

Duelo y melancolía. La depauperización depresiva como “fraude metafísico” en Peter Sloterdijk

Martín Sebastián Fuentes
Universidad Nacional del Sur (UNS)

Recepción: 05/04/2022
Aceptación: 23/06/2022

Resumen

En el presente artículo se examinará la concepción sloterdijkiana de los desarreglos depresivo-melancólicos. El análisis estará circunscrito a los dos primeros tomos de la trilogía *Esferas*, en los que hallamos gran parte de las posiciones del autor al respecto. En primer lugar, nos ocuparemos de la particular recepción de la obra heideggeriana llevada a cabo por Sloterdijk. De este modo, estaremos en condiciones de ofrecer un panorama detallado de su fenomenología del espacio compartido, definida en sus propios términos como una “fenomenología de las esferas”. En segundo lugar, a través de una reconstrucción del diálogo del filósofo con las tesis freudianas desarrolladas en *Duelo y melancolía*, emprendaremos un abordaje de la depresión desde un punto de vista esferológico.

Palabras clave

SLOTERDIJK - FREUD - HEIDEGGER - MELANCOLÍA - DUELO

Abstract

In this article, the Sloterdijkian conception of depressive-melancholic disorders will be examined. The analysis will be circumscribed to the first two volumes of the *Spheres* trilogy, in which we find a large part of the author's positions on the matter. In the first place, we will deal with the particular reception of the Heideggerian work carried out by Sloterdijk. In this way, we will be able to offer a detailed panorama of his phenomenology of shared space, defined in his own terms as a “phenomenology of the spheres”. Secondly, through a reconstruction of the philosopher's dialogue with the Freudian theses developed in *Mourning and melancholia*, we will undertake an approach to depression from a spherological point of view.

Key words

SLOTERDIJK - FREUD - HEIDEGGER - MELANCHOLY - MOURNING

Resumo

Neste artigo será examinada a concepção sloterdijkiana dos transtornos depressivo-melancólicos. A análise será circunscrita aos dois primeiros volumes da trilogia *Esferas*, nos quais encontramos grande parte das posições do autor sobre o assunto. Em primeiro lugar, trataremos da recepção particular da obra heideggeriana realizada por Sloterdijk. Dessa forma, poderemos oferecer um panorama detalhado de sua fenomenologia do espaço compartilhado, definida em seus próprios termos como uma “fenomenologia das esferas”. Em segundo lugar, por meio de uma reconstrução do diálogo do filósofo com as teses freudianas desenvolvidas em *Luto e melancolia*, nós vamos empreender uma abordagem da depressão do ponto de vista esferológico.

Palavras chave

SLOTERDIJK - FREUD - HEIDEGGER - MELANCOLIA - LUTO

1. Introducción

En poco más de dos milenios de historia, la melancolía ha sido asociada a una serie, variable según las épocas, de estados de aflicción, de estados mentales no corrientes que se alejan del imperio de las situaciones medias. A lo largo y ancho de este vasto derrotero, ha oscilado entre formulaciones variopintas, lo que da sobradas muestras de la enorme plasticidad del concepto, al cual ha pertenecido desde siempre un espectro cuya magnitud excede por mucho el dominio de la mera enfermedad (Jackson, 1989, p. 15)¹.

Tempranamente, los padecimientos de los melancólicos han sido incluidos entre los casos de desajuste humoral, algo que responde a la conocida etimología de *melankholía* —*mélas*, ‘negro’, y *kholé*, ‘bilis’—. Sobre la base de estas premisas, se la ha considerado incluso como un tipo de temperamento, es decir, como un modo de ser —sin que medie aquí connotación nosológica alguna— que predispone a la filosofía y demás grados elevados de creación artística e intelectual². En contadas ocasiones, como por ejemplo en Teofrasto —según señala Theunissen (2005)—, la melancolía ha sido reconocida como un rasgo antropológico universal. La naturaleza inconsistente, informe e inestable de la bilis negra sería la causa fisiológica de aquella falta de consonancia existencial que todos experimentamos, en algún momento de nuestras vidas, ante los otros y ante nosotros mismos: una verdadera melancolía *diá physin* que puede conducir hacia las formas más elevadas de la creación humana, pero también a la melancolía *diá nóson*, que es una exacerbación de aquella, una intensificación insoportable de la discordancia natural con el mundo. En estos términos, se trataría entonces de una anomalía consustancial a la condición humana que se identifica con el movimiento mismo de la vida, y no ya con una “falla” o “desviación” circunstancial del equilibrio supuesta-

¹ En relación con esto, en *Claves antropológicas de la salud* (1996), Kalinsky y Arrúe defienden la tesis de que el “síntoma es una percepción disciplinada que se construye. De un conjunto caótico de infinitas sensaciones se extraen percepciones que son *completadas* por los operadores terapéuticos (médicos o curanderos)” (p. 253). Stanley Jackson cita, en esta misma dirección, extractos de “What is Disease?”, un artículo de Lester King: “Enfermedad es el conjunto de aquellas condiciones que, juzgadas por la cultura del momento, son tenidas por dolorosas o invalidantes, y que, al mismo tiempo, se desvían tanto de la norma estadística como de las categorías ideales” (Jackson, 1989, p. 21).

² Ver: Sloterdijk, 2013, pp. 75-77.

mente preestablecido que denominamos “salud” (Theunissen, 2005, pp. 31-32)³.

No obstante, en la Edad Media, los melancólicos han sido sometidos a consideraciones particulares. Todas ellas se encuentran bajo el influjo del vocablo *acedia*, versión latinizada de la palabra griega *akédia*—negación de *kédos*, el “cuidado”— por la que se alude a un tipo particular de suma tristeza y tedio que acaba en asco y debilidad, para trocarse finalmente en apatía (Theunissen, 2005). Bajo el influjo de este concepto, los *accidiosi* han sido considerados víctimas del influjo astrológico y destinal de Saturno, el astro más distante del cosmos (Paul, 2013); o bien, del “demonio del medio-día” enviado por el Diablo, quien aprovecha vilmente a su favor la sombra melancólica que recayó por primera vez sobre Adán una vez cometido el pecado original (Scarfia, 2020)⁴. También han sido hallados culpables de su condición, al ser responsables de un uso pecaminoso de la libertad otorgada por Dios—como observamos en Santo Tomás—; lo que ha llevado en el siglo XIX a la posibilidad de reconocer en la *Schwermut* no solo el funesto origen de todos los pecados posibles, sino ya el pecado *instar omnium*, el que incluye en sí a todos los demás—como en Søren Kierkegaard— (Theunissen, 2005). No obstante, fuera de coordenadas estrictamente escolásticas y filosóficas, los melancólicos han sido vistos, no pocas veces, deambulando como ascetas, místicos, profetas y monjes sin que nadie pensara jamás en prescribirles tratamiento alguno⁵. Aquí, la *acedia* es una aflicción proclive entre aquellos que viven retirados del mundo y a los que la distancia infinita con Dios, imposible de reducir—ya sea por ser esta demasiado abismal o porque Dios mismo es el que se retira y abandona a los suyos— convierte la dicha de su alabanza en tortura permanente (Theunissen, 2005).

En la modernidad, la tematización de la melancolía se lleva a cabo a través de enfoques mecanicistas y químicos, aunque también a través de la literatura romántica. Esta última la corona como el *pathos* genuino del ser

³ Como señala Michel Theunissen, esto significa una contribución imperecedera por parte de Teofrasto, quien examina, por medio del ejemplo de la melancolía, nuestro viaje a través de la vida: “en la medida en que no hay nadie que esté completamente libre de la anomalía, esto vale fundamentalmente para todo ser humano. Todos nosotros existimos bajo el dominio de lo negativo (...). Deberíamos intentar hacer lo mejor a partir de lo negativo mismo” (Theunissen, 2005, p. 43). No habría, por ende, separación nítida entre salud mental y enfermedad mental.

⁴ Para más información sobre la relación entre astrología, Saturno y la melancolía, véase *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía, de la naturaleza, la religión y el arte* (2004), de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl.

⁵ Ver: Jackson, 1989, p. 25.

finito que anhela lo infinito (Scarfia, 2020). De este modo, la distancia con el mundo que caracteriza al temple romántico-melancólico es reconocida como motor espiritual de la autosuperación del individuo –idea esbozada ya en el Renacimiento, entre muchos otros, por Ficino (Paul, 2013).

En lo que respecta al concepto de “depresión” –que procede del latín *de* y *premere*, “apretar”, “oprimir”; y de *deprimere*, “empujar hacia abajo”–, lo cierto es que ingresó hace relativamente poco al dominio de las aflicciones (Jackson, 1989). Se abrió camino hacia nosotros aproximadamente en el siglo XVII, y su uso creciente continuó en el siglo XIX y XX de la mano de la literatura, pero también de la progresiva medicalización, “somatización” y “psicoanalización” de la vida afectiva (Mainetti, 1990, p. 50) operada por la neurología y la psiquiatría. A través de esta última, el término “melancolía” ha regresado actualmente como un subtipo del depresivo, asociado a lo que hoy entendemos por “depresión endógena”, es decir, desprovista de causas externas y ambientales (Rodríguez Kuri, 2013). No obstante, esta equivalencia no estaría del todo justificada, puesto que existirían melancolías “reactivas” y depresiones no melancólicas (Cobo Gómez, 2005)⁶.

En el caso particular del psicoanálisis freudiano, en “Duelo y melancolía” (1992a) la melancolía es presentada como un problema cuya complejidad obliga a sumergirse en el territorio de la especulación. Las dificultades que salen al paso aquí para Freud no son pocas. En primer lugar, su distinción respecto del duelo “normal”⁷. En segundo lugar, la economía libidinal que la sustenta, de difícil acceso para el analista por las particularidades mismas del cuadro clínico. En tercer lugar, la nosología que a ella pertenece y que, al menos en un principio, se debate entre su parentesco con las neurosis y las psicosis. Pese a estas dificultades, es presentada por

⁶ Para François Laplantine (1999), las psicosis maniaco depresivas y, dentro de ellas, la melancolía, suelen ser agrupadas dentro de modelos etiológicos endógenos. Así, numerosos psiquiatras adjudican su causa a una alteración de los ritmos biológicos. No obstante, las tensiones entre modelos endógenos y exógenos no pueden ser resueltas de modo definitivo, dado que implican la puesta en marcha de relaciones de sentido acerca de la procedencia y el significado de la enfermedad que son inconmensurables entre sí.

⁷ Al día de hoy, la demarcación entre el duelo “normal” y sus derivaciones patológicas continúa siendo muy discutida. De hecho, en 2021 la “American Psychiatric Association” incorporó, en su revisión a la quinta edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5-TR), el concepto de “duelo prolongado” (*Prolonged Grief Disorder*). Desde el punto de vista del diagnóstico, su sintomatología es bastante similar a la que el mismo manual prescribe para el trastorno depresivo mayor y el trastorno de estrés post-traumático (American Psychiatric Association [APA], 2022, pp. 322-328).

el padre del psicoanálisis como un duelo patológico. No se trata entonces de un estado pasajero ni de la constitución humana, sino de una falta de acatamiento a la realidad.

Es precisamente esta caracterización freudiana la que Peter Sloterdijk somete a discusión a través de su abordaje del espacio compartido. De ahí que, para lograr comprender la concepción sloterdijkiana de la melancolía, sea imperioso reconstruir las bases filosóficas de la teoría de las esferas. Con este objetivo, el primer paso que tomaremos en este artículo será examinar aquellos elementos de procedencia heideggeriana que contribuyen a una caracterización general de la “fenomenología de las esferas” de Sloterdijk. En segundo lugar, la lectura sloterdijkiana de *Duelo y melancolía* de Sigmund Freud ocupará nuestra atención. De esta manera, por oposición al planteo psicoanalítico, seremos capaces de caracterizar debidamente la interpretación “esferológica” de los desarreglos melancólicos.

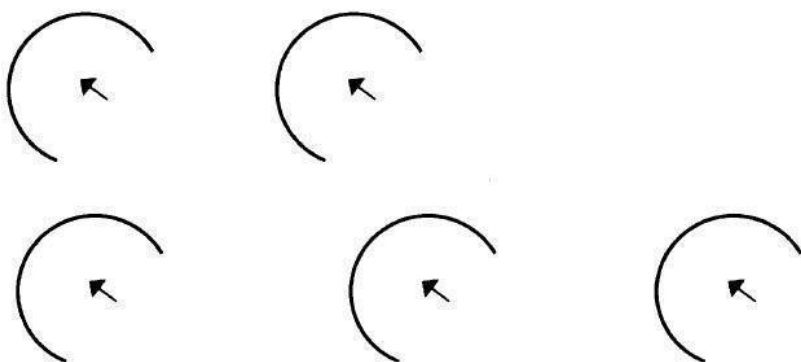
2. Círculos y flechas. Aquel pizarrón del 8 de septiembre

La trilogía *Esferas*, del pensador alemán Peter Sloterdijk, constituye una meditación filosófica sobre la vivencia del espacio compartido como experiencia primaria y fundamental del existir. Presentada por el autor como una “fenomenología de las esferas” (*Phänomenologie der Sphären*), este enfoque se basa en una comprensión no trivial ni físico-geométrica del espacio, tratándose, en su lugar, de una espacialidad de tipo psicológico-existencial⁸. Está centrado en las distintas modalidades del “ser-en” entendido como “ser-con”, que se dan cita en el tránsito vital desde la coexistencia prenatal —entendida como un “ser-en-la-madre”— hasta la convivencia política y cósmica. Su convicción elemental es que tanto la vida humana como su desarrollo a lo largo del tiempo son posibles bajo el amparo de mundos de sentido, los cuales son siempre espacios u horizontes de experiencia compartidos con otros. Las distintas “esferas” que habitamos, perdemos y abandonamos a lo largo de nuestra existencia son el soporte de este proceso de individuación. Pero, ¿en qué consisten exactamente?

En una entrevista realizada por Bettina Funcke para la revista *Bookforum* y que lleva por título “Against Gravity” (2005), al ser interrogado por el *leitmotiv* fundamental de su “esferología”, Sloterdijk revela que la

⁸ Para los términos en alemán tomamos como referencia las primeras ediciones de los tomos I y II de *Esferas*, publicados en su idioma original por la Editorial Suhrkamp.

inspiración inicial vino hacia él a través de la lectura de los seminarios heideggerianos de Zollikon. Destaca aquí puntualmente el que tuvo lugar el 8 de septiembre de 1959 en el auditorio del Burghölzli, la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich, ante un auditorio integrado por psiquiatras y psicólogos. Llamó poderosamente la atención de Sloterdijk el hecho de que ese día Heidegger haya esbozado en el pizarrón, siendo esto algo muy poco frecuente en su estilo, una representación gráfica de la famosa tesis del “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*), lo suficientemente asequible para su público, tan heterogéneo como foráneo al campo de la filosofía.



Por medio de esta ilustración⁹, Heidegger intentó poner de relieve que el *Dasein* no constituye un objeto hecho a la mano, ni tampoco un objeto autocontenido en sí mismo, sino que, contrariamente, se encuentra ya siempre dirigido hacia un espacio de apertura en el que se da para él la posibilidad misma de captar el sentido de las cosas. Pese a que no existe una transcripción literal de la sesión realizada ese día, sí se conservó este gráfico, el cual se antepone, en su versión publicada, a un texto escrito por el mismo Heidegger para enfatizar los puntos antes señalados:

Este dibujo solamente debe poner en claro que el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto [*Gegenstand*] que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto cerrado en sí. Más

⁹ Figura 1. Martín Heidegger realizó este dibujo hecho con gris en el pizarrón del aula para proporcionar a los asistentes del seminario una representación gráfica del *Dasein*. Imagen tomada de “Seminario del 8 de septiembre de 1959 en el auditorio del Burghölzli de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich” en Heidegger, Martín (2013), *Seminarios de Zollikon*, p. 29, México: Herder.

bien este existir consiste en «meras» posibilidades-de-percibir óptica y táctilmente no aprehensibles, que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta. Desde el punto de vista de la analítica del *Dasein* todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas a favor de una comprensión completamente diferente. La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*. Sin embargo, el *Da* de este *Da-sein* justamente no quiere decir, como ordinariamente lo hace, una posición en el espacio cerca del observador. Más bien el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El *Da-sein* humano, en tanto ámbito del poder-percibir, nunca es un objeto que esté meramente ahí. Por el contrario, no es de ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado. (Heidegger, 2013, pp. 29-30)

Según esto, el “ser-en-el-mundo” constituye la piedra elemental de una interpretación no-trivial, ni físico-geométrica del espacio. Esto es importante porque alberga la oportunidad de una interpretación no psicodinámica del *Dasein*, en tanto permite eludir las formulaciones propias de la psicología y la psicopatología en favor de una descripción de tipo ontológico.

En lugar de concebir la espacialidad como continente, Heidegger ya se remitía en *Ser y tiempo* al verbo alemán antiguo *innan*, que refiere a un “«habitar en», «detenerse en» y también significa «estoy habituado a», «soy habitual de», «estoy familiarizado con», «soy un familiar de», «frecuento algo», «cultivo algo»” (Heidegger, 2009, pp. 66-67). Le otorga, de esta manera, una tesitura sumamente vivencial. De acuerdo con esto, en el *Dasein* “está ínsita una esencial tendencia a la cercanía” (Heidegger, 2009, p. 120), es decir, a estar inmerso en horizontes de familiaridad trazados por el trato de índole práctica e inmediata con las cosas. Esta relación pre-temática con los entes –bajo la forma del uso, el “ver-entorno” y el “dirigirse a”– es la que distiende la apertura que posibilita, en primera instancia, su mostración como útiles o herramientas gracias a su desalejamiento en dirección a un plexo de relaciones determinado. Esto implica que es en el traer a la mano que el sentido acontece como “es-

pacialización”, es decir, como un despejar que descubre la lejanía propia de lo no-familiar y la atrae hacia la cercanía. Este acercamiento implica, a su vez, la toma de una dirección anticipada por parte del fenómeno, es decir, el despliegue de una pre-comprensión. Se precipita, de este modo, desde un *allí* hacia un *aquí*. Como indica Heidegger (2013) en el seminario *Zollikon* realizado el 24 y 28 de enero de 1964, “estamos absorbidos en el espacio al atenernos a esto y a aquello” (p. 36); “la mesa se muestra como existente en su ser propio en el uso, en el trato de los seres humanos con ella. Nosotros vemos la mesa existente como cosa de uso” (p. 35). De esto se desprende que estamos situados en lo abierto pero de modo diferente a los entes.

El impacto que estas ideas heideggerianas, plasmadas en la representación gráfica mencionada anteriormente, tuvieron en Sloterdijk, ha sido muy profundo. De hecho, en sus incursiones en la docencia, tanto en la Academia de Bellas Artes de Viena —a la que ingresó en 1993— como en el Bard College de Nueva York —en 1995—, usó estas mismas figuras para dar a entender, a un alumnado predominantemente compuesto por artistas, una introducción general al pensamiento filosófico. Es a través del recuerdo de estos años de labor académica que, en la entrevista realizada por Funcke, Sloterdijk explicita el trasfondo cultural que hizo decantar sus investigaciones hacia la adopción de la esfera como objeto filosófico. Señala, entonces, que entre los tiempos de Goethe y de Heidegger la esfera se ha popularizado en la escritura alemana como símbolo filosófico del ciclo de la vida, pero también de los mundos interiores de sentido en los que la existencia humana se encuentra alojada (Sloterdijk, 2005, p. 28). De este modo, establece que el talante central de la trilogía *Esferas* implica la convergencia de ambos motivos filosóficos. Aunque con una particularidad distintiva aportada por el autor: la atención al vasto continente de la coexistencia, entendida esta como el eje del cual dimanar los distintos horizontes de cercanía que nos contienen en los diversos momentos de nuestra vida. Después de todo, no hay “ver-en-torno” desalejador en la adultez que no presuponga de antemano los cuidados recibidos durante la gestación o en los primeros años fuera del útero materno, en los que se hace acopio de las estructuras necesarias para volverse capaz de intencionar un mundo. Pero, a su vez, es innegable que el sostenimiento continuo de los horizontes vitales propios de los adultos es posible gracias a la alianza íntima, siempre renovada o sustituida, con múltiples complementadores, tales como los que hallamos en las diversas figuras de la vecindad, la amistad, el amor, la camaradería, la conciudadanía y demás,

a las que se suma el vasto universo de las mascotas, los amuletos, los espíritus protectores o los dioses. Contrariamente, en Heidegger

El análisis existencial del dónde pasa a convertirse de golpe en el análisis del quién, sin que siquiera se haya perdido una palabra sobre el hecho de que sólo se ha desarrollado el comienzo de un hilo, que en su mayor parte queda en el carrete. Si se hubiera desarrollado más, habrían aparecido irremisiblemente los universos polisignificativos de la amplitud existencial, de los que se habla aquí nuevamente con la palabra-guía «esferas» (...) La analítica del dónde existencial exige poner entre paréntesis todas las sugestiones y estados de ánimo de soledad esencial, para cerciorarse de las estructuras profundas del ser-ahí acompañado y complementado. (Sloterdijk, 2009, p. 311)¹⁰

Estos horizontes compartidos de cercanía e intimidad denominados “esferas” actúan como soporte de la ampliación progresiva de mundo que, en términos cósmico-individualistas, solemos denominar “crecimiento” o “maduración” personal. De este modo, a partir de esta yuxtaposición entre las ideas de ciclo vital y de mundo de sentido, siempre sobre el bajo continuo de la existencia compartida, Sloterdijk emprende en esta trilogía un abordaje filosófico y antropológico del “drama esferológico del desarrollo” (*Das sphärologische Entwicklungsdrama*), el cual comienza

en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unidad, salen de él a los mundos multipolares de adultos. Cuando estalla la primera burbuja, sufren irremisiblemente una especie de *shock* de transcolonización, un desenraizamiento existencial: se separan de su condición infantil en tanto que cesan de vivir completamente a la sombra del otro identificado y comienzan

¹⁰ A este respecto, en el excurso 4 de *Esferas* / leemos: “El presente proyecto *Esferas* puede entenderse también como un intento de desenterrar -al menos en un aspecto esencial- el proyecto *Ser y espacio*, subtemáticamente implícito en la temprana de Heidegger. Somos de la opinión de que por una teoría de los pares, de los genios, de la existencia complementada se hace justicia al interés de Heidegger por el enraizamiento, y se le recupera tanto cuanto es posible” (Sloterdijk, 2009, p. 321). En lo que atañe a la relación entre Sloterdijk y Heidegger, la filósofa chilena Carla Cordua (2008) señala: “En referencias de Sloterdijk a la obra de Heidegger, la gran mayoría de ellas está dedicada al rico contenido de *Ser y tiempo*; cuando, ocasionalmente, el discípulo menciona el pensamiento posterior del filósofo, lo hace para confirmar una tendencia general de la obra, presente ya desde un comienzo. Sloterdijk cree que la creatividad conceptual de su maestro, su fase de más alta lucidez, se prolonga hasta 1930” (p. 18).

a ser habitantes de una esfera psicosocial ampliada. (Sloterdijk, 2009, p. 59)¹¹

Las bases elementales de este enfoque nos remiten una vez más a las experiencias de Sloterdijk en el Bard College de Nueva York en la década de los noventa. El influjo de la “antropología cinética” desarrollada por el autor a finales de los ochenta es todavía notable. Nos referimos aquí a su “analítica del venir-al-mundo”, basada en una apropiación bastante libre del concepto heideggeriano de “movilidad existencial”¹². En este contexto, el filósofo dicta en 1996 una conferencia titulada “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento”. En esta alocución, Sloterdijk manifiesta un marcado interés por un tipo de movilidad existencial que se sustrae a la polaridad heideggeriana entre los movimientos: 1) de la caída (*Absturz*) o el estado de arrojado (*Geworfenheit*) en la multiplicidad del ente; y 2) del viraje (*Kehre*) hacia el recogimiento y la proyección (*Entwurf*)¹³. Mientras que en Heidegger la caída parece asociada a una especie de diseminación en la dimensión “horizontal” del “ver-en-torno” –pues implica una enajenación en lo fáctico-disperso–, el viraje posee la connotación de un contramovimiento efectuado hacia arriba, de una elevación en un plano vertical por sobre la alienación en la diversidad de lo que hace frente alrededor (Sloterdijk, 2011a). El tercer movimiento buscado por Sloterdijk sólo es advertido –sostiene el autor– si prescindimos del solemne interés heideggeriano en la pregunta por el ser. Bajo esta condición, advertimos que se trata del movimiento inherente a la maduración, que en *Esferas I* es definido en los términos de un “hacerse adulto” (*Erwachsenwerden*).

De acuerdo con esto, ya en 1996 la apuesta sloterdijkiana es que al crecimiento pertenece una tendencia cinética que requiere especial atención filosófica, fundamentalmente porque constituye un híbrido de caída horizontal

¹¹ Además de Goethe y Heidegger, en la interpretación sloterdijkiana del espacio han tenido especial incidencia autores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze. La predilección filosófica de Sloterdijk por estos pensadores ha llevado a nuestro autor a hacer de Francia su patria intelectual adoptiva. Esta es una constante en su filosofía que perdura hasta sus escritos más recientes. Según esto, y como señala Sjoerd van Tuinen (2007), Sloterdijk puede ser pensado como el más “afrancesado” de los filósofos alemanes contemporáneos (p. 139).

¹² Esta “analítica del venir-al-mundo” es esbozada por Sloterdijk en tres obras: *Venir al mundo, venir al lenguaje*, de 1988; *Eurotaoísmo*, aparecida en 1989; y *Extrañamiento del mundo*, de 1993. Esta perspectiva “ontocinética” postula que la existencia humana puede ser comprendida como una sucesión continua de movimientos de venida, estancia y éxodo. Según esto, el ser humano se caracteriza por presentar una cualidad “viniente”. Para más información, véase Sloterdijk, 2008, pp. 147-149.

¹³ Ver: Sloterdijk, 2011a, pp. 21-26.

y proyección vertical. Esto se debe a que la entrada del sujeto en la abundancia de lo experienciable no necesariamente constituye un sinónimo de errancia o impropiedad (Sloterdijk, 2011a). Por el contrario, a esta corresponde una movilidad que posee una gran gama de matices y formas intermedias que todos experimentamos a medida que nos desplazamos “lateralmente”. Por esta razón, estar en medio del ente en total significa, en última instancia, estar en situación de desenvolverse en una horizontalidad en la que los deslizamientos operados por una trayectoria de vida pueden darse según distintos grados de elevación. De este modo, la carnadura concreta del drama del existir puede ser abordada en términos cinéticos y de análisis espacial:

La esencia de todos los modos de esta movilidad la expresa la palabra alemana *Erfahrung* [experiencia], se entienda en su sentido corriente como saber desenvolverse con las cosas, que se han visto ya desde muchos lados, o se interprete filosóficamente como resultado de una ingenuidad superada, de un juicio inicial sacrificado, de una tesis revolucionaria. La característica más saliente del movimiento de la experiencia es que éste se organiza de manera cumulativa [sic]. En él, una cosa se llega a otra y forma con ella una «conexión». En él puede advertirse que también la [dimensión] horizontal posee capacidad recogedora. Las conexiones, así entendidas, son estructuras horizontales por cuanto que las experiencias forman redes, series, vecindades. Quien avanza desde la experiencia iniciada se acomoda a la movilidad lateral, a variantes y pluralidades. En esta línea, los hombres adquieren experiencia del mundo y, si no se encierran en posiciones de miedo ni se quedan estancados en la virtualidad indisciplinada de la psicosis, consiguen acomodarse en la casa del mundo (...) [L]a introducción del ser-ahí en la abundancia de lo experienciable no puede formularse si solo se permanece en el aspecto de la caída o del «estado de yecto» (...). La experiencia que constantemente se enriquece va progresivamente incluyendo lo accidental y único en sus conexiones. Es la fuerza incluyente *par excellence*. . . (Sloterdijk, 2011a, pp. 29-30)

En esta dirección, en el año 1998, Sloterdijk reinterpreta el “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) heideggeriano en los términos de un “ser-en-esferas” (*In-Sphären-Sein*) (Sloterdijk, 2009, p. 52). Existen dos razones por las que no puede hablarse aquí de una equivalencia entre ambas fórmulas filosóficas. Primero, porque el “ser-con” adquiere en Sloterdijk un protagonismo que en la filosofía de Heidegger está reservado a la pregunta por el ser. Segundo, porque el “ser-en”, en cuanto espacio de apertura y donación de sentido, es indagado

aquí filogenéticamente, es decir, en el contexto procesual de la maduración subjetiva¹⁴. De este modo, la posibilidad misma del ser-en-el-mundo es inquirida a la luz de la historia espacial de la isla primigenia de la coexistencia, con todas sus crisis de formato y consecuentes recomposiciones ampliadas del mundo.

No obstante, este planteo responde a una constitución sumamente paradójica. Por un lado, se fundamenta en una concepción no trivial del espacio de raíz heideggeriana. Pero por otro, dada la total prescindencia de inquietudes ontológicas, implica, simultáneamente, una cierta trivialización de la relación del *Dasein* con el espacio. En esta dirección, Stuart Elden (2012) sostiene que Sloterdijk se detiene a indagar el “ser-en” de un modo completamente refractario a los desarrollos de Heidegger, a saber: como un término espacial que remite a una localización concreta, es decir, óptica y, por ende, cargada de determinaciones senso-perceptivas particulares. En la misma línea, Bruno Latour (2009) sostiene que, en el *corpus* sloterdijkiano, la pregunta por el ser es arrastrada en una dirección ya no enteramente fenomenológica, puesto que el arrojado del *Dasein* al mundo es pensado a través de interrogantes ópticos: ¿Hacia dónde es este arrojado? ¿Con qué ropas o vestimentas? ¿Quiénes están allí? ¿Cuál es la temperatura, el color de las paredes, el material del que están hechas? ¿Qué medicamentos y tecnologías disponibles hay en su interior? De este modo, a partir de un concepto vivencial del espacio compartido desprovisto de pretensiones ontológicas, la esferología se distingue por inquirir la espacialidad concreta del habitar humano¹⁵. A causa de

¹⁴ En *Winnicott y Heidegger. Hacia una metapsicología de la transicionalidad*, Julieta Bareiro identifica un enfoque similar en Winnicott: “La diferencia entre ambos autores [refiriéndose a Heidegger] radica en que Winnicott investiga el desarrollo de la transicionalidad en el crecimiento del bebé. Esta etapa está fuera de las investigaciones de Heidegger, que solo considera al hombre adulto. Se podría decir que el estar-en-el-mundo como transicionalidad es una potencialidad que el bebé trae consigo y que recién se actualiza al cuarto mes de vida” (Bareiro, 2019, pp. 67-68).

¹⁵ A su vez, esta trivialización de la relación del *Dasein* con el espacio se halla a la base no sólo del abordaje filogenético del ser-en-el-mundo, sino también de la interpretación sloterdijkiana de la ontogénesis del espacio existencial humano, de gran impacto en el campo de la filosofía de la técnica. Tomando como base el curso heideggeriano titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, y contra las premisas del propio Heidegger, Sloterdijk esboza una reconstrucción especulativa del salto efectuado por los *presapiens* desde la “pobreza de mundo” (*Weltarm*) del animal hacia la conquista del mundo (*Welt*) en sentido ontológico, sirviéndose en el camino de numerosos motivos teóricos de procedencia naturalista, principalmente de la biología evolutiva y la paleoantropología. Es la dimensión tecno-génica del claro la que permitiría incluir a Sloterdijk en el horizonte de lo que en los últimos años se ha dado en llamar como “post-fenomenología” (Don Ihde, 2015). Para más información, véase Sloterdijk, 2011b, pp. 101-138.

ello, como señala Jean-Pierre Couture (2016), el concepto de esfera cumple la función metateórica de cerrar la brecha entre la antropología y la ontología por medio de una suerte de “antropología del claro”¹⁶.

3. Pequeños mundos de sentido. Algunas ideas fundamentales

El ser-en-esferas implica un “estar contenido en un entre” (Heinrichs & Sloterdijk, 2004, p. 140) —en alemán: *Enthaltenseins in einem Zwischen*—. Este “entre” alude a que los seres humanos existimos suspendidos en horizontes relacionales de sentido, los cuales tienen además una constitución predominantemente pre-simbólica y pre-lingüística. Esto se debe a que las esferas se corresponden, antes que nada, con los mundos experienciales de la sensación, los movimientos corporales y los afectos. A causa de ello, Huib Ernste (2018) defiende la tesis de que en Sloterdijk, así como en todos los enfoques fenomenológicos, la experiencia del cuerpo vivido (*Leib*) constituye el punto de partida del proceso por el cual el mundo se constituye como tal. En esta galaxia filosófica, el planteo sloterdijkiano se distinguiría entonces por hacer del “encarnamiento” una instancia indefectiblemente compartida, es decir, “co-subjetiva” (p. 247).

Es en estrecha relación con esto que la concepción sloterdijkiana de los afectos apuesta por su definición como atmósferas compartidas:

el desarrollo de las sugerencias de Heidegger en la fenomenología de los estados de ánimo y en la psiquiatría existencial pertenece a los aspectos más fértiles de su influjo. Cuando se tensa en un individuo la cuerda de la existencia, ésta vibra en la tonalidad de un estado de ánimo o de un clima impregnante. Pero los estados de ánimo —quizá Heidegger no ha hecho hincapié suficientemente en esto— nunca son, en principio, asunto del individuo en la aparente privacidad de su existencia y en la soledad de su éxtasis existencial; se forman como atmósferas —totalidades estructurales, teñidas de sentimiento— compartidas entre varios, o muchos, que disponen y tonalizan unos para otros el espacio de proximidad. (Sloterdijk, 2004, p. 129)

Vivimos, por lo tanto, disueltos y enajenados en atmósferas cuya tonalización responde a condiciones emergentes, es decir, relacionales. El

¹⁶ En esta misma dirección, Cortés Ramírez (2013) ha definido el trabajo de Sloterdijk en los términos de una “ontogenealogía de lo humano”, otorgando especial atención al concepto de “diseño” de hábitats.

espacio interpersonal “está saturado de energías que, concurriendo simbiótica, erótica y miméticamente” (Sloterdijk, 2009, p. 197) facilitan el despliegue de tres procesos correlativos: la creación local de mundo, la orientación del sujeto en su interior y, finalmente, la posibilidad para este de emprender expediciones al exterior. Esto último se debe a que “el estar-dentro o el estar-entre-sí” de los conjuntos humanos está penetrado de una ambigüedad topológica que tensiona todo «aquí» hacia un «en cualquier otra parte»” (Sloterdijk, 2004, p. 182). Gracias a esta tensión es que el afuera puede ser figurado como un extremo hacia el cual se experimenta una cierta tracción, en la medida en que este centellea, en su lejanía, bajo la promesa de trocarse en un interior posible al que podría resultar factible y hasta tentador trasladarse. A este proceso por el cual se aprende a reencontrar, de modo diferido, las cualidades del primer espacio en el espacio extraño, Sloterdijk lo denomina “transferencia” (Übertragung) (Sloterdijk, 2011b, p. 136)¹⁷.

Por esta razón, en las esferas hacemos acopio de temples de ánimo fundamentales que después se hacen valer en el tránsito a escenas más grandes (Sloterdijk, 2004). En este sentido, desempeñan dos funciones elementales. En primer lugar, actúan como membranas mediadoras que regulan los riesgos del exceso de apertura ejerciendo un efecto de selección de aquellos estímulos que ingresan al clima interior¹⁸. En segundo lugar, facilitan la eyección al exterior, en tanto permiten la puesta en marcha de un progresivo “amoldarse a lo no-propio” (Sloterdijk, 2011b, p. 136). Esto se

¹⁷ Jean-Pierre Couture (2016) afirma que esta particular apropiación del concepto psicoanalítico de *transferencia* ya se encuentra presente en la tesis doctoral de Sloterdijk, presentada en el año 1976. En ella indaga las particularidades del género autobiográfico en la República de Weimar, entendido como forma de praxis social que revela la estructura mental de una sociedad al poner de relieve los efluvios subjetivos y objetivos de los individuos, lo cual supone que los estados de ánimo psicológicos pueden ser transferidos desde individuos hacia colectivos y viceversa. Estos posicionamientos tempranos son elaborados a partir de un “reposicionamiento de la hermenéutica de Dilthey basada en la biografía, frente a la crítica de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer” (Medina Mejía 2015, pp. 21-22); tarea que es retomada años más tarde en las conferencias publicadas como *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt* de 1988. Diez años más tarde, Sloterdijk define formalmente a la transferencia como “la fuente formal de los procesos creadores que dan alas al éxodo de los seres humanos a lo abierto. No transferimos tanto afectos exaltados a personas extrañas, como tempranas experiencias espaciales a lugares nuevos, y movimientos primarios a escenarios lejanos. Los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo” (Sloterdijk, 2009, pp. 23-24).

¹⁸ Nuevamente es posible hallar aquí una similitud con las ideas winnicottianas de “ambiente facilitador”, “sostén” (*holding*) y “manipuelo” (*handling*), reconstruidas por Bareiro (2019) en dirección hacia una interpretación fenomenológica del espacio transicional (pp. 56-57).

debe a que en ellas aprendemos a “estar fuera”, en la medida en que participar de un vínculo es estar inmerso en una realidad medial, en un clima interior que excede a los polos, siendo esto precisamente lo que conduce a Sloterdijk hacia una teoría no-egológica de la subjetividad¹⁹. Se trata, por ende, de un estar fuera de sí con otros. Es decir, de un éx-tasis interior que se encuentra a la base de las proto-estructuras que aseguran la posibilidad misma de intencionar un mundo, a saber: la ya mencionada diferencia topológica entre un *aquí* y un *allí*. Sobre su tensión constitutiva es que se despliega el movimiento de la “experiencia” (*Erfahrung*), en virtud del cual estos pequeños mundos de relación están condenados a estallar.

A causa de ello nos vemos introducidos en grados cada vez mayores de exterioridad invasiva que hacen su aparición sobre el trasfondo de posibles horizontes ampliados de existencia. El fantasma de la pérdida y el riesgo siempre latente de extraviar el hilo de simpatía que nos liga con el mundo tienen así su parte fundamental en esta historia. Sobre estas bases es que la melancolía, como patología del exilio que es, adquiere un estatuto vital y esferológico, más que necesariamente patológico.

4. La pérdida, una catástrofe esférica

Bajo estas coordenadas, Sloterdijk interpreta el drama humano de la pérdida como una “catástrofe esférica”, es decir, como el estallido de un horizonte de proximidad. En esta dirección es que emprende sus abordajes de la melancolía, tanto en *Esferas I* como en *Esferas II*. El diálogo con las concepciones freudianas del duelo y la depresión revisten aquí un papel fundamental.

El primer despliegue de la cuestión lo hallamos en el excursus 6 del tomo uno del proyecto *Esferas*. Sloterdijk comienza estas reflexiones llamando la atención sobre las dificultades existentes a la hora de intentar “llevar a concepto el enredo teórico y terapéutico de la disposición depresiva o melancólica” (Sloterdijk, 2009, p. 415). Gran parte del problema radicaría en la para nada sencilla diferenciación entre el duelo y la melancolía. ¿Es acaso el melancólico un doliente como cualquier otro? ¿O acaso posee

¹⁹ En esta misma dirección, en *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Sloterdijk afirma: “digo que no hay individuos, sino sólo dividos, o que los hombres no existen más que como partículas o polos de esferas (...) [L]os hombres, en cuanto dividos individuales, no pueden ser *per se* los centros. Lo que es polo no puede presentarse entonces como el punto neurálgico” (Heinrichs y Sloterdijk, 2004, p. 145).

una particularidad distintiva? Ante la primera de estas preguntas, Sloterdijk responde afirmativamente, dado que a su juicio la diferencia estructural entre duelo y melancolía, postulada por Freud en el famoso artículo escrito en 1915, pierde la mayor parte de su brillo teórico cuando es interpretada esferológicamente²⁰.

Ahora bien, si el melancólico es un doliente como cualquier otro, lo es con la salvedad de que la pérdida que lo ha afectado excede las separaciones usuales entre seres humanos. Se trata entonces de un duelo mortuorio llevado a cabo en el entorno más próximo del sujeto, en su campo “dispensador de vida” (Sloterdijk, 2009, p. 417). Implica el colapso de una distancia radial que, al modo de una urdimbre, arrastra consigo una masa no menor de los hilos restantes, cuya función hasta ahora no había sido otra que amortiguar y desalejar los distintos sucesos que salen al paso en la vida cotidiana²¹.

En términos topológicos, la melancolía es formulada por Sloterdijk como una “patología del exilio” (Sloterdijk, 2009, p. 416), en tanto que se encontraría signada por un empobrecimiento del mundo provocado por la privación del campo de proximidad. Este campo es el microespacio compartido desplegado por la función polarizante de la relación. En concordancia con esto, el filósofo denomina “complementador íntimo” (*der intimer Ergnzer*) al polo vincular cuyas resonancias ejercen un efecto de radio conformador de espacio que permite la orientación en el mundo. A causa de ello, ante la sustracción del compañero, la melancolía se caracteriza por el hecho de que con ella sobrevenga un “no-tener-ya-nada-más-que-decir” (*des Nichts-mehrzu-sagen-habens*) ante un extravío cuyo estatuto ontológico no es traducible en términos profanos. La razón de ello es que lo perdido no es solamente un ser querido –un animal, un ente no humano, un ideal, etcétera–, sino que es algo análogo a un dios metafísico (Sloterdijk, 2009, pp. 415-416), en cuanto elemento de un sistema que desempeña un rol

²⁰ En este sentido, al no existir diferencia estructural entre ambos, la postura de Sloterdijk se aproxima al espíritu del abordaje emprendido por Teofrasto. En la medida en que este último identifica la melancolía con el movimiento mismo de la vida, logra deducir de su análisis prescripciones existenciales y dietéticas válidas también para los no-melancólicos. Para más información, ver: Theunissen, 2005, p. 43.

²¹ Es importante señalar que el fracaso esférico de la función membrana no se produce solamente como consecuencia de la pérdida del compañero. En ocasiones, se debe a que la relación con este último genera alrededor de ambos una membrana demasiado rígida e impenetrable, que absorbe y anula todo atisbo de tensión topológica hacia el afuera, lo que impide que este último se cargue de significado. Esto sucedería, por ejemplo, en los casos de “autismo de gemelos”. Para más información, ver: Sloterdijk, 2009, pp. 398-400.

fundamental en el proceso por el cual se proporciona una norma a la apertura del mundo²². En estos términos, adquiere sentido para Sloterdijk definir la melancolía como la huella psíquica de un caso individual de ocaso de los dioses, motivo por el cual el “duelo melancólico” es presentado aquí como un “fraude metafísico” (Sloterdijk, 2009, p. 417) consistente en el hecho de haber sido conducidos a la vida por el “Gran Otro” –que asume diversas formas: la placenta, la madre, el padre, los hermanos, etcétera– para luego ser trágicamente abandonados a mitad de camino.

En esta dirección, Sloterdijk emprende un diálogo con los desarrollos de Sigmund Freud en la materia, en lo que parece ser una disputa teórica por el andamiaje categorial utilizado para conceptualizar la vivencia de la pérdida. Apunta directamente hacia la noción de “objeto psicológico” utilizada por el psicoanalista. En relación con ella, el filósofo llama la atención sobre el hecho de que la utilización de este tipo de expresiones se corresponde con el contexto general de una civilización particular, la occidental moderna, una cultura altamente “psicologizada” que se prohíbe a sí misma hablar mitológicamente. Esto redundando en una idea de curación sin formulación espiritual del desamparo empírico²³. Por esta razón, los occidentales estamos necesariamente enmarcados en un abordaje profano del asunto que ignora la equivalencia psicodinámica entre “la pérdida de un compañero de vida y la pérdida de un genio” (Sloterdijk, 2009, p. 416)²⁴.

Esta equivalencia se sustenta en el espíritu mismo del proyecto *Esferas*, cuyo primer tomo, como señala Stuart Elden (2012), está orientado a rebatir la afianzada creencia en el sujeto individualista, cerrado y contenido

²² Para más información acerca de cómo la costumbre, el mito y la metafísica logran atenuar la apertura al mundo al proporcionarle a ésta una norma de devenir, ver: Sloterdijk, 2011b, p. 134.

²³ Para más información sobre el chamanismo como terapia contra la depresión en sociedades tradicionales, ver: Sloterdijk, 2009, pp. 386-387.

²⁴ Para una correcta interpretación de esta equivalencia psicodinámica conviene tener en mente las dos facetas de la “acedia” medieval resaltadas por Theunissen. La primera de ellas se encontraría en Santo Tomás, quien sostiene que la acedia consiste en una contradictoria *tristitia de bono divino*, un estar triste por lo bueno, que se dirige hacia un objeto que tendría que ser motivo absoluto de alegría: el bien divino, cuya perfección es experimentada como inalcanzable. Se basa en una experiencia negativa de lo divino de la que es responsable el mismo sujeto por haber elaborado una interpretación demasiado superficial de Dios. No obstante, detrás de la formulación tomista Theunissen reconoce la huella imborrable de un fondo experiencial relegado por la escolástica: la acedia como el auto-retiro de Dios padecido por los “santos del desierto”, es decir, los monjes y ascetas del primer cristianismo. Es esta última acepción la que resulta coincidente con los desarrollos de Sloterdijk. Para más información, ver: Theunissen, 2005, pp.52-55.

en sí mismo (p. 8). En lugar de ella, Sloterdijk propone la tesis de que los seres humanos sólo pueden llegar a convertirse en individuos a condición de ser poseídos por otros. Esto implica la participación en relaciones mediales de “acompañamiento extasiado” (Sloterdijk, 2009, p. 28). En este sentido es que el autor utiliza el concepto de “genio” (*der Genius*), entendido como un “dios íntimo” (*der Intimgott*), para referirse al rol desempeñado por el compañero que cuida de mí y que es destinatario de mi cuidado: una verdadera “co-subjetividad cruzada” (Sloterdijk, 2009, p. 419), en la que el espíritu “es ya desde siempre alma en y frente a alma” (Sloterdijk, 2009, p. 48). Es en el arrojo, la entrega y la enajenación mutua que se distienden microesferas. Después de todo, la “relación fuerte” (*starke Relation*) “sólo puede entenderse como bi-subjetividad o co-subjetividad, o, en nuestra terminología, como dúo microférico o como burbuja elíptica” (Sloterdijk, 2009, p. 501)²⁵.

Sobre esta base es que las incursiones filosóficas de Sloterdijk en la melancolía marcan diferencias fundamentales con el psicoanálisis temprano. Para esto se remite al ya clásico escrito *Duelo y melancolía*. Allí, Sigmund Freud sostiene que el duelo y la melancolía tienen como raíz común la pérdida del objeto amado, que puede ser real o ideal —en la que el objeto no desaparece, sino que simplemente se ausenta, como por ejemplo en los casos de abandono—. Ambos comparten además una serie de rasgos que hacen problemática su distinción: cancelación del interés por el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amar e inhibición de toda productividad. No obstante, existe una característica que posee solo la melancolía, a saber, la rebaja abrupta en el sentimiento de sí, “que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (Freud, 1992a, p. 242). Careciendo de esta variable, el proceso de duelo normal se diferencia de este desvío patológico por implicar, de manera paulatina, una retirada y un desplazamiento de la libido; luego de que previamente se haya transitado una fase de sobreinvestidura temporal del

²⁵ A este respecto, en *Esferas* / Sloterdijk afirma: “Si los caramelos y las dosis de leche materna fueran sujetos y no meras cosas, si fueran demonios benignos, por ejemplo, podría decirse sin extravagancia que toman posesión de sus consumidores y se instalan en ellos como ocupantes que piensan quedarse para largo. Sin duda, éste sería un método acertado de derivar la animación del *infans* de su trato con demonios. Recibir un alma no significaría entonces otra cosa que caer bajo una obsesión benigna gracias al contacto con espíritus y a una incorporación productiva. El concepto de posesión no está ahora, naturalmente, a disposición de una teoría psicológica moderna, aunque los hechos mismos (...) sean tales que una discreta demonología pudiera valer como su más feliz interpretación teórica” (Sloterdijk, 2009, pp. 95-97).

objeto perdido, cuya existencia prevalece en el ámbito de la psiquis²⁶. En estos términos, Freud afirma que en la melancolía:

no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido. Este caso podría presentarse aun siendo notoria para el enfermo la pérdida ocasionadora [*sic*] de la melancolía: cuando él sabe a *quién* perdió, pero no *lo que* perdió en él. Esto nos llevaría a referir de algún modo la melancolía a una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconciente [*sic*] en lo que atañe a la pérdida. (Freud, 1992a, p. 243)

Pese a que Sloterdijk no haya reparado demasiado en ello, esta incapacidad para determinar lo que el individuo ha extraviado en la pérdida melancólica se debe a dos razones. En primer lugar, se trataría aquí de una pérdida que se sustrae a la conciencia. Este es el primer dato de relevancia. Pero en segundo lugar, lo que es muy significativo dado que refuerza el punto anterior, es que en este momento de la producción intelectual freudiana la melancolía forma parte de la familia de las psicosis, es decir, de las “parafrenias”, cuyo rasgo distintivo es la evasión de la realidad, acometida por medio de un delirio de grandeza y una retracción del interés respecto del mundo exterior: “Esta última alteración los hace inmunes al psicoanálisis, los vuelve incurables para nuestros empeños” (Freud, 1992b, p. 72)²⁷.

De este modo, mientras que los histéricos y los neuróticos resignan la relación con la realidad sin cancelar el vínculo erótico con personas y cosas —puesto que lo conservan en la fantasía—, los parafrénicos lo trasladan hacia el yo bajo la forma de un delirio de grandeza que crece a expensas del interés por el mundo. Esto lo encontramos en “Introducción al narcisismo” (1992b), escrito de 1914 en el que el padre del psicoanálisis vienés establece las coordenadas básicas que enmarcarán, un año después, su abordaje

²⁶ Freud señala que si en el proceso de duelo se impone una renuencia indeclinable a la superación de la pérdida, uno de los resultados posibles es que el sujeto se vea precipitado hacia una psicosis alucinatoria de deseo, la cual prevalece sobre el acatamiento de la realidad. Para más información, ver: Freud, 1992a, p. 242.

²⁷ En el año 1923, con la publicación de *El Yo y el Ello* y el despliegue de la segunda tópica, Freud separa a la melancolía de las psicosis para radicarla en las neurosis narcisistas, causadas por un conflicto entre el Yo y el Ideal del Yo. En este mismo período, la psicosis es remitida a una contraposición entre el Yo y el mundo exterior, mientras que la neurosis de transferencia es asociada a las tensiones entre el Yo y el Ello. A diferencia de estas últimas, la melancolía no es analizable. Para más información, ver: Eisenberg, 2014.

del duelo y la melancolía. Nos referimos aquí a los conceptos de “narcisismo” e “ideal del yo”, pero fundamentalmente a la diferencia funcional entre la libido yoica y la libido de objeto, que resultó crucial a la hora de solventar la distinción entre las parafrenias y las neurosis de transferencia. De este modo, mientras que en las primeras la libido liberada por frustración se retira sobre el yo como delirio de grandeza, en las segundas la libido de objeto se inmiscuye y sobrevive en el dominio de la fantasía.

La libido yoica se desarrolla para Freud en la psiquis a través de los juegos autoeróticos tempranos, asociados a funciones biológicas básicas, hasta el momento en que esta alcanza un volumen tal que “uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo” (Freud, 1992b, p. 82). El exceso energético conduce aquí hacia el interés por el mundo, puntualmente en la figura de los seres humanos cuidadores. El narcisismo primario sería, por ende, el estado intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto. Según esto, la diferenciación de la energía psíquica en pulsiones sexuales y pulsiones yoicas permite concluir que el sentimiento de sí depende estrechamente de la libido narcisista: “Para ello, nos apoyamos en estos dos hechos fundamentales: en las parafrenias aquel aumenta, mientras que en las neurosis de transferencia se rebaja” (Freud, 1992b, p. 95).

No obstante, en el caso particular de la melancolía, esta comparte con el delirio de grandeza uno de sus rasgos esenciales: el crecimiento de la libido yoica a expensas de la libido de objeto. Esto se observa tanto en la esquizofrenia como también en las fases maníacas, no siempre presentes, de la melancolía²⁸. Sin embargo, en los desarreglos melancólicos el repliegue de la libido sobre el yo se abre camino a través del “delirio de insignificancia” (Freud, 1992a, p. 244) que, en completa equivalencia funcional con las parafrenias, no puede ser detenido por la intermediación terapéutica del analista:

La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el

²⁸ Para Freud, la melancolía y la manía “pugnan con el mismo «complejo», al que el yo probablemente sucumbe en la melancolía, mientras que en la manía lo ha dominado o lo ha hecho a un lado” (Freud, 1992a, p. 251). Comparten un mismo problema económico: la enorme energía libidinal disponible por efecto de una contrainvestidura. La diferencia radica en que el maníaco parte de manera voraz hacia la búsqueda de nuevas investiduras de objeto. Existe una similitud con algunas parafrenias, particularmente aquellas que conllevan sustituciones abruptas de objeto, además de rupturas y proyectos sin anclaje, como único modo posible para el yo herido de dialectizar su relación con el deseo. Para más información sobre estas parafrenias, ver: Freud, 1992b, p. 83.

yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación. (Freud, 1992a, pp. 246-247)

A causa de una libido de objeto dinámicamente frágil, de una investidura de escasa resistencia efectuada sobre bases narcisistas, se produce entonces una identificación con el objeto perdido que sustituye la investidura de amor por medio de una regresión al narcisismo primario. En alianza con una predisposición a la neurosis obsesiva (paranoia), la pérdida adquiere una conformación patológica que se exterioriza bajo la forma de autorreproches, en los que las “quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*), en el viejo sentido del término” (Freud, 1992a, p. 246), dirigidas contra el objeto de amor. De este modo, los melancólicos logran “martirizar a sus amores por intermedio de su condición de enfermos, tras haberse entregado a la enfermedad a fin de no tener que mostrarles su hostilidad directamente” (Freud, 1992a, p. 249).

Ahora bien, las objeciones sloterdijkianas dirigidas a esta formulación freudiana de la melancolía se dirigen fundamentalmente al andamiaje categorial utilizado. Como señalamos anteriormente, la querella de Sloterdijk contra Freud asume la forma de una disputa teórica por el lenguaje propicio para hablar de la pérdida melancólica, manifestando una profunda discordancia respecto de la “dogmática individualista y cósmico-ontológica” (Sloterdijk, 2009, p. 420) del primer psicoanálisis. En primer lugar, el filósofo dirige sus críticas a la comprensión de la libido como capital privado de energías sexualmente determinadas (Sloterdijk, 2009, p. 419). En segundo lugar, enfatiza la necesidad de evitar la reducción de la melancolía a un tipo de elección de objeto, que según Freud no sería otra que la narcisista. Esto se debe a que, para Sloterdijk, la clave de la melancolía no puede ser hallada por medio de su adjudicación topológica al individuo, a saber, por remisión al modo en que la energía psíquica se ha desdoblado en libido yoica y libido de objeto en un momento puntual de su biografía psíquica; acontecimiento cuyo resultado posible sería, en última instancia, una suerte de “predisposición” subjetiva a la melancolía. Por el contrario, el espacio de la catástrofe melancólica no se correspondería con la espacialidad propia

de una relación sujeto-objeto, ni está emplazado tampoco en un momento particular de la historia económica e intra-psíquica del sistema de la libido. Su topología se inscribe, en realidad, en los “duetos preobjetivos” (*den prä-objektiven Duetten*) constitutivos de la vida, es decir, a nivel de los mundos de intimidad compartida. Lo perdido sería entonces no tanto un objeto como el horizonte de sentido sostenido por un dueto.

El punto de Sloterdijk es que en la pérdida melancólica desaparece innegablemente algo que no podría haber, según el modelo teórico: “un objeto que nunca habría sido realmente tal, porque está tan cerca del sujeto, tan íntimamente próximo a él, que psicológicamente resulta imposible que éste quede solo e íntegro tras la retirada del primero” (Sloterdijk, 2009, p. 420). No hay manera entonces de que el individuo pueda sobrevivir como ganador de la separación, esto es, permaneciendo económicamente “libre” para nuevas inversiones; dado que, junto con el supuesto objeto, este perdería en realidad la mayor parte de su competencia comunicativa. El concepto de la pérdida de objeto se encontraría, por ende, fuera de lugar:

En un dueto objetivo, el primer violín puede sustituir al segundo si éste se extraviara por cualquier circunstancia. En los duetos preobjetivos o constitutivos de la vida, sin embargo, la colaboración de uno es siempre la colaboración del otro, y si al sujeto en devenir se le quita el oponente o *partenaire*, la música muere en ese lugar, porque ni las piezas se han diferenciado hasta la objetividad, ni los instrumentos han cristalizado en una grabación propia (...). Hablar de pérdida de objeto delata que, en sus primeros intentos de habla en el vago campo de las dualidades arcaicas, los psicólogos no fueron capaces de entender lo que decían, ya que sólo puede haber objetos en sentido psicológico cuando las piezas y los instrumentos se pueden separar de los músicos sin que éstos pierdan su potencial performativo (...). Lo que significa objetividad psicológica surge por una cristalización de la competencia dialógica en un repertorio que puede seguirse tocando también con otros *partenaires*. (Sloterdijk, 2009, p. 421)

En esta misma dirección, en lo que a las claras constituye una querrela indirecta dirigida contra las tesis freudianas del regreso al narcisismo primario, Sloterdijk señala que ya desde la época tardoantigua existen variantes del mito de Narciso en las que el motivo del compañero íntimo triunfa sobre el del redoblamiento mortal. Estas versiones destacan por haber colocado junto al protagonista una hermana gemela, de igual aspecto y vestimenta. Su muerte desgarradora habría conducido a Narciso a precipitarse

hacia el reflejo que observa en el agua, y que no sería interpretado como el suyo propio, sino más bien como el de su amada compañera fallecida: “aquí, ciertamente, es la hermana gemela perdida la que ha de pagar por la identificación patológica entre aparición del doble y muerte” (Sloterdijk, 2009, pp. 394-395). En estos términos, más que hundirse en una imagen especular de sí mismo, el Narciso esferológico emprende una caída libre en un espacio preobjetivo estallado.

En sintonía con este planteo, para Sloterdijk el objeto psicológico hace su aparición verdadera en el duelo logrado, es decir, una vez que uno se ha vuelto conocedor de la parte propia —en tanto que se es el que queda— y se logra comprender que el compañero ya no está *aquí*, pero que participa ahora de un *allí* mediado por una prudencial distancia psicológico-existencial. Así, el duelo no se transita por referencia a un objeto perdido, sino más bien en relación con la posibilidad de mudarse a un espacio vivencial más amplio²⁹.

5. La pobreza de mundo: topología y movilidad del espacio depresivo

En consonancia con estos desarrollos sloterdijkianos, en *Esferas II* la espacialidad vivencial del sujeto depresivo es caracterizada como una “anti-esfera” (*Anti-Sphäre*), es decir, por referencia a un aniquilamiento del espacio de relación. Con esto, el mundo necesitado de radio se contrae hasta convertirse en una presencia inmediata sin horizonte. En este sentido, el depresivo se acerca a la indigencia ontológica del animal, con la diferencia de que conserva una disonancia específicamente humana. Incluso como modo expoliado de ser-en-el-mundo, este continúa mostrando rasgos ontológicos puesto que se le da como un todo, así sea bajo el signo de la retención (Sloterdijk, 2004). Aquí el horizonte de la experiencia no es un anillo que actúa como membrana mediadora entre lo manifiesto y lo latente, entre lo real y lo posible, sino que funciona como una cárcel. A esto es a lo que se refiere Sloterdijk con el concepto de “pobreza de mundo” (*Weltarmut*), que toma del seminario de Heidegger brindado en Friburgo entre 1929 y 1930,

²⁹ Esto es desarrollado por Sloterdijk en *Esferas II* del siguiente modo: “Es dudoso que Freud fuera bien aconsejado al interpretar este dolor mediante el concepto de trabajo [*Trauerarbeit*], pues sólo se puede trabajar con objetos, mientras que de lo que se trata en el duelo es de recolocar algo desaparecido o de buscar para sí mismo un nuevo lugar *vis-à-vis* de lo ausente; o sea, guardar duelo no significa trabajar con un objeto, sino mudarse a un espacio ampliado” (Sloterdijk, 2004, pp. 150-151).

titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

De acuerdo con esto, el carácter antiesférico de la depresión se revela como “una amplitud vacía [que] se abre sin sentido en torno a una estrechez vacía: el individuo se instala en ésta como en una cápsula rotante que actúa como su *primum mobile*” (Sloterdijk, 2004, p. 535). A causa de ello, al deprimido no le sale al encuentro ningún punto de partida para una acción creadora de espacio, viéndose condenado a repetir rotaciones en un mundo corrompido por la tediosa simetría entre los caminos de ida y de venida. De ahí que el movimiento típico de la depresión sea el exactamente opuesto al del héroe, que se convierte en hombre de mundo a partir de los movimientos de la retirada, la iniciación y el regreso. Por esta razón, nada que pueda ser dicho vale realmente la pena, a la vez que ninguna cosa que pueda ser emprendida es mínimamente capaz de hacer una diferencia. De manera que puede ponerse nombre aquí a la fuente del mal: “la imposibilidad de trasladarse y acomodarse en lo abierto”, es decir, “la inmovilización traumática de la capacidad de expansión” (Sloterdijk, 2004, pp. 533-534).

En esta dirección, Sloterdijk encuentra en la “infernología” dantesca un modo no-psicologizado de hablar de la depresión. La descripción realizada por Dante Alighieri del noveno círculo del infierno en *Divina Comedia* es utilizada en el marco de la esferología para dar cuenta de la topología y la movilidad existencial propias de los desarreglos depresivo-melancólicos. Es presentada como una verdadera “fenomenología de la negatividad” (Sloterdijk, 2004, p. 537). Su gran contribución es que la negación —en este caso, de la comunión con Dios— no comprende una mera ausencia de bien, puesto que posee una fuerza productora. De hecho, la primera negativa, practicada por Satán, deprimió topológicamente el centro del cosmos haciendo aparecer un cono descendente de espacios progresivamente compactos, autorreferenciales, que al modo de anillos de frustración autógena se muestran, ante la vista de un Dante acompañado por Virgilio, como las cámaras de los condenados³⁰. De acuerdo con esto, el príncipe de las tinieblas es el emperador de la melancolía. Impera en el extremo más alejado y contraído del mundo. Allí, rige el “apocalipsis de la egoidad” (Sloterdijk, 2004, p. 526), puesto que cada condenado se encuentra hundido en su propio entorno,

³⁰ Michael Theunissen (2005), señala con certeza que “en las investigaciones sobre Dante es una cuestión muy debatida el porqué los *accidiosi*, las almas del quinto círculo infernal vegetan en un ambiente mísero y hediondo y amenazan con sumergirse en el lodo. La respuesta más plausible parece ser que padecen un castigo en proporción a su delito: fueron trasladados a un ambiente conforme a su constitución después de que se hubiesen abandonado a sí mismos en el éter de la tristeza iluminado por el sol” (p. 52).

bajo el yugo de la negatividad y la reflexividad absoluta. Por toda la eternidad, estos no participarán en nada que no sea su propio sufrimiento: su cuerpo es el *minimal world* de una reclusión tortuosa (Sloterdijk, 2004, p. 527). Una verdadera contracción del sujeto hasta el “punto pánico” de sí mismo (Sloterdijk, 2004, p. 534).

Gracias a esta poética infernológica, por primera vez el ser humano fue caracterizado como un ser capaz de estar desprovisto de esferas, desposeído de mundo. El Satán de Dante sería, en estos términos, el primer representante de la ola individualista imperante en la modernidad. Encarna como nadie el lema principal de esta: “cada uno para sí y todos para el demonio” (Sloterdijk, 2004, p. 528). Ha sido el primero en vivir bajo la norma postmetafísica del desarraigo cósmico, que sólo en tiempos recientes ha podido ser formulada en los términos de un ser-en-el-mundo; contraseña teórica indisociable de una época para la que la existencia, carente de albergue metafísico, se despliega al interior de un tejido de relaciones autorreferenciales de carácter inmanente. De ahí la sospecha de que el rasgo distintivo de la cultura moderna sea el arrojo hacia afuera, la exposición a la angustia y el desafío ineludible de intentar sostenerse en pequeñas burbujas de intimidad sobre el trasfondo amenazante de un espacio colapsado sobre sí mismo³¹.

En este panorama, la depresión, la manía y la psicosis quizá deban ser teorizadas como las tendencias psicopatológicas propias del proceso civilizatorio en curso, al punto tal de constituir el sello que entre nosotros acredita la falta de una ciudadanía existencial compartida.

Referencias bibliográficas

- American Psychiatric Association [APA]. (2022). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5-TR)* (5a ed.). Washington: American Psychiatric Association.
- Arrúe, W. y Kalinsky, B. (1996). *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bareiro, J. (2019). *Winnicott y Heidegger: hacia una metapsicología de la transicionalidad*. Buenos Aires: Biblos.

³¹ En la medida en que para Sloterdijk la “infernología” de Dante constituye un antecedente “psicopolítico” de la modernidad, es posible señalar una similitud muy marcada con las tesis de Theunissen acerca de la melancolía en Teofrasto y la acedia de los “santos del desierto” como “anteproyectos de modernidad”. Según este tipo de planteos, lo realmente decisivo de la cultura moderna se construyó en torno a los desarreglos melancólicos como modos de estar en el mundo.

- Cobo Gómez, Jesús V. (2005). El concepto de depresión. Historia, definición, nosología, clasificación. *Psiquiatría.Com*, 9(4). Recuperado de <https://psiquiatria.com/bibliopsiquis/el-concepto-de-depresion-historia-definicion-es-nosologia-clasificacion>
- Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Cortés Ramírez, Hernán (2013). *El animal diseñado: Sloterdijk y la ontogeneología de lo humano*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Couture, J. P. (2016). *Sloterdijk*. Malden: Polity Press
- Elden, S. (2012). "Worlds, Engagements, Temperaments". En Stuart, E. (ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 1-16). Malden: Polity Press.
- Eisenberg, E. S. (2014). Neurosis narcisistas, segunda tópica e identificación. En *VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (pp. 169-172). Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.
- Ernste, H. (2018). The geography of spheres: an introduction and critical assessment of Peter Sloterdijk's concept of spheres. *Geographica Helvetica*, 73, pp. 273-284.
- Freud, S. (1992a). "Duelo y melancolía (1917 [1915])". En *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)* (2a ed.) (pp. 241-255). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992b). "Introducción del narcisismo (1914)". En *Obras completas. Volumen 14 (1914-16)* (2a ed.) (pp. 71-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo* (2a ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (trad. Á. Xolocotzi) (3a ed.). Barcelona: Herder.
- Heinrichs, H. J.; Sloterdijk, P. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Siruela.
- Ihde, D. (2015). *Postfenomenología y tecnociencia*. Plataforma Editorial.
- Jackson, S. W. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión*. Madrid: Ediciones Turner.
- Klibansky, R.; Panofsky, E.; Saxl, F. (2004). *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la Enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Latour, B. (2009). Spheres and Networks: Two ways to reinterpret globalization. *Harvard Design Magazine*, 30, pp. 138-144.
- Mainetti, J. A. (1990). *Bioética Fundamental*. La Plata: Quirón.
- Medina Mejía, E. (2015). *Peter Sloterdijk: esferaología y subjetividad* (Tesis de maestría). Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
- Paul, Andrea María Noel (octubre, 2013). El Renacimiento italiano y el problema de la melancolía. En *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* (pp. 1-14). Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

- Rodríguez Kuri, S. E. (2013). La melancolía ¿Neurosis o Psicosis?. *Realitas. Revista de Ciencias Sociales, Humanas y Artes*, 1(1), pp. 56-58.
- Scarfia, L. D. (2020). *De la existencia fantasmal. Una reconceptualización de la melancolía como modo de ser en el mundo a partir del pensamiento de Emil Cioran*. Buenos Aires: Teseopress.
- Sloterdijk, P. (1998). *Sphären I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (1999). *Sphären II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2005). Against gravity. Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk. *Bookforum Magazine*, pp. 27-29.
- Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo* (2a ed.). Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I* (2a ed.). Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011a). “Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento”. En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (pp. 9-54). Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2011b). “La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro”. En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (pp. 93-152). Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2013). *Muerte aparente en el pensar*. Madrid: Ediciones Siruela
- Theunissen, M. (2005). *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad media*. Valencia: Asociación Náyade.
- Van Tuinen, S. (2007). *Peter Sloterdijk. Ein Profil* (2a ed.). Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.