

Reyes González, Carlos Andrés
Los temperamentos filosóficos de Peter Sloterdijk: una lectura psicopolítica a su pensamiento
Praxis Filosófica, núm. 48, 2019, Enero-Julio, pp. 199-221
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i48.7127

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209060552011>



LOS TEMPERAMENTOS FILOSÓFICOS DE PETER SLOTERDIJK: UNA LECTURA PSICOPOLÍTICA A SU PENSAMIENTO

Carlos Andrés Reyes González

Universidad de Artes, Ciencias y Comunicación
(UNIACC), Santiago de Chile, Chile.

Resumen

El presente trabajo se propone brindar un curso lineal a la comprensión filosófico-política de Peter Sloterdijk. El hilo conductor nos lo brinda el concepto de “psicopolítica” para mostrar el actuar sloterdjkiano respecto de los diagnósticos de época. Intentamos de esta manera mostrar elementos comunes en la filosofía del autor y su programa psicopolítico. Finalizamos con una breve lectura de la situación actual de su pensamiento, y sus aparentes contradicciones, las que pretenden ser esclarecidas con sus obras más tempranas.

Palabras clave: *psicopolítica; ontopsicología; temperamentos filosóficos; metodología; modernidad.*

Recibido: 20 de octubre de 2017. Aprobado: 2 de mayo de 2018.

Praxis Filosófica, No. 48 enero-junio 2019: 199 - 221 DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i48.7127

ISSN (1): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Peter Sloterdijk's Philosophical Temperaments: a Psicopolitic Reading to his Thought

Abstract

The present paper aims to provide a linear course to the philosophical-political understanding of Peter Sloterdijk. The guiding thread gives us the concept of “psicopolitica” to show the sloterdjkiano act with respect to the period diagnoses. In this way we try to show common elements in the author's philosophy and his psycho-political program. We conclude with a brief reading of the current situation of his thought, and his apparent contradictions, which seek to be clarified with his earliest works.

Keywords: *Psychopolitics; Ontopsychology; Philosophical Temperaments; Methodology; Modernity.*

Carlos Andrés Reyes González: Universidad de Artes, Ciencias y Comunicación (UNIACC), Santiago de Chile, Chile. Carlos Reyes González es licenciado en psicología en la Universidad Católica del Norte Chile, magíster en filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso Chile y Magíster en Ciencias Políticas en la Universidad Tecnológica Metropolitana de Santiago de Chile. Actualmente es profesor asociado de la escuela de psicología de la Universidad de Artes, Ciencias y Comunicación (UNIACC) Chile, impartiendo cursos de pregrado y postgrado en temáticas de filosofía de la ciencia (epistemología) y Estado y Juventud. Obtiene su grado de master en filosofía con la tesis “La concepción político-antropológica de Peter Sloterdijk: análisis y alcances del texto *En El Mismo Barco ensayo sobre hiperpolítica*” en el año 2012 y su grado de magíster en ciencias políticas con la tesis: “Neoliberalismo y discurso: una lectura crítica a la política de reinserción social de niños y jóvenes infractores de ley en Chile” en el año 2017. Dirección postal: 7500000 Comuna de Providencia, Santiago de Chile. ORCID: 0000-0001-5845-0109. E-mail: carrego@gmail.com

LOS TEMPERAMENTOS FILOSÓFICOS DE PETER SLOTERDIJK: UNA LECTURA PSICOPOLÍTICA A SU PENSAMIENTO

Carlos Andrés Reyes González

Universidad de Artes, Ciencias y Comunicación
(UNIACC), Santiago de Chile, Chile.

I. Introducción

Para hablar de un autor con características retóricas tan particulares como las del filósofo alemán Peter Sloterdijk, conviene traspresentar la posición metodológica de quien lo interpreta. Esto pues al estar en frente de una pluma tan seductora como la del pensador de Karlsruhe, obliga a quien le estudia, a posicionarse con cierta distancia frugal ante los influjos de su obra. Quien se adentre en sus textos rápidamente sabrá que la atracción, el arroabamiento e incluso el *shock* son fenómenos que acompañan a su prosa argumentativa; estudiarlo implica, por tanto, tomar posición actitudinal frente a esta dinámica retórico-emotiva, actuando con disposición metodológica de distancia husserliana frente a este factor persuasivo.

En términos estilísticos, el pensador actúa como si gustara en mostrar sus ideas a media luz, como una suerte de réplica teatral de la *Lightum* de Heidegger - que toma matices mucho más bellos y estimulantes que la fría pluma del pensador de la selva negra -. De ahí, por ejemplo, el título a su obra *El sol y la muerte* en donde Sloterdijk, en conversación con Hans-Jürgen Heinrichs, enfatiza en la idea de que para filosofar hay que mirar “el relámpago de la catástrofe” si se quiere apreciar lo que está realmente en liza en el asunto del ser y del hombre. Esto implica que para el filósofo

la mirada no puede detenerse por completo ni en el *Dasein* ni en el “claro” (Sloterdijk, 2004).

Este trabajo busca traspasar los principios filosóficos de su obra, bajo el supuesto de que sus textos más tempranos son una fuente esencial para el esclarecimiento de su pensamiento político. Y esto, no es tarea fácil, pues si se realiza una rápida mirada a las múltiples clasificaciones y rótulos dados al pensador que nos ocupa, las denominaciones que intentan encasillarlo circulan dentro de un variado espectro que lo posiciona en apelativos tan contradictorios como lo son el de “intelectual de centro izquierda” o “neoconservador liberal”, entre muchos otros.¹ Vale precisar además, que los temperamentos filosóficos que se revisarán aquí, no se inscriben dentro de la comprensión fichteana de temperamento, esto es, de entender la obra de un autor como la extensión de un rasgo de su carácter propio o de su temperamento individual,² sino, más exactamente, bajo la acepción temporal del término, esto es, como “temperamento de época” (de *temperare: tempus o temporis*). Por ello, afirmamos en principio, que Sloterdijk es un autor que se ubica -cuál *médium*- en “el espíritu de su tiempo”.³

202

Dicho lo anterior, no pretendemos, por tanto, encasillar al filósofo alemán como un autor escurridizo -argumento comúnmente esgrimido en varios comentarios a su obra. No queremos encriptarlo de manera tan apresurada bajo tal rotulo. Tampoco buscamos dar la siútica impresión de brindar una apología al bello estilo literario de su prosa - contribuyendo dicho sea de paso a la fácil caratula que lo posiciona como un “filósofo-poeta”, rotulo con el que tradicionalmente parten una gran porción de comentarios a su pensamiento y que desaprovechan el valor “fundante” de lo estético en su filosofía. Por el contrario, este breve estudio se propone enfrentar su obra con rigor filosófico, evitando de esta manera eludir sin más tan relevante punto de su pensamiento. Por ello se busca, desde un arte argumentativo alejado de la bella pluma sloterdjkiana, contribuir a la

¹ Esto último fuertemente impulsado por sus recientes intereses en torno al liberalismo y a sus formas de expresión en una ética como dice el mismo de “libertad comprometida con el otro”: “Si llegara a darse una regeneración intelectual del liberalismo político, debería partir de la idea de que la persona no es únicamente un ser codicioso, voraz, vicioso y necesitado, que reclama vía libre para su carencia sentimental y su hambre de poder. También lleva en si el potencial de un comportamiento dadivoso, generoso y soberano” (Sloterdijk, 2017, pp. 68-69).

² Utilizamos el concepto temperamento de la misma manera que el propio Sloterdijk lo usa en su texto *Temperamentos filosóficos: de Platón a Foucault*.

³ Vale sumar a esta acepción el carácter espacial de la filosofía del autor, pues como refiere muy bien Alan Pauls (2017) en un comentario a una obra reciente de Sloterdijk *Estrés y Libertad*, el filósofo alemán es en esencia “un pensador gestual”, pues sus ideas exigen la postulación de un “espacio escénico” condición como veremos decisiva para el despliegue de todo su élan *performático*.

comprensión de su interesante y “estimulante”⁴ obra, siendo nuestro hilo conductor su “pensamiento psicopolítico”.

Conviene advertir, que entender lo político en Peter Sloterdijk implica desde ya asumir que la politología como ciencia social no da abasto para la comprensión de su pensamiento; pues si seguimos en este punto su reflexión filosófica, los estudios politológicos como tradicionalmente se les entiende,⁵ se encuentran inscritos un discurso más dentro de una serie de discursos que confluyen cual delta gigantesco en un estado antropológico de coagulación de los flujos antiguenealógicos de la modernidad.⁶ Si lo moderno es *per se* para Sloterdijk puro estancamiento antropológico, asumamos entonces, siguiendo sus lecturas, la propia influencia de los acontecimientos políticos modernos en esta paralización. Si habla a fines de la primera década del presente siglo en sus lógicas fiscales de “helvetizar al mundo”,⁷ no implica que pretenda reinstalar el *welfare state* o el keynesianismo, ni sugerir un pragmatismo político de centro izquierda (calificativo con el que lidió en los primeros años de su pensamiento); menos aún proponer al modelo suizo como el molde a seguir para una politología de futuro como se ha planteado equivocadamente en Alemania.⁸ Es más, si sugiere en *Has de cambiar tu vida* desde una lógica ascética la posibilidad de cambiarnos a nosotros mismos, tampoco implica tentarse apresuradamente con lecturas neoliberales del individualismo contemporáneo que cual *homo economicus*

203

⁴ La palabra “estímulo” no es inocente, pues para Sloterdijk la provocación es un elemento fundamentalmente estratégico en su accionar filosófico.

⁵ La tradición politológica, como la entiende Sloterdijk, constituye una expresión del factor institucional de lo político, que esconde tras de sí el factor ontológico esencial para la comprensión de las relaciones vitales. Revisaremos más adelante esta apreciación haciendo uso de los conceptos que nos propone en su obra temprana *El pensador en escena*.

⁶ Hacemos alusión acá al último capítulo del reciente texto de Sloterdijk titulado *Los hijos terribles de la edad moderna*. Sobre el experimento antiguenealógico de la modernidad, en el cual utiliza la metáfora del Delta para señalar esta afluencia de vertientes vitales que confluye en la modernidad globalizada pero que a causa de este exceso de afluencias el océano político se coagula formando una barrera infranqueable: “Delta y océano se han vuelto indistinguibles, corriente y aguas estancadas son la misma cosa”. (Sloterdijk, 2015, p. 319).

⁷ Véase la entrevista a Sloterdijk que Katja Gentinetta realiza en el programa de la SF suiza “*Sternstunde*” en donde el filósofo “ensaya” con esta afirmación de trasplantar la fiscalidad Suiza al resto de Europa (Gentinetta, 2014).

⁸ Esta discusión se generó en Alemania a fines de la primera década del presente siglo producto de una serie de artículos previos y conferencias dictadas por Sloterdijk las que ofrecen entre otras cosas algunas propuestas controversiales para enfrentar la crisis económica del 2008 y que ponen en la palestra de la discusión pública el modelo fiscal suizo como modo de organización ejemplar propuesto por el filósofo alemán para enfrentar los nuevos tiempos. Este debate está explícitamente expuesto por Sloterdijk en la introducción de su texto publicado en Alemania el 2010 titulado *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*.

(Foucault, 2007) intenta rehacerse en el éxito en medio de un ambiente de competencias salvajes.

Por el contrario, este trabajo pretende demostrar que Sloterdijk no busca en su filosofía “nadar en el mar de las soluciones políticas” como refiere Ríos (2013)⁹ - al menos desde una apuesta positiva del término -, pues como lo destacará el filósofo en *El pensador en Escena* la política presenta una dinámica particular que implica “ontologizar” su comprensión.

II. El pensamiento temprano de Sloterdijk, algunos enclaves para la comprensión de su filosofía

II. 1. El materialismo dionisíaco

Tal vez una de las obras más clarificadoras del pensamiento de Peter Sloterdijk la constituye *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* publicada al alemán en el año 1986 tres años después de *Crítica de la razón cínica*, y dada la cercanía de este texto con su obra magna nos permite suponer que en aquel entonces aún se proyectaba algo de tradición filosófica en la estética del autor.

En este texto –so pretexto de reinterpretar *El Nacimiento de la tragedia de Nietzsche*– lo que hace Sloterdijk es proponer sus propios postulados “psico-ontológicos” de la naturaleza humana, para continuar con su comprensión diagnostica de los padecimientos antropológicos del hombre moderno. El diagnóstico que sigue el autor continúa con la línea denunciada ya en *Crítica de la razón cínica* en contra de los mitos fundacionales de la ilustración - sosteniendo con ello todavía un vínculo provisorio con su escuela de origen, la escuela de Frankfurt.

Sloterdijk, casi como si quisiera replicar la acción pantomímica de Diógenes de Sinope en contra de la academia platónica y los idealismos implantados en aquel contexto helénico, se propone en esta obra instaurar una filosofía que se comprende desde abajo, desde un radical “materialismo ontológico” que cruza los cuerpos y las individualidades situadas; un materialismo como clasifica él mismo “dialéctico-dionisíaco” que permite

⁹ Hacemos alusión aquí a un artículo publicado en la Complutense de Madrid en el año 2013, en donde se intenta mostrar las contradicciones políticas de la lectura sloterdjkiana cuando se trata de analizarla desde una lógica pragmática. No obstante este trabajo de algún modo pretenderá mostrar de manera indirecta porqué esta empresa interpretativa no es posible para la comprensión de la filosofía de Sloterdijk, sino que estas aparentes contradicciones tienen su explicación en el particular programa filosófico del autor. El artículo al que nos referimos es de Antonio Ríos Rojas titulado: “Peter Sloterdijk de la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado” (Ríos, 2013, pp. 69-92).

dar luz y comprensión a la situación ontológica de estar siendo arrojados al mundo.¹⁰

En el último capítulo de esta obra, Sloterdijk se permite hacer uso de los conceptos nietzscheanos del *Nacimiento de la tragedia*, proponiendo con éstos una comprensión ontológica de lo político. Lo político como expresión de la actividad antropotécnica, presenta para el autor dos fuerzas a tener en cuenta: un lado diurno, en donde se expresan todas aquellas acciones propias del mundo “apolíneo” de la visibilidad y que se desarrolla como “una realidad en lugar de una realidad”; y un lado nocturno de lo político, en donde la energética de lo “dionisíaco” juega un papel relevante como motor psicopolítico esencial tras la construcción y/o destrucción de los elementos apolíneos que la sustentan.¹¹

Es en este concepto nocturno de lo político en donde Sloterdijk sitúa la problemática más sensible de la modernidad: “es en este punto en donde 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 del sufrimiento con motivo precisamente de tales construcciones de lo soportable” (Sloterdijk, 2000, p. 156). “Dioniso” personifica para Sloterdijk en el *Nacimiento de la tragedia* de Nietzsche a la embriaguez subversiva del cuerpo y a la terrible verdad del efímero “Dasein”, verdad que es sólo soportada gracias al principio de lo apolíneo que “con sus duraderas leyes de moderación y belleza brinda un escenario seguro y vivible” (Sloterdijk, 2000, p. 155). Lo dionisíaco es, en este sentido, la fuerza ontológica - permanente y subversiva - que subyace a los fenómenos políticos y mundanos tal y como los conocemos. Lo político es por tanto una “política de la vida” o en otras palabras un *modus vivendi*.

Para el filósofo, la fijación de lo político desde la dinámica apolínea, corre el riesgo de convertirse en una instancia que niegue la condición ontológica de la vida misma - como acontece con los absolutismos de

¹⁰ Este arrojo sigue la línea de la *Geworfenheit* heideggeriana o caída primordial del *Dasein* como momento esencial del análisis de la existencia humana en el mundo el que retoma Sloterdijk posteriormente. Como refiere Cordua “el ser lanzado o arrojado es una caída fundante del ser-aquí humano. Esta situación expresa la escena ontológica primordial de la vida finita despierta. Este aquí abre la escena en la que sé que estoy absolutamente expuesto (...) el prefijo “ex”, connota un fuera absoluto que me arroja al mundo y condena a la libertad”. (Cordua, 2008, p. 89).

¹¹ “Esta fuerza primordial constituye una energética no concreta de un fondo último de dolor y de placer, que supone un requisito previo de toda acción y reacción al nivel de la política diaria” (Sloterdijk, 2000, p. 155-156).

entre guerras.¹² Pero la negación de la vida, no es solo la negación del fondo dionisiaco a partir de construcciones hermosamente apolíneas del habitar humano (como acontece con el humanismo criticado por el autor en *Cartas para el parque humano*, el marxismo renovado tratado en su versión frankfurteana en *Critica de la razón cínica* o el liberalismo revisado en *Estrés y libertad*), sino también, y más importantemente, negar el reconocimiento del “valor estético de lo apolíneo”: pues es éste último “el que le da necesaria vigencia y soportabilidad a la existencia” (Sloterdijk, 2000, p. 155).

El estancamiento antropológico denunciado tempranamente por el filósofo ya en *Critica de la razón cínica*, se continua en este texto posterior pero esta vez con un lenguaje abiertamente nietzscheano,¹³ diagnostico que implica aceptar la trágica observación de que los hombres modernos ya no se interesan por los hombres -en un sentido comunitario del término-, pues en la medida de que el fondo dionisiaco de placer y dolor sea taponado por el sosiego constante de los placeres mundanos de los modos de vida biopolíticos vigentes, no permitirá a este fondo psicopolítico elemental proponer la movilidad natural que le es propia a los hombres en sociedad.

II. 2. La existencia como drama

En *El pensador en escena* Sloterdijk denomina como el “círculo psiconáutico” a la “singular estructura negativa de autoconocimiento que domina el actuar filosófico desde la antigüedad hasta nuestros tiempos” (Sloterdijk, 2000, p. 79). La filosofía para el autor debe ser “desvelamiento” y por tanto movilizadora de los estancamientos positivos de ese incierto origen dionisiaco en el que “somos paridos”.¹⁴

Según el alemán en *El nacimiento de la tragedia* del primer Nietzsche se pueden leer los elementos vitales que trascienden al texto nietzscheano y transformarlo en un intento de pensar conjuntamente un nuevo concepto de Ilustración, fundamentalmente a partir de la idea del “drama” que articula la obra. Destaca Sloterdijk, que si se repara en la estructura dramática de la Ilustración -es decir, si el pensamiento racional asume en su reflexión su propio carácter de “evento” (*Ereignishafigkeit*)-, se desmorona el enojoso automalentendido teórico de la filosofía moderna: “Esto supone que sólo una

¹² Sloterdijk se refiere aquí a los fenómenos neurótico políticos de entre guerras que dan emergencia a las locuras del Nacional Socialismo alemán o el bolchevismo de la ex Unión Soviética.

¹³ Destacamos la posición explícita y abierta que Sloterdijk da en este texto al uso de los conceptos de Nietzsche, esto pues en obras posteriores también lo hará, no obstante no se detendrá en justificar y argumentar por su utilización.

¹⁴ Véase la poética del paro descrita más adelante.

conciencia teórica instruida por el drama ontológico de nuestra existencia puede ser capaz de escapar de los falsos desarrollos complementarios de una teoría liberada de ataduras y de una práctica desenfrenada” (Sloterdijk, 2000, p. 22).

En el drama de la existencia consciente no se conjugan, por tanto, la teoría y práctica, sino más exactamente el “enigma” y la “transparencia”, el “evento” y la “comprensión”, si tiene lugar un pensamiento ilustrado, no lo hace erigiéndose como una dictadura de la transparencia en nombre de la razón, sino “como un dramático autoesclarecimiento de la existencia”:

Ningún otro fenómeno ilustra más claramente esto que el núcleo central dramático de la razón moderna (...) porque los procesos psicológicos profundos -para definirlos en términos nietzscheanos: el drama, la tragedia, el evento- constituyen, según su tipo de existencia, precisamente un ámbito que ningún proceso de producción o acción emprendedora puede alcanzar. Ellos son el modelo ontológico de lo que, para nosotros, en razón de su propia forma de ser, no puede conseguirse, producirse o disponerse mediante métodos. En medio del racionalismo dominante, capaz de disponer de todo, ellos destacan como monumentos a la indisponibilidad de lo más real. (Sloterdijk, 2000, p. 176).

207

Esta cita nos recuerda una bella metáfora geológica utilizada por Sloterdijk en un libro también temprano titulado *Extrañamiento del mundo* de 1993 en donde trae a la memoria el fenómeno de los “bloques erráticos”. Los bloques erráticos son piedras gigantescas trasportadas por los deshielos de antiguas glaciaciones y que dan la impresión de no pertenecer al lugar en donde quedaron depositadas. Esta situación geológica es utilizada por el filósofo como metáfora para argumentar la idea de un pasado perdido, que no obstante, impresiona como enigmático en un presente en el que se manifiesta: “quien tiene ante sí un bloque errático se haya frente a un objeto en cuya naturaleza está el causar extrañeza (...) estos bloques quedan erráticos como testigos de una historia no retenida en ninguna memoria humana” (Sloterdijk, 1998, pp. 27-28).

Esto implica que para Sloterdijk, la conciencia de nuestra presencia en el mundo está recubierta con la escritura jeroglífica de unos comienzos antiguos y oscuros que presionan, una y otra vez, por el impulso de descifrarse y evocarse de nuevo para tener algo que decir acerca de nuestros comienzos. Sin embargo, el problema radica en que la sensación de “haber sido” no garantiza la posibilidad de una memoria clara y suficiente a la hora de traer de nuevo una tentativa tesis acerca de “la historia del comenzar”. El

comienzo, dice Sloterdijk, es cosa extraña, “si no reflexiono sobre ello, sé lo que es comenzar, pero si pienso en ello, entonces ya no lo sé” (Sloterdijk, 2006, p. 35).¹⁵

II. 3. El sujeto como “ser medial”

Lo dicho hasta aquí tiene implicancias políticas y antropológicas relevantes en la filosofía de Sloterdijk, pues permite pensar lo humano como un permanente acontecer que nace, permanece y vuelve a nacer. De ahí su poética natalicia en textos también tempranos - pero posteriores al *Pensador en escena*- como *Venir al mundo venir al lenguaje* (la poética del parto), *En el mismo barco* (las tribus originarias), o *Esferas I* (el mundo intrauterino).

El hombre es “un medio”, una caja de resonancia inserta en un mundo lingüístico que no toca los inicios y tampoco el final. La autonomía propia del mundo ilustrado y hoy trasplantada en los mitos del liberalismo aún vigentes estanca la dinámica del devenir del “hombre”. Como refiere en uno de sus textos más recientes: “El ser humano es el animal al que hay que explicar su situación. Si levanta la cabeza y mira sobre el borde de lo obvio, lo agobia la desazón por lo abierto” (Sloterdijk, 2015, p. 11). Esta desazón es para Sloterdijk la respuesta adecuada al superávit de lo inexplicable sobre lo explorado. Pronto se manifiesta así una desazón en las preguntas por el origen, finalidad y significado de la situación humana:

En cualquier caso, nunca pudo liberarse al sentimiento cotidiano del desagradable carácter de la situación. No conoces los inicios, los finales son oscuros, en alguna parte entremedias has sido abandonado. Estar en el mundo significa estar en lo oscuro. Lo mejor es mantenerse en la apariencia de que uno sabe orientarse en ese entorno cercano que desde hace algún tiempo se llama el «mundo de la vida». Si renuncias a preguntar más estás provisoriamente seguro (Sloterdijk, 2015, p. 11).

¹⁵ En esta misma dirección, vale recalcar que si bien el filósofo articula posteriormente a *El pensador en escena* un sin número de relatos para la comprensión de nuestros orígenes (como acontece en la ya mencionada *Esferas*), cabe decir que esta acción representa el motivo propiamente “quíntico” de su metodología. Como cavilará posteriormente en sus lecciones de Frankfurt: “¿Cómo es posible preguntarse por nuestros orígenes cuando ya se ha comenzado, o se es “un ser-ya-comenzado”?” (Sloterdijk, 2006, p. 16). Esto implica que después de *Critica de la razón cínica* Sloterdijk ensayara con “sustancializar” con relatos plausibles -pero no fijos- unos supuestos comienzos de lo humano con el propósito, no de generar una genealogía del presente a la manera foucaultiana del término, sino una aventura pantomímica que de manera teatral nos muestre en una suerte de representación escénica - con carácter filosófico-literario - lo que acontece con nuestros comienzos: “posibles comienzos de este <ser medial> que somos nosotros mismos en medio de un relato en donde las primeras páginas y las últimas nos son monstruosamente ilegibles” (Sloterdijk, 2006, p. 162).

Nótese acá la claridad y semejanza que tienen estas afirmaciones de *Los hijos terribles de la edad moderna* del 2014 con las del *Pensador en escena* de 1986. Textos separados por casi tres décadas de publicaciones en su lengua original y donde las conceptualizaciones fundamentales se mantienen vigentes. Esto pues “apolinizar” la historia en la filosofía de Sloterdijk es un acto estético existencial en donde cual artista el filósofo se permite reconstruir posibles orígenes, asumiendo claro está que el origen así como el término, similar a la propuesta onto-política de Hanna Arendt, son inaccesibles para nuestra existencia finita.¹⁶ El hombre es un ser que habita temporal y espacialmente en un medio, un medio que determina en parte la búsqueda dramática de nuestro orígenes, orígenes que por su condición ontológica siempre se nos termina escapando.

En la “venida al mundo” hay siempre un olvido originario que palpita tras nuestras positivaciones necesarias para el habitar, pero el ejercicio de reconstruir nuestro habitar (entiéndase por ello también lo político en su cara apolínea) responde a un tajante “nosotros” del cual el filósofo no se olvidará. Tendencia inherente de los seres humanos de volver una y otras vez a evocar su pasado oscuro, para volver a contarlo, a sacarlo obligatoriamente de su negatividad originaria para “positivarlo”.

209

II. 4. La filosofía del inconsciente: una discusión psicopolítica

Uno de los intereses fundamentales en este Sloterdijk temprano radica en debatir respecto de las miradas a su juicio falsas de una autonomía moral propia del individualismo burgués (incluyendo en ello también la modorra existencial potenciada por el acceso al lujo de los sujetos modernos) de la cual también las llamadas psicologías profundas -en referencia al psicoanálisis freudiano- caen en “positivizaciones” que la sostienen. Por ello no es de extrañar que luego de su crítica al “cinismo moderno” escriba en formato novela *El árbol mágico: el nacimiento del psicoanálisis en el año 1785*,

¹⁶ En este sentido, vale asemejar el pensamiento de Sloterdijk con la teoría política de la verdad propuesta por Hannah Arendt, pues según esta los anquilosamientos políticos son precisamente lo que más alejan a los hombres del real vitalismo de la existencia. Para Arendt lo político en términos ontológicos aparece continuamente en diversos tiempos, en forma de acontecimientos (*Ereignis*); cuya característica es la de romper la continuidad del tiempo que las teorías positivas totalitaristas intentan inmovilizar (Arendt, 2005, p. 11). Esto está íntimamente ligado con la condición de finitud de nuestra existencia planteado por la filósofa, pues cada generación ha de encontrarse siempre en un espacio que la separa de un pasado infinito y de un futuro también infinito y en este hueco que se forma entre ambas infinitudes, actúa el margen de nuestra existencia finita, “por tanto cada generación debe enjuiciar, pensar y decidir de nuevo sobre la realidad común a la cual pertenecen” (Arendt, 1993, p. 23).

subtitulado “Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología” (Sloterdijk, 2002) para re-pensar en estos términos esta particular aventura “psicoarqueológica” llamada inconsciente.¹⁷

Si sostengamos la idea de que Sloterdijk desea como elemento fundamental de su accionar filosófico sacar al sujeto contemporáneo de su modorra existencial, esto implica para el filósofo la tarea de repensar los teoremas psicológicos tradicionales que cual “dispositivos apolíneos” se yerguen en la subjetivación teorética de lo burgués o derechamente se pierden en una tecnocracia terapéutica. Cuando en *El pensador en escena* habla del “círculo psiconáutico” para hacer alusión al actuar de Nietzsche en sus diferentes caretas,¹⁸ lo hace también para anticiparnos luego de lo que él mismo se jugara: esto es, en repensar cuál es el fondo último de eso que hoy denominamos “inconsciente”:

No cabe responder a esta interrogante haciendo una fácil asociación con la psicología profunda o con el psicoanálisis vienes, ya que éstos son términos engañosamente positivos para una cuestión como ésta que, evasiva y negativa, desafía radicalmente toda pretensión de claridad. Sobre este escenario la teoría se hará dramatúrgicamente porosa, sensible a las -pulsionalmente muy poderosas- tensiones existenciales de los seres pensante (...) la teoría deja de ser ya una maquinaria discursiva que trabaja al servicio de los funcionarios del pensamiento para ser un escenario en el que la vida se transforma en el experimento del hombre que busca el conocimiento (Sloterdijk, 2000, p. 48).

Cercano en esto a Deleuze y Guattari, Sloterdijk cree que el detrás de nuestro actuar volitivo actúa bajo los signos del lenguaje tatuados en nuestros omoplatos - para circunscribirnos cual sortilegios de brujería a los lenguajes maternos de origen - un inconsciente, pero propulsado no solo por los signos, símbolos y señales lingüísticas de las lenguas étnico-

¹⁷ Esta empresa continua en varias de sus propuestas posteriores (en *Esferas I* por ejemplo se propone una revisión a las etapas psicosexuales de Freud incluyendo etapas “ano-objetales” y pre-natales y también una relectura del estadio del espejo de Lacan), pero creemos toma mejores matices en *Ira y Tiempo* con su propuesta timótica, la que desarrollaremos más adelante.

¹⁸ Sloterdijk en *El pensador en escena* desgrana hábilmente a lo largo de los cinco capítulos de la obra las sucesivas máscaras de Nietzsche: desde su culto al genio a la máscara del investigador de la antigüedad, del filósofo crítico y científico jovial a su disfraz profético en Zarathustra, el profeta inmoralista: “Un abismático recorrido que culmina en lo que (...) supone la escena culminante: el encuentro de Dionisos con Diógenes, el cínico. El “quinismo” como “encarnación” del *logos* y como salvación protectora de los excesos dionisiacos”. Prólogo German Cano a *El pensador en escena* (Sloterdijk, P. 2000, 15).

nacionales, sino también por elementos ontológicos mucho más profundos que los planteados por el mismo Freud.

El evento, el drama, el dolor, y el pavor a la fragmentación del Yo son para Sloterdijk las situaciones vitales que las psicologías y sus positivaciones han taponado fruto del pavor intrínseco de esta vitalidad inaccesible. Este inconsciente, dicho en términos nietzscheanos, es “Dionisos” que con su embriaguez e inaccesibilidad palpita en nombre de la vida para movilizar los fenómenos antropológicos fundamentales. Dionisos tras Apolo como lo manifiesta Nietzsche en *El nacimiento de la Tragedia* pero interpretado bajo la lupa sloterdjkiana.

Según Sloterdijk Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* quiso mostrar tempranamente el juego de la vida misma que como existencia viva atraviesa la verdad, una verdad siempre energética entre los juegos de la *Physis*¹⁹ y las simbolizaciones apolíneas que ésta requiere para formar parte de la vida. “Dionisos” mediado por “Apolo” que institucionaliza en nombre del lenguaje estético y el signo aquello que no lo tiene y que toca en su eterna indeterminación.

Lo estético por tanto – como manifestación apolínea- es la base de lo racional, un entrecomillado lingüístico que da signo a los fenómenos vitales. De ahí el sentido filosófico-metáforico de la discusión psicopolítica sloterdjkiana:

211

Soy partidario de una filosofía poetizada que recibe su luz de las palabras mismas. En el Renacimiento, después de que fueran consideradas casi como un estorbo para el pensamiento, las palabras son redescubiertas como cuerpos opacos o con propia luz en los cuales se lleva a cabo propiamente el filosofar. (Gamper, 2003).

III. Sloterdijk, hoy

III. 1. El debate orgullo *versus* Eros

Dicho lo anterior es de esperar que Sloterdijk se mida con el pesimismo psicoanalítico como segundo ídolo teórico de los pesares modernos. En *Critica de la razón cínica* se las tuvo que ver con Adorno y la Teoría Crítica, pero posteriormente había que seguir con el psicoanálisis freudiano y toda su

¹⁹ *Physis* es la transcripción al latín y varias lenguas modernas de la palabra griega φύσις, que significa naturaleza (al castellano se transcribe “fisis”, y de ahí palabras como “física”, “metafísica” o “fisiología”). Deriva etimológicamente del verbo *phyo* que significa brotar, crecer, hacer salir. Es por ello que el término en su sentido originario posee un sentido dinámico y hace referencia a aquella fuerza o fuente de donde nacen los *entes*. Lectura que utiliza Sloterdijk para la comprensión del fenómeno planteado.

ortodoxia pesimistas. El haber elegido el formato novela en *El árbol mágico* - obra consecutiva a *Critica de la razón cínica* - tal vez restó de importancia a esta su segunda empresa, la que luego en su estatuto psico-ontológico en *El pensador en escena* (tercera obra), desde el aun seguro lenguaje técnico de la filosofía, logra posicionar, al menos en parte, una disposición a pensar más allá de la erotología narcisista freudiana.²⁰

Esta empresa la retoma Sloterdijk veinte años después en *Ira y Tiempo* (2006) en donde “haciendo uso” de una nueva reconstrucción histórica (en este caso helenista) desarrolla lo que él considera como una nueva tentativa de lo psíquico, abandonando el concepto de círculo psiconáutico referido previamente. En este texto declara que la fuente motorizante de nuestro ser no radica únicamente y exclusivamente en el inconsciente teorizado (“apolinizado”) por el psicoanálisis, sino también, por “impulsos timóticos” que presentan sus rasgos tempranos ya en la mitología griega. Al respecto destaca Sloterdijk en una entrevista dada a Katty Gentinetta en el programa de la SF suiza Sternstunde:

212

De estos antiguos psicólogos se aprende que hay un segundo polo en frente por el que el hombre se siente como un ser para el que el mero hecho de ser representa cierta riqueza. La gran convicción del hombre antiguo era que le era imposible entenderse como pobre. Por el hecho existencial, por el hecho de estar en el mundo, es ya poseer algo en medio de la riqueza del ser (Gentinetta, 2014).

De acuerdo con Sloterdijk, es necesario revitalizar en el ser humano este “polo timótico”, con el propósito de movilizar psicopolíticamente el orgullo como energía vital, el valor, el arrojo, el impulso de autoafirmación, la exigencia de justicia, el sentimiento de dignidad, la indignación y las energías guerreras y vengativas, las que han perdido terreno en una sociedad marcada por el *Eros*. Responsabiliza como eventuales fuerzas opositoras de estas energías timóticas, al cristianismo y su enaltecimiento de la modestia y humildad - y el consecuente desvío de lo timótico al pecado de la soberbia -; y al psicoanálisis freudiano cuyo *dogma* afirma que “ni siquiera el hombre más vigoroso puede ser algo más que un ser conscientemente tolerante de esa su condición de enfermo de amor que se llama neurosis” (Sloterdijk, 2010, p. 30). Dice Sloterdijk:

²⁰ Como es costumbre Sloterdijk no se detiene a discutir aspectos técnicos de la teoría puesta en entre dicho (en este caso el psicoanálisis), lo que implica abordar sus ideas solo desde un enfoque narrativo. Y dado que en este ensayo solo pretendemos contribuir en clarificar las ideas del autor no nos detendremos a debatir aspectos conceptuales en el abordaje del psicoanálisis.

Tengo la impresión (...) de que en las últimas décadas las preguntas de la antropología y de la psicología humana, -no solo ya a la luz de nuestros contemporáneas enseñanzas psicológicas de base con las que nos acostumbrábamos a relacionar-, estuvieron fuertemente dominadas por el psicoanálisis. Hoy, en puntos esenciales nos hemos alejado de él sobre todo en relación con su dogmática erótica y de la libido. Creo que la libido hay que entenderla en el polo timótico, suficientemente cristalizada como en el polo erótico, pero esto debe ser subrayado con fuerza, ésta no tiene ningún carácter narcisista (Gentinetta, 2014).

Esto implica que para este Sloterdijk un nuevo impulso de lo timótico debe conducir más allá de la humildad y de las neurosis que han desplazado al hombre a una posición antropológica de la carencia, al individualismo narcisista y a la incompletitud en nombre del *Eros*. Pero no es solo Freud el único responsable de este extravío antropológico, sino que “su origen” se encuentra mucho más atrás. Es Platón quien es sindicado por el filósofo como el desviante inicial de este impulso timótico, sustituyéndolo por un impulso erótico, el que es conceptualizado como “el deseo de lo que no se tiene” o como “deseo de tener”. Así lo plantea Ríos (2013) en referencia al texto de Sloterdijk:

213

Bellamente muchos manuales e historias de la filosofía griega comienzan con este eros platónico como una carencia, explicando el origen de la palabra filosofía como amor a la sabiduría que no se tiene (...) Lo que se ha opuesto en la historia a lo erótico no ha sido lo timótico, sino el control de la erótica mediante el dominio de las pasiones, desverticalizando con ello lo erótico mismo, ya se manifestara “mundana” o “divinamente” ante el peligro del excesivo amor o fusión divinas (Ríos, 2013, p. 74).

Mientras que el erotismo manifiesta caminos hacia los objetos que nos faltan y a través de los cuales nos sentimos complementados, la timótica abre a los hombres caminos por lo que ellos son capaces de afirmar lo que tienen, pueden, son y quieren ser.

No obstante, lo erótico hoy para Sloterdijk ha triunfado en dos manifestaciones fundamentales: una erótica a Dios y una erótica al cuerpo y a las cosas. Así por ejemplo, el consumismo actual ha logrado la implantación a gran escala de esta erótica y solo restituyendo psicopolíticamente esta erótica por el orgullo de ser sí mismo, de afirmarse a sí mismo, ve el filósofo motivos de cambio y “esperanza” en lo humano (Ríos, 2013).

La posición fundamental del hombre desde la visión timótica, es por decirlo así abrir con mucha tranquilidad los ojos a considerar el mundo

alrededor de él mismo y darse cuenta de que uno es una parte de él. Por ello el orgullo de existir no implica ninguna carencia, sino, por el contrario, la satisfacción de pertenecer al cosmos:

Los griegos pensaban que ver era el hecho más importante. El que ve es rico, esto era una convicción aristotélica. La palabra “cosmética” está emparentada con cosmos, el que ve el cosmos esta ante el cofre del tesoro del ser como tal y es *per se* poseedor del mismo. Así que a la vez puede alegrarse y estar orgulloso de existir. Esto implica que no deberíamos querer esas cualidades sino verlas como algo que está a nuestro lado (Gentinetta, 2014).

En síntesis, para este Sloterdijk psico-timótico, cuando alguien se siente rico y lleno, es poseedor de orgullo, es el polo timótico que se quiere expresar. Cuando esas esperanzas timóticas de reconocimiento hacen lo suficiente y no son satisfechas sino que experimentan continuos fracasos entonces estos sentimientos de valor se ven heridos y se origina la reacción de la ira; de ahí el título a su obra psicopolítica *Ira y Tiempo*.²¹

214

III. 2. De la ética del “dar” al oficio del “Dark”

En su obra más reciente, Sloterdijk nos escribe con un tono sombrío espectacularmente distante al optimismo expresado hace no menos de 7 años atrás. De su bella y entusiasta “ética del dar” en la que proponía trocar el castrador pago de impuestos por una lógica del “don” que pretende revitalizar el sentido ciudadano de la democracia desde una lógica de revivificación de la esencia común como ocasión reconciliadora y “timótica” de hacer algo, pasa casi de forma abrupta al diagnóstico oscuro y severo en *Los hijos terribles de la edad moderna* de nuestra condición antropológica como “seres incapaces de reproducción”. Por una parte, en términos fiscales nos invita a reencatarnos con la esencia común y la solidaridad cívica y luego reclama casi con cierto desencanto de nuestra incapacidad de rehacernos transgenéricamente.

A la luz de lo hasta aquí presentado ¿estamos frente a una brutal contradicción del filósofo? ¿Asistimos a un extravió de sus temperamentos, que dicho sea de paso pueden poner contento de nuevo al psicoanalista más ortodoxo? ¿Nos encontramos frente a los síntomas de una manifestación

²¹ Hay otros conceptos planteados en esta obra: como el ver a los partidos políticos como bancos de inversión de la Ira, pero dada la extensión de este trabajo no vamos a desarrollarlos aquí.

filosófico-bipolar de alguien que ha jugado maliciosamente a ser el nuevo Diógenes de nuestros tiempos?

En la entrevista citada ya en varias ocasiones en el presente trabajo - realizada por Katia Gentinetta - Sloterdijk se refiere así a su reflexión Fiscal:

Cada cuatro años elegimos a nuestro gobierno pagamos impuestos cada mes, cada día (...) y es en ese momento en el que esponzorizamos materialmente a la esencia común a través del pago de nuestros impuestos, en ese momento estamos en la situación actual que la mayoría automatiza sintiéndose humillada. Se le pide hasta el céntimo en lugar de sentirse ciudadano frente a su esencia común, en un estado en que solo en modo pasivo nota la garra de hacienda dentro de su bolsillo (...) *Ubi Fiscus ibi imperium*, es decir, donde está el fisco entonces el castillo del rey, ahí está el imperio, el que tiene el poder (Gentinetta, 2014).

Para este Sloterdijk fiscal - y aun timótico - el argumento importante a destacar es que el Estado tal y como está planteado hoy es una maquinaria fiscal diseñada para destrozar el orgullo de ser ciudadano. En el momento en que el ciudadano medio alimenta al fisco, es en ese mismo momento en donde se ve tratado por el Estado como “lo más sucio” y “lo más ignorante”, a saber cómo un acreedor al que siempre se puede amenazar y tendría la tendencia por naturaleza siempre a ocultar el dinero que le pertenece al fisco.

215

La genealogía de este tipo de Estados modernos (que Sloterdijk define en *Fiscalidad* como el “Estado que toma”), - ensaya el filósofo - resulta de una posible dinámica genealógica que se origina de los saqueos de la tradición bélico expoliadora, herencia del imperio romano trasplantada a los Estados contemporáneos.²² Se suma a esto la tradición autoritario-absolutista de las imposiciones monárquicas de los Estados pre-modernos,²³ el motivo de la contra expropiación característica propia de las concepciones socialistas y de la izquierda radical en el siglo XX²⁴ y la de los donantes y creadores de fundaciones propias de la tradición cristiano-filantrópica (Sloterdijk, 2014, pp. 41-46). Al respecto dice Sloterdijk:

²² Destacamos este aspecto de posibilidad, pues si bien Sloterdijk no hace este ejercicio de transparencia, cabe referir que luego de revisadas sus obras tempranas, el teorizar la historia, es un acto siempre hermenéutico que no logra satisfacer por completo ninguna objetividad posible. Revíse los apartados anteriores (II.II y II.III) en donde se plantea “el problema del comenzar”.

²³ “Es sabido que por regla general la fiscalidad del Estado absolutista cobraba fuertes impuestos a la ciudadanía y a los estamentos más pobres, mientras que el patrimonio de la nobleza y del clero apenas se tocó durante mucho tiempo” (Sloterdijk, 2014, p. 43).

²⁴ Tómese como buen ejemplo la gran expropiación de tierras que el allendismo en Chile llevó a cabo con los dueños del capital y que a la larga le puso el fusil en su boca.

Conceptos como “soberanía popular” o “poder ciudadano” no han entrado hasta ahora en esta esfera (...) pero a la Asociación de Contribuyentes y a los Tribunales de Cuenta no les secunda ninguna “Asociación de los donantes al Estado” ni ningún “Parlamento de los Dadores”. Esos órganos virtuales deberían interesarse por las actividades de la mano pública respecto a aquellos “ingresos” que en realidad –aunque sigan sin entenderse así- representan por sí mismo donaciones de los ciudadanos al Estado, por mucho que los expertos competentes se empeñen en interpretarlos como deudas del ciudadano con el fisco (Sloterdijk, 2014, p. 49).

Argumenta Sloterdijk, de que a estas instituciones fiscales, les competiría el papel psicopolíticamente decisivo de desautomatizar el pago de impuestos y sacarlo fuera del ámbito de las resignaciones mudas. Su meta sería explicitar el gran ingreso que se hace en el erario público como lo que ya es desde siempre *de facto* en una sociedad democrática y como habría de comprenderse en definitiva por equidad y como una suerte de *coram* público: “no ya un tributo de gentes sometidas a una autoridad siempre vencedora, tampoco una deuda establecida unilateralmente y con formas jurídicas nebulosas de los súbditos contribuyentes al *Leviatán*, sino “una aportación activa en favor de la comunidad, asumida con lucidez y voluntad de cooperación” (Sloterdijk, 2014, p. 49).

Por otra parte, y más recientemente, se nos aparezca hoy el Sloterdijk *dark*, que en su *Los hijos terribles de la edad moderna* realiza una crítica descarnada, muy pesimista, de la modernidad y de los actuales seres humanos, escindidos de su origen y desorientados sobre su futuro. El comienzo de esta obra se instala con la ocurrente sentencia agónica atribuida a Madame de Pompadour, la amante más célebre del rey Luis XV, de que: “¡Después de nosotros, el diluvio!” (Sloterdijk, 2015, p. 26) en referencia a las masacres ocurridas luego en la revolución francesa y la emergencia de los Estados republicanos. Su culminación la sitúa en la metáfora del delta con la que iniciamos este ensayo y que se resume en la idea ya señalada previamente por el autor en otro de sus textos tempranos (*En el mismo barco*) como la incapacidad de los seres humanos de regenerarse en sus hijos: “la antropogénesis” (Sloterdijk, 1994, p. 23).

El estancamiento antropológico vuelve a aparecer en los diagnósticos de Sloterdijk, un diagnóstico que pone su acento en el individualismo vigente y los modos de vida actuales. Como refiere en *Estrés y libertad*: “El individualismo es la forma de vida que relaja la inserción de cada persona en lo colectivo y cuestiona el absolutismo de lo común (...) al atribuir a cada ser particular la categoría de un absoluto *sui generis*” (Sloterdijk, 2017, p.

12). Por ello tachar a Sloterdijk de liberal, o situarlo como un pensador de izquierdas no corresponde a los márgenes de su accionar, pues su debate común es con la condición advenediza de nuestra naturaleza, en donde la fijación en cualquiera de sus ámbitos se constituye en un elemento tóxico de neurotización de las relaciones humanas.

Si el liberalismo hoy solo se sostiene por la actualización de un lazo social que se lleva a cabo mediante la creación simbólica de un estrés tematizado de manera crónica, mientras más grande sea el colectivo más grande serán las fuerzas del estrés que operen contra el colectivo mismo:

En esta situación, se vuelve indispensable repensar en sentido de la libertad individual y de la sociedad liberal. Si la subjetividad pura no fuera nada más que un polo de la libertad, en tanto que desaparición del individuo de todos los terrenos de estrés, sería idéntica a la absoluta asociabilidad. En este caso el liberalismo, si tomamos la palabra de Martin Walser, sería una ideología para gente que no se necesita la una a la otra. Entonces la contingencia de la asociabilidad a partir de lo social sería el horizonte de la política, así como la victoria inevitable del malestar sobre el bienestar se convertiría en el horizonte último de la ética. (Sloterdijk, 2017, p. 66).

217

Dicho lo anterior, la paz pregonada por el liberalismo contemporáneo interrumpe los procesos timóticos no solo por su alianza a un extractivismo capitalista insaciable en torno a la explotación natural,²⁵ si no también, ante el ilusorio y casi infantil canto al fin de la historia proclamado por Fukuyama (2015) al término de la guerra fría (el que, aunque de forma indirecta, Sloterdijk responde con un llamado a la “post-historia”).²⁶ Por ello Sloterdijk dirá que la libertad es demasiado importante para dejarla en manos de los liberales (Sloterdijk, 2017). La libertad desde la óptica sloterdjiana implica la capacidad del sujeto para el “desasimiento”, de esta manera se puede trascender a las neurosis de nuestros tiempos.

IV. Conclusiones

Asumimos pues que la psicopolítica sloterdjiana se erige entonces como una instancia de experimentación con los temperamentos epocales para posicionarse él mismo como un acompañante no pasivo de nuestros tiempos ante un programa que a la luz de alguien que no es filósofo aparece como

²⁵ “Tan *autopoético* como un cáncer, tan creador como un fuego de artificio, tan productivo como una plantación de drogas” (Sloterdijk, 1994, p. 101).

²⁶ Estos neologismos los usa mucho Sloterdijk, como el de “postcapitalismo” o “postdemocracia” en la ética del dar o en exageraciones hiperbólicas como el concepto de “hiperpolítica” desarrollado *En el mismo barco*.

un residuo megalomaniaco del filósofo de los antiguos tiempos: de aquel que instalaba los grandes relatos para propulsar nuevos conceptos de mundo que hicieran del sujeto medio alguien que habite en una mejor estancia.

Sloterdijk es mostrado en cierto modo como “un mejorador de la humanidad”, que sugiere desde un híbrido medio extraño entre Heidegger y Nietzsche violentar la despolitización creciente y la falta de compromiso con nuestras futuras generaciones, pero sin proponer el mismo la completa solución al problema.

Quien oficia de psicólogo sabrá que el acto mismo del quehacer psicológico implica un constante ensayo de interpretaciones posibles ante un otro que reclama por sugerencias estabilizadoras de su ser. No obstante, hay que precisarlo, un psicólogo que se dice primero “onto-psicólogo” (o filósofo psicólogo) no usará los teoremas propios de una tradición sujeta a los fenómenos psicopolíticos diagnosticados por Sloterdijk.

Parece ser que el filósofo alemán nos sugiere la consigna que reza así: “debemos instaurar nuevos ensayos de lo posible”. Este se nos antoja como el lema plausible de su filosofía. Porque para el autor de *El pensador en escena* ¿qué son los grandes relatos sino más que mitos propulsores que la humanidad ensaya una y otra vez para hacer de su condición advenediza en el mundo un lugar de mejor estancia? De ahí que el tema de la vieja ciencia política sea siempre para el pensador de Karlsruhe –desde *Crítica de la razón cínica* en adelante- el de la contención de los dramas que necesariamente tienen que producirse cuando los horizontes de pertenencia común de los grupos y pueblos se ven saturados (Sloterdijk, 1994, p. 19).

Atendiendo a estas reflexiones no es de sorprender que para Sloterdijk la historia de las ideas políticas sea desde siempre una historia de las fantasías de la pertenencia a grupos y pueblos. Y la palabra “fantasía” no debe tomarse en este caso en su sentido crítico tradicional, “como mera apariencia o imagen engañosa”, sino más exactamente, en el sentido de una teoría de la “imaginación productiva”, como manía demiúrgica, como idea que se hace verdadera a sí misma:

Por ello, de entrada, se puede decir de otra forma, a saber que del mismo modo que desde Cocteau cualquier adolescente sabe que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, los polítólogos deberían saber, desde Castoriadis, Claessens y Luhmann, que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades (Sloterdijk, 1994, pp. 19-20).

Sloterdijk con distintas caretas nos pretende sacudir, nos zamarrea de forma brusca para en oficio de psicólogo estimular la movilización socio

afectivas de nuestra situación pre política originaria: “el fondo dionisíaco de nuestra existencia”. Y esto justamente porque para el filósofo alemán, el rol de un “pensador en escena”, su “rol de circunstancias”, es comprenderse “situado” como *médium* y a partir de su “escenario epocal” revitalizar la vida. Por ello filosofar es para el autor, a la vez habitar y hacerse cargo del existir, asumiendo claro esta los riesgos que esto implica, esto es experimentar, no solo con uno mismo, sino con los temperamentos del escenario en el cual estamos “siendo”.

En sintonía con esta afirmación –legítimamente sospechosa de megalomanía-, el filósofo (o quien se precie de serlo) debe encarar para Sloterdijk con diferentes caretas estético-apolíneas los distintos temperamentos de su tiempo. Por este motivo no es raro que se compare al filósofo de Karlsruhe con Nietzsche aunque generalmente de forma muy maliciosa, no obstante, si se siguen los pasos del autor se sabrá que Nietzsche también tuvo que ser comprendido a través de un otro.²⁷

Los temperamentos epocales harán de un pensador, un “pensador en escena”, en donde el escenario en cierta medida piensa a través de él y con él. Por ello no es raro también que cuando a Sloterdijk se le pida hacer una historia alternativa de la filosofía prefiera hablar de “temperamentos filosóficos”, antes que de una historia del pensamiento:

Mi convicción era -y lo sigue siendo— que en filosofía no puede haber ninguna introducción, sino que más bien la misma disciplina filosófica tiene que presentarse ella misma desde el inicio, primero como un modo de pensar, para continuar acto seguido como un modo de vivir (Sloterdijk, 2011, p. 10).

Y los modos de pensar son ejercicios siempre abiertos en la dinámica del existir. Por ello, tomar la temperatura de los tiempos implica para Sloterdijk reaccionar a los fenómenos psicopolíticos de nuestro presente con tentativas apolíneas de visibilidad; asumiendo claro está que quien elige el ensayo como recurso literario para la expresión de su filosófica debe asumir también “que sólo puede haber ensayos en el marco de una tradición ensayística” (Sloterdijk, 2004b, p. 81).

Quede así abierto este ensayo...

²⁷ Véase la interesante asociación que hace Sloterdijk del Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia* en su vinculación con Wagner.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1993). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Madrid, España: Editorial Península.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid, España: Editorial Alianza
- Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica; Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gamper, D. (2003). Entrevista con Peter Sloterdijk. En *Letras Libres*, (27). Madrid, España: Editorial España.
- 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=jcWbLNtmGj8>
- Pauls, A. (2017). “*El libro de la semana por Alan Pauls: “Estrés y libertad”, de Peter Sloterdijk*”. Recuperado de <http://www.telam.com.ar/notas/201707/195898-el-libro-de-la-semana-por-alan-pauls-estres-y-libertad-de-peter-sloterdijk.html>.
- 220 Ríos Rojas, A. (2013). Peter Sloterdijk de la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 40(4), 69-92.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid, España: Siruela. (Obra original publicada en alemán, 1993).
- Sloterdijk, P. (1998). *Extrañamiento del mundo*. Valencia, España: Pre-Textos. (Obra original publicada en alemán, 1993).
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia, España: Pre-Textos. (Obra original publicada en alemán, 1986).
- Sloterdijk, P. (2002). *El árbol mágico: el nacimiento del psicoanálisis en el año 1785. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*. Barcelona, España: Seix Barral. (Obra original publicada en alemán, 1985).
- Sloterdijk, P. (2004a). *El Sol y la Muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid, España: Siruela. (Obra original publicada en alemán, 2001).
- Sloterdijk, P. (2004b). *Si Europa DESPIERTA. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política*. Valencia, España: Pre-Textos. (Obra original publicada en alemán, 1994).
- Sloterdijk, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Valencia, España: Pre-textos. (Obra original publicada en alemán, 1988).
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid, España: Siruela. (Obra original publicada en alemán, 2006).
- Sloterdijk, P. (2011). *Temperamentos filosóficos: de Platón a Foucault*. Madrid, España: Siruela. (Obra original publicada en alemán, 2009).
- Sloterdijk, P. (2014). *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Madrid, España: Siruela. (Obra original publicada en alemán, 2010).

Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la Edad Moderna: sobre el experimento antígenetológico de la modernidad*. Madrid, España: Siruela. (Obra original publicada en alemán, 2014).

Sloterdijk, P. (2017). *Estrés y libertad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot. (Obra original publicada en alemán, 2011).