

## Algunas instantáneas de ira como afecto creador del espacio político

Some Snaps of Rage  
as a Creator Affect of the Political Space

**Jimmy Ortiz Palacios**

Universidad de Buenos Aires,  
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.  
Correo electrónico: ephemeralreturn@ua.es

**Resumen:**

*En este breve escrito quiero apostar por una suerte de instantánea de ira, presente en Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico de Peter Sloterdijk. Para esto, en primer lugar trazo un breve acercamiento al problema de ira con el cual nos encontramos al abrir el libro de Sloterdijk. En segundo lugar, dentro de la amplia bibliografía que encontramos respecto de ira, traigo de manera transitoria dos discusiones; la primera de Séneca en Sobre la ira; la segunda, de Brian Massumi en su libro de entrevistas The politics of affect. En tercer lugar, me sumerjo en algunas de las discusiones que encontramos a lo largo del libro de Sloterdijk e intento ir trazando los senderos que me han afectado en esta lectura. Finalmente, a modo de investigaciones siempre por trazar, dejo esbozadas un par de preguntas.*

**Palabras clave:**

*Peter Sloterdijk, ira, bancos de ira, afecto.*

**Abstract:**

*In this brief paper I want to bet for a sort of snaps of rage present in Rage and Time. A Psychopolitical Investigation by Peter Sloterdijk. In order to do this, first I trace a brief approach to the problem of rage with which we find ourselves when opening Sloterdijk's book. Secondly, within the wide bibliography that we find regarding of rage, I temporarily bring two discussions; the first one of Seneca in On Anger; the second, by Brian Massumi in his interview book The Politics of Affect. Thirdly, I immerse myself in some of the discussions that we find throughout Sloterdijk's book and try to draw the paths that affected me in this reading. Finally, by way of researches always to draw, I leave a couple of questions.*

**Keywords:**

*Peter Sloterdijk, Rage, Rage Banks, Affects.*

## Exordio

Canta, ¡oh diosa!, la cólera del Pelida Aquiles:  
cólera funesta que causó infinitos males a los  
aqueos y precipitó al Hades muchas almas  
valerosas de héroes

Homero, *La Ilíada*

Con el canto a la diosa en el primer verso de *La Ilíada* inicia el relato que parece ha servido desde entonces para dirigir una parte de la configuración histórica de Occidente. Ira parece ser desde un comienzo aquello que ha orientado el devenir de los habitantes de esta esfera llamada tierra: sus sensaciones, sus percepciones, sus decisiones y acciones. Ira parece haber marcado el norte de los acontecimientos a los que se ve enfrentado el hombre; desde la conocida guerra de Troya, relatada en *La Ilíada*, hasta la actualidad bélica, tecnológica y biotecnológica. Siguiendo este épico relato, sabemos que fue ira aquello que se efectuó como influjo sobre Aquiles —y sobre los diferentes personajes del relato—, dirigiendo el camino de sus acciones. Primero, al no participar el joven héroe junto con los aqueos en la guerra contra los troyanos; y segundo, al dirigir su ira contra Héctor, luego de que este asesinara a su amado Patroclo.

Con lo anterior en mente, en las primeras páginas del libro *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Peter Sloterdijk (2010) nos traza una diferencia entre el camino de los antiguos hacia ira y el seguido por los modernos. Donde los modernos apelan a terapeutas o policías para que ira sea intervenida y entre en estado de calma, los antiguos se dirigían al mundo de diosas y dioses para cantar la “primera palabra europea”; en el caso del canto a la ira de Aquiles en *La Ilíada*, se invoca a la diosa, y con esto, es ella quien garantizará el éxito —o fracaso— del canto. “Cantar la ira significa hacerla memorable, pero lo que es memorable está siempre próximo a aquello que resulta impresionante y perpetuamente estimable” (Sloterdijk, 2010: 13). Ahora bien, contrario a estas formas antiguas,

los modernos tienen otro tipo de pensamiento y otros modos de sensación. Por tal motivo, el propio sentido de la comprensión del relato homérico le estría vedado a los modernos.

Aquella ira que se relata en estos versos no es una en tanto divina o santa, como la que encontramos en los relatos bíblicos; tampoco es ira de sofistas y filósofos cuando se refieren al autogobierno. Los versos de *La Ilíada* operan a modo de bisagra entre “felicidad” y “belicismo”, y aquello que orienta esto es el orgullo. El héroe hace visible que los humanos son capaces de acciones y obras siempre y cuando diosas y dioses lo permitan. Los héroes también muestran que lo más valioso de los humanos se encuentra en el hecho de que ellos abren un plano de no impotencia y no indiferencia: los hombres son *hacedores* y esto es digno de celebración. En la antigüedad, los “medios” no eran aparatos tecnológicos sino hombres con potenciales orgánicos y espirituales.

Una primera asociación medial efectiva, escribe Sloterdijk, la constituye la relación dios-héroe-rapsoda. “El canto a la energía heroica de un guerrero con el que comienza la epopeya de los antiguos eleva la ira a la condición de substancia de la que se ha hecho el mundo [...]” (2010: 16). Ira aparece entonces como afecto constituyente de mundo. Ira en tanto afecto primero de los hombres antiguos que, por medio de acciones y sensaciones heroicas, erigen un mundo digno de celebrar, incluso en la posteridad. Por tanto, no sería del todo desmesurado pensar las guerras del siglo XX como repeticiones de la guerra troyana, cuya ira es inducida por los dioses bajo la forma que cada época asigne a estos. Otra de las hipótesis de Sloterdijk es que ira, en el mundo antiguo, es un afecto —y una energía— primario que emerge desde lo más profundo y no puede ser desviado. Ira es una fuerza de acción —un potencial—, es condición de posibilidad del escenario para un mundo, existe antes de cualquier otra manifestación y sobrevive a todo. “Ahora, ya que tengo que penetrar en la tierra, ¡oh Patroclo!, después que tú, no te haré las honras fúnebres hasta que traiga las armas y la

cabeza de Héctor, tu magnánimo matador. Degollaré ante la pira, para vengar tu muerte, doce hijos de ilustres troyanos” (Homero, 1971: 258).

### Séneca y Massumi: una instantánea de *ira*

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Baruch De Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*

Pasemos ahora brevemente a uno de los diálogos de Séneca (2008), quien en *Sobre la ira* nos dice que ira no tiene dominio de sí misma y se obstina en aquello hacia lo cual se dirige. Para Séneca, mientras los otros afectos emergen, ira sobresale como si una fuerza la arrojara a un exterior. Y en tanto fuerza energética, una vez que ha explotado entra en periodo de calma y serenidad; este afecto se encuentra de nuevo sosegado. En todo caso, cabe anotar que para Séneca no hay tal cosa como un control de ira, no hay una cierta manera de gobernarla y hacerla ser mensurable, ya que si esto fuera así, no estaríamos hablando del afecto-ira. ¿Por qué razón? Porque una de las características de ira es precisamente el hecho de ser una fuerza energética desenfrenada que no va a detenerse hasta haber explotado y descargado su fuerza. Por lo tanto, ira, pensada de esta manera, pareciera ser un afecto ingobernable; no obstante, es ira quien gobierna aquello que la contiene.

Dentro de la amplia literatura que podemos rastrear acerca del problema del afecto<sup>1</sup>, en esta primera instantánea quiero detenerme brevemente en uno de

<sup>1</sup>Nombro algunas recientes entre las múltiples investigaciones sobre el afecto: Gregg, Melissa and Seigworth, Gregory (Eds.). *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 2010; Zournazi,

los análisis que hace el filósofo canadiense Brian Massumi, quien en el libro de entrevistas intitulado *The politics of affect* (2015), nos dice que cuando en el libro use la noción de afecto, será para referirse a una dimensión de la vida —que incluye la lectura y la escritura— que tiene directamente un valor político. De ahí que por afecto no debemos entender una disciplina de estudio cuya subdisciplina sería una “política de los afectos”. El propósito de estas entrevistas, nos dice Massumi, es el de mapear unos pasajes para pensar a través de la intensidad de sensaciones que componen una vida, sus altos y sus bajos. El afecto, entonces, en tanto dimensión constituyente de un espacio político, como una de las primeras sensaciones que hacen ser lo político. Esta dimensión política, dice Massumi, fue formulada por Spinoza cuando señaló que el “afecto es el poder de afectar y ser afectado”. Esta proposición, nos dice, es además “protopolítica” dado que incluye la relación en la definición misma. La definición opera afectando y siendo ella misma afectada. Al ser propuesta está siendo al mismo tiempo afectada/efectuada. Siempre se afecta y se es afectado en los encuentros, a través de los acontecimientos. La analítica del afecto la toma Massumi de Spinoza y señala que un afecto es el pasaje de un umbral visto desde la perspectiva de la posibilidad de transformación. Afecto como capacidad de afectar y ser afectado/efectuado a partir de grados de intensidad que siempre están en continuo tránsito (Massumi, 2015).<sup>2</sup>

De otro lado, escuchemos en este punto uno de los llamados de Gilles Deleuze en su curso sobre Spinoza: no hay nada que interpretar de las formas-de-ser, se trata de hacerse sensible a los afectos/efectos por percibir. Veámoslo de la

Mary. "Navigating Movements: A conversation with Brian Massumi". *Hope: New Philosophies for Change*, Pluto Press. Australia, 2002; Ticineto, Patricia and Halley, Jean (Eds.). *The Affective Turn*. London and Durham: Duke University Press, 2007.

<sup>2</sup>Lo anterior haría visible que un afecto estaría relacionado con diferentes grados de intensidad; esto es, siempre es en composición con diferentes situaciones. Para un diagnóstico del presente, tanto político como económico y otros más, quizás se puedan hacer —entre otras— preguntas del tipo: ¿qué debería entenderse por modulación de los afectos?, ¿cómo opera, en la actualidad, una modulación de afectos?

siguiente manera. Percibo el calor del sol, pero cuando doy vuelta en una calle, percibo el frío de la sombra; las afecciones son entonces cortes instantáneos porque a cada instante estoy percibiendo otras más. Las afecciones son efectuadas por afectos, los afectos son el puente, la bisagra entre afecciones; y en este umbral hay potencia, que aumenta o disminuye. Esto tal vez dependa del tipo de “pasaje” de afecciones sobre el cuerpo —sobre las formas de existencia— ya que se puede o bien aumentar o bien disminuir potencia. Los afectos, desde este modo de pensamiento, serían del orden de las pasiones, mientras que las afecciones serían del orden de las percepciones (Deleuze, 2013).

Percibimos, tal vez, una resonancia ético-estético-política: no hay que aguardar nada, ni tener esperanza de nada, porque permanecer es estar sensible al afecto/efecto de un cuerpo exterior sobre el propio cuerpo; yo percibo la afección y en el momento del encuentro estoy en condiciones de levantar una cartografía de las sensaciones-percepciones al respecto. Pero, se hacen necesarios unos determinados modos de la acción; se debe aprender a componer los cuerpos, cuando esto sucede se está en proceso de aumento de potencia y no simplemente deseando que esto ocurra por sí solo. Aumentar potencia es aprender a componer cuerpos entre sí de manera tal que “se afecte y se sea afectado”. Veamos, quien no sabe nadar espera a ser golpeado por la ola, pero quien en cambio es un nadador, sabe cómo componer su cuerpo junto con las olas, las afecta y al mismo tiempo es afectado/efectuado por ellas. Lo mismo pasa con aquel que no sabe bailar, este espera el movimiento de la pareja, pero aquel que sabe bailar, compone su cuerpo junto con el de su pareja.

## Instantánea hiperpolítica, o de la configuración esferológica de mundo

Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común: partir del hombre actual [...] se representan al hombre como una *ceterne veritas*, como elemento fijo en todas las variantes, como medida cierta de las cosas [...] hablan del hombre de los cuatro mil años últimos como de un hombre eterno [...] no existen hechos eternos ni verdades absolutas

Friedrich Nietzsche. “Pecado original de los filósofos”. *Humano, demasiado humano*

En 1993 se publica *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Allí, Sloterdijk (2002) inicia tomando el postulado de Bismark: la política es “el arte de lo posible”. Y nos dice que la dificultad siempre visible que resulta cuando se intenta mantener a los hombres unidos, para una vida común, es algo mucho más antiguo que la configuración de la polis y el plano político que se atribuye a la Grecia clásica. Por el contrario, este problema ha hecho parte del hombre desde su misma emergencia. Sloterdijk se dirige al mito del Génesis sobre la separación de las lenguas en Babel y a partir de este hace visible cómo Dios es alguien que no tolera que entre los hombres haya unidad; por eso la división que genera en Babel, aun cuando el hombre como condición misma de su existencia necesite vivir en comunidad. Esta dispersión habría sido el resultado de una desmesura de la humanidad en Babel, puesto que se sabe que apostaban unánimemente por una exploración a las alturas; de tal manera, su *hybris* recibió la ira de Dios y el sabido castigo, que produjo como principal consecuencia la dispersión de la humanidad. “Quizá la moraleja de esta historia sea la tesis de que la ciudad ha de fracasar, ha fin de que la sociedad tribal pueda vivir” (2002: 17). A partir de lo anterior, Dios, luego de descargar su ira contra la humanidad, se retracta e intenta unificarlos nuevamente para que continúen con la construcción de ciudades; y será esto lo

que nos acompañe hasta el día de hoy. “El concepto de humanidad esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos corresponde estar junto a aquellos a los que no pertenecemos [...] cuantas más experiencias tenemos de aquellos con los que nos corresponde estar, tanto más evidente nos parece que no podemos ser parte de ellos” (2002: 18-19). Más humillante para los hombres que la dispersión, es una nueva apuesta por la unidad. Por consiguiente, los hombres viven sobre una bomba de relojería cuyo potencial explosivo viene estallando desde hace dos mil o tres mil años bajo la forma de “historia universal”, “historia de las misiones”. De ahí que no debe sorprender que la historia de las ideas políticas haya sido siempre historia de las fantasías<sup>3</sup> de pertenecer a comunidades.

Sloterdijk señala uno de los supuestos a partir de los cuales hemos sido configurados, y es el hecho de pensar que la historia de la humanidad se cuenta tan solo desde hace unos cinco mil años, cuyos orígenes nos remiten a Egipto, Mesopotamia, China e India. Sin embargo, esto no es más que una pretensión por ubicar al hombre a partir de la emergencia de las ciudades; de hacer del hombre desde su constitución un “ser vivo político” (*homo politicus*). Contrario a lo anterior, si se apuesta por una historia de los problemas, no se debe empezar por presuponer al hombre, por dotarlo de una anterioridad ontológica, sino que se hace necesario crearlo, hacer visible su proceso de configuración que lo ha llevado a (dejar de) ser lo que es hoy. De este modo se podría dar cuenta de las condiciones de posibilidad por las cuales el hombre se ha creado a sí mismo, empezando por un periodo “paleopolítico”. Las hordas nos permiten ver cómo el

<sup>3</sup>En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos dice: “El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales den la ficción [...] Ese arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad es hasta tal punto la regla y la ley, que casi no hay nada más inconcebible que el que haya podido surgir entre los humanos un impulso sincero y puro hacia la verdad” (2011: 610).



hombre, en tanto ser-en-común y siempre en movimiento como islas flotantes, ha creado esferas que lo cobijan y a la vez lo distancian de los otros, evitando de esta manera el conflicto y a la vez, supliendo sus necesidades existenciales.

Es de esta forma como las balsas operan en tanto espacio heterotopológico; espacios cercados en cuyo interior se dan las condiciones para la emergencia de una “cultura”; esto es, unas formas de vida inmunizadas frente a los peligros del exterior por medio de unos diagramas de acciones regladas — internas y externas— que funcionan como efecto-sistema-inmunitario. Procesos bisagra de “vuelta hacia sí mismo” donde un movimiento “fuera/dentro” sirve de puente entre un ser-de-costumbres cultural y un ser-de-sus-propias-costumbres. Con todo, estas esferas se transforman a partir de la configuración de la polis y de sus ciudadanos. Este espacio ya no opera a modo esfera-balsa, dado que la balsa se “globaliza” y deviene esfera-cosmos en cuyo centro se encuentra el gobernante, aquel que pilotea esta esfera. El efecto de coasilamiento funciona desde una doble vectorización: por un lado, hace simbiosis junto con otras esferas creando así relaciones de vecindad e intimidad; y por el otro, crea relaciones de inaccesibilidad y apertura, de distanciamiento, donde la relación es de vecindad. No obstante, este doble desplazamiento no es separable uno de otro sino que hace de umbral; doble función de una misma relación y, al mismo tiempo, dos relaciones diferentes.

Se constituye de este modo una ontología política cuyo modo de operación es por medio de una doble producción de hombres: por un lado, a través de ejercicios de educación; y por el otro, por medio de ejercicios de trabajo. Un Estado necesita de hombres entrenados para sus fines políticos, modela entonces seres-pensantes y seres-trabajadores; ciudadanos del centro de la polis y ciudadanos de la periferia. El hombre ha creado técnicas de instalación en la naturaleza que funcionan en tanto no-adaptativas. Por lo tanto, es posible observar en el hombre procesos de creación que se constituyen en arriesgados; el hombre es proceso histórico, y en tanto tal, solo puede ser captado por medio de

una analítica que haga visibles los procesos y relaciones de producción que lo hicieron posible, que hicieron ser la forma-hombre tal como la (des)conocemos hoy.<sup>4</sup>

En busca de una tercera instantánea: *Ira y Tiempo* de Peter Sloterdijk

Quien actúa como revolucionario profesional, es decir, como empleado de un banco de ira, no expresa tensiones propias, sino que obedece a un plan preestablecido.

Peter Sloterdijk. *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*

Peter Sloterdijk (2010) señala lo siguiente: hay un movimiento en lo que respecta a los afectos. No es que los hombres tengan pasiones: hay afectos existentes, ontológicamente constituyentes, y estos gobiernan a los hombres. De tal manera, los afectos no son una propiedad que pueda ser obtenida y desplegada a voluntad; los afectos no son potestad de alguien. Los afectos, en sí mismos, son los que se manifiestan cuando experimentan un portador; al entrar en composición, en ese momento se hacen afectivos. Con lo cual tenemos que ira, siendo un afecto de fuerzas de acción requiere de todo un escenario para su expresión. No habría de esta manera nada que comprender más allá de que ira surge como acción y, de ser posible, se hace canto. Al momento de hacer su entrada en escena, ira

<sup>4</sup>Sloterdijk, en sus diferentes investigaciones, va a distinguir entre *antropotécnicas* y *antropogénesis*. Respecto de las primeras, y de las cuales se va a ocupar *in extenso* en su libro *Has de cambiar tu vida* (2012), dice que éstas son *ejercicios* a través de los cuales los hombres han intentado optimizar sus vidas frente a los riesgos que esta les presenta. Las antropotécnicas modelan técnicamente un hombre mas no lo producen. Esto, por el contrario, sí lo hace la operación antropogenética, dado que configura lo viviente mucho antes de su domesticación (Sloterdijk, 2011). La antropogénesis funciona como esfera en cuyo interior se articulan los diferentes efectos de cuidado que hacen ser lo viviente; tanto en la dimensión endógena como en el mundo exógeno en el que los hombres son (Sloterdijk, 2009).

continúa creciendo, su forma-energía se hace cada vez más explosiva. El hombre domesticado, en sus mejores momentos, sueña con identificarse en/con estas fuerzas explosivas, sueña con ser gobernado por este afecto. En la lucha orientada por un objetivo se libera la energía bélica en sí misma; y esta, se despliega por medio de una estrategia. “La ira que estalla a intervalos representa un suplemento energético para la psique heroica, no su propiedad personal o su complejo íntimo” (Sloterdijk, 2010: 22).

Ira, siendo potencial energético, estalla a intervalos en el hombre, mas no podría ser un atributo de este, no sería su propiedad o complejo personal; ira en tanto fuerza afectiva que gobierna lo humano. Ahora bien, para los griegos, el espacio en el cual se producen estas fuerzas explosivas o energéticas es llamado *thymós*. Este espacio funciona como espacio pasional de un “yo mismo”, y también como sentido receptivo a través del cual se manifiestan las llamadas de diosas y dioses. La fuerza —ira— siendo un afecto, irrumpe en el hombre quien a partir de ese momento debe acompañarla, debe componerse junto con esta. En tanto energía, ira invade la existencia humana y al hacerlo los existentes deben considerarse protectores de ira en una relación consciente. Los hombres no son meros instrumentos de este afecto sino administradores que conviven con este. Habría sido el Renacimiento quien volvió a poner en escena el orgullo, donde la configuración de sujetos humildes gira un poco hacia el plano timótico. Precursores de lo anterior habrían sido Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Smith, Hamilton, Hegel (Sloterdijk, 2010).

Si quisiéramos levantar una cartografía de unidades timóticas, Sloterdijk nos dice que habría que apostar por seis aspectos: el primero, dirigir la mirada hacia los grupos políticos, entendidos estos como conjuntos endógenos que están en constante tensión thimótica; el segundo, poner el acento en las acciones políticas que a partir de un plano diferencial genera una tensión entre los centros de ambición constituidos; el tercero, no perder de vista los colectivos políticos que se constituyen por medio de un pluralismo espontáneo de fuerzas

autoafirmativas y cuyas relaciones son modificadas por el influjo de sus ficciones intertimóticas; el cuarto, estudiar las opiniones políticas que se condicionan y se fijan a través de operaciones simbólicas; el quinto, se dirige al plano retórico que funciona a modo de arte teórico que conduce los afectos en conjuntos políticos, esta sería una timótica aplicada; finalmente, habría que estudiar las luchas de poder en el interior de los cuerpos políticos, donde se igualan unas luchas por la primacía entre individuos que están cargados thimóticamente, o dicho de otra manera, entre individuos ambiciosos y su séquito (Sloterdijk, 2010).

Tenemos, entonces, todo un sistema de reglas que configuran unos modos de ser. Este sistema, para Sloterdijk, se conoce con el nombre de cultura. Esta funciona (auto)estimulando por medio de afectos tales como orgullo, ambición, voluntad de supremacía, irascibilidad y sentido del derecho. Este conjunto de valores que están orientados al “éxito” de los individuos va arraigándose con el paso de los años con más ahínco en sus vidas. Se genera así todo un espacio y ambiente de coexistencia en el que los sujetos se ven los unos en los otros. Esta percepción hace que deban prepararse planos institucionales —o de otro orden— con unas reglas precisas que ayuden a la coexistencia; esto se conoce bajo el nombre de política exterior. El reconocimiento, en tanto afecto constituyente de un *homo politikós*, podría ser analizado y diagnosticado en un primer momento como eje central de relaciones intertimóticas. Según Sloterdijk, lo que ha sido bautizado por la filosofía contemporánea como “intersubjetividad” no es más que un conjunto de acciones orientadas contra el otro en un centro de tensión timótica. El fracaso del *thymós* durante el siglo XX tiene que ver, entre otras cosas, con un error religioso y administrativo de ira, con una economía de ira como secreto psicopolítico del siglo XX. Aquí se hace mención, en términos económicos, a la relación entre culpa-deuda-resentimiento, y esto de la mano de los análisis de Bataille y Nietzsche. Dado que las culpas morales transmutan a modo de deudas monetarias, el resentimiento emerge en el momento en que se

logra mostrar que nada en el mundo es gratis y siempre se debe pagar hasta el último centavo.

Los impulsos vengadores movidos por ira, dice Sloterdijk, no emergen sin razón, pues estos son y están codificados culturalmente. Es este camino común — que no es el único— el que crea y pone en marcha este tipo de afectos. El análisis de ira que va a desarrollar el filósofo alemán, debe ocuparse, en principio, de la transformación de ira en venganza ejercida, así como del modo y las condiciones que transformen ira en producto de valor en un mercado que llega a niveles de política mundial (Sloterdijk, 2010). Antes de dejarse llevar por los impulsos reactivos, la tendencia destructora de ira debe dejarse en entredicho, o más precisamente, la valoración moral y por lo mismo maniquea. Lo que dirigiría el estudio sería su *modus operandi*, su modo de efectuación y las relaciones que constituye, que hace ser, y los modos de ser junto con los cuales ira se configura.

[L]a ira [...] queda informada de que se trata, en primera línea, de una forma intensiva de la preparación y la transmisión de energías. Si se deja guiar por la imagen de la efervescencia [...] la expresión de la ira posee un rasgo de donación [...] Como extraversión pura, la ira “espumeante” que se expresa sin reservas añade a la existencia de los hechos del mundo complementos extremadamente ricos en energía (Sloterdijk, 2010: 71).

Con lo anterior, tenemos una instantánea o retrato de ira, entendida esta como formas de energía cuyo rasgo característico es la donación. ¿Donación de qué? De fuerzas energéticas, de complementos de energía. Este gesto de donación de ira se puede hacer visible si se ve en el “sujeto de la ira” a un donante de energías. Ira se alimenta de excedentes energéticos; por consiguiente, tal parece que siempre el objeto hacia el cual se dirige es uno carente de sufrimiento, y esta sería una de las razones por la cual ira dona complementos energéticos que ayudan a nivelar la balanza de los sufrimientos. Debe encontrarse un equilibrio — así como la balanza de Zeus, donde se decide quién obtiene o no la victoria durante la guerra de Troya—, de modo que se hace necesario donar energía a

quien “la merece”. De la mano de todo lo anterior, se empieza a ver cómo el resentimiento y el odio alimentan el *thymós* y orientan hacia un objetivo preciso su fuerza energética. Estando trazados unos puentes entre ira y orgullo, la donación de energía se hace bajo el estandarte de la legitimidad moral. “Se da un merecido a quien lo merece”. Cuanto más inflado esté el orgullo colérico, más fácil se hará el tránsito de un “tú puedes” a un “tú debes”: “hacer que los demás sufran así como uno mismo sufre” se convierte en un deber vital, en una máxima de vida. “Has de hacer sufrir al otro de tal manera que su sufrimiento se asemeje, o al menos, se equipare a tu propio dolor. Has de donar energía timótica y así conseguirás un equilibrio energético en el mundo”. No se debe permitir que en el otro haya una carencia de energía.

Cuando ira es guardada en el envase de conserva del odio y este es abierto, se ponen en marcha los procesos de base con los cuales se crean ideologías. En estas siempre se tiene un excedente para los otros. A cada cual le corresponde una parte de sufrimiento, agonía y dolor (Sloterdijk, 2010). Ira, tan pronto como es descargada —donada— queda en proceso de serenidad y quietud. Cuando se han “saldado las cuentas” con el otro, la satisfacción llega a su punto álgido, donde ira queda agotada, en ese momento pareciera que no hay más conserva. “El pequeño sistema circulatorio de rabia y descarga reactiva pertenece a los hechos básicos de los procesos de energía emotiva” (2010: 74). Cuando se logra transferir ira de una generación a otra, en ese momento se ha formado realmente una economía de ira. A partir de ese momento, ira deja de ser acumulada y malgastada y pasa a ser un asunto de cultivo, con forma de proyecto. Ira tiene un *modus operandi* bancario: si estos excedentes de energía son almacenados y conservados colectivamente, tal vez pueden llegar a ser utilizados como capitales de inversión. Esto, nos dice Sloterdijk, es lo que va a intentar analizar con una nueva definición psicopolítica, donde ira puede ser leída como bancos de ira, en los cuales, si se llega a ser buen negociante, se lograrán unos aportes por parte de

sus clientes, que se verán reflejados en ganancias de importancia para la política, para la timótica.

Viviendo de la contención de ira, este potencial en conserva transmuta en vector generador de tensión entre un pasado, un ahora, y un porvenir. Por lo tanto, el iracundo no solo es alguien viviendo en historias, sino que además, es alguien que hace su propia Historia. El iracundo deduce del pasado lo que ha de ocuparlo en el (siempre) porvenir. El mundo es visto ahora como espacio donde es posible —y donde se deben— desplegar proyectos orientados a la venganza. “La ira se convierte en el *momentum* de un movimiento hacia el futuro que se puede entender sin duda alguna como materia prima de la excitación histórica” (Sloterdijk, 2010: 77). Esto lleva a Sloterdijk a decir que la tesis heideggeriana del “ser-para-la-muerte” no aplica en el caso de la existencia timótica, puesto que ésta se configura como “ser-para-la-meta”. Existencia llena de furia cuyo avance, más que hacia la muerte, se dirige hacia el “día de ira”, día donde la venganza será concretada<sup>5</sup>. “La venganza surge de la forma proyectual de la ira.” (2010: 78). La forma proyectual de ira es susceptible de devenir-forma-bancaria. “

Con ello designamos la anulación del local de la furia y de los dispersos proyectos de odio en una instancia suprasedgmental cuya tarea, como sucede con todos los bancos auténticos, consiste en servir como lugar de recogida y agencia de aprovechamiento de los depósitos” (2010: 79).

Para lograr tal propósito se hace necesario que los proyectos individuales de venganza se clasifiquen y ordenen en uno solo que conocemos bajo el nombre de “Historia”. Esta servirá de banco donde los proyectos de venganza, odio, etc., son depositados para luego aprovecharlos al máximo y llevar la forma proyectual de ira a nuevos planos. La Historia, además, da cuenta de la vida crediticia de sus inversores; esto es, narra los sufrimientos a que han tenido lugar. Igualmente,

<sup>5</sup>Recordemos la trilogía cinematográfica de la venganza que nos presenta Chan Wok Park: *Sympathy for Mr. Vengeance* (2002), *Oldboy* (2003), *Lady Vengeance* (2005). En cada una de las tres películas ira ha sido almacenada y puesta en espera en un banco de ira, donde llegado el momento se solicita su retiro con intereses para iniciar por fin un proceso vengativo.

opera en tanto racionalización de energías vengadoras que, para el banquero, se transforman en réditos, ganancias que ayudan a mejorar el negocio. La economía de ira —así como la economía monetaria— franquea su momento de crisis una vez haya pasado de una acumulación local y puntual a una inversión sistemática —proyectual— que, a su vez, podrá generar un aumento continuo. En economía monetaria a este desplazamiento se lo conoce como “transición de forma de tesoro a forma de capital”. En cuanto a ira, este desplazamiento se efectuará en el momento de pasaje de una producción de dolor proyectada en venganza hacia una venganza proyectada en forma de revolución. La revolución se constituirá en uno de los bancos de ira donde los depósitos recibidos se deben transformar en conjunto de acciones dirigidos hacia un espacio “histórico”, explosivo. Esto es una condición donde los afectos subversivos son subordinados para orientarse hacia estrategias empresariales (Sloterdijk, 2010).

En el espacio político, ira —que otrora estaba contenida y acumulada en Dios, pues este era su receptáculo energético— retorna en tanto energética constituyente de su modo de existencia. Pensemos en las agencias de ira —Guerras Mundiales— que dirigen esta energía explosiva de unos hacia otros. Ira, almacenada en la agencia o banco —llamado Dios hace unos cuantos siglos atrás— logró llegar con reservas de energía explosiva hasta el umbral de la ilustración. Sloterdijk concluye su viaje por la historia del modo de operación de ira en el espacio religioso diciendo que hay una cierta bisagra, cada vez mejor armada, entre las prácticas del purgatorio y los negocios de pago formales. Lo anterior, dado que cuando se habla de una “formación del tesoro de la ira”, realmente se está mostrando el tránsito de las masas que, de forma bancaria, transforman la forma-tesoro a la forma-capital. En las formas militantes, ira, contenida, se libera con el objetivo de que este proceso actúe como transformador de mundo. Este afecto, a nivel de mundo, lo quieren hacer suyo y encarar en sí mismos. Por consiguiente, sus vidas devienen en depósitos —bancos— de ira; son administradores y llevan el registro de las cuentas sin saldar, donde llegado el



momento, regresarán ira con todos los intereses ganados. Para una comprensión de los “idealismos militantes”, nos dice el filósofo alemán, se hace necesario considerar los impulsos megalotimóticos de sus portadores.

Si admitimos una entidad bancaria no-monetaria, observaremos con claridad que los bancos de otra clase, concebidos como centros de acumulación político-afectiva, también son capaces de administrar la ira de los demás, de la misma forma que los bancos monetarios trabajan con el dinero de los clientes. Mientras hacen esto, alivian a sus clientes del enojo de la propia iniciativa al tiempo que presentan perspectivas de ganancias y lo que en un caso es rendimiento monetario del capital, en el otro son primas timóticas. (Sloterdijk, 2010: 165-166).

Con el advenir histórico parece que se han constituido diferentes formas de bancos, en este caso particular, bancos de ira. Contenedores timóticos que a partir de cierto grado de acumulación pasan a la forma-capital. En los casos de los siglos XVIII al XX, esta forma se conoce bajo el nombre de Revolución. Allí se almacenan grandes cantidades energéticas de ira que, en su momento, son liberadas con el objetivo de hacer estallar y “transformar el mundo”. En estos bancos son los afectos los que quedan bajo el resguardo, la protección y el aumento de interés bancario. Estos bancos administran ira de los demás y la retornan en forma de ganancias por medio de explosiones timóticas de tipo “Revolucionario”. Uno de los objetivos principales de estos bancos es el de transformar los impulsos coléricos en “política constructiva”; esto es, adelantar un objetivo psicopolítico. Durante el último tercio del siglo XX se formaron cuatro estilos de gestión de ira, todos diferentes entre sí: anarco-terrorista; comunista-centralista; reformista-socialdemócrata y sindicalista (Sloterdijk, 2010). Estos bancos nacionalistas de ira funcionan a través de una estrategia psicopolítica donde trabajan directamente junto con un *thymós* patriótico, evitándose de esta manera problemas universalistas o de otro tipo. De ahí que una característica decisiva de la nueva economía del afecto, llamada “Revolución”, sería la de sujetar a sus clientes a un lazo o relación de obligación

con el partido, la institución, el líder, la etiqueta, la coherencia de pensamiento, etc. Los activos de ira quedan fijados al diagrama y sin posibilidad de cambiarlos de banco.

### Un par de palabras más

Por el contrario, estamos de acuerdo en que la ira, junto con sus hermanos tímóticos el orgullo, la necesidad de autoafirmación y el resentimiento, representan una fuerza fundamental en el ecosistema de los afectos, bien sea interpersonal, política o culturalmente.

Peter Sloterdijk. *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*

En la actualidad, desde una perspectiva psicopolítica, encontraríamos toda una reorganización de las formas de ser de ira, así como de las dinámicas propias del orgullo y la ambición. Frente al rechazo de modos tímóticos de ser, se erigen formas eróticas para el devenir político. La erótica se funda a través de la estimulación de ideas: carencia y sentimientos de insuficiencia se articulan con unos objetivos orientados al querer tener y conseguir algo. Para nombrar solo un plano, esto puede verse en la idea capitalista de dinero. Debido a la configuración de modos de experiencia capitalistas, el aquí y ahora parece funcionar por medio de afectos eróticos de dinero; ya no se hace visible un banco mundial para los impulsos tímóticos como antaño. Ira ha sido formalizada por un modo de vida capitalista, dirigida por una erótica del dinero y la riqueza (Sloterdijk, 2010).

Las diferentes formas de gobierno de los afectos, tal parece, se ejercen y funcionan al nivel de las formas de existencia de los afectos: modos de ser de lo corporal, de lo viviente, del pensamiento, de las percepciones, de las sensaciones. Una analítica de la operatoria, quizás, podría dirigirse hacia la manera como unas determinadas técnicas de gobierno configuran formas de ser de los afectos y de

los atributos de estas formas: cuerpo, vida, pensamiento, sensaciones. Pensando aquí en resonancia con Spinoza, podría decirse que ahora las acciones están en los modos. Esto es importante ya que se despejan así anterioridades ontológicas, sin caer en la naturalización de las prácticas. Así las cosas, aquello que podría ponerse en perspectiva serían los modos de afectar, de ser afectado y efectuado. Lo que es, lo que existe –pero también lo que insiste y subsiste–, encuentra consistencia en las formas.

## Bibliografía

- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013.
- Espinosa, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1980.
- Homero. *La Ilíada*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1971.
- Massumi, Brian. *The politics of affect*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En *Obras Completas. Volumen I Escritos de Juventud*. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.
- Séneca. “Sobre la ira”. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.