ira y las emociones poseen en la historia política. Ese lugar habría sido anunciado por Homero en la primera frase de la tradición europea: “Canta O diosa, la ira del pelida Aquiles”. Ese lugar de la ira se habría olvidado. Recordarlo hoy día no erosiona las instituciones, sino que ayuda a que esa erosión no se produzca. No es la reflexión sobre el lado emocional o pulsional de la vida colectiva lo que daña a las instituciones, sino su olvido;
- La ira no parece ser el resultado ni del simple deseo o su frustración, ni tampoco una elección racional o estratégica. Sus raíces parecen estar en lo que los clásicos llamaron *thymos*, la fuente del anhelo de la autoestima, del reconocimiento y del orgullo;
- La historia política podría ser descrita como una economía de la ira, o como una economía timótica: momentos de acumulación o ahorro de ira, seguidos de otros de gasto o despilfarro. Habría en la historia, según sugiere Sloterdijk, verdaderos bancos de ira y empresarios que la administran. El comunismo y la Iglesia Católica habrían sido grandes administradores de la ira, entidades que la acumulan, postergan su expresión y la distribuyen en largos lapsos;
- Considerando la concepción que Sloterdijk tiene de la modernidad y la manera como ésta desemboca en la religión del dinero, no parece asombroso que los representantes de la cultura moderna acumulen ira a lo largo de los empeños de sus vidas. La organización y el manejo del dinero en bancos les asegura a sus dueños el ejercicio de un poder amplio tanto sobre la sociedad como sobre el curso de la actividad política nacional y sobre el destino histórico de su grupo nacional.
- En la sociedad contemporánea la ira y su expresión ha sido sustituida por una simple erótica del consumo. De esa forma, la violencia aparece a veces como la destrucción de un objeto imposible de alcanzar. Por este motivo, hacer un lugar al reconocimiento en la sociedad contemporánea al lado del anhelo de igualdad es uno de los desafíos que Peter Sloterdijk identifica en su obra.

CARLOS PEÑA. Rector de la Universidad Diego Portales.

CARLA CORDUA. Filósofa y Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales.

Transcripción de las conferencias presentadas por Carla Cordua y Carlos Peña en el seminario “Ira y tiempo: Sloterdijk y el momento constitucional”, organizado por el Centro de Estudios Públicos el 3 de noviembre de 2020.

Oír las detonaciones de la propia época: Sloterdijk y el momento constitucional

CARLOS PEÑA

“A cada gran palabra de la prosa política corresponden millones de asesinados, a cada exageración llegada al poder, un holocausto de gran estilo, a cada fallo de lógica dirigente, un pueblo extinguido. Si se busca una caracterización mínima para el siglo XX habría que decir: no fue una época complaciente con los fallos” (*Esferas III*)

La vida como filósofo tiene muchas desventajas. Por ejemplo, se es permanentemente testigo de cómo la gente se engolosina con ilusiones, mientras uno mismo vive a dieta (P. Sloterdijk en una entrevista de A. Peró)

INTRODUCCIÓN

Son pocas las ocasiones en que las preocupaciones de un libro —y más encima de un libro de filosofía, o mejor aún, de un ensayo filosófico— parecen coincidir, como si se tratara de un diario o un periódico de actualidad, con la circunstancia histórica en medio de la que es leído o interpretado. Habitualmente la escritura del filósofo va a destiempo y como ocurrió a Eucles —de quien Plutarco cuenta que cuando llegó a Atenas portando la buena nueva de la victoria en Maratón hacía ya una hora que estaba muerto— sus reflexiones tienen un destino póstumo, ayudan a ver la realidad *ex post*, cuando la fisonomía que poseía esta última comienza a desdibujarse. Pero hay ocasiones en que la escritura y la reflexión que desata es estrictamente contemporánea al esfuerzo de leerla e interpretarla; la filosofía muestra entonces toda su utilidad como indagación acerca de su propio tiempo y ayuda a ver la realidad y a detenerse en intersticios que sin ella pasarían desapercibidos.

Esto último es lo que ocurre con la escritura de Peter Sloterdijk y en especial con este libro, *Ira y tiempo* (2010 [2006]). Algunas de las reflexiones que contiene y otras que simplemente esa obra desata ayudan a ver mejor, como se explicará en lo que sigue, la circunstancia por la que, de un tiempo a esta parte, atraviesa el Chile contemporáneo.

Así, la objeción que brotará en quienes piensan que la filosofía es un asunto pueril, un juego de papel —¿por qué mejor no examinar diseños institucionales, derecho comparado, políticas públicas, presagios de economistas o debatir ideas de juristas, en vez de gastar tiempo en comentar un libro de filosofía que, para más señas, trata del lugar de la ira en la condición humana?— merece una respuesta obvia.

La obra de Peter Sloterdijk, como se insistirá luego, puede ser leída como un esfuerzo por comprender el presente.

El momento por el que atraviesa el Chile contemporáneo está aliñado de deseos de refundar las instituciones y, en ocasiones, de ira, y las narrativas ideológicas que enseñaban la espera y moderaban los anhelos ya no se escuchan por ninguna parte. Es pues necesario dilucidar si acaso ese fondo a veces iracundo es compatible —y en qué términos— con las demandas institucionales de una sociedad liberal ¿Hay ira en la sociedad chilena? Y si la hay ¿cuál es su fuente? ¿Acaso en vez de un mero reclamo de redistribución material es un deseo de reconocimiento? ¿O en verdad no es ira sino simple cólera? Y en tal caso ¿a qué se debe esa rabia que no parece engendrar acciones significativas salvo las que provee la propia imagen en los medios mientras se destroza esto o aquello?

La obra de Peter Sloterdijk, como se insistirá luego, puede ser leída como un esfuerzo por comprender el presente. Ella comparte el mandato de Sartre de escribir para la propia época, no, claro, en el sentido de servirla, sino de comprenderla y ayudar a que se esclarezca. Por supuesto, no siempre fue ese el propósito de la filosofía. En una de sus obras Sloterdijk llama la atención acerca del hecho que el quehacer filosófico solió estar animado por el propósito de exonerarse de la circunstancia, aspirando a un tipo de reflexión que inmunizara contra las vicisitudes del tiempo. De ahí que en buena parte de su historia la filosofía haya estado en manos de personas que prefieren ponerse al margen para, de esa forma, mirar sin ensuciarse. Los filósofos habrían sido gentes que simulan estar muertas, ausentes del quehacer del día a día, exoneradas de las cargas de su tiempo y refugiadas, en cambio, en un ámbito cuyo origen paradigmático sería la academia platónica que provee la seguridad que la política fue incapaz. La vida teórica, el ideal del observador neutral, del pensador que aparenta haber muerto para despojarse de la circunstancia, habría sido un producto “liberado por la descomposición de la polis” (2012, 44). Por fortuna se trataba de una muerte apenas simulada. El pensador que aspiraba a mirar desde ningún lugar debió de pronto resignarse a poner los pies en la tierra. Contribuyeron a ello desde Heidegger a

Luhmann. Así, hoy la reflexión teórica ya no aspira a exonerarse de su tiempo sino a reflexionar inmerso en él y el vínculo entre la teoría y la polis queda reestablecido; aunque se encuentra pendiente examinar sus problemas específicos. Esto es lo que Sloterdijk va a llamar una “segunda ilustración”, una observación de segundo orden (2012, 82) que permite examinar el sentido de la época y al mismo tiempo advertir su contingencia.

De seguir a Sloterdijk, entonces, la filosofía no debe eludir la circunstancia y menos todavía un momento constitucional como el que Chile principia a atravesar.

De seguir a Sloterdijk, entonces, la filosofía no debe eludir la circunstancia y menos todavía un momento constitucional como el que Chile principia a atravesar. Pero al hacerlo, su tarea no es proveer los puntos de vista entre los cuales la ciudadanía deba elegir —como si la filosofía fuera capaz de elaborar un menú ideológico— ni, tampoco, la de dirimir los puntos de vista en juego —como si su tarea fuera la de un juez que zanja cuál de todos los partícipes merece obtener el triunfo en el torneo. En vez de todo eso, la tarea del pensar, al modo en que la entiende Sloterdijk, es el esfuerzo por examinar las condiciones en que el problema se plantea y la forma en que la contingencia que en él se despliega aspira a estabilizarse.

Ese tipo de reflexión es especialmente importante en el momento constitucional. Como se sabe, y los abogados se han encargado en estos días de popularizarlo, la expresión “momento constitucional” posee un sentido que acuñó Bruce Ackerman. Este autor sugiere que en la vida de las sociedades hay momentos políticos y momentos constitucionales. En los primeros la vida colectiva transcurre como en una meseta, sin mayores sobresaltos y en medio de bostezos y allí el político compite con el futbolista para atraer la atención del público; en tanto, en los segundos, la vida colectiva toma conciencia de sí, la vida se politiza y la conciencia de que los arreglos institucionales son contingentes, son de una forma pero pueden ser de otra, lo inunda todo. Esos momentos —como lo muestra el caso de Chile— están presos de una paradoja en la que se insistirá luego: el momento constitucional requiere deliberación reflexiva, pero nunca las personas parecen estar menos dispuestas para llevarla adelante. En los momentos constitucionales asoma el interés por los asuntos colectivos; pero ese interés no tiene el rostro sosegado de quien escoge argumentos, escucha los ajenos o elige los que va a formular, sino el gesto agrio y la voluntad irreflexiva de

quien tiene el ánimo erizado para imponerlos. Ese ánimo erizado, sin embargo, esa ira o esa simple rabia, no es un evento excepcional de la vida social, una simple pérdida de control, sino que a veces, va a sugerir Peter Sloterdijk, revela un aspecto de la vida política —el *thymós*, el anhelo de reconocimiento— que es uno de los principales desafíos de las sociedades abiertas. Se trata de un fenómeno, sin embargo, que no hay que confundir, como se insistirá hacia el final, con el de una sociedad que mediante el consumo simplemente erotiza la vida. Y en el caso de Chile, no es difícil advertirlo, ambos se mezclan y a veces el segundo adquiere preeminencia.

Pero hay todavía otro motivo para, en la circunstancia actual, gastar esfuerzos en un libro de filosofía.

Se trata de la necesidad de hacer un lugar a las humanidades en la cultura pública.

Se trata de la necesidad de hacer un lugar a las humanidades en la cultura pública. Desde Cicerón, quien presumiblemente acuña el término *humanitas*, a Heidegger, quien descrea del humanismo en su forma clásica, la preocupación por la forma en que lo propiamente humano se despliega en el tiempo está a la base de cualquier cultura consciente de sí misma. Hay algo en el quehacer del hombre y la mujer que las políticas públicas, la economía, la ciencia o las versiones más sofisticadas de la técnica no logran siquiera plantear: qué de lo propiamente humano se revela en esta o en aquella situación e invita al individuo a ponerse a la altura de sí mismo, a resolver esa “tensión vertical inherente a la existencia” (Sloterdijk 2012, 7). Leer un libro de filosofía, una novela o un ensayo, a partir de esa pregunta y así elucidar la circunstancia es una preocupación que desde siempre ha acompañado a las humanidades. Las humanidades no consisten ni en el cultivo de un canon, ni en la enseñanza de las virtudes democráticas, ni en el aprendizaje de una conversación elevada, ni se dispone de ellas para el cultivo del quehacer sin fines de lucro. Están allí para examinar la forma en que la cultura reflexiona acerca de sí misma intentando responder las preguntas que le subyacen; esas preguntas que, en opinión de Kant, la cultura parece condenada a plantearse una y otra vez aunque no logre siquiera avistar una respuesta definitiva. Las humanidades son el esfuerzo, que ellas realizan con particular intensidad, de pensar la condición humana sin pretender saltar fuera de su propia sombra. Habría pues que decir de las humanidades lo que Sloterdijk dice de Nietzsche, quien:

suministró nada menos que la prueba de que todo conocimiento es de carácter local y de que ningún observador humano consigue una imitación tan perfecta del ojo divino como para ir tan lejos y

lograr trascender el lugar donde está situado. Por eso el consejo de la nueva crítica del conocimiento es no querer evadir la propia piel, haciendo honor al fantasma de una sabiduría suprapersonal, sino introducirse completamente en ella para agotar hasta el final la oportunidad cognitiva que conlleva la perspectiva incontestable de una existencia singular. Sobra explicar cómo debido a ello la ciencia se acerca a la bella literatura y la teoría se transforma en confesión; sin que se pueda decidir de antemano sobre la prioridad de lo uno o de lo otro (2012, 88).

Así, entonces, al examinar un libro de filosofía como lo haremos con éste se muestra el papel de las humanidades de la mejor manera en que ello puede ser llevado a cabo: ejercitándolo.

Peter Sloterdijk cuenta con una vasta obra en la que se entremezclan la filosofía académica, la literatura, el ensayo de actualidad, la novela y los escritos polémicos.

A fin de llevar adelante ese propósito, procederé de la siguiente manera. En primer lugar, explicaré el tipo de proyecto intelectual en el que se inscribe esta obra procurando mostrar por qué ella podría ser útil para entender la política (I). En segundo lugar, expondré las tesis que formula dicho libro respecto de la ira y su papel en la comprensión de lo político (II). Finalmente, obtendré algunas conclusiones que se siguen de su lectura, intentando responder un par de preguntas: ¿qué hacer con la ira en una sociedad que, como la chilena, se moderniza? ¿Cómo tratar con ella en una sociedad abierta? (III).

(I)

Peter Sloterdijk cuenta con una vasta obra en la que se entremezclan la filosofía académica, la literatura, el ensayo de actualidad, la novela y los escritos polémicos. Al año 2020 había publicado cuarenta y nueve ensayos de amplia repercusión (treinta y cinco de ellos ya traducidos al español), sin contar con innumerables artículos, conferencias, discursos e incluso una obra de ficción acerca

de los orígenes del psicoanálisis. Se suma a ello que mantuvo durante años un programa de televisión —en conjunto con Rüdiger Safranski— relativo a temas filosóficos. No se trata, pues, de un filósofo ensimismado, alguien que imita esa caricatura del pensador absorto en las profundidades y de espaldas a lo inmediato, alguien que para publicar espera que concluya su meditación o que ella alcance las profundidades abisales que con tanto esfuerzo ha logrado avistar, tampoco uno que camina mirando las estrellas hasta caer a un pozo. Se trata, en cambio, de un pensador en situación. Su escritura, por otra parte, está lejos de la habitual jerga filosófica, esa manía con que tantos autores simulan la profundidad. En cambio, está llena de imágenes, metáforas y provocaciones de variada índole que mantienen en vilo la atención y llevan al lector de sorpresa en sorpresa. Al contrario de tanta escritura filosófica al uso, Sloterdijk no se siente investido de gracia alguna: “No somos los mensajeros del absoluto, sino individuos con oído para las detonaciones de nuestra propia época” (Sloterdijk y Heinrichs 2004, 15).

Peter Sloterdijk es un filósofo en la plazuela, un intelectual público. Transita por las páginas de Nietzsche o de Heidegger no con ánimo filológico o haciendo esfuerzos interpretativos para descubrir lo que uno u otro quiso de veras decir, sino que los lee procurando actualizarlos, viendo qué hay en esos autores que interpele la actualidad y nos ayude a comprenderla. La suya es más que ninguna otra una filosofía que quiere capturar la totalidad del presente, una filosofía totalizadora (y no totalitaria).

Peter Sloterdijk es un filósofo en la plazuela, un intelectual público. Transita por las páginas de Nietzsche o de Heidegger.

Un rápido vistazo a algunos de sus ensayos muestra su extraordinaria capacidad crítica: *Crítica de la razón cínica* (donde examina el hecho de que los modernos saben lo que hacen e igual lo hacen, gracias a una “falsa conciencia ilustrada”); *Los hijos terribles de la edad moderna* (allí revisa el cambio generacional y el repudio de la herencia como una de las claves ocultas de la modernidad); *Reglas para el parque humano* (un texto que enfureció a Habermas, donde sugiere a partir de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger que la cultura de la ilustración es, en sí misma, eugenésica; ¿acaso no lo es la elección de colegios?); *El mundo interior del capital* (donde se sirve del palacio de cristal, el símbolo de lo moderno, una imagen que también ocupó a Dostoievski, para mostrar la índole de la globalización); *El pensador en escena* (donde expone una interpretación de la primera obra de Nietzsche como el texto fundamental de la modernidad); *El retorno de la religión* (donde constata

que, al revés de lo que predijo la sociología clásica, la religión está de vuelta en el espacio público); *Esferas* (donde despliega en tres volúmenes y en todos sus intersticios la idea de que la vida humana consiste ante todo en vivenciar un espacio, “hacerse un lugar contando ineludiblemente con el alma de los otros”); *El desprecio de las masas* (donde examina en qué forma la sociedad moderna estimula el desprecio a la excepción o la diferencia); y, por supuesto, *Ira y tiempo*, el texto del que, en lo que sigue, nos vamos a ocupar.

¿Hay algo que unifique ese trabajo intelectual al que, sin exagerar, cabría adjetivar de portentoso? ¿Hay en el conjunto de sus textos —uno solo de los cuales es el que consideraremos con detención aquí— algo que permita enhebrar los temas de que se ocupa?

Si hubiera que identificar una hebra, ella sería *la crítica a la modernidad* inspirada en una lectura de Nietzsche y de Heidegger. En su caso, esa lectura, o más bien esa relectura, está muy influida por la filosofía francesa y la recepción que de esos autores efectúan Deleuze, Lefebvre o Foucault. No es muy difícil advertir en su trabajo intelectual, por ejemplo en su famosa *Esferas*, la influencia de Henri Lefebvre y sus trabajos sobre el espacio o, en su lectura de Nietzsche, la de Deleuze.

La crítica, para Sloterdijk, no es, sin embargo, un ejercicio de la mera razón, una indagación sociológica en el tiempo o la circunstancia, sino un esfuerzo por detectar los males que nos aquejan e imaginar una terapéutica para sanarlos. La crítica, concebida como un simple ejercicio de la razón sobre sí misma, conduce a una “falsa conciencia ilustrada”, a esa condición moderna en la que todos saben lo que hacen y, a pesar de eso, lo hacen (Sloterdijk 1989a, I, 34; Cfr. Zizek 2008, 25). Para que el cinismo no suplante a la ilustración hasta envolverla es necesario detenerse en el malestar, en la crudeza del dolor. La escena de la crítica sería unas estudiantes con el torso desnudo ante Adorno. Son los heridos de la cultura los que, en su opinión, hacen girar la rueda de la crítica: “Toda crítica es trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación ejemplar” (Sloterdijk 1989a, I, 24).


La crítica, concebida como un simple ejercicio de la razón sobre sí misma, conduce a una “falsa conciencia ilustrada”

Y esa crítica concebida como un quehacer destinado a identificar y a la vez sanar los malestares del tiempo sería un quehacer psicológico, es decir, un esfuerzo por comprender de qué manera las pulsiones, los afectos, se transfieren a la época y a la estructura, creando una atmósfera que al re-

tornar sobre los individuos configura la subjetividad. El individuo aparece entonces como un punto de encuentro entre lo apolíneo, las instituciones, y lo dionisiaco, las pulsiones que alberga, ambos igualmente constitutivos de lo humano. El individuo emerge así como una línea trazada entre realidad y realidad, una cuerda, para emplear la famosa figura de Nietzsche, tensada sobre un abismo (Sloterdijk 1989b, 76). No estamos aquí en presencia de la psicología de las masas a la Le Bon o a la Freud (aunque de este tema Sloterdijk también se ha ocupado), sino de una indagación en la forma en que se constituye la subjetividad política a partir de una atmósfera de deseos y pulsiones que, surgida del individuo, acaba configurando al sujeto. Este quehacer crítico no tiene por objeto despolitizar al individuo, sino alejar a la neurosis de la política para, de ese modo, liberarla de los circuitos pulsionales que cada cierto tiempo la aquejan (1989b, 90).

En la neurosis el sujeto está atrapado por unas pulsiones a las que intenta domeñar mediante pases mágicos y repeticiones innumerables. En la política ocurre otro tanto. Las pulsiones, los tics y los afectos la invaden y entonces, atrapada en ellos, se la ejercita mediante una gestualidad puramente performativa, en una suma de gestos y conductas que pretenden justificarse por sí mismas.

La crítica tiene entonces por objeto liberar a la política de la neurosis, dejándola en disposición de hacer surgir algo inédito: “Se requiere una terapéutica de la antipolítica, no para despolitizar a los individuos, sino para desneurotizar la política, para protegerla de los movimientos psicodinámicos y de los cortocircuitos dionisiacos” (1989b, 90).



La crítica tiene entonces por objeto liberar a la política de la neurosis, dejándola en disposición de hacer surgir algo inédito.


Es fácil advertir en ese esfuerzo de desneurotizar la política algo similar al rechazo del historicismo al que se refiere Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*. Allí Nietzsche sugiere que la vida requiere la capacidad de olvidar: se puede vivir sin recuerdos, pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar (como lo muestra, dicho sea de paso, el Funes de Borges) (Nietzsche 1949, 91). Cuando la historia y el pasado toman un predominio demasiado grande, la vida y la política se disgregan y decaen, se neurotizan. La neurosis es, en una de sus dimensiones, una fijación en un pasado escondido, un pasado que el sujeto ignora y que solo se le revela como temor o angustia, apareciendo en él una imposibilidad de olvidar. Para el neurótico el tiempo presente solo puede ser presentado como un eslabón más de un pasado que sus síntomas traen al presente y que el ritual que él ejecuta intenta apagar. Sloterdijk,

en cambio, concibe a la condición humana no como un continuo de acontecimientos enlazados los unos con los otros, sino como una serpentina caprichosa que está a merced de los vientos, de diversas atmósferas de afectos; la historia no como una escalera ascendente, sino como un trampolín que eleva y deja caer hacia no se sabe dónde. La historia no sería un purgatorio (Sloterdijk 2010, 128 y ss.), una antesala del paraíso que nunca llega, sino un viaje a lo desconocido.

Basta esa caracterización general del proyecto intelectual de Sloterdijk para advertir su importancia a la hora de comprender el momento constitucional por el que atraviesa el Chile contemporáneo.

En la literatura se llama “momento constitucional” a ese lapso en que la vida colectiva suspende su quehacer ordinario, descubre su contingencia —advierte que ha sido de un modo, pero que perfectamente podría ser de otro— y se da a la tarea de definirse a sí misma (Ackerman 1998, pos-6). Cuando un momento constitucional ocurre, el político no necesita competir con la estrella de fútbol para captar la atención. Se basta a sí mismo porque la política lo invade todo o él mismo a punta de neurosis se transforma en una estrella de fútbol. Se trata de momentos que arriesgan estar atrapados en medio de una paradoja: nunca se requiere más reflexión y nunca, al mismo tiempo, las personas están menos dispuestas a ejercerla; nunca se necesita más diálogo, pero las personas están enconadas para llevarlo adelante en términos provechosos (Elster 1995, 394).

¿Hay una mejor forma de describir el actual momento que vive Chile que el de presentarlo envuelto en esa paradoja, con una política neurotizada y una ciudadanía que, en ocasiones, parece invadida por la ira?



En la literatura se llama “momento constitucional” a ese lapso en que la vida colectiva suspende su quehacer ordinario.

Una rápida revisión de los rasgos del momento constitucional ayuda a entender el fenómeno.

Chile, como se ha subrayado innumerables veces y como ya se recordó (aunque no siempre se sacan las consecuencias de esta observación), ha experimentado un rápido cambio en sus condiciones materiales de existencia; pero así y todo, nunca ha habido mayor distancia entre el bienestar estadístico y la sensación de carencia. Este fenómeno ya había sido anunciado por múltiples encuestas que mostraban de qué forma los chilenos y chilenas se mostraban optimistas respecto de sí mismos; pero amargados respecto de los demás y del ámbito público. Se trata de un fenómeno que el propio Sloterdijk detectó en la Europa de fines del siglo XX, donde ha habido, dice, una “amalgama de sa-

ciudad privada y jeremiada pública”. Se suma a ello un creciente proceso de individuación o, como Sloterdijk prefiere, de “ambiciones individualizadas”. Y, en fin, una desaparición del proletariado, “aquel sujeto central imaginario del siglo XIX, del que los perdedores de la revolución de los últimos doscientos años, que se radicalizaron incesantemente hacia la izquierda, afirmaban lo peor y esperaban lo mejor” (Sloterdijk 2006, 516).

En medio de ese panorama, hasta entrado el siglo XX, la administración de la ira dominó el campo político. Más tarde, sin embargo, la expansión del consumo y la individuación, habrían desplazado la ira por el simple furor desatado por un deseo cuyo objeto no se puede alcanzar.

Como veremos al leer este volumen de Sloterdijk, hubo épocas en que predominó la ira, sea porque se la expresaba heroicamente, como describe Homero, sea porque se la atesoraba como el combustible de una venganza futura. Eran esas *épocas timóticas*, épocas en las que la emoción y la ira encendida, pero al mismo tiempo postergada, tenían un papel. Hoy día, no obstante, en las sociedades modernizadas la timótica habría sido desplazada por la mera erótica, por el anhelo de satisfacer un deseo cuyo contenido se desconoce. Esto explicaría que la violencia que de pronto irrumpe no es exactamente ira, sino simple furor, el anhelo de vandalizar aquello que sin embargo se desea.

Para alcanzar esa conclusión es imprescindible revisar la obra de Peter Sloterdijk.

(II)

De las varias formas en que es posible presentar *Ira y tiempo* de Peter Sloterdijk, quizá la más directa sea describirlo como una tesis de “economía timótica” o más sencillamente como una economía del *thymós*. ¿Qué podría significar exactamente esa expresión?

Un breve recuento acerca de su origen ayuda a entenderla. Intentémoslo.

Thymós es un concepto cuyos primeros indicios se encuentran en Homero, donde aparece contrapuesto al *nóos*. Mientras este último es la causa de las ideas y de las imágenes, el *thymós* es el generador del movimiento y de la agitación (Snell 1992, 9). Así, en Homero se dice “el *thymós* abandonó sus huesos” (*Iliada*, 12, 386) o “exhaló su *thymós*” (*Iliada*, 4, 524), etcétera, para aludir a la muerte (Furley 1956). En el sentido homérico *thymós* significa aliento de vida; pero también puede significar sentir miedo, alegría, euforia, amor y otras emociones como el coraje o la ira (Webster 1957). En un moderno como Kant la expresión equivalente *Gemüt* (temperamento) se emplea para aludir al sitio donde descansan la facultad de desear, de conocer, de apreciar (Ibáñez 2009). En la psiquiatría moderna, siguiendo ese viejo uso, suele emplearse la expresión *ciclotímico* para aludir a quien experimenta oscilaciones recurrentes del ánimo.

Pero es en Platón donde ese concepto adquirió un significado que, aun siendo ambiguo, es más explícito (para una revisión del concepto en el conjunto de la obra de Platón, vid. Renaut 2014).

En *La República* (440a) Platón cuenta la anécdota de Leoncio, quien, “subiendo del Pireo”, vio unos cadáveres expuestos, cuerpos torturados por el verdugo público. Sintió un intenso deseo de mirarlos; pero a la vez una fuerte repugnancia frente a ese apetito suyo. Durante algunos momentos, continúa el relato, Leoncio se debatió interiormente y cubrió su rostro intentando domeñar lo que sentía. Finalmente cedió al deseo y “con los ojos desmesuradamente abiertos”, según el relato de Platón, corrió hacia los cadáveres gritando “¡mirad malditos, satisfacedos con el espectáculo!”. Leoncio cede al deseo; pero a la vez se enardece por haberlo hecho: ¿cómo explicar eso?, ¿por qué enojarse por haber hecho lo que se deseaba intensamente? La lucha interior de Leoncio no puede ser descrita simplemente como un combate entre el deseo y la razón, un combate donde habrá triunfado el primero, porque en tal caso ¿a qué podría deberse la indignación que sintió? La explicación que sugiere Platón es que hubo una parte de Leoncio que se indignó por haber mirado, una parte que se avergonzó de haberlo hecho. Esa parte es lo que llamaríamos autorespeto, autoestima, el *thymós* proyectado hacia sí mismo. La ira que Leoncio sintió consigo mismo, con sus ojos, tiene pues ese origen. No es la lucha entre el deseo y la razón lo que muestra el incidente de Leoncio, sino una lucha entre la propia autoestima, el sentido del propio valer, y la conducta. Si Leoncio, podemos conjeturar, no hubiera mirado esos cadáveres martirizados habría sentido orgullo de sí mismo; pero los miró y entonces sintió desprecio y vergüenza.

El *thymós*, pues, no es el anhelo de nada material, no es el deseo de esta cosa o de la otra (esto equivaldría al *eros*), sino que sería la fuente que impulsa a situarse en el mundo de una forma acorde con la propia autoestima; el *thymós* sería a la vez un deseo y un juez insobornable de su logro o su fracaso. En la relación con los otros sería el “deseo del deseo”, el anhelo de ser deseado, de que otro vea lo que yo soy capaz de apreciar en mí, que el valor que me asigno a mí sea también un valor para la otra conciencia; el deseo es entonces un deseo de reconocimiento (vid. Kojève 1947, 52; Fukuyama 1992, 165; también Fukuyama 2018, 17 y ss.; en Leo Strauss se emplea el concepto de timocracia para aludir al gobierno de quienes aman el honor y la ambición, vid. Strauss y Cropsey 1987, 61).

El *thymós*, pues, no es el anhelo de nada material, no es el deseo de esta cosa o de la otra.

Pues bien. El texto de Sloterdijk puede ser leído como una terapéutica que distingue entre una “timótica sana” y una “timótica enferma”.

La primera, la de Grecia; la segunda, la judeocristiana.

Mientras la primera libera la ira heroicamente, la segunda la sublima, la ahorra, la transfiere y la distorsiona. Y así esta última actitud abona el suelo sobre el que florece el resentimiento y estimula la aparición de una política neurotizada, presa de sus pulsiones. La política moderna sería la heredera de una timótica enferma.

Martin Heidegger sugiere en *Ser y tiempo* (1927) que la pregunta por el ser ha sido olvidada. Peter Sloterdijk argumenta en *Ira y tiempo* que es el lugar y el papel de la ira lo que no recordamos. Si la existencia auténtica para Heidegger exigía no eludir el hecho de la muerte, no esconder que la existencia se completa en una experiencia a la que no podemos acceder, Sloterdijk sugiere que la política exige no eludir la ira o más bien el *thymós* que la desata. Y si Heidegger inicia su obra con una cita del *Sofista* (“estáis familiarizados con lo que queréis decir cuando mencionáis *lo que es* y que nosotros mismos comprendíamos; pero ahora estamos perplejos”, 244a), Sloterdijk inicia la suya con los primeros versos de la *Iliada* (“La cólera canta, oh Diosa, del Pelida Aquiles”, I,1). La política moderna se habría erigido sobre el olvido de la ira y así ella habría consistido en su sublimación y su cultivo.

La opinión de Sloterdijk es que una *timótica enferma* establece una determinada relación con el tiempo: interioriza el pasado en una venganza mil veces postergada y la pospone para un futuro que es una mala infinitud (según la expresión de Hegel), esto es, un futuro que nunca llega.

El proceso culminaría en la política moderna con la aparición de una “economía del resentimiento”: el resentimiento se habría convertido en capital, con sus administradores y sus inversores que prometen una redención siempre postergada. Este proceso sería indisoluble de lo que, en opinión de Sloterdijk, serían los dos grandes administradores de la ira: la doctrina veterotestamentaria y la movilización anticapitalista de masas del comunismo. Ambas serían la expresión de esta timótica enferma, de un empeño por ahorrar la ira, acumularla en una especie de cuenta simbólica de la que, sin vaciarla nunca, se administran solo sus réditos en la promesa de un futuro que nunca llegará. Los cultores de la ira administrarían una suerte de pirámide de Ponzi (Sloterdijk 2010, 236): liberarían espasmos de ira a cambio de nuevos resentimientos que se incorporarían periódicamente al capital para que así este no disminuya.

La opinión de Sloterdijk es que una *timótica enferma* establece una determinada relación con el tiempo.

El empleo de esas metáforas tomadas de la economía política para describir la forma en que la rabia y la iracundia subyacen a la política de la modernidad —bancos de ira, intereses, ahorro, circulación, etcétera— no es solo una muestra de la habilidad literaria o la fuerza expresiva de la prosa de Peter Sloterdijk (que por momentos se parece a la mejor de Marx); tiene un sentido teórico al que no hay que pasar por alto. El empleo de una perspectiva económica para describir la condición humana ya se encuentra en la obra temprana de Freud. En *Estudios sobre la histeria*, por ejemplo, el síntoma está descrito como una conversión, como un cambio de un valor por otro; y en el escrito sobre *Duelo y melancolía*, Freud describe lo que llama una “caracterización económica del dolor”. En la literatura sociológica, por su parte, la modernidad es presentada ante todo como el resultado de una economía monetaria (así la examina G. Simmel en su *Filosofía del dinero*). Ese tipo de economía tiene la particularidad que permite interacciones a un muy alto grado de abstracción entre mundos de la vida, entre experiencias vitales, que son muy distintas entre sí. La economía monetaria opera entonces como un “equivalente universal” de las diversas formas de vida. Marx observa que si dos cosas con valor de uso distinto pueden igualarse en el valor de cambio, debe ser porque hay un tercer término que les es común. En su opinión ese es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. ¿Cuál es el tercer término que iguala los diversos mundos de la vida y los relatos ideológicos que los orientan? Se trataría, explica Sloterdijk, del *thymós* bajo la forma de ira. La circulación de los afectos tiene pues la misma estructura abstracta que la circulación del dinero: “Desde 1800, lo que se llama espíritu de época no se puede pensar sin la colaboración del espíritu del dinero” (2010, 239).

Marx observa que si dos cosas con valor de uso distinto pueden igualarse en el valor de cambio, debe ser porque hay un tercer término que les es común.

Así, para la psicopolítica de Sloterdijk los afectos humanos, las pulsiones, circulan en un sistema de intercambios y de transacciones que en la modernidad son atrapados en un circuito puramente abstracto, performativo, vaciado de sentido como no sea la promesa de una venganza atrapada en una mala infinitud.

Es frecuente en la literatura asemejar el marxismo a la teodicea judeocristiana, como ocurre, por ejemplo, en la obra de Karl Löwith (Vid. Löwith 1949) o presentar las ideologías modernas como un contenido teológico secularizado, según se aprecia, por ejemplo, en Carl Schmitt (Schmitt 2009), de manera que la originalidad de Sloterdijk no radica en haber subrayado una semejanza entre el

judeocristianismo y el marxismo. Su originalidad proviene del hecho que tanto en la doctrina veterotestamentaria como en el marxismo ve *contenidos atrapados en un circuito abstracto*. Ambos, como el valor de uso en la economía política, circulan desprovistos de contenido gracias a su simple valor de cambio, la ira.

Gracias al predominio de la circulación del dinero —que somete todo a su abstracción— el capitalismo desplaza a la timótica por la erotización casi completa de la vida. Y esto es lo que lo habría convertido en “el horizonte infranqueable del presente” (Sloterdijk 2010, 245) (recuérdese, para apreciar la ironía, que Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, había llamado al marxismo “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”).

Por erótica no ha de entenderse, sin embargo, la simple sexualización de la vida cotidiana como si se desplazara hacia ella la ira o los afectos. La erotización de la vida significa que el deseo se dirige a un objeto indeterminado que el dinero viene a representar. Y así el *thymós* y sus energías son desplazados por la búsqueda de un deseo imposible porque es, a fin de cuentas, vacío:

La esencia de la erótica no se puede entender desde la perspectiva del caso especial que supone la libido sexual y sus factores estéticos desencadenantes —tal y como lo supone la más reciente psicología cotidiana— sino que se funda en la estimulación de ideas de carencia y en sentimientos de insuficiencia de toda especie y se articula en las correspondientes acciones del querer tener y conseguir. Esto, en ningún otro principio de la más reciente psicohistoria se podrá demostrar mejor que con la recepción de la archicapitalista idea del dinero —a saber, la idea que el dinero crea— por parte de los países del antiguo “bloque del Este” (Sloterdijk 2010, 229).

La erotización de la vida significa que el deseo se dirige a un objeto indeterminado que el dinero viene a representar.

La dinámica cultural del capitalismo produciría una individuación altamente erotizada, cuyo efecto es una “soledad envenenada por un deseo condenado al fracaso” (Sloterdijk 2010, 251); las personas adquirirían en ella una “relación vandálica con los objetos imposibles de su deseo” (2010, 247); y la ira no estaría alimentada por un deseo timótico o sería, si se prefiere, un deseo enfermo:

En la medida que los insatisfechos de la modernidad no pueden descargar sus afectos sobre otros escenarios, solo les queda la huida a su propia imagen especular, tal y como la suministran los medios

de masas tan pronto los escenarios de violencia atraen una parte del interés público sobre sí. El rápido reflejo de los excesos auto-perpetrados en las imágenes de prensa y en la televisión puede conllevar para los actores una satisfacción momentánea que, en muchos casos, puede significar una prueba satisfactoria de su existencia (2010, 246).

Si en la tradición veterotestamentaria o en el movimiento de masas del comunismo la ira era acumulada y luego administrada por los “empresarios de la ira”, en la actualidad el *thymós* habría sido desplazado hacia la erótica del consumo, la prosecución de un deseo imposible que no puede ser satisfecho salvo bajo la forma de la destrucción de aquello que, de pronto, se revela como incapaz de colmar lo que se anhela.

El resultado de todo lo anterior es una particular relación con el tiempo. Rotas las cadenas significantes de la temporalidad, los individuos quedan atrapados en un presente que se estira hacia atrás y hacia adelante sin poder salir de él. En medio de esa existencia erotizada, observa Sloterdijk, hay arrestos de rabia que son producto no del orgullo propiamente timótico, sino de una simple relación vandálica con el objeto de su deseo.

Es imposible, al leer esas páginas de Sloterdijk, no recordar la descripción del último hombre que Nietzsche pone en los labios de Zarathustra (Nietzsche 2016, 5). Este último ve a los hombres de la modernidad y se dispone a hablarles a su orgullo (recuérdese que este es uno de los tantos significados de *thymós*). Zarathustra les dice que es necesario tener caos dentro de sí para poder dar a luz a una estrella danzarina y que, aunque lo ignoren, aún hay caos dentro de ellos. Y dice advertirles todo eso antes que llegue el tiempo del hombre más despreciable: el incapaz de despreciarse a sí mismo, el incapaz, diríamos, de comportarse como Leoncio “subiendo el Pireo”. Pero quienes le escuchan le responden que ellos “han inventado la felicidad” y parpadean.

No me entienden, concluye Zarathustra, yo “no soy la boca para esos oídos”.

¿Es la de Sloterdijk la boca para los oídos contemporáneos?

(III)

¿Dónde quedaría lo social según Sloterdijk? ¿Son los éxtasis que describe procesos adecuados a los principios constitucionales? ¿Esto es todo lo que habría que esperar, un subjetivismo carente de sujeto capaz de producir nada más que actores carentes de compromiso? ¿Acaso la ira heroica que él detecta en los griegos y su crítica feroz a la teodicea católica o marxista no deteriora las premisas socio-psicológicas de la democracia, a saber, la capacidad de compromiso y de acuerdo, la disposición a someterse a las coordenadas institucionales?

Esas preguntas, y otras similares, dirige Sloterdijk a Nietzsche al examinar *El nacimiento de la tragedia*; pero es perfectamente posible plantearlas, luego de la lectura de *Ira y tiempo*, a él mismo. Después de todo, su obra descansa sobre la idea de que en la condición humana hay un fondo dionisiaco que conviene no olvidar puesto que esa sería la única forma de comprender la verdadera índole de las instituciones y poder así sostenerlas. Paradójicamente, y esta es la tesis de Sloterdijk desplegada en su lectura de Nietzsche, quienes olvidan ese fondo, los que “olvidan esa verdad terrible”, son los que casi sin darse cuenta se disponen a erosionar las reglas y el derecho. Son los que ignoran lo dionisiaco, no los que atienden a él, los que deterioran las instituciones.

Es pues necesario completar el concepto *diurno* de lo político —diurno porque acentúa los discursos conceptuales y las instituciones— con un concepto *nocturno* que ponga atención a “la oculta ecología del dolor del mundo”:

En este concepto nocturno, se manifiesta la problemática más sensible de la modernidad; en este punto nosotros nos interrogamos acerca de la relación existente entre, por un lado, la construcción moderna de lo que es socialmente soportable y, por otro, la insoportable proliferación de sufrimiento con motivo precisamente de tales construcciones de lo soportable (Sloterdijk 1989b, 155).

Esa problemática nunca se plantea en los momentos en que la modernización se desata. En los procesos de modernización se produce una entrada masiva de “individuos afligidos” en el marco de “nuevas realidades soportables”, de manera que la ecología del dolor, la forma en que este será distribuido, se mantiene oculta como problema gracias a la participación política y el enriquecimiento económico (1989b, 156). Pero si estos últimos se detienen por sobrevenir una crisis o si continúan en un giro sin fin, se produce la necesidad de una justificación dionisiaca de la vida en el sentido de una algodicea. Sloterdijk llama de esta forma a la inversión de la teodicea que estuvo a la base de la política. En esta última la pregunta era cómo conciliar la presencia del mal con la existencia de un Dios que es amor y bondad. La algodicea invierte el problema. Si Dios no existe, si el mundo carece de un horizonte superior de sentido, entonces ¿cómo justificar el dolor? En medio de esta pregunta la política aparece como una teología sustitutoria (Sloterdijk 1989a, II, 291 y ss.).

Si Dios no existe, si el mundo carece de un horizonte superior de sentido, entonces ¿cómo justificar el dolor?

La política sería así, a la vez, diurna y nocturna; y en esa herida entre ambas se erigiría el sujeto. La plena conciencia de esa condición evitaría la pseudoilustración consistente en buscar un culpable para, acto seguido, ocupar su lugar. En cambio, sería necesaria una segunda ilustración que equivaldría a una terapia anti-política, no para espantar a la política de la vida, sino para aliviar a la primera de su neurosis. Se trata de profundizar en los fundamentos de la cultura y de las instituciones no como una propedéutica de la barbarie, sino como un esfuerzo para evitarla.

Una política desneurotizada es entonces una política con conciencia del valor de las instituciones para la vida. Ella debe ser una apertura apolínea al fenómeno de lo trágico y al problema del dolor. En esta parte por supuesto vale la pena recordar la noción de “exceso pulsional” de Arnold Gehlen (Cfr. Sloterdijk 2006, 531). Para Gehlen el animal humano no cuenta con una orientación normativa biológicamente inscrita y, por eso, efervesce en deseos y en apetitos que carecen de una dirección (Gehlen 1998, 49). La función de las instituciones es orientar normativamente la conducta, liberando al sujeto del exceso de decisiones, estabilizándolo y ayudándolo así a soportarse. Y cuando las instituciones fracasan el sujeto es devuelto a sí mismo, a una sola de sus realidades, y entonces no le queda otro camino que refugiarse en sí mismo y atribuir validez general a lo que simplemente siente. Las instituciones, entonces, son el antídoto contra los bancos de ira.

El desafío de la moderna cultura del capitalismo consistiría en contener y orientar los impulsos tímóticos, sin “evitar ninguna lucha necesaria y no provocar ninguna superflua”.

¿Qué instituciones serían esas en el capitalismo tardío?

El desafío de la moderna cultura del capitalismo consistiría en contener y orientar los impulsos tímóticos, sin “evitar ninguna lucha necesaria y no provocar ninguna superflua”. Ello supondría revalidar los viejos principios de la vida, la propiedad y la libertad. Esos principios permitirían satisfacer por igual el reconocimiento y la diferencia, que sería el gran desafío de las sociedades contemporáneas, equilibrar, en palabras más llanas, la igualdad ante la ley (*isothymia*) o el reconocimiento igual, con la diferencia o desigualdad que satisface el anhelo de destacarse y ser relevante frente de los demás (*megalthymia*). Un deseo, a la vez, de igualdad y desigualdad o, lo que es lo mismo, una desigualdad capaz de justificarse ante sí misma. La modernización

creó una situación en la que los individuos son invitados a tomarse en serio de modo inusual. En el individualismo secular, que reviste por dentro la situación de bienestar casi omnipresente, cada uno o cada una, mientras él o ella se sustraiga a la depresión, está condenado a aceptar que él o ella es importante: y ser importante significa asentarse como fin absoluto uno mismo, aunque no hay un Dios que se interese por los individuos ni hoy ni post mórtem. El campo social estalla creando decenas de miles de plataformas para la entrada en escena de ambiciones individualizadas (Sloterdijk 2006, 516).

Francis Fukuyama, con quien Sloterdijk dialoga —*The End of History*, dijo, es “uno de los pocos trabajos de filosofía política que toca el punto neurálgico de nuestra época” (Sloterdijk 2010, 59)— había dicho que el gran desafío de las sociedades modernas es equilibrar el anhelo de igualdad con el de la diferencia o desigualdad:

En el largo plazo la democracia liberal puede verse subvertida desde dentro ya sea por un exceso de *megalothymia* o de *isothymia*, o sea, por el deseo fanático de un reconocimiento igual. Mi intuición es que la mayor amenaza vendrá de la primera (...) La naturaleza conspirará para conservar un grado sustancial de *megalothymia* incluso en el mundo democrático e igualitario (Fukuyama 1992, 314).

El deseo de un reconocimiento igual en todo, piensa Fukuyama, la abolición de cualquier ideal meritocrático, se parece a un mundo de esclavitud sin señores, el mundo del “último hombre”, que siempre acaba refutándose a sí mismo.

Lo que Nietzsche quería decirnos era que ignorar ese fondo de la condición humana —de donde brotan, con igual intensidad, la ira y el espíritu carnavalesco— conduciría al descalabro de las instituciones.

El punto de vista de Sloterdijk no es muy distinto. Al analizar *El nacimiento de la tragedia*, había observado que era un error considerar el punto de vista de Nietzsche como un simple ensalzamiento del espíritu dionisiaco, como una invitación al desorden. Lo que Nietzsche quería decirnos era que ignorar ese fondo de la condición humana —de donde brotan, con igual intensidad, la ira y el espíritu carnavalesco— conduciría al descalabro de las instituciones, ese lado nuestro erigido sobre la dimensión apolínea. El desafío del ser humano —“esa cuerda tensada sobre un abismo”— consistía en reconciliarse con ambos lados de su naturaleza. Por eso es necesaria, en opinión de Sloterdijk:

...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 realiza a través de un programa paralelo de las fuerzas elitistas e igualitarias (2010, 274).

Para alcanzar eso es necesaria una segunda ilustración, una racionalidad de segundo orden capaz de observarse a sí misma y evitar la “maligna simpleza” (2010, 274).

Esa “maligna simpleza” es, sin embargo, la que de un tiempo a esta parte ha inundado el debate público, especialmente cuando toda la vida social se piensa en términos de justicia y la justicia en términos de igualdad, olvidando ese lado *timótico* que el consumo sublima, pero no logra satisfacer del todo: el anhelo del ideal meritocrático, el empeño por diferenciarse, de ser reconocido también como un mejor.

Esa “maligna simpleza” consiste en transformar todas las desigualdades en diferencias inofensivas, débiles, construidas, sin raíz ontológica alguna. Ello sería producto de la irrupción de las masas. No se trataría, sin embargo, de las muchedumbres que describieron en los inicios Le Bon o Freud, o más tarde Ortega. Estos son individuos fraccionados que no están en busca de una descarga emocional, sino en busca de entretención. Esas masas son las que convertidas en sujeto hacen de toda diferencia una desigualdad solamente horizontal:

Somos espectadores recíprocos de nuestras tentativas de hacernos interesantes, más o menos divertidos o despreciables. La cultura de masas presupone el fracaso de todo intento de hacer de uno alguien interesante, lo que significa hacerse mejor que los otros. Y esto lo hace de manera legítima, habida cuenta de que su dogma determina que solo nos podemos distinguir de los demás bajo la condición de que nuestros modos de distinguirnos no supongan ninguna distinción real. Masa obliga (Sloterdijk 2011, 91).

¿Hay en ese punto de vista de Sloterdijk un simple conservadurismo, una queja aristocratizante, el refunfuño de una supuesta nobleza de espíritu que sobrevive a punta de nostalgia, el malestar de quien siente que las minorías selectas a las que cree pertenecer ya no tienen un lugar?

No, nada de eso.

Se trata simplemente de una conciencia lúcida que sabe que en los seres humanos anida un anhelo de diferenciarse y que el desafío irresuelto de la sociedad moderna es cómo permitir que ello ocurra sin deteriorar lo que han llegado a ser sus bases morales, aquellas que le sirven de principio de legitimidad. Se trata, en una palabra, de atender a ese anhelo de diferencia y de desigualdad no para socavar las bases de la democracia liberal, sino para evitar que, por desconocerlo, acabe derrumbándose.

REFERENCIAS

- Ackerman, B.** 1998. *We The People II, Transformations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elster, J.** 1995. Forces and Mechanisms in the Constitution-Making Process, *Duke Law Journal* 45, 364-396.
- Fukuyama, F.** 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Fukuyama, F.** 2018. *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Furley, D. J.** 1956. The Early History of the Concept of Soul, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3, 1-18.
- Gehlen, A.** 1998. *The Man. His Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.
- Ibáñez, M.** 2009. Sobre las vicisitudes del término *Gemüt*, *Philosophia* 69, 35-56,
- Kojève, A.** 1947. *Introduction à la lectura de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Löwith, K.** 1949. *Meaning in History*. Chicago: The University Chicago Press.
- Nietzsche, F.** 1949. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, en *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Nietzsche, F.** 2016. *Así habló Zaratustra*, en *Obras Completas*, IV. Madrid: Tecnos.
- Renaut, O.** 2014. *Platon. La médiation des émotions: l'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Schmitt, C.** 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, P.** 1989a. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Taurus.
- Sloterdijk, P.** 1989b. *Thinker on Stage*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sloterdijk, P. y Heinrichs, H-J.** 2004. *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P.** 2006. *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P.** 2010. *Ira y tiempo*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P.** 2011. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales en la sociedad moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P.** 2012. *The Art of Philosophy. Wisdom as a practice*. New York: Columbia University Press.
- Snell, B.** 1992. *The Discovery of the Mind*. New York: Dover.
- Strauss, L. y Cropsey, J (comps.)**. 1987. *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Webster, T. B. L.** 1957. Some Psychological Terms in Greek Tragedy, *The Journal of Hellenic Studies* 77-1, 149-154
- Zizek, S.** 2008. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

Ira y tiempo

CARLA CORDUA

La capacidad de los seres humanos para aceptar tranquilamente las características del mundo en el que nacen se ha ido haciendo cada vez más estrecha y exigente. Al comienzo de la modernidad occidental la humanidad empezó a dejar aquello que antes le había parecido una obligación, a saber, la de celebrar las cosas como eran, el mundo tal cual había sido creado, sus circunstancias y contenidos como dados de una vez por todas.¹

Pues junto con aprender a acomodarse al orden establecido los seres humanos habían ido descubriendo como valerse de su capacidad de actuar sobre lo existente con el propósito de acomodarlo a su preferencia. La tendencia a considerar lo existente como necesitado de cambios que lo mejorarían, suponía verlo de antemano necesitado de ciertas modificaciones. Verlo en falta, marcado por algo que pudo ser, pero no resultó, es considerarlo insuficiente y equivale a juzgarlo críticamente, desde un punto de vista que acentúa sus rasgos negativos.

La visión anticipada de un progreso posible ha de negarle a la existencia presente su suficiencia actual, su entereza, su pleno cumplimiento. Al niño le falta crecer, la casa necesita un techo impermeable, el ciego debe aprender a leer al tacto en un libro preparado para sus dedos, es preciso descansar antes de iniciar un día entero de trabajo. La percepción anticipada de las posibilidades de una cosa o de una criatura depende de que provisoriamente se los vea como limitados, aunque, en principio, capaces de superar sus cualidades actuales y mejorar con ello. Una vez que se prueben capaces de asimilar ciertos cambios sin dejar de ser hasta cierto punto los mismos de antes, diremos de ellos que han progresado superando algunos de sus defectos. El niño ya creció, la casa fue bien techada, el ciego aprendió a leer, el trabajador descansó antes de iniciar su tarea. Sus limitaciones son superables.

El descontento con el mundo tal cual es, bien puede parecer una invitación a cambiarlo: pero la capacidad de conseguir tal cambio no se encuentra sino raramente disponible.

Aquel que lleva consigo un firme propósito no realizado de venganza anda libre por el momento de la amenaza que representa la posible falta de sentido. Una voluntad persistente largo tiempo impide el ataque del aburrimiento. La profunda simplicidad de la venganza satisface a la necesidad humana que pide tener una motivación. Un motivo, un agente, un hecho necesario. Esto contiene los elementos de un proyecto perfecto. (Sloterdijk. 2006, 98)

¹ Como dice Peter Sloterdijk: "Entonces los hombres estaban entregados sin defensa a la monarquía de la naturaleza. La 'physis' produce todo, el hombre no puede nada" (2006, 12).

Peter Sloterdijk llama la atención sobre la importancia y los increíbles alcances de la negatividad humana, siguiendo en ello a Hegel, que le había dado su nombre a esa función. Dice:


El empresario apocalíptico que actúa iracundo debe evitar en lo posible que la actividad de miembros locales ponga en peligro la gran empresa por precipitación. Esto le impone adoptar una ascética extrema, la cual tendrá que ser transmitida a los seguidores. El revolucionario del mundo tendrá que actuar constantemente contra las sensaciones espontáneas, porfiadamente debe rechazar sus primeras reacciones. Sabe: sin deshacerse profundamente de su pertenencia a la actualidad no llegará nunca a una profunda posesión de lo que será él más adelante. Mientras más razones posea la indignación local serán más numerosas sus equivocaciones desde el punto de vista global. Si el plan contiene el cambio de todas las cosas habrá que calmar, cueste lo que costare, la impaciencia de todos los partidos vengativos. (2006, 104)²

La visita de un filósofo que escribe a menudo sobre la situación en que se encuentra el mundo que habitamos nos dejó tantas dudas que seguimos leyéndolo. En su libro *Ira y tiempo* del año 2006 (al que ya he remitido en las notas), Sloterdijk ofrece un aspecto de la historia mundial desde el punto de vista de la ira, a la que nosotros acostumbramos a llamar “la rabia” aunque nos sitúa con los perros. El punto de vista de la ira es atrevido, como asunto, para referirse a un país o a una suma de ellos, porque casi nunca domina toda su actualidad. Sloterdijk concibe a la ira en su relación con la actividad humana, tanto la efectiva como la posible, la controlable y la que no se deja controlar. Uno de los temas más persistentes y audaces es su interpretación de la actualidad: la sociedad humana pasando del siglo XX al XXI, tratando de darle una dirección al cambio y sufriendo los altibajos de tal quehacer. Las obras de este autor que se atreve a describir la actualidad sin mentir y sin apañarla con promesas de un futuro del que, en efecto, no sabemos nada, son leídas hoy traducidas a muchos idiomas distintos. En lo principal, ahora consideraremos el poder que ejerce lo negativo en el curso de la vida.

[La visita de un filósofo que escribe a menudo sobre la situación en que se encuentra el mundo que habitamos nos dejó tantas dudas que seguimos leyéndolo.](#)

² En la misma página 104 dice Sloterdijk, un poco antes: “La ira humana coleccionada a partir de todas sus fuentes y organizada de manera efectiva, le proporciona al cálculo bizarro de los grandes banqueros la energía para una nueva creación. El temible propósito, suponiendo que ocurra de modo bastante espantoso, debería resultar por sí mismo consecuentemente en el comienzo de una época”.

El libro de Sloterdijk es un ensayo político-psicológico que después de detenerse en los tiempos de Homero salta a la Europa moderna, pasando, aunque solo ocasionalmente, por las Américas y el Oriente. Su asunto principal es la ira, considerada en su origen y su carácter, en sus efectos prácticos y sus consecuencias. La combinación de la política y sus planes con el análisis de quien espera intervenir en el curso del suceder, hace un conjunto inusual. El ánimo, el coraje, el temple necesario del político que se asocia con otros al servicio de sus planes, hacen un conjunto original en la escritura del autor. La tentación de reprochar al dirigente político sus intereses personales entremezclados con su vocación social, como acostumbra a hacer la hipocresía crítica, falta aquí. La entrega cabal del político inspirado a sus planes ocupa todas sus fuerzas y talentos y el impulso contagioso de su brío sobre otros es una parte principal de sus proyectos. Así es como la política y la psicología llegan a entretorse en esta obra que aborda sin reservas la complejidad enredosa de un individuo inspirado y su objetivo. La pasión decidida del inspirado contagia a sus partidarios con ánimo y lo convierte a él en el jefe que guía.



La energía batalladora se suele lanzar al servicio de su propósito, convencida por la pasión urgente que la anima.

La ira de que se trata en esta obra es un impulso animoso intenso y difícil de ignorar debido a que pone en movimiento no solo a quien lo experimenta primero, sino también a los contagiados por su iniciativa. Apenas la ira puede algo, afecta también a las personas y a las cosas situadas cerca de su origen. Esta ira subjetiva-objetiva, a la vez creada y operante, es examinada por el libro en sus apariciones en varios tiempos culturales, a propósito de conductas que la expresan y grados de adhesión que dependen de ella. La ira provoca conquistas, declara guerras en las que los héroes se juegan la vida antes que renunciar a su pasión. Ella proviene a menudo del orgullo guerrero, aunque amenace poner en peligro la existencia de un pueblo. A menudo no son tanto los seres humanos los que tienen pasiones iracundas; es más bien la pasión iracunda la que consigue poseerlos a ellos, piensa Sloterdijk. Cuando la rabia se impone sobre el ánimo de alguien suele manifestarse sin considerar límites para generar los efectos que proceden de ella manifiestamente. La energía batalladora se suele lanzar al servicio de su propósito, convencida por la pasión urgente que la anima. Muy importante para el mundo moderno considera Sloterdijk tanto a la pasión revolucionaria como al heroísmo fuera de contexto. Este heroísmo se caracterizaría por invadir primero al héroe; sin pertenecerle a él propiamente, lo pone en acción debido al poder movilizador de la pasión. En las épocas heroicas se celebra al héroe, que no es, propiamente, un

hombre normal con familia, nacionalidad y ciudad, sino tan solo el portador de un brío heroico que lo enorgullece y pone en acción.

Cuando la ira se enciende se presenta el guerrero perfecto. Mediante la aparición del héroe encendido en la batalla se produce una identidad del ser humano dotado de las fuerzas que lo movilizan, que son aquellas con las que sueñan los humanos caseros en sus mejores momentos. También ellos, aunque tan acostumbrados a soportar la pérdida del tiempo y las esperas, tienen el recuerdo de los momentos de la vida en los que el llamado de una existencia dedicada a la actividad surge de las circunstancias mismas... (2006, 74)

En general, la ira, de acuerdo con Sloterdijk, es el contexto propio del ánimo activo. No es siempre una parte de la cultura reciente y, tal vez, dice el filósofo, puede resultar incluso ajena a la cultura hispanoamericana moderna, donde las desavenencias no suelen resolverse a menudo mediante guerras. En el contexto del impulso entusiasta y energético está bien situada una rabia inconteniblemente poderosa y decidida a todo. Si este escenario no puede ser presupuesto en nuestro caso, tampoco producirá las iniciativas de las que salen las guerras conquistadoras que se prometen transformarlo todo desde sus raíces. El autor no le atribuye una gran capacidad voluntariosa e incontenible a la modernidad europea y menos aún, a la hispanoamericana.

Para la psicología tal como se la practica, las alternativas psíquicas de la insatisfacción sexual pasaron a llamarse irónicamente “sublimaciones”.

Sloterdijk sostiene, en cambio, que, si la psicología moderna hubiese partido de la dinámica de la libido, de la erótica y de las energías ambiciosas, habría podido comprender mejor a los dos sexos en su orgullo, su valentía, sus corazonadas, su afán de reconocimiento, de justicia, su necesidad de honores y de dignidad y a su inclinación a los conflictos y las venganzas. Pero la disciplina psicológica perdió una gran oportunidad al negar sus funciones propias al orgullo del coraje batallador y su estado actual está pagando el precio de esta falta. Pues es perfectamente comprensible que el orgullo y la vanidad se instalen en sujetos que no pueden satisfacer sus instintos, sus deseos sexuales y ambiciones. En cambio, para la psicología tal como se la practica, las alternativas psíquicas de la insatisfacción sexual pasaron a llamarse irónicamente “sublimaciones”. De la insatisfacción nace la

búsqueda de una compensación, como el éxito, el reconocimiento. Este extravío ignorante de la psicología acerca del origen de la insatisfacción inventa sustitutos como el narcisismo y otros. De ellos resulta que para el psicoanalista el orgullo del sujeto que lo consulta es una molestia superable, pues el que consulta entra en el vocabulario médico mediante la clasificación de “paciente”. Estos ya no son personas sino pacientes, mejor dicho, enfermos sin orgullo.

En cambio, interesarse en los seres humanos como portadores de impulsos orgullosos y afirmativos lleva a encontrarse con quien se destaca en un escenario social donde luce sus energías y fuerzas. A estas circunstancias colectivas les pertenecen de veras los beneficios que reciben tanto el individuo activo como la comunidad de la que él forma parte.

En las órdenes religiosas del pasado se invierte la estimación del beneficio recién mencionado, esto es, se invierte la supremacía del triunfo celebrado antes, pues se enseña que el orgullo patrocinado debe ser ya sea disimulado, ya sea anulado del todo. Esta condena del individuo y de sus pretensiones, del yo y sus aspiraciones y necesidades eróticas, intelectuales y culturales apoca culturalmente a la humanidad.

¿Cómo recupera Europa el orgullo de sí, las ambiciones, los apetitos, el entusiasmo? Es preciso avanzar hasta el Renacimiento y la nueva cultura citadina, el aburguesamiento, para ver surgir el rechazo de la moral clerical dirigida hacia la destrucción de la humildad campesina. Los pensadores nuevos —Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Hamilton y Hegel— dirigen su atención hacia individuos que se apasionan, que buscan sobresalir, ganar fama para sus logros. Ellos reconocen los peligros morales ligados a estos valores, pero también se esfuerzan por honrar la vida afanosa de fama y triunfos. Respetan los valores modernos de la productividad y del esfuerzo ambicioso: adhieren a la autoestima, al aprecio del éxito y el reconocimiento social.

La ira de alguien se acumula con ocasión de actos injustos que dañan a una y la misma persona que carece de medios para restablecer las relaciones de los afectados.

Algunos valores cristianos resultan postergados: el ser humano como naturalmente pecador ya no coincide simplemente con la criatura de Dios: la experiencia del control de sí es el comienzo de la independencia que la persona podría lograr por sí misma.

Originalmente la ira de alguien se acumula con ocasión de actos injustos que dañan a una y la misma persona que carece de medios para restablecer las relaciones de los afectados. Esta tensión crónica entre individuos, un ofensor y un ofendido, crea una relación negativa establecida y dura que dominará las relaciones venideras entre los implicados. Pensemos en las tensiones históricas entre dos pueblos que alimentan sus resentimientos a lo largo del curso de sus conflictos sucesivos. Los choques y las ofensas van construyendo una historia cuya continuidad realimenta la ira heredada con cada nuevo episodio y encontronazo. En las páginas del *Antiguo Testamento* encontramos muchas oraciones que le piden ayuda a Dios para poder vengarse de pasadas ofensas de los enemigos.

Los choques que acaban en derrotas pasajeras y en triunfos cuestionados a poco andar no consiguen anular las enemistades. El autor de *Ira y tiempo* llama a estas situaciones lábiles entre enemigos que administran sus resentimientos mutuos “un banco de venganza” (*Rachebank*). En el espacio comprometido entre ellos se genera la figura estable de un banco de la ira, una concepción original de la situación que se difundió ampliamente a partir de la obra del filósofo. Él había dicho:

Procesos análogos a los bancos aparecen siempre allí donde entidades culturales y psicopolíticas como conocimientos, acciones de fe, obras de arte, movimientos políticos de protesta y otros parecidos, se acumulan para proceder, a partir de un determinado momento, a pasar de la forma de tesoro a la forma de un capital. Si se concede que existen bancos esencialmente no-monetarios... se concederá que bancos de otro tipo puedan operar como depósitos de afectos políticos, y que, así como los bancos con el dinero, trabajan con la ira de los demás. (2006, 210)

Los choques que acaban en derrotas pasajeras y en triunfos cuestionados a poco andar no consiguen anular las enemistades.

¿Qué quiere decir la afirmación de que el desarrollo histórico de cierta ira colectiva puede ser interpretado como la generación de un banco desde el cual se administra la pasión concentrada? La potencia de la ira, cuando ella no es invertida ni gastada de inmediato, no hace sino aumentar o crecer. El iracundo sabe lo que habría que hacer, pero se controla para concentrarse, para intensificarse. En este sentido no hay nada como la venganza: ella se da su tiempo para golpear cuando el futuro esperado está maduro. Las posibilidades de la venganza maduran en el banco que contiene los medios que servirán para castigar la ofensa pendiente. El vengativo no quiere morir antes de

tiempo. Es capaz de resistir la tardanza del castigo si su capacidad de vengarse descansa en el banco donde no hace sino crecer y fortificarse para su efecto castigador. Este razonamiento es el que inspira la versión de Sloterdijk sobre las relaciones entre la ira retenida, el crecer del resentimiento y la venganza que se torna finalmente triunfante.

La ira toma la forma de un banco en particular cuando se invierte en una revolución. Ante todo, se convierte en un proyecto al que se le ha dado históricamente el nombre de anarquismo o también el de romanticismo de la violencia. En cuanto proyecto local, se convierte en un movimiento que acomoda y distribuye los rencores locales que necesita alcanzar para convertirse en un verdadero banco. Les exigirá a todos sus elementos que adquieran una perspectiva superior: se deben convertir en elementos de una historia singular: serán partes del banco de ira que es un depósito de explosivos morales y de proyectos vengativos. Aquí comienza la posibilidad de narrar las operaciones que justifican la organización unitaria y la racionalización de los elementos componentes de la energía vengativa. Una vez organizada ya se atreve a proponerse ataques contra el curso establecido del mundo en su totalidad.

La fortuna colectiva organizada como banco de ira alcanza a actuar en el nivel de la política nacional e internacional.

La fortuna colectiva organizada como banco de ira alcanza a actuar en el nivel de la política nacional e internacional. Tal como la economía del dinero actúa en el manejo de los intereses nacionales e internacionales, la acumulación y organización del odio sobrepasa el manejo de los negocios nacionales e internacionales, se pone al servicio del presente tanto como al del futuro. Quien actúa como revolucionario profesional, es decir, como empleado de un banco de ira, no se ocupa de problemas personales, sino que se dedica a la realización de un plan. Los planes a su cargo son universales. Su perspectiva personal cae para convertirse en el servicio de una humanidad y un mundo nuevo entrevisto como plan de acción. Sin embargo, la historia de las relaciones iracundas entre entidades políticas contiene también sectores contrastantes: se inflama la irritación en determinadas circunstancias y se afloja en otras. Sloterdijk llama la atención del lector de su estudio sobre la época de la Revolución francesa. Sostiene aclarando:

El surgimiento contemporáneo del terrorismo en las relaciones exteriores de la civilización occidental y en las del nuevo problema social en sus propias relaciones interiores, no debe ser entendido como

un regreso de la historia. El “modus vivendi” de Occidente y de sus culturas afiliadas es, en sus rasgos principales, posthistórico en un sentido técnico o formal, y una alternativa a ello, el retroceso a repeticiones históricas, no se manifiesta en parte alguna. (2006, 69)

A fin de cuentas, como dice el autor, “la ira humana, reunida a partir de todas sus procedencias y organizada eficientemente rinde, según calculan los banqueros, la energía suficiente para una segunda creación del mundo”.

REFERENCIAS

Sloterdijk, P. 2006. *Zorn und Zeit*. Frankfurt: Surkhamp.



CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

Cada artículo es responsabilidad de su autor y no refleja necesariamente la opinión del CEP.

Director: Leonidas Montes L.

Editor: Juan Luis Ossa S.C.

Diagramación: Pedro Sepúlveda V.

[VER EDICIONES ANTERIORES](#)

