

SLOTERDIJK *DIES IRAE*

Leopoldo Tillería Aqueveque
Universidad Tecnológica de Chile INACAP
leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Resumen

Se discute la noción de ira en el pensamiento de Peter Sloterdijk, a propósito de su ensayo *Ira y Tiempo* de 2006. A este respecto, se intenta poner en juego el *thymós* –como impulso fundamental de la comprensión prehomérica de la ira– con el neocinismo de Sloterdijk y su crítica al cinismo de élite de la modernidad. De este modo, el arrojío psicopolítico de Sloterdijk parece recordar sobre todo a los cantares de gesta de la antigua Germania. En la última parte se aborda la idea de creación de bancos mundiales de ira, conjeturándose que la ira que Sloterdijk intenta rescatar es virtualmente una “bomba de tiempo” que no podemos tener en nuestras manos, pero que tampoco podemos dejar caer, a riesgo de provocar racimos de acciones de resentimiento y odio estructural.

Palabras clave: Aquiles, cinismo, héroe, ira.

Recepción: 19 de julio, 2020. **Revisión:** 20 de noviembre, 2020. **Aceptación:** 2 de diciembre, 2020.

SLOTERDIJK *DIES IRAE*

Leopoldo Tillería Aqueveque
Universidad Tecnológica de Chile INACAP
leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Abstract

The notion of rage in Peter Sloterdijk's thought is discussed in connection with his 2006 essay *Rage and Time*. An attempt is made to contrast *thymós* –as a fundamental impulse of the pre-Homeric understanding of rage– with Sloterdijk's neocynicism, and with his critique of modern elitist cynicism. In this way, Sloterdijk's psychopolitical courage seems to recall above all the epic songs of ancient Germania. The last part of the article deals with the idea of creating world banks of rage, conjecturing that the rage that Sloterdijk tries to rescue is virtually a "time bomb" that cannot be kept in our hands, but cannot be allowed to drop either, at the risk of provoking clusters of actions filled with resentment and structural hatred.

Keywords: Achilles, cynicism, hero, rage.

Received: July 19, 2020. **Revised:** November 20, 2020. **Accepted:** December 2, 2020.

Introducción

Es innegable el choque histórico que Peter Sloterdijk quiere producir en relación con la metafísica de Heidegger de *Ser y Tiempo*. Baste observar el nombre de su ensayo de 2006: *Zorn und Zeit: politischpsychologischer*. Sin embargo, no es solo cuestión de intercambiar los primeros sustantivos y de decir a la ligera que en el pensador alemán la ira adquirirá el peso de la palabra más fundamental de la filosofía. La ira historizada que presenta Sloterdijk tiene un halo marcadamente psicopolítico. Con todo, sus derivadas ontológicas y éticas también son bienvenidas. Aunque cuesta llegar a esta conclusión tras una lectura atenta del ensayo del alemán, concedamos que lo que Sloterdijk hace es presentar recomendaciones de cómo alinearnos con determinados bancos mundiales de ira, en desmedro de ciertos proyectos locales, que solo terminan haciendo proliferar el resentimiento y el terror. El *thymós*, el sentido receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales (Sloterdijk, 2010), debe entenderse como una parte integral de cada persona, de donde provienen emociones como el orgullo, el ánimo, el arrojo, la dignidad, el valor de sí mismo. Sloterdijk le da, pues, un valor performativo positivo (Carreño, 2017). Asimismo, debe reconocerse en el relato del filósofo teutón una saludable liberalidad para reasignar a la ira un lugar primordial –para decirlo en términos heideggerianos– en la historicidad del *Dasein*.

De este modo, la crítica propiciada por Sloterdijk a la idea de mundo de Heidegger, idea ligada estrechamente a su rechazo de la racionalidad técnica, su conservadurismo político y su apego a la tierra (Cordua, 2008, p. 28), trae consigo o parece funcionar como una herencia de la violencia originaria de cuño prehomérico. Otra forma de expresarlo sería decir que mediante la psicopolítica Sloterdijk reivindica –o al menos reconoce la posibilidad de convivir con ella– la ira épica de la Grecia ar-

caica como impulso fundamental. Esta teoría de la ira, “el más humano y terrible de los afectos” (Sloterdijk, 2010, p. 11), representa algo parecido a una defensa de la violencia como sistema, una violencia que, si se mira desde la perspectiva de la analítica existencialista, destruye la primacía del ser heideggeriano y pone en su lugar, literalmente, la inmanencia del proyecto del orgullo. Como lo dice Sloterdijk en distintos lugares, la ira no es un sentimiento primario, sino reactivo, que aparece cuando el orgullo de uno mismo está herido (Gómez, 2013). De esta laya, el desafío teórico que nos impone la meditación de Sloterdijk no deja de ser de un calado mayor: intentar comprender esta ira glorificada en plena era del capitalismo global, ya no como pura epopeya, sino como un *code of conduct* política (Sloterdijk, 2010).

Quizás tenga sentido traer a colación la reflexión de Thrift (2012) cuando sostiene, a propósito del consabido legado nietzscheano de Sloterdijk, que el filósofo de Karlsruhe estaba interesado en estudiar cómo nacieron nuevos mundos, en explorar espacios que puedan actuar como criaturas y creadores, y en lanzarse en paracaídas hacia entornos que pudieran actuar como ambos, exterioridad e interioridad, en paralelo. Este retrotraerse al orgullo arcaico, en cuanto recuperación de la emocionalidad thimótica, parece conformar para Sloterdijk la esfera de este nuevo espacio psicopolítico, que denominará bancos de ira mundial.

Este trabajo se organiza en tres partes: en la primera, se desarrolla una breve genealogía de la ira, fundada especialmente en la comprensión del héroe antiguo como brazo armado de la cólera (Sloterdijk, 2010). La segunda establece lo que cabría llamar una fundamentación cínica del *thymós*, partiendo de la conjetura de que la violencia cínica es esencialmente el impulso de una verdad política. La última parte discute lo que Sloterdijk llama en su ensayo una teoría de unidades thimóticas, la que se centra precisamente en la idea de un banco mundial de la ira.

Genealogía de la ira

Sloterdijk recupera el desenvolvimiento de la ira como emoción primordial de la facticidad del hombre. Esta emoción se presenta como fundamentalmente corpórea: “la palabra griega que en el pecho de héroes y hombres designa el ‘órgano’ del cual salen las grandes explosiones es *thymós*” (Sloterdijk, 2010, p. 22). De manera que el filósofo decide enfrentarse a una definición, por así decir, “escolástica” del ser humano, en la que este se había comprendido hasta ahora a partir de la etiqueta de “animal racional”. Sostiene Fidalgo (2013) en relación con la crítica de Sloterdijk a Heidegger: “Según Sloterdijk, este anti-vitalismo y anti-biologismo de Heidegger ‘rayan la histeria’, cuando llega a decir ‘que parece como si «la esencia de lo divino nos fuera más próxima que la extraña esencia de los ‘seres vivos’»” (p. 114). Sloterdijk descarga su crítica en pleno corazón de la analítica existencial heideggeriana, incluso más allá de divagaciones exclusivamente metafísicas, teológicas o estético-literarias. Para el filósofo de cabellera rubia, Heidegger ha olvidado la “violencia” del hombre como presentación de su esencialidad, vale decir, “el sentido fundamental de lo político” (Méndez, 2013, p. 176). Esta repolitización ocurre justamente restituyendo la ira a un lugar privilegiado en la comprensión histórica del hombre.

En este punto, resulta interesante confrontar la “teoría” thimótica de Sloterdijk con la recepción de Elden, para quien, curiosamente, la comprensión del texto del alemán requiere una lectura detallada de la teología, tanto en términos de la ira humana como de la ira divina. Aunque es discutible, hay presunciones suficientes para interpretar la lectura de Elden a partir de una especie de teoría materialista de la religión. En efecto, sostiene Elden (2012): “As with many of his works there are a wide range of discussions, including those of army, biopolitics, psychology, verticality, Greek thought, the Church of Scientology, art, ethics and the state” [Al igual que con muchas de sus obras, hay una amplia gama de discusiones, incluidas aquellas del ejército, la biopolítica, la psicología, la verticalidad, el pensamiento griego, la Iglesia de la Cientología, el arte,

la ética y el Estado] (p. 12). Como sea, el impulso thimótico es presentado como un movimiento desaforado de libertad, cuyo paradigma lo hallamos –como se anticipó– más claramente en la Grecia prehomérica. Técnicamente, este sería el primer banco de ira de la historia. La ira de Sloterdijk (2010), pues, es la ira entendida como venganza, y su prototipo, el héroe antiguo: “A sus ojos [de los antiguos], un mundo sin manifestaciones heroicas habría significado la nada, el estado en el cual los seres humanos estarían entregados sin defensa posible a la soberanía de la naturaleza” (pp. 13-14). Sin embargo, la venganza del héroe antiguo no es aquella venganza como *vendetta* o resentimiento más o menos mesiánico. El héroe iracundo es en realidad el héroe lleno de dignidad; incluso pudiera decirse, el héroe pagano. Observa Morales (2012):

A través de la figura del héroe mitológico, la ira se ejemplifica como el brazo ejecutor de la furia de los dioses. El comienzo de la religión mítica fue, pues, el de una religión del temor a la ira divina. Mucho antes del Dios del amor cristiano (en su versión menos iracunda), la religión mítica desarrolló la idea de que la forma más auténtica de relacionar lo finito con lo infinito era la relación del temor ante la ira divina. (p. 483)

El esfuerzo hermenéutico de reconfiguración de la ira en su forma histórica implica necesariamente, si seguimos a Sloterdijk (2010) al pie de la letra, conceder “la posibilidad de una transformación de la ira aguda en venganza ejercida” (p. 70), y, al mismo tiempo, considerar “las condiciones bajo las cuales la materia prima ‘ira’ se transforma en productos de mayor valor, hasta niveles de ‘programas’ que reclaman una importancia de política mundial” (Sloterdijk, 2010, pp. 70-71). Escribe el autor:

La ira que estalla a intervalos representa un suplemento energético para la psique heroica, no su propiedad personal o su complejo íntimo. La palabra griega que en el pecho de héroes y hombres designa el “órgano” del cual salen las grandes explosiones es *thymós*: designa la cocina pasional del orgulloso yo-mismo al mismo tiempo que el “sentido” receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales. (Sloterdijk, 2010, p. 22)

Esta descarga virtuosa en la constitución completa del héroe antiguo, en cuanto manifestación de violencia “sensata” como núcleo del *ethos* pagano, tendrá en el Clasicismo griego y en la modernidad a dos furibundos antagonistas o, para decirlo bien, negacionistas: por un lado, la psique de Platón y su introducción de “la sobria *manía* de la observación de las Ideas sobre la que descansará la nueva ciencia por él fundada, es decir, la ‘filosofía’” (Sloterdijk, 2010, pp. 22-23), y, por otro, el psicoanálisis de Freud y su consideración de la libido como excitación psíquica fundamental. Conviene consignar que Sloterdijk no solo critica a Freud el querer apropiarse de algo así como la “piedra filosofal” del inconsciente, sino que parece adherir desde el punto de vista terapéutico a la idea de una *Philosophie Temperamente*: “After Sloterdijk’s *Critique of Transparency* in psychoanalysis, contra Freud’s self-serving insistence on patenting the technique solely and only in his own name by naming himself the discoverer of the unconscious despite antecedents, Sloterdijk goes in for historical Mesmerism” [Después de la *Crítica de la transparencia* de Sloterdijk al psicoanálisis, en contra de la insistencia egoísta de Freud de patentar la técnica única y exclusivamente en su propio nombre, nombrándose a sí mismo el descubridor del inconsciente a pesar de sus antecedentes, Sloterdijk apuesta por el mesmerismo histórico] (Babich, 2012, p. 33). De hecho, el ensayo sobre la ira es en buena medida un ajuste de cuentas con el psicoanálisis y la dialéctica platónica, habida cuenta de que la *Crítica de la razón cínica* (1983) ya había hecho lo propio con el programa de la teoría crítica. En relación con la transformación que la psique griega operó sobre la ira prehomérica, solo restan, piensa Sloterdijk, los entusiasmos fantasmales, tal y como el *Fedro* de Platón los enumera desde la perspectiva de su posesión por parte de la psique: el arte de la curación, el don de la profecía y el canto entusiasta de la musa. De esto sabía mucho Nietzsche, uno, pudiéramos decir, de los faros de Sloterdijk. La moral temperamental del filósofo de Röcken, aquella resultante de su maniobra de transmutación de los valores, bien puede entenderse como una actualización del *ethos* pagano arcaico, fuente directa del *thymós* sloterdijkiano. Hay un pasaje clave de la *Genealogía de la moral*, donde, si leemos bien, Nietzsche lo que hace justamente es invertir el sentido del dogma moral moderno sobre la religiosidad grecorromana:

“Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios”: así decía la lógica prehistórica del sentimiento –y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *crueles*– ¡oh!, ¡hasta qué punto esta antiquísima idea penetra aún hoy en nuestra humanización europea! (Nietzsche, 1996, p. 78)

¿Qué quiere decir Nietzsche con esta afirmación? Lisa y llanamente, creo yo, que la Europa moderna, calvinista y luterana, solo ha podido justificar, como quien dice, la malignidad en la medida en que esta tiende a saciar cierta erótica o execralidad de un panteón del bien y el mal. Justo lo que el orgullo thimótico no es. Antes que la dualidad bien/mal, sabemos que para Nietzsche se trata, primordialmente, de la confrontación dionisiaco/apolíneo, vale decir, la del dios del ardor vital y el dios de la locura poética (Arcella, 2013). Inclusive, me atrevería a decir que tanto Dionisos como Apolo contienen, a su manera, una cuota de orgullo y de ira esenciales a su primordialidad pagana.

Pues bien, la descripción que Jenofonte hace en su *Anábasis* del general espartano Clearco parece calzar perfectamente con la figura del héroe lleno de cólera, sobre todo si uno se fija en las implicancias de la idea de decisión. En los hechos, su posterior participación como comandante de Ciro ya prefigura la noción moderna de mercenario más que la de desertor:

Por consiguiente, éstas me parecen ser obras propias de una clase de hombre amante de la guerra, que, siéndole posible vivir en paz sin desdoro ni perjuicio, escoge hacer la guerra; siéndole posible vivir ocioso, quiere esforzarse a fin de hacer la guerra, y siéndole posible tener bienes sin peligro, elige disminuirlos haciendo la guerra. (*Anábasis*, II, VI, 6)

De seguro, el ejemplo más universal que nos haya entregado la literatura sobre la ira del héroe sea el desafío lanzado por Aquiles a Héctor en *La Ilíada*. La venganza toma aquí un eminente halo divino, que pareciera conectar, con necesidad, la ira humana con la divina. Como sostiene Míguez (2006): “la posición de Aquiles representa el aspecto de no onticidad del reparto, su carácter de no-presencia, es decir, la imposibilidad de fijarlo sin más en una figura” (p. 93). Leemos en la obra de Homero:

¡Ayante Telamonio descendiente de Zeus, jefe de huestes! Todo me parece que lo has dicho conforme a lo que sientes. Pero mi ánimo se hincha de ira cuando de aquello me acuerdo, de qué infame modo me trató entre los argivos el Atrida, igual que lo habría hecho con un vil exiliado. Vosotros id, pues, y manifestad mi mensaje: no me ocuparé del sangriento combate hasta que el hijo del belicoso Príamo, el divino Héctor, llegue a las tiendas y a las naves de los mirmidones matando argivos y envuelva las naves de humo y de fuego. Cerca de mi tienda y de mi negra nave, Héctor, por furioso que esté, creo que renunciará a la lucha. (*Iliada*, IX, 644)

La ira de Aquiles, que se ha reconciliado consigo misma, no es la propiedad personal de la psique heroica. Es, piensa Sloterdijk (2010), primordialmente una llamada de los dioses. Otro ejemplo lo vemos en el discurso de Brásidas a los escioneos, que relata Tucídides:

(...) añadiendo que eran muy dignos de elogio, dado que, estando Palene bloqueada en el Istmo por los atenienses que ocupaban Potidea y no siendo así ellos otra cosa que isleños, se habían alineado espontáneamente al lado de la libertad y no habían esperado, por falta de audacia, a que la necesidad interviniera en un asunto que atañía claramente a sus propios intereses; esto era señal –les dijo– de que podrían soportar valerosamente cualquier otra situación de gravedad. (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, IV, 21)

Por último, en el siguiente pasaje de Heródoto, la ira sobrenatural de Taltibio parece fundirse en lo justo y en lo inexplicable:

Pues que la ira de Taltibio se abatiera sobre unos mensajeros, y que no se aplacase hasta haber obtenido una reparación, es algo que lo exigía la justicia; pero que afectara a los hijos de esos sujetos que, a causa de la ira de Taltibio, subieron hasta la corte del rey (a Nicolao, hijo de Bulis, y a Anaristo, hijo de Espertias –el individuo que, arribando con un carguero repleto de soldados, tomó Haliea, donde se habían refugiado los tirintios–), a mi juicio evidencia claramente que lo ocurrido tuvo un carácter sobrenatural. (*Historia*, VII, 137)

La ira, en consecuencia, se muestra como un fenómeno de base cultural, cuya manifestación debiera ser considerada ante todo en los términos más abarcadores de la tradición grecorromana (Galinsky, 2002).

El banco cínico de la ira

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué quiere decir Sloterdijk con eso de que la psique griega transformó las virtudes heroico-guerreras en cualidades ciudadano-burguesas? La respuesta, creemos, se halla en el neocinismo con el que hace rato nuestro autor ha “firmado” su producción filosófica, y que expondrá en su conocido ensayo de 1983. Aquí Sloterdijk hace una pormenorizada crítica a aquellas institucionalidades de la modernidad (partidos, Cortes, programas filosóficos, máquinas de guerra), que, queriéndose mostrar públicamente como ejecutoras de políticas de cinismo puro, lo que han hecho en realidad es administrar un afectado “desviacionismo” cínico. Sloterdijk (2003) pasa a dismantelar el aparato cínico moderno y a mostrarlo derechamente como un cinismo de élite:

Efectivamente, la Ilustración alemana posee no sólo representantes como Lessing y Kant, sino también un Federico II de Prusia que hay que contar entre las cabezas de su siglo. Como príncipe fue hijo hecho y derecho de su época ilustrada, autor de un anti-Maquiavelo que repudia la técnica de dominio abiertamente cínica del anterior arte político. (p. 144)

En tal sentido, el cinismo originario (el del Perro Diógenes, y que Sloterdijk llama algunas veces *quinismo*, para designar el vocablo originario con que los griegos se referían al “extravagante solitario” y “moralista provocador y testarudo”) funciona como el modelo “traicionado” por los cínicos modernos. La facticidad cínica, la de aquellos predicadores de la linterna, cuyo líder venido de Sínope habría decidido responder al mandato délfico de la idea de adulteración, como resultado de la mezcla de dos metales (Casadesús, 2008), y se peleaba a mordiscos los pedazos de pulpo crudo para poder llevarse lo justo a su entrenado estómago, hacía también de la ira un impulso no solo apremiante, sino especialmente esclarecedor de su práctica “alumbradora” de hombres. Subraya Sloterdijk (2003):

Diógenes, a quien nosotros tenemos aquí ante nuestros ojos, no es en absoluto un soñador idílico en su tonel, sino un perro, que muerde cuando le apetece. Perteneció a aquellos que ladran y muerden al mismo tiempo y no se atienen a refranes.

Su mordisco penetró tan profundamente en todo lo más sagrado de la civilización ateniense que desde entonces ya no se puede confiar en el satírico (...). En el ciudadano hay un lobo encerrado que simpatiza con el filósofo mordedor. (p. 249)

Nuevamente, en este sofisticado arcaísmo de Sloterdijk, sale a flote su deuda “moral” con Nietzsche, en especial si consideramos el paralelismo que se puede tender entre la visión posthumanista del filósofo afrancesado y la moral de la autoafirmación de Friedrich Nietzsche. En efecto, si se sigue de cerca el compromiso crítico de Nietzsche con la moralidad consuetudinaria, lo que termina haciendo el filósofo de Basilea es proponer que al menos algunas personas se liberen de tal moral y adopten una nueva ética (Bamford, 2017, p. 205). De tal manera que todo posible posthumanismo moral quedaría inscrito en una lógica del mejoramiento (¿no es esta acaso la idea que subyace en *Reglas para el Parque Humano* de Sloterdijk?). En cierto modo, y tal como lo asegura Persson (2013), “That moral enhancement is morally necessary, because without enhancement the pace of moral improvement cannot keep up with the pace of technological innovation or the associated potential for catastrophic misuse of new technology” [El mejoramiento moral es moralmente necesario, porque sin el mejoramiento el ritmo del mejoramiento moral no puede seguir el ritmo de la innovación tecnológica o el potencial asociado para el mal uso catastrófico de la nueva tecnología] (en Bamford, 2017, p. 207).

Mas, cosmopolitas ajenos a la idea de una *Polis* ateniense, los cínicos eran de temer. No podría ser de otra forma, tratándose de una filosofía animal que se enfrentaba, como se pergeñó, “con dientes y uñas” no solo a la crisis de la *Polis*, sino enfáticamente a la manía filosófica de cuño socrático-platónico. De ahí que van Tuinen (2012) llegue a decir que Diógenes representa para Sloterdijk la confrontación abierta contra la arrogancia moral del idealismo griego y, al mismo tiempo, una reveladora inversión de los valores, en el sentido de que, no contradiciendo el idealismo, sino que, viviéndolo, desafiaba públicamente su fanatismo moral y su arrogancia con intensa sensualidad y sarcasmo despectivo. No por nada llamará Sloterdijk al sinopense “el patético de la naturaleza”.

El olvido del *thymós* al que alude Sloterdijk parece deberse en buena medida a que el cinismo ha quedado prácticamente borrado no solo de la historia, sino de la razón misma, bajo los cargos, primero, de no haber sido capaz de sistematizar sus requisitorias a la dialéctica griega (escritos cínicos hoy, virtualmente ninguno), y, segundo, porque la racionalidad no es lo esencial, ni mucho menos, para la ejecutividad cínica. En el cinismo hay una menor relevancia “dada al decir en relación al hacer”, y sobre todo un énfasis en la ejercitación corporal y su correlato ético, cuestión que corroboraría que la manera de Diógenes de hacer filosofía tomó la forma de una praxis corporal iniciática (Jeria, 2017). Dicha praxis, en todo caso, no era una praxis muda, que careciera de un cierto *logos* que le diera sentido. Al contrario, el decir del *logos* cínico pareció ser un instrumento de reacción política extraordinariamente potente o, para decirlo en la línea de la conjetura con que parte nuestro escrito, de inequívoca violencia. Quisiera recoger una idea de Pablo Oyarzún (1996), que creo indispensable para poder justificar con un poco más de certeza esta idea de violencia que le hemos endosado a la “escuela” de Diógenes:

Sin que nunca se la encare derechamente, esta determinación [*la verdad como obscenidad*] suele ser considerada como la más típica del cinismo, y a menudo se subraya su violencia peculiar. Pero sería crudamente erróneo atribuir esta violencia a una caprichosidad o a una mera contumacia, a un impulso de irrupción arbitraria: ella pertenece como momento indisociable a la totalidad de la verdad cínica y, por eso mismo, a la experiencia de la *physis* y del lugar que le sirve de sustento (...). Si el abrimiento de la *physis* envuelve necesariamente el desmontaje del *nómos*, aquél no podrá realizarse sin violencia. Esta violencia, que queda de este modo implicada en la obscenidad, configura otro momento discriminable de la verdad. (p. 334)

De modo que la violencia propia del cinismo tiene que ver cardinalmente con su verdad. La verdad de la naturaleza cínica, la de la *physis* como lugar originario –en la feliz observación de Oyarzún–, sería entonces violencia pura respecto del *nómos*. En otras palabras: su deshacimiento como régimen artificial de dominación y de imposición. Esta apertura violenta de la *physis* tiene su correlato en la idea de voluntad de

poder cínica que sugiere de Freitas (2019): una “despiadada voluntad de poder filosófica que no permite el secreto ni el misterio, que hace de sí mismo un simulacro del mundo, pero bajo el foco omnisciente de la consciencia filosófica que lo ve, desnuda y controla todo” (p. 326). Dicha voluntad, podríamos decir, de transparencia, de extrema franqueza en el sermón, en la anécdota o en la burla, ha llegado hasta nosotros como *parresía*, como una “libertad de palabra” que raya en la licencia. A decir de Foucault (2012), como un componente constitutivo de decir la verdad sobre uno mismo. Así también Menedemo, otro integrante de la secta de Diógenes, se dio tan extremadamente a la superstición, que iba por las calles vestido de Furia (con un rango superlativo de hostilidad, suponemos) vociferando que “venía del infierno a observar a los pecadores, para luego bajar allá y contárselo a los demonios” (Laercio, 1999).

Esta comprensión del *thymós* como fundamento antropológico del *ethos* del cinismo, como carácter esencial de la *parresía* cínica, es todo lo que Sloterdijk (2010) necesita para emprender la tarea de desmontar no solo la ranciedad de una modernidad anacrónica, incapaz de retrotraerse “a una época en la que los conceptos ‘guerra’ y ‘felicidad’ formaban una constelación llena de sentido” (p. 13), sino directamente la propia sofisticada del *establishment* cínico, que hasta ahora se había instalado –usaré un término del mismo Sloterdijk– fanfarronamente en la cúpula de la administración de la violencia.

Sin embargo, la ira que pretende rescatar Sloterdijk enfrenta a un enemigo poderoso: la razón erótica. Se trata de un enemigo que presenta sus armas de una manera muy distinta a como lo haría cualquier otro contrincante “regular”. Las armas de este erotismo, cuyos ideólogos principales resultan ser Freud y Platón, están cifradas en dos ideas elementales sobre la concepción de mundo: “No obstante, lo erótico hoy para Sloterdijk ha triunfado en dos manifestaciones fundamentales: una erótica a Dios y una erótica al cuerpo y a las cosas” (Reyes, 2019, p. 213). Para la psicología erótica, cuyo escudo de armas favorito ha sido la noción de neurosis, el enemigo thimótico debe ser tratado por terapeutas, acusado de ser víctima de un complejo neurótico. No por nada Freud (2001) dirá que todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra. Por

lo mismo, la refundación del impulso thimótico debiera enfilarse a poner las cosas al modo de la psicología filosófica griega, vale decir, con un *Eros* supeditado a la manifestación del *thymós*, puesto que así lo exige nuestra aparición en la escena externa de la existencia (Sloterdijk, 2010). Agrega el filósofo de origen neerlandés: “Aquel que se interese por el hombre como portador de impulsos afirmadores del yo y de orgullo debería decidirse por romper el sobrecargado nudo del erotismo” (Sloterdijk, 2010, p. 26). No es que el impulso thimótico deba remplazar al impulso erótico. Más bien se trata de reestructurarlo social y políticamente. Tal superación implicaría la tan anhelada restitución de la repetida exigencia posmoderna de “amarse a uno mismo” por la de “afirmarse a uno mismo”, sentencia en la que Sloterdijk parece ver un mejor campo adaptativo de la idea de ejercicio antiguo (Ríos, 2013).

Precisamente esta, como quien dice, “supremacía” política del *thymós* respecto del *Eros* freudiano, es corroborada lúcidamente por van Tuinen (2012), para quien las economías thimóticas contienen esencialmente una opulencia y una disipación de suyo extravagantes: “Moreover, egoism, self-esteem, vanity, *amour-propre*, and ambition cannot be reduced to a narcissistic neurosis of the libido, because before they become egocentric they are always already socio-political affects par excellence” [Además, el egoísmo, el yo, la estima, la vanidad, el amor propio y la ambición no pueden reducirse a una neurosis narcisista de la libido, porque antes de volverse egocéntricos son siempre ya afectos sociopolíticos por excelencia] (p. 44). Razón tiene, pues, van Tuinen (2012) al afirmar que esto no implica, sin embargo, que el resentimiento nazca de la parte erótica del alma. El resentimiento no es lo mismo ni implica celos. Al contrario: “*Thymos* holds both the source of *ressentiment* and the possibility of its overcoming, while *eros*, and the eroticization of *thymos* in today’s ‘dynamic systems of greed’ (RT 196-203), merely amplifies its development” [El *thymós* tiene tanto la fuente del *resentimiento* como la posibilidad de su superación, mientras que *eros*, y la erotización del *thymós* en los ‘sistemas dinámicos de codicia’ (RT 196-203) de hoy, simplemente amplifica su desarrollo] (p. 44).

***Thymós* trademark**

La recuperación thimótica que sugiere Sloterdijk funciona simultáneamente como transformación de la misma noción de ira, que hasta ahora se había asociado, *par excellence*, con los regímenes fuertes a lo largo de la historia. Dado que cualquier historia es la historia de la utilización de la ira (Sloterdijk, 2010), lo que nuestro filósofo sugiere es literalmente la creación de bancos mundiales de ira, de modo que los argumentos que puedan tomar la forma de proyectos locales de venganza queden subordinados e integrados en una historia de ira unificada (Sloterdijk, 2010). Se trata de racionalizar las energías vengadoras, y de sacar “del lado oscuro” del hombre este impulso devastador que en otro tiempo iluminó su historia. Para mencionar un fenómeno contingente, el fundamentalismo islámico muestra una violencia político-religiosa que está justo al otro lado de la comprensión de la ira como orgullo. De hecho, el islamismo de hoy, futuriza Sloterdijk escudándose en las guerras queridas por Dios, no hará sino derrochar los fuertes potenciales thimóticos hasta ahora acumulados en grandes bancos regionales de la ira. Los islamistas actuales están lejos de restablecer aquella ira “dogmática” conectada a “las grandes hazañas culturales del Islam cosmopolita, moderado y creador que llegó hasta el siglo XIII” (Sloterdijk, 2010, p. 270). Cito en detalle:

En los miles de escuelas coránicas que recientemente brotaron del suelo, donde están los excedentes de jóvenes que bullen, serán entrenados los inquietos rebaños en los conceptos de la guerra santa. Sólo una pequeña parte de ellos se podrá manifestar en un terrorismo externo y la mayor parte de ellos sólo podría ser utilizada en guerras civiles que consumen vidas en suelo árabe, guerras de las cuales la masacre irano-iraquí de 1980-1988 ha dado un pequeño anticipo, pero en las que las proporciones cuantitativas crecerán previsiblemente hasta alcanzar lo monstruoso. (Sloterdijk, 2010, pp. 267-268)

La ira fundamentalista, cualesquiera sean los fundamentalismos que promueva (religioso, político, racial, económico, ecológico), no tiene nada que ver con la cólera de Aquiles. Al contrario, más bien es reflejo de la ira santa, de la ira veterotestamentaria, la ira de Yahvé (Sloterdijk,

2010). La maniobra de Sloterdijk de recuperar al *thymós* como la emoción olvidada de la historia humana, no deja de ser, a la postre, política. Forma parte de una teoría de unidades thimóticas. Y aunque el propio Sloterdijk no lo declare, y más allá de las corroboraciones históricas que un amante de la historia como Nietzsche pudiera registrar, la “razón explicativa” de la trascendencia del impulso thimótico parece afirmarse –yo no diría paradójicamente– en el enfrentamiento secular/religioso, es decir, cultural, que Nietzsche tuvo con el cristianismo de su tiempo. Esto es relevante, en particular, porque provee de una razón, por así decir, “no posmoderna” para interpretar la crítica sloterdijkiana al fundamentalismo islámico y sus bancos de ira. Esto significa que habría importantes similitudes entre las ideas de Nietzsche sobre las creencias metafísicas y la psique religiosa de su época, y el actual estado de crisis del Islam (Arteche, 2011). De acuerdo con Jackson (2007), lo que el Islam enfrenta hoy tiene muchos paralelismos con lo que Europa enfrentó en la época de Nietzsche, una crisis de identidad resultante de la confrontación entre visiones del mundo aparentemente opuestas:

Nietzsche was the first philosopher to fully confront the prevailing loss of religious belief in Western Europe with his declaration that ‘God is dead’. What Nietzsche meant by this was that society –that is to say, European society– no longer had a need for the ‘Christian’ God for He has outlived his usefulness. Does the same fate face the ‘Muslim’ God? [Nietzsche fue el primer filósofo en afrontar plenamente la pérdida de creencias religiosas que prevalecía en Europa Occidental con su declaración de que ‘Dios ha muerto’. Lo que Nietzsche quiso decir con esto es que la sociedad –es decir, la sociedad europea– ya no tenía necesidad del Dios ‘cristiano’ porque ha dejado de ser útil. ¿Corresponde la misma suerte al Dios ‘musulmán’?] (p. 17)

Ahora, son incontables los ejemplos de proyectos de ira de corto alcance. Por ejemplo, el derroche anarquista de los terroristas que el 1 de marzo de 1881 asesinaron al zar Alejandro II, y el aún peor “absurdo dispendio de patrimonio de odio por parte de los imitadores de los atentados de 1881, un grupo de estudiantes de la universidad de San Petersburgo que planearon un atentado contra Alejandro III, el sucesor del asesinado” (Sloterdijk, 2010, p. 86). Otro caso es la masacre de 51 fieles

musulmanes en las mezquitas de Nueva Zelanda en marzo de 2019, a manos de un supremacista blanco que transmitió en vivo su odio a través de la cámara *GoPro* de su casco. A la lista puede sumarse también el atentado de enero de 2015 contra el semanario satírico francés *Charlie Hebdo*, que dejó a 12 personas muertas y 11 heridas. Los atacantes dijeron pertenecer a Al-Qaeda. Probablemente, la reacción en cadena más notoria fue el posicionamiento en las redes sociales del mensaje “*Je suis Charlie*” (“Yo soy Charlie”), como muestra de indignación ante los ataques cometidos. Desde luego, la discusión que plantea Sloterdijk respecto del almacenamiento simbólico, material y político de la ira, se da en concreto en la disyuntiva proyecto local de la ira/banco mundial de la ira. Así Sloterdijk: “Actualmente no hay un banco mundial de la ira. Aunque podemos hablar de grupos que se ven ofendidos y desarrollan un resentimiento colectivo e intentan que se convierta en una venganza viva colectiva” (cit. en Gómez, 2013). De manera opuesta, y tal como argumenta van Tuinen (2012), la soberanía thimótica se mide por el grado en que se resiste a las rutinas religiosas, políticas y económicas de compensación. De esta forma, la noción de ira colectiva, cuyo fundamento más macizo parece ser el religioso, puede verse con más claridad en el caso de Irlanda:

La anexión efectuada por el rey Enrique II fue muy mal acogida por los irlandeses, cuya homogeneidad étnica y cultural era incontestable desde la dominación celta siglos antes de la era cristiana. La imagen de una Irlanda gaélica y libre, junto con la identidad religiosa católica, nutriría el imaginario del nacionalismo irlandés hasta la actualidad. Por otro lado, la cultura de la revuelta, traducida en un amplio ciclo de rebeliones antibritánicas (1641, 1690, 1798, 1803, 1848, 1867, 1882, 1916...) se añade a la fobia religiosa existente entre las minorías del Ulster, donde el terrorismo, la clandestinidad y el paramilitarismo han sido por largo tiempo factores habituales de la vida política. (González, 2013, p. 186)

Ahora bien, una cosa es que el Islam haya “despertado del sueño dogmático”, intentando canalizar sus reservas thimóticas mediante estas y otras acciones radicales, pero otra muy distinta es que sus líderes hayan logrado configurar de modo creativo las condiciones tecnológicas, econó-

micas y científicas para la humanidad de nuestro siglo (Sloterdijk, 2010). Al respecto, merece la atención la alusión detenida que hace Sloterdijk al maoísmo chino. El pensador alemán ve en el programa de Mao Zedong la esencia de una furibunda psicopolítica, en la que la estrategia de administrar los bancos acumulados de cólera antifeudal de las masas de campesinos chinos “formaría una base suficiente para las tropas ascético-heroicas” en su misión de alcanzar el poder estatal. Con este ejemplo, intenta ponernos en aviso de que bancos extensos de ira requieren ser administrados a partir de una teoría que controle la aplicación de un modelo thimótico en función de condiciones psicopolíticas apropiadas. En la práctica, la crítica histórica al manejo de Zedong se refiere a que “Mao destacó como un místico voluntarista cuyas convicciones se fundamentaban más bien en una primitiva ontología de la lucha permanente antes que en una teoría del desarrollo de corte occidental” (Sloterdijk, 2010, p. 205).

A su vez, la crítica que hace Sloterdijk en su ensayo sobre el cinismo al militarismo pseudoheroico de la República de Weimar, pone en juego, si uno se fija bien, no en primer lugar los alcances a su maquinaria de guerra, sino a la maquinaria de guerra humana construida por los revolucionarios. Lejos de la violencia épica que relatan con lujo de detalles los cantares de gesta de la Germania Magna, los alemanes de Weimar, queriendo idealizar al guerrero teutón, terminaron endiosando, cree Sloterdijk (2003), a la gran maquinaria militar y no al héroe de color caqui: “La guerra había consumido, tanto somática como psicológicamente, a los ‘guerreros’” (Sloterdijk, 2003, p. 617). Y agrega más adelante: “La gran maquinaria no se preguntaba si la accionaban ‘individuos’ o unidades humano-protésicas. Un hombre es un hombre. En los manuales para inválidos y en los escritos de técnica médica se constituye una figura humana de enorme contemporaneidad: el *Homo protheticus*” (Sloterdijk, 2003, p. 632). ¿Qué quiero decir con esta referencia a la República weimariana? Simplemente que, con centro en el proyecto técnico-bélico de los alemanes del Reich, lo que hace Sloterdijk es una crítica que ve, en el trayecto que va desde la República hasta el tercer Reich, el prototipo de la relación de la experiencia humana con la máquina como vía fascista hacia la modernidad. Esta observación es relevante en dos

sentidos. Primero, porque, como se anunció más arriba, la expresión del impulso thimótico germano no se da ni en los ejemplos de los líderes de Weimar (para quienes los valientes herederos de Waltharius pasan a ser literalmente remplazados por unidades humano-protésicas), ni en el propio modo político de esta ira nacionalsocialista (justamente porque el programa nazi careció de una mentalidad de contingencia que hiciera frente a la derrota político-militar de la Guerra).

Es palmario que, en esta breve exégesis sobre el Reich, Sloterdijk se revela propiamente como filósofo de la historia, más o menos del mismo modo como el propio Nietzsche se proyecta en su época de la *Tragedia*. Escribe Sloterdijk (2000) en *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*: “Cuando Nietzsche entra en escena como helenista profético, él no sólo está llevando la máscara del héroe congénito del pensamiento, sino también la de un filósofo de la historia o, mejor dicho, la de un mitólogo de la historia” (p. 53). Sin embargo, hay una determinación, yo diría, aún más clara entre ambos pensadores del cinismo. Y es el hecho no menos evidente de que la que más tarde Nietzsche presentará como su doctrina de la voluntad de poder guarda concomitancias éticas y pragmáticas innegables con el “orgullo” de Sloterdijk. A mi modo de ver, ningún otro pasaje de la obra que Sloterdijk (2000) dedica al materialismo de Nietzsche refleja con mayor claridad el compromiso –¿deliberado o casual?– del *thymós* arcaico en el teorema de la voluntad de poder:

A lo largo de sus años “cínicos”, psicológicos o críticos del conocimiento, Nietzsche se adentra en una soledad que va ser constitutiva de un modo de pensar orientado hacia una verdad terrible. Sólo a partir del descubrimiento de una soledad positiva y liberadora, podía la dolorosa y placentera enunciación de la verdad a cargo de la psicocrítica dionisiaca liberarse de su participación en el fraude idealista del wagnerianismo. (p. 128)

También quisiera comentar una de las últimas expresiones efectivas de violencia almacenada en un banco de ira mundial. Se trata de la ira tercermundista iniciada en la década del 40 contra el proyecto colonialista, y que derivó en la independencia de decenas de naciones a partir del concepto, con las variantes propias de cada región, de guerras antico-

loniales o de liberación nacional. Valga la siguiente mención al proceso de liberación de Chipre:

La sublevación del Irgun contra el poder británico se convirtió en el modelo a seguir de futuros levantamientos anticolonialistas, como el impulsado por la Ethniki Organosis Kypriou Agoniston (EOKA, Organización Nacional de Lucha Chipriota) del general George Grivas, que se había formado en la resistencia antinazi y diseñó en Atenas en 1953 un “Plan General Preparatorio”, donde se trataba de llamar la atención de la opinión pública internacional mediante actos de violencia dramáticos, bien orquestados y llevados a cabo en momentos adecuados. (González, 2013, p. 274)

Consignemos, además, que el cálculo de los costos para la paz en las regiones comprometidas en esta larga saga de conflictos derivó en que el propio Derecho Internacional contemporáneo estableciera ciertos protocolos de interpretación –cuando no de intervención– de las beligerancias calificadas bajo el estatus de conflicto internacional. Así, por ejemplo, los Convenios de Ginebra de 1949 sobre la protección de las víctimas de la guerra y una serie de Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas favorables a la aplicación de los Convenios de Ginebra a los movimientos de liberación nacional (Mangas, 1990).

Como corolario, permítaseme una idea, como quien dijera, epistemológica sobre el “proyecto” Sloterdijk. No es que el acomodo de su tesis –sobre el cinismo, el *thymós* o la climatología de las esferas, por ejemplo– requiera que hagamos más o menos elásticos los campos de la política, las tecnologías, la antropología o la economía, o incluso la biología. Es decir, no se trata en su “teoría” de que “arreglemos en el camino” la carga de la realidad. Al contrario, diría yo, se trata de reconocer en la rocambolesca obra de nuestro autor algo así como una *Scienza nuova*. Esa parece ser su mayor originalidad: no solo proporcionar una descripción tipo *coming-into-existence*, sino, en especial, la de estar forjando un nuevo tipo de filosofía, que también es un nuevo tipo de ciencia social, o, alternativamente, un nuevo tipo de ciencia social, que es también un nuevo tipo de filosofía (Thrift, 2012, pp. 137-138).

Conclusión

El manierismo filosófico de Sloterdijk restituye el polo thimótico como núcleo de un “olvidado” impulso del hombre, que redefine a nuestra especie orientada a una cierta ejecutividad política. El orgullo, la venganza, la soberbia, la voluntad de ser-sí-mismo, se imponen a la “toxicidad” de un modelo primordialmente erótico y pseudocínico. El arrojito psicológico de Sloterdijk nos recuerda a los cantares de gesta de la antigua Germania, pero también a los filósofos cínicos y su descarga de violencia satírica contra las peripecias dialécticas de los sesudos atenienses. El filósofo de Karlsruhe no solo restablece la antigua vinculatividad entre ira y heroísmo, fundamentada en la noción de ira como un don del mundo superior. La ira que intenta rescatar es virtualmente una “bomba de tiempo” que no podemos tener en nuestras manos, pero que tampoco podemos dejar caer, a riesgo de provocar racimos de acciones de resentimiento y de odio estructural (violencia irracional, terrorismo, daños colaterales, etc.). Si hacemos una recepción preferentemente política del ensayo sobre la ira, caemos en la cuenta de que no es sino un manifiesto contra la vuelta de Europa en los últimos años al centro político. ¿Cuál es entonces la conclusión de Sloterdijk? Que la ira acumulada, a partir de las crecientes condiciones de exclusión, fracaso y endeudamiento, ha sido tan mal administrada políticamente, que las posibilidades de una recomendable expresión thimótica, mediante raptos razonables de ira, se proyectan cada vez más a la baja, mientras que los sistemas de crecimiento basados en el crédito y la proliferación de la tecnología se acumulan y sobreexponen en una suerte de mercado negro de la insatisfacción.

En la escena final de *Seven* (*Se7en, los siete pecados capitales*, David Fincher, New Line Cinema, 1995), el detective David Mills (Brad Pitt) es el Aquiles posthistórico. Enterado por boca del propio psicópata serial “John Doe” (Kevin Spacey) de que este acaba de decapitar a su esposa embarazada, y que le ha enviado su cabeza en una caja de encomienda, es llamado a decidir entre controlar su ira (el último de los siete pecados capitales), y dejar que la justicia haga lo suyo, o bien, hacerla explotar y

tomar la justicia por mano propia (paradójicamente, lo que “John Doe” desea). Los seis disparos encajados en su cabeza hablan por sí mismos.

La cólera de Aquiles estalla cuando el honor es ofendido. Tal es el caso del detective Mills, y tal el caso, nos advierte Sloterdijk, de la humanidad. Solo resta ponernos de acuerdo en qué consiste lo honorable.

Referencias

- ARCELLA, L. (2013). Apolo y Dionisos: la música de los dioses. *Praxis filosófica* (37), 95-125. Recuperado de <https://tinyurl.com/y488ywmm>
- ARTECHE, A. (2011). Islam actual en el mundo. África Fundación Sur. Recuperado de <https://tinyurl.com/y5ugm636>
- BABICH, B. (2012). Sloterdijk's Cynicism: Diogenes in the Marketplace. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 17-36). Cambridge: Polity Press.
- BAMFORD, R. (2017). Nietzsche on Ethical Transhumanism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?* (pp. 205-219). Cambridge Scholars Publishing.
- CARREÑO, O. (2017). *Los monstruos de la modernidad. Sloterdijk como lector de una herencia histórica* [Tesis de magister no publicada]. Pontificia Universidad Javeriana.
- CASADESÚS, F. (2008). Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope? *Daimon*, sup. 2, 297-309. Recuperado de <https://tinyurl.com/y5cmccwh>
- CORDUA, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- EINSTEIN A. & Freud, S. (2001). ¿Por qué la guerra? Barcelona: Minúscula.
- ELDEN, S. (2012). Worlds, Engagements, Temperaments. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 1-16). Cambridge: Polity Press.
- FIDALGO, L. (2013). Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk. *Eikasia* (51), 103-128.
- FOUCAULT, M. (2012). *The Courage of the Truth [El coraje de la verdad]*. New York: St. Martin's Press.
- FREITAS, J. de (2019). *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Complutense de Madrid.
- GALINSKY, K. (2002). La ira de Eneas. *Auster* (6-7), 11-34. Recuperado de <https://tinyurl.com/yydj9dn2>
- GÓMEZ, J. (31 de octubre 2013). Peter Sloterdijk: “El banco de ira de la izquierda ahora no puede pagar intereses”. *La Voz de Galicia*. Recuperado de <https://tinyurl.com/yxrk98sk>

- GONZÁLEZ, E. (2013). *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*. Barcelona: Crítica.
- HERÓDOTO (2000). *Historia. Libro VII*. Madrid: Gredos.
- HOMERO (2000). *Iliada*. Madrid: Gredos.
- JACKSON, R. (2007). *Nietzsche and Islam*. London: Routledge.
- JENOFONTE (1999). *Anábasis*. Madrid: Cátedra.
- JERIA, P. (2017). El Sócrates loco: una alternativa para pensar a Diógenes de Sínope. *Byzantion Nea Hellás* (36), 63-82. Recuperado de <https://tinyurl.com/y6phlrjt>
- LAERCIO, Diógenes (1999). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II*. Barcelona: Folio.
- MANGAS, A. (1990). La calificación de las guerras de liberación nacional como conflictos armados internacionales: consecuencias para el Derecho Internacional Humanitario. *Anuario Argentino de Derecho Internacional IV*, 11-36. Recuperado de <https://tinyurl.com/y4evvcf5>
- MÉNDEZ, C. (2013). Peter Sloterdijk: pensar al hombre en una época posthumanista. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 11(2), 173-185.
- MÍGUEZ, A. (2006). *Problemas hermenéuticos en la lectura de La Iliada* [Tesis doctoral no publicada]. Universitat de Barcelona.
- MORALES, C. (2012). El derecho a la digna ira. *Astrolabio* (13), 483-487. Recuperado de <https://tinyurl.com/y2rr8fp8>
- NIETZSCHE, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- OYARZÚN, P. (1996). *El dedo de Diógenes*. Santiago: Dolmen.
- REYES, C. (2019). Los temperamentos filosóficos de Peter Sloterdijk: Una lectura psicopolítica a su pensamiento. *Praxis Filosófica* (48), 199-221. doi: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i48.7127>
- RÍOS, A. (2013). Peter Sloterdijk. De la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado. *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences* (40), 69-92. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2013.v40.n4.48337
- SLOTERDIJK, P. (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2010). *Ira y Tiempo*. Madrid: Siruela.
- THRIFT, N. (2012). Peter Sloterdijk and the Philosopher's Stone. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 133-146). Cambridge: Polity Press.
- TUCÍDIDES (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros III-IV*. Madrid: Gredos.
- TUINEN, S. van (2012). From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of Resentment. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 37-57). Cambridge: Polity Press.

