

Peter Sloterdijk

Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana

Aportaciones a un debate filosófico
sobre una nueva fundamentación
democrática de los impuestos

**Edición e introducción de
Carla Carmona**

**Traducción del alemán de
Isidoro Reguera**

 Siruela

Biblioteca de Ensayo 82 (Serie Mayor)

Índice

El derribo de la academia. Un filósofo ante la posdemocracia impositiva	9
Introducción de Carla Carmona	

Fiscalidad voluntaria y reponsabilidad ciudadana

Prólogo	29
La mano que toma y el lado que da	

Dos artículos:

el que dio origen a la polémica sobre los impuestos voluntarios y uno que podría muy bien cerrarla

1. Capitalismo y cleptocracia	81
2. Última salida: indignación	90

Cuatro entrevistas sobre la crisis en general

3. Hemos vivido en una época de frivolidad	105
4. Sobre magos y filántropos	111
5. Inquietud en el palacio de cristal	120
6. Derroche para todos	127

Cuatro entrevistas sobre la propuesta de impuestos voluntarios y la polémica generada por ella

7. Visceras del espíritu del tiempo	141
8. ¿En qué se basa el Estado fiscal?	148
9. «Los impuestos son el fenómeno moral central de nuestra civilización»	155
10. Carta de agradecimiento de la Delegación de Hacienda	161

El derribo de la academia. Un filósofo ante la posdemocracia impositiva

1. De la polémica y este volumen

El 10 de junio de 2009 el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publica un artículo de Peter Sloterdijk bajo el título «La revolución de la mano que da» en el contexto de la serie «Futuro del capitalismo». Allí Sloterdijk proponía el siguiente experimento teórico: ¿cómo habría de pensar el Estado al ciudadano, y cómo se pensaría este a sí mismo, si los impuestos, en lugar de ser obligatorios, fuesen voluntarios?, ¿qué implicaciones ético-cívicas tendría esa transformación del sistema fiscal? ¿Acaso no cabe cuestionar ese undécimo mandamiento en que ha devenido el impuesto progresivo sobre la renta?, ¿por qué toma la forma de un mandamiento?, ¿acaso no hay otra alternativa?, pregunta Sloterdijk. Dicha invitación desencadenó una crítica feroz contra el conjunto de su obra, su estilo y su manera de proceder en general, lo que hace pensar que los enemigos de la propuesta lo eran del filósofo desde muy antiguo.

Así lo refleja el título del texto de Axel Honneth que verdaderamente perfila la controversia y que fue publicado en *Die Zeit* el 24 de septiembre de ese mismo año: «Fatal profundidad de pensamiento desde Karlsruhe. Sobre los últimos escritos de Peter Sloterdijk». El texto que seguía era tan provocador como el epígrafe, pues presentaba la iniciativa de Sloterdijk como una idea insensata de un filósofo *poético* con una capacidad extraña, mágica, de encantar a sus adeptos mediante una insinuante retórica que en el fondo enmascaraba una fábrica de sofisticadas adulaciones. Según Honneth, la propuesta de Sloterdijk, a quien consideraba como un enfermo de seudonietzscheanismo, sería fruto de un resentimiento liberal-económico y ocultaría

un intento por liberar a los que más tienen de sus obligaciones tributarias para con el Estado y, en consecuencia, para con aquellos que no tienen sus mismas posibilidades económicas.

Acto seguido, *Die Zeit*, calificando el texto de Honneth de «ataque mordaz», invita a Sloterdijk a continuar el debate publicando en sus páginas una discusión que habría de ir más allá de la reflexión sobre el sistema tributario para extenderse a la propia naturaleza de la filosofía. Se deseaba promover una discusión sobre la contraposición entre «filosofía profesoral» y «filosofía literaria». El 27 de septiembre, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publica la rotunda negativa de Sloterdijk bajo el título: «¡Bah, profesor! Una carta abierta!». ¿Cómo participar en una controversia donde faltan las premisas mínimas? Por un lado, los lectores de *Die Zeit* no conocían el artículo que originó la polémica respuesta de Honneth, por lo que esta no habría generado más que un «boxeo de sombras» que Sloterdijk no estaba dispuesto a proseguir. Por otro lado, Sloterdijk recuerda que para un debate hacen falta conocimientos, en este caso, lecturas detalladas de sus escritos, pero pone de relieve que Honneth, además de haber tergiversado su artículo sobre los impuestos, es decir, de no haber sido capaz de enfrentarse de manera ética a apenas diez páginas de su producción, conoce menos del diez por ciento de sus publicaciones, que tiene un retraso de lectura de entre seis mil y ocho mil páginas. ¿Cómo entablar con él, entonces, un debate sobre la diferencia entre la manera de filosofar de Honneth y la suya? ¿Acaso es Honneth un contrincante apto para tal tarea? La respuesta del profesor de Karlsruhe es tajante: no, no lo es.

Sloterdijk publica en 2010 *La mano que toma y el lado que da*, obra que entiende como un experimento de discusión que habría de esclarecer y evitar que su tesis continuase siendo malentendida y tachada de neoliberal. Allí el artículo que originó la polémica se acompaña de tres textos de su autoría y de un total de once entrevistas que concedió a periódicos y revistas en torno al sistema tributario y el problema de la crisis en general. Lo que se publica en este volumen es una selección que ha tratado de sortear la repetición y aquello que enfocaba exclusivamente el

contexto alemán¹. Asimismo, se ha modificado el orden del material. Si bien se comienza con el Prólogo de Sloterdijk a aquel libro, acto seguido se incluye el texto que originó la polémica, con el último escrito de Sloterdijk incluido en el mismo. Después aparecen cuatro entrevistas sobre la crisis económica y tras ellas otras cuatro conversaciones que se centran en el sistema tributario. En ellas Sloterdijk enlaza los problemas concretos de la crisis con su concepción del ser humano y de su papel en el entorno en respuestas rotundas y sugerentes a interlocutores que no siempre son amables. Por ejemplo, en la entrevista con Holger Fuss explica el concepto de «esfera» y por qué la expresión heideggeriana de «ser en el mundo» no le resulta válida. O en conversación con Paul Jandl, da cuenta de la importancia de entender el socialismo en la actualidad como una dimensión funcional del Estado y no como una ideología. En diálogo con Eva Karcher interpreta a Harry Potter como el héroe del neoliberalismo y analiza sus consecuencias para lo que el hombre piensa que le cabe esperar, además de justificar la necesidad de interiorizar la naturaleza si queremos seguir viviendo en la Tierra. Si «la revolución de la mano que da» ha de entenderse como el núcleo alrededor del cual orbita el resto del material, este fundamenta, desarrolla y contextualiza las ideas apenas esbozadas en aquellas pocas páginas. Con hermosas y clarividentes referencias a la literatura y a la historia de la filosofía y algún que otro toque confesional, como el que se declare un socialdemócrata de toda la vida, lo que hace Sloterdijk a lo largo del volumen es pensar la dimensión psicopolítica del momento actual. Para ello es necesario cuestionar lo tomado por incuestionable, quitar el polvo y las telarañas que impiden ver con claridad el sistema fiscal con el propósito de comprenderlo y volverlo más propicio para una sociedad éticamente viva. El debate ético-fiscal queda abierto.

¹ Concretamente, se ha prescindido de tres conversaciones (con Dieter Schnaas, Guido Kalberer y Sven Gächter), de un extracto del ensayo de Sloterdijk titulado «El alzamiento de los rendidores» publicado en *Cícero* (11/2009, págs. 94-107) y de una limitada selección de párrafos demasiado enfocados a detalles de la política alemana (estas últimas omisiones se identifican con puntos suspensivos entre corchetes). (*N. de la E.*)

2. El derribo de la Academia

¿Qué hay de socrático en la presentación que hace Platón en el *Fedón* de la muerte de Sócrates?, pregunta Sloterdijk en *Muerte aparente en el pensar*². ¿Cómo se transforma el escéptico buscador de la justicia en un físico estrecho de miras? ¿Cómo es posible que el maestro de la pregunta de repente defienda una visión unívoca de la actitud ante la muerte? La postura filosófica de Sloterdijk tiene mucho que ver con ese trasfondo originario.

Sloterdijk comparte la opinión de Nietzsche de que Platón hizo de la muerte socrática, esa primera injusticia con mayúsculas en la historia de la filosofía, un reclamo para lo que sería el corazón de su pensamiento: la escisión ontológica entre lo sensible y lo suprasensible. Desde el punto de vista de Sloterdijk, Sócrates habría sido el último ciudadano ateniense auténtico. Con Sócrates la filosofía todavía está al servicio de la polis y tiene como objetivo su desarrollo; a su vez, la política es una práctica sumergida en sus acontecimientos y no tiene otro horizonte que el diálogo continuamente abierto entre congéneres. Por el contrario, Platón, con la creación de la Academia, escinde la relación entre filosofía y mundo y hace de la política una ciencia que se ocupa de lo que sucede en la esfera pública como si se tratase de un problema. La polis deja de ser objeto de pasión para pasar a ser asunto de diagnóstico.

Ese retiro de la filosofía, ese situarse fuera de la polis para garantizar un lugar lo suficientemente propicio para el pensar, deja de entenderse como un acto inocente propio de un exceso, de un momento álgido en la historia del pensamiento. Sin duda hubo muchos grandes entre aquellos griegos. La potencia intelectual de Platón es incontestable. Pero la constitución de la Academia como un núcleo independiente, ajeno a la polis, el advenimiento de esa *epojé* arquitectónica, es interpretada por Sloterdijk como fruto de una debilidad. Platón ya no estaba dispuesto a morir por su ciudad, por ese proyecto político que

² Peter Sloterdijk, *Muerte aparente en el pensar: Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Siruela, Madrid, 2013, pág. 92. (N. de la E.)

había sido Atenas. La Academia es el producto de una gran desilusión, de una retirada con mayúsculas. Cuando la polis mata a Sócrates, la filosofía decide buscarse otro hogar. Esa falta de apego por la vida que declama Sócrates en la descripción del *Fedón* es una invitación a refugiarse en ese oasis de pensamiento que es la Academia y a considerar el vergel eidético como la única morada a la altura del pensante. Asimismo, el filósofo no se retira a su jardín consciente de la pérdida, sino altanero, feliz de poder dedicarse por fin a cuestiones celestes.

A la academia en que la filosofía ha devenido posteriormente ni siquiera le queda el carácter primigenio de la platónica. Parece que los campus universitarios se han alejado de tal manera de las ciudades, en tanto núcleos de relaciones humanas, que apenas tienen capacidad de convocatoria para la discusión intelectual y el debate. Esta academia tampoco está ya vinculada a un espacio, sino que se trata de un lugar de retiro universal que, al haberse alejado tanto del mundo, ya no necesita levantar muro alguno para garantizar su aislamiento. Es más, traspasa, incluso, las construcciones de las universidades y se inventa no-lugares de celebración de congresos, simposios y seminarios varios donde lo que prima es el certificado que uno se lleva de vuelta a su institución o a la carpeta de certificados con anhelo institucional.

Pero por mucho que uno se resguarde en castillos de pensamiento no hallará esa perspectiva inmaculada que Platón se esforzaba en identificar con las famosas ausencias socráticas. Ni siquiera mortificándose en las más bajas mazmorras. Con la modernidad epistemológica el que muere es el observador puro. Hay que abandonar el cuento de la perspectiva desinteresada. Dado que no podemos apartarnos de nuestra perspectiva, lo único que cabe es sacarle el mayor rendimiento posible, agotarla, sumergirnos en ella hasta hacerla rebosar. Regalarla. Y una vez aceptada su gentil parcialidad, ¿por qué no contarla como a uno le venga en gana? Si ya no es necesario esconder que detrás hay una cabeza, no ya pensante, sino viviente, ¿por qué no arroparla con una retórica que participe de nuestro talante? ¿Por qué no hacerla nuestra también estéticamente? De ahí que Sloterdijk escriba como lo hace, que su filosofía esté

repleta de metáforas. En ningún momento pretende obviar el hecho de que lo que tiene para ofrecer se trata de su visión de las cosas. Hay quien lo juzga de mago hipnótico. Pero ¿existe un encantamiento mayor que el de hacer creer que uno no está detrás de lo que dice? Sloterdijk pone todo su ser al servicio de sus escritos y sus experiencias, sin temor de parecer extravagante. No duda en arriesgarse para poner el pensar en juego. De ahí que invite a proceder literaria y no científicamente, a la confesión y no a la teoría.

Y a la vuelta al mundo y a la reconciliación con la propia piel ha de seguir un sometimiento general de la teoría a la praxis. Así presenta Sloterdijk la democracia, como la prioridad del *common sense* frente al pensar heroico³. Ese heroísmo del pensar abstracto no tiene nada del orgullo de Aquiles que Homero le pide a la diosa que cante. No puede ser el camino. La política ha de volver a echar raíces en la esfera pública. Este retorno también se manifiesta en la postura estética de Sloterdijk. Al exponerse, Sloterdijk se acerca a sus congéneres. Se presenta como un ser humano de carne y hueso que sufre de sus mismas necesidades y ha de afrontar vicisitudes semejantes a las suyas. Desde ahí pone en movimiento su pensamiento y propone sus ficciones a la espera de que resulten útiles.

Pero volvamos a la polémica que nos ocupa. Pensemos ahora la contraposición entre filosofía literaria y filosofía profesoral que *Die Zeit* quería someter a debate en sus páginas. La filosofía literaria de Sloterdijk se aleja conscientemente de toda forma de academicismo. Prefiere la imagen vívida al concepto enquistado. Crea sus propias estructuras para pensar lo que le rodea, ofrece toda una serie de ventanas, balconadas y miradores a sus lectores, a aquellos que encuentran sentido al mundo y a sí mismos desde la perspectiva que les ofrece. Como si no fuera suficiente con brindar dicha perspectiva, se esfuerza en procurar herramientas para manejarse en ella. Estos aparejos han de estar a la altura de la perspectiva y ser tan persuasivos como ella. Ya lo dijo Wittgenstein. Toda filosofía es persuasiva. Con sus proposiciones Wittgenstein decía querer cambiar el

³ *Ibid.*, pág. 122. (*N. de la E.*)

modo de pensar de la gente⁴. Toda filosofía nos invita a mirar lo que nos rodea de un modo, a su modo, y no de otro. Sloterdijk es consciente de ello y también quiere cambiar el modo de pensar de sus lectores. En general, se enfrenta al modo de pensar vigente. Se enfrenta al academicismo. A una manera de proceder rancia que pretende velar por el mundo desde arriba y hacerlo con métodos demasiado elevados para los no especialistas, con un lenguaje que carga con todo el peso de la historia de la filosofía, ofuscado en luchar con los fantasmas a los que él mismo dio vida y que paulatinamente, con un empeño admirable, fue desarrollando. Hace frente a la filosofía profesoral, que hace de dichas fantasmagorías máximas suprasensibles que hay que venerar, a quienes con tanto tesón insisten en enseñar una verdad y no ofrecer una alternativa a la visión establecida de las cosas.

3. Posdemocracia impositiva

¿Es democrática la naturaleza de nuestro sistema fiscal? Si por democracia entendemos la doctrina política favorable a la intervención del pueblo en el gobierno, tal y como explicita la Real Academia Española, ¿son los impuestos obligatorios y anónimos propicios para la participación del ciudadano en las tareas del Estado? El análisis de Sloterdijk pone de manifiesto que el sistema tributario actual parte de la idea de que solo un ciudadano confuso favorece la recaudación y que el que intenta comprender dicho sistema supone un estorbo, por no mencionar al que desea participar en él. Pero ¿qué explica la resignación del ciudadano en el momento más intenso de su participación en la esfera pública? (Después de todo, pagamos impuestos mensualmente y solo votamos cada cuatro años.) Según Sloterdijk, se debe a un largo proceso histórico de coacción, parcialidad y habituación. Hay que volver la vista muy atrás para hallar los ancestros de nuestro sistema fiscal. Sloterdijk

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, III, §40. (*N. de la E.*)

examina cuatro modos de apropiación. El primero, el saqueo externo de la tradición bélico-expoliadora, no tiene cabida en la democracia, donde se sustituye por ingresos internos legítimos de la propia población contribuyente. Pero Sloterdijk entiende la fiscalidad contemporánea como una amalgama de los dos siguientes modos de apropiación: la imposición de la tradición absolutista y la contra-expropiación semi-socialista. Surgen al menos dos preguntas inevitables: ¿no es paradójico que dos tradiciones aparentemente opuestas confluyan en nuestro sistema tributario?, ¿cómo es posible que el medievo fiscal sea uno de los sistemas de regadío de la tributación democrática? En ambos casos la respuesta está relacionada con el carácter impositivo de la tributación. La primera cuestión no tiene nada de paradoja. Esas posturas se acercan la una a la otra precisamente por la visión semejante que tienen de la fiscalidad, a su vez sumamente alejada de los valores democráticos. ¿Por qué las relaciones materiales entre el Estado y los ciudadanos ha de estar dispuesta de modo unilateral desde arriba? ¿Acaso no tendrá que ver esa disposición con el hecho de que el ciudadano sea entendido como un deudor?

Ya es hora de que el contribuyente sea reconocido como un dador, o incluso como un patrocinador, y no como un deudor, de que se libere de la sutilmente legitimada mecánica humillante y desmoralizante que está detrás del sistema tributario. De otro modo, corremos el riesgo de pasar del absolutismo a la era posdemocrática sin haber conocido un sistema fiscal democrático. No se cuestiona el pago de impuestos. Son el precio a pagar por vivir en relaciones ordenadas. Pero ¿por qué el pago no puede ser civilizado? Solo sería necesario orientar el sistema hacia una voluntariedad lúcida. Ese cambio aparentemente semántico tendría consecuencias de un alto contenido ético en la práctica política. La transposición del deudor en donante significaría un despertar moral a la vida. Habría que involucrar al ciudadano en todas las fases del proceso fiscal, incluido el gasto. Evidentemente, el nuevo sistema tributario tendría que aplicarse paso a paso. Sloterdijk habla en términos de ciclos de aprendizaje. Habría que pasar una serie de fases de tránsito que combinaran el sistema antiguo con el nuevo, hasta que la coacción pudiera

eliminarse totalmente. Bastarían compromisos muy modestos para dar los primeros pasos en esa dirección. Por ejemplo, tener la opción de aportar una pequeña parte de la deuda fiscal libremente sacaría al ciudadano de su aturdimiento. También se desprendería de la modorra cívica a la hora de tener que decidir a qué dedicar parte de su aportación tributaria. Esos humildes casos ya supondrían la intensificación y reavivación éticas de los impuestos como donaciones del ciudadano a la comunidad que persigue Sloterdijk y abrirían el camino hacia una democracia más participativa que verdaderamente obligara a los políticos a invertir en lo que quieren los ciudadanos.

Es la dinámica de la coacción la que se ha de suprimir, pero Sloterdijk no cuestiona que el Estado necesite de una tesorería suficiente para realizar sus tareas. De ahí que se pregunte por la mejor manera de articular esa necesidad y de establecer las relaciones entre el Estado y el ciudadano. La transformación que propone busca hacer del ritual burocrático de impuestos obligatorios «una praxis de voluntarias contribuciones ciudadanas a la prosperidad de la comunidad». Invita a la toma de una decisión ética. Llama a la participación política desde la generosidad. Pero esa revolución donante se entendió como un intento de librar del pago de impuestos a los ricos con vistas a la destrucción del Estado social. Por el contrario, el gesto hacia la voluntariedad y la reorientación del sistema hacia el *thymós* del ciudadano propuestos por Sloterdijk no tienen otra finalidad que una cohesión más firme del Estado social. Una cohesión auténtica, fundada sobre sentimientos nobles y vivaces. Sloterdijk escribe con la certeza de que los efectos psico-políticos de un cambio así, aparentemente semántico, serían incalculables. Los ciudadanos, descubriéndose a sí mismos como dadores, tendrían acceso a un plano vital repleto de posibilidades de exaltación. Comprenderían lo satisfactorio que es sentirse y ser responsable de proyectos llevados a cabo en estrecha cooperación con sus conciudadanos y el Estado. El ciudadano recuperaría lo que Sloterdijk ha llamado su *thymós*, una especie de orgullo primordial, genuinamente heroico, incluso la jovialidad, en palabras de Sloterdijk, la contemplación benévola de todo lo que existe. Solo así quedaría libre de las aguas movedizas de la ira,

que no es otra cosa que el resultado de la vejación de ese orgullo y que desemboca en el resentimiento.

Con ese orgullo primordial tiene que ver el cuarto modo de apropiación que todavía no hemos mencionado: la tradición filantrópica de fundaciones y donantes individuales. Es con esta vía con la que entronca la revolución donante de Sloterdijk, de ahí que quiera ahondar en el examen de las posibilidades filantrópicas de la relación entre el Estado y el ciudadano. Pero para que tal transformación fuera posible el Estado habría de comportarse como una auténtica estructura ético-política y dejar en un segundo plano la preocupación por el dominio del capital. La democracia sería entonces una escuela de la generosidad y la voluntad de contribuir su característica social fundamental. Allí donde faltase el sentimiento dador, la democracia no habría llegado al ciudadano. Sloterdijk está de acuerdo con Derrida en que la democracia no es una estructura existente, sino algo en camino, una orientación. Y la estrella de Oriente de esa forma de vida no es otra que la generosidad. De hecho, Sloterdijk considera que habría que explicar a los más fuertes por qué deberían contribuir adicionalmente. Se trataría de apelar a los más fuertes en su fortaleza, no de imponer el pago. Y ese abordar al fuerte en su fortaleza también ha de practicarse a nivel mundial. Sloterdijk piensa que sobre la riqueza recae gran parte de la responsabilidad de que el sistema no termine en el caos. Entiende que las personas ricas que han interiorizado su bienestar tienden al dar; así explica, por ejemplo, la filantropía de Bill Gates. El prestigio y la actitud donante van de la mano. Pero no es ingenuo, sabe que los ricos quieren salvarse a sí mismos, pero considera que para ello habrán de salvar también al resto. La comunidad entera ha de esforzarse por lograr unas relaciones globales vivibles que, quizá, puedan estar basadas en una macroeconomía filantrópico-capitalista en interacción con un generoso estado fiscal mundial.

Los términos de despliegue del sistema tributario actual no solo resultan negativos para el lado dador. También lo son para el tomador, es decir, para el Estado, en tanto favorecen la pérdida del sentido de la realidad. Sloterdijk estudia el caso concreto de Alemania: de sus ochenta y dos millones de ciudadanos,

cuarenta se dedican a actividades que generan ingresos; de esos cuarenta, quince millones están excluidos de pagar impuestos al no alcanzar los ingresos mínimos, cinco millones aportan el setenta por ciento de los impuestos sobre la renta y veinte millones el treinta por ciento restante. ¿Acaso no se merece el colectivo que tributa que se le reconozca como un rendidor, como personas que contribuyen a sostener el país y no como seres continuamente en deuda? Es más, Sloterdijk lanza la siguiente pregunta: ¿por qué el colectivo efectivo de dadores carece de articulación política?, ¿acaso no sería lógico que quisiera formar su propio partido en lugar de fragmentarse en el sistema de partidos vigente? La respuesta la halla en el hecho de que la semántica política de nuestro tiempo permanezca anclada en las del XIX y comienzos del XX, es decir, que continúe estando marcada por el conflicto entre liberalismo y socialismo. Entonces no cabía hablar de donación. Pero ahora, advierte Sloterdijk, toda explotación que persista solo podrá ser superada por la cultura del don. Y con la semántica hay que tener cuidado. Las descripciones con las que nos enfocamos tienen un efecto autorrealizante, terminamos volviéndonos como nos vemos. No podemos seguir pensándonos en pequeño. Si nos entendemos como seres movidos por la avaricia y el miedo terminaremos siendo así. Tomamos y damos. Seamos conscientes de ambos polos y favorezcamos el más beneficioso psicopolíticamente.

Se ha criticado a Sloterdijk por ver el problema desde arriba y su giro hacia la generosidad como favorecedor de una autoconcepción de mendicidad entre aquellos que habrían de recibir los donativos, pues se argumenta que ya no dependerían de la ley, sino de la buena voluntad del donante. Pero Sloterdijk pone de relieve que esa crítica se olvida de que el donante no dona al conciudadano, sino directamente al Estado, y que es de este del que se exige un cambio de concepción del lado que da. Asimismo, Sloterdijk expone que en ambos casos, en última instancia, el dinero que le corresponde en el sistema sigue siendo un regalo de la comunidad solidaria, si bien lo administra el Estado. Para Sloterdijk no basta con quedarse exclusivamente en la perspectiva de los humillados y ofendidos. Uno puede ponerse en esa perspectiva en un determinado momento, o

cuantas veces se quiera, pero nunca se debe perder la visión de conjunto, que es la empresa que le corresponde a la filosofía, tomar la perspectiva entera. La cultura del don también se acerca positivamente a los más desfavorecidos, a quienes no se les puede arrebatar, insiste Sloterdijk, el derecho a donar, que, de hecho, practican.

También interpreta Sloterdijk el endeudamiento progresivo del Estado como característico de la crisis actual, que endeuda consigo al ciudadano del futuro, a la luz de una concepción errónea del ciudadano como deudor. Si los impuestos se entendiesen como donaciones voluntarias y no como deudas ineludibles de los no-nacidos para con el Estado, este no se seguiría endeudando o, al menos, no lo podría hacer en unos términos tan desahogados.

4. La ética del don y el orgullo ciudadano

Sloterdijk se propone pensar el contexto político, sus estructuras y sus actores, desde las virtudes del dar con la finalidad de reanimar la sociedad y crear una conciencia comunitaria que tenga como base la generosidad. Su ética del don, interpelando a los factores psicopolíticos que conforman el talante de la sociedad y curando la ira contenida de las realidades psicopolíticas, supondría una transformación radical de la vida humana.

Partiendo de la leyenda de la caída de la monarquía romana a raíz de la violación de Lucrecia, Sloterdijk entiende el espacio público como un epifenómeno de la ira ciudadana. Por poner un ejemplo más actual, interpreta la izquierda como un mecanismo de organización política de la ira, como un banco de ira que devolvía intereses a los que depositaban allí sus energías. Lo que llamamos política es una de las manifestaciones de nuestro *thymós*, que puede ser traducido por «arroyo», derivado del sentido del honor y de sentimientos de orgullo. Cuando es el orgullo el que pone orden en una comunidad política, el honor y el prestigio están en el punto de mira. Pero también puede suceder que niveles más bajos de la escala tímótica

muevan la sociedad, como la ira, el resentimiento, o incluso el odio y el desprecio. Esto entronca con la tesis fundamental de *Ira y tiempo*⁵: la ira es un factor psico-político que da forma a la civilización occidental desde la Antigüedad grecolatina. Incluso Homero hacía cantar a la diosa la ira de Aquiles. ¿Cómo es que se haya vuelto tan negativa nuestra concepción de la ira, un sentimiento que obtuvo el favor divino? ¿Cómo se pasó del héroe guerrero al ciudadano burgués? De eso tiene bastante culpa la filosofía, explica Sloterdijk. Tampoco el cristianismo está libre de pecado. Pero lo que nos importa aquí es que la democracia necesita del *thymós*, del deseo de ser reconocido por los demás y del orgullo colectivo. Habría que entender el heroísmo antiguo como una posición vital de la que tiene que aprender el hombre contemporáneo. De hecho, el héroe y el hombre contemporáneo, la figura épica que carece de control racional sobre los afectos y la personalidad múltiple del hombre posmoderno, son más semejantes de lo que parecen. La ciudadanía no es posible sin ese arrojo dirigido a la justicia, sin la intervención enérgica en favor de lo bueno y lo correcto. Sloterdijk entiende el *thymós* del individuo como un motor fundamental de la voluntad común hacia el éxito.

Pero no nos mueven solo nuestras fuerzas tímóticas. El ser humano es dual, también se ve empujado por el eros. Si este es codicioso y tiene como meta la apropiación, el *thymós* es noble y desea el prestigio donante. Hemos de trabajar para sustituir la satisfacción que hallamos en el consumo capitalista por el orgullo por la propia valía democrática, los impulsos eróticos por las energías tímóticas ignoradas por el psicoanálisis. El hombre no puede reducirse a la satisfacción de sus apetitos si desea la autoafirmación y sentirse orgulloso en su dignidad. Ya es hora de que nuestras acciones recuperen las acepciones no peyorativas de palabras como orgullo o egoísmo, pues podrían esconder posibilidades muy fructíferas. Es necesario «recuperar una psicología de la conciencia del propio valor y de las fuerzas de autoafirmación que haga justicia a los fundamentales procesos psicodinámicos»⁶.

⁵ Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, 2010. (*N. de la E.*)

⁶ *Ibid.*, pág. 29. (*N. de la E.*)

Pero ¿cómo introducir el orgullo en la economía capitalista?, ¿cómo superar la culpa, la deuda, el resentimiento? Con el perdón, afirma Sloterdijk, y eso presupone el abandono del rígido esquema de la equivalencia, de la falsa igualdad entre lo tomado y lo devuelto, que tanta insatisfacción genera. Derrida no se equivocaba al situar el perdón junto al regalo y la dádiva. Ambas partes serían impulsadas así hacia el orgullo. El dador se sentiría orgulloso de sí y merecería el reconocimiento ajeno por su gesto donante. Pero a pesar de que siempre resulta más ventajoso dar, en particular en lo que respecta al *thymós*, el receptor vería estimulado su orgullo cuando se pusiera a barajar diferentes maneras lógicas de responder a ese gesto. Esto supondría un paso decisivo en la travesía de la economía erótica del querer tener a la economía timótica del dar feliz que gana en reputación y fogsidad.

Es arriesgado defender una postura así. Lo que aparentaba ser un programa de ahorro neoliberal dibuja un horizonte utópico. Sloterdijk se considera un aprendiz de optimista. Solo desde un optimismo de esa radicalidad se puede hacer frente al pesimismo inherente al sistema y al de sus detractores. Sloterdijk se niega a participar de una visión pesimista de la naturaleza humana que entienda la coacción como el único modo de comprometer al ciudadano. ¿En sociedades que superan cierto tamaño solo vale el temor? Sloterdijk considera esa postura, además de falsa, precaria desde el punto de vista ético y devastadora desde el social. ¿Qué ha sido del animal político aristotélico que se hacía fuerte en la mirada respetuosa de su conciudadano? Ese reconocimiento que Sloterdijk plantea como eje de la intersubjetividad tiene mucho que ver con la estimación social de la que tanto hizo depender Aristóteles la autoestima y la integridad personal, de lo que, por cierto, sabe mucho Honneth y parece compartir⁷. La diferencia es

⁷ Cfr. Axel Honneth, «Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (1998), núm. 1, págs. 17-37. Servicio de publicaciones de la UCM.

También disponible en la red: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM9899110017A/16713>. (N. de la E.)

que Sloterdijk vincula explícitamente ese reconocimiento con el dar, pero no resulta en absoluto forzado pensar que Aristóteles entendiese la práctica de la generosidad como uno de los factores a tener en cuenta para la estimación social. (De hecho, la generosidad juega un papel destacado en la ética aristotélica.) La imagen que tenemos de nosotros mismos se forja en la interacción con el otro. Sloterdijk piensa que Jürgen Habermas erró al restringir la interacción humana al plano simbólico. El material es incluso más fundamental en tanto puede englobar al simbólico. Sloterdijk exige que se garantice la atención a esa realidad de intercambio material. La teoría de la acción comunicativa debería haber sido una teoría de la acción donante y receptora.

¿Cómo no preferir el vigor a la ruina? ¿Acaso cabe esperar más éxito de la segunda que del primero? Sloterdijk sostiene que una cultura de la generosidad extendida y psicopolíticamente bien orientada acarrearía eficacia para el sistema, precisamente al hacerlo más vital y humano. Pero hasta que no se asiente esa cultura, la ira ha de seguir cumpliendo su tarea. La indignación ciudadana no permitirá que se instaure la posdemocracia. El ciudadano es consciente de cómo se le intenta eliminar del tablero democrático y de la abismal distancia que lo separa de la clase política, de que solo se le requiere a la hora de pagar impuestos y para legitimar al gobierno de turno mediante el voto. Hasta que alcancemos las alturas de nuestro *thymós*, que nuestra indignación sea la respuesta a la pasividad que se espera de nosotros.

5. La mirada de la estatua y el cable del acróbata

Esto que a ojos vistas parece un proyecto irrealizable sería aquello a lo que el hombre tiende por su naturaleza timótica. Esa es la postura que Sloterdijk mantiene en *Has de cambiar tu vida*, obra publicada en alemán el mismo año de la polémica que presenta la ética como el paso de la existencia pasiva a

la irradiación de actividad⁸. Allí se partía del último verso del poema «Torso arcaico de Apolo» de Rainer Maria Rilke. Ante la estatua sin cabeza del Museo del Louvre, el poeta siente que cada rincón de esta le observa, incluso que lo escruta. La mirada del poeta no puede competir con la del torso, es más, ha de aprender de ella, tomarla como vara de medir, a pesar de que le resulte inalcanzable. Esa experiencia religiosa de Rilke es una manifestación de la llamada desde arriba que el hombre no puede dejar de advertir, de su dimensión vertical. El torso de Apolo, en su magnificencia atlética, recuerda a Rilke que todavía no vive auténticamente. De ahí el imperativo «has de cambiar tu vida». Sloterdijk opina que el poema de Rilke participa de la resomatización de las prácticas ascéticas, de su desespiritualización. La estatua clásica, dada la equiparación que propone entre lo físico y lo psíquico, instruye en cuestiones éticas. Anima a ponerse-en-forma, y eso no consiste solo en ponerse a punto físicamente, sino en general en distinguir entre lo perfecto y lo imperfecto, y esforzarse, ejercitarse, por alcanzar la imposible perfección, en todas sus manifestaciones. Pero también son válidos modelos más modestos, menos trascendentales, como la figura del deportista, que se esfuerza por seguir ampliando los límites de lo posible en el ámbito físico.

Y es que «quien busque hombres encontrará acróbatas»⁹, funambulistas que armados de sus técnicas invisibles se esfuerzan por no caer, por mantenerse en sus cables con la cabeza alta. Sloterdijk presenta al ser humano como un *Homo immunologicus*. Son los sistemas inmunitarios del hombre los que le permiten sobrevivir y desarrollarse. Sí, sistemas, en plural. Sloterdijk distingue tres. El biológico, el de las prácticas sociales (jurídicas, militares, solidarias...) y el de las prácticas simbólicas o psico-inmunológicas, como la religión, que ofrecen cobijo al ser humano ante el destino, incluida la muerte¹⁰. Esta mirada

⁸ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, Pre-Textos, Valencia, 2012, pág. 253. (N. de la E.)

⁹ *Ibid.*, pág. 29. (N. de la E.)

¹⁰ Sloterdijk nos recuerda que el ser humano no ha dejado de ejercitarse ante la muerte, tema que desarrolla en *Muerte aparente en el pensar*. Tanto la

hacia el aparato inmunológico del hombre es la clave hacia la ejercitación. El ser humano se ejercita física y mentalmente para optimizar su sistema inmunológico como si respondiera a la llamada del torso de Apolo. Es uno de los héroes de Sloterdijk, que se hace fuerte en la repetición; el hombre ético, el hombre artista, que no deja de entrenarse nunca. El acróbata, que se condena a lo supra, a ir más allá de lo posible, de lo real, como atraído por un imán. Así es la vida como ejercicio la que tiende el puente entre la naturaleza y la cultura. De acróbata tenía mucho el superhombre nietzscheano que se arrojaba a la búsqueda, sin dios, de la autosuperación. Sloterdijk nos recuerda que Nietzsche presenta al ser humano como un cable tendido entre el animal y el superhombre y que el primer discípulo del Zarathustra nietzscheano fue un acróbata caído de su alambre, que, como él, había vivido peligrosamente, que había hecho del peligro su profesión.

Sloterdijk trata de completar la transvaloración de los valores de Nietzsche, de garantizar la sustitución de los ejercicios de negación del mundo y de la vida por prácticas de creatividad y superación. ¡Desprendámonos de la perspectiva de la carencia! ¡Que nuestra mirada rebose de abundancia! El paso del tomador que siempre quiere más al donante supone un cambio psicopolítico decisivo. Necesitamos otro modelo de comportamiento. Sloterdijk nos urge a dirigir nuestra vida, a no limitarnos a vivir sin más, sino a desarrollar nuestras propias imágenes y a no anquilosar nuestra imaginación con las de la cultura de masas. Y por supuesto hemos de proyectar nuestras figuras festivas en la esfera pública. Habremos de mantenernos firmes en el esfuerzo y contribuir con un solemne grano de arena a la historia colectiva de autosuperaciones del ser humano. Para ello habremos de mantenernos alerta y no sucumbir a los trucos de

muerte filosófica de Sócrates como la cristiana de Jesús han de entenderse como dos ejercicios magistrales del arte del buen morir. Sócrates lo practica incesantemente en sus ausencias y está tan preparado que decide adelantar el momento final. Pero la figura acrobática del cristianismo, afirma Sloterdijk, supera a la filosófica, pues hace saltar los límites del mundo con la resurrección, un salto «vital» de máxima verticalidad. (*N. de la E.*)

nuestra cultura que fomentan que nos mantengamos por debajo de nuestras posibilidades. Hay que aprender el arte de andar sobre el cable tendido, sobre el vacío, sobre lo no construido. Los pasos han de ser siempre nuevos, libres. Se trata de cambiar la propia vida a cada paso. Y ahora que el asceta ha tornado a lo mundano, no hace falta reconciliación entre el espíritu y la vida, entre la ética y lo cotidiano. Seamos acróbatas democráticos (y preocupémonos por nuestros impuestos, entre otras muchas cosas), atrevámonos a hacer de nuestro ánimo un entusiasta. Quizá aspirar a lo imposible, a lo utópico y aparentemente irrealizable, conduzca a una sociedad más vivible y autorrealizante.

Al igual que el asceta, lo sublime está incrustado en lo cotidiano. Ya no nos habla desde las cimas del arte. ¿Qué es lo radicalmente cotidiano? Sloterdijk no titubea: la crisis global. El imperativo absoluto que Rilke oye en el Louvre ha calado en el espíritu general del tiempo. No se puede continuar así. No podemos. Ahora es la crisis la que nos insta a cambiar nuestra vida y fundamenta los albores de un nuevo comportamiento ético. Lo sublime, ahora a ras de suelo, reaparece como un imperativo ético y no como una mera experiencia estética.

Ese imperativo también tiene una dimensión ecológica. Detrás del imperativo ecológico de Hans Jonas, «obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra», está el «has de cambiar tu vida» sloterdijkiano. Somos ciudadanos del mundo y como tales hemos de hacer frente a un campo de acción inconmensurable. Ayudémonos de nuestros sistemas inmunológicos. Ahí está la clave, según Sloterdijk. Lo que se ha llamado «humanidad» hasta ahora no es más que una farsa, una abstracción, un agregado de islas, de asociaciones inmunológicas ridículas. No tiene sentido que continuemos moviéndonos en la dicotomía de lo propio y lo ajeno. Cooperemos en un proyecto inmunológico global. Eso sí merecería llamarse civilización. Ejercitémonos a diario para la supervivencia común. Practiquemos la modestia y la autolimitación, eso sí, acrobáticas.

Carla Carmona