

# *Dies irae*: ¿Por qué las democracias liberales no logran domesticar la ira y la violencia?

## *Dies irae*: Why have liberal democracies failed to tame anger and violence?

Iván Garzón Vallejo<sup>1</sup>

Universidad Autónoma de Chile (Chile)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3471-3688>

Recibido: 11-12-2021

Aceptado: 12-06-2022

---

### Resumen

El siglo XXI ha estado marcado por innumerables protestas callejeras en diferentes regiones del mundo desatadas a su vez por disímiles coyunturas políticas. El artículo tiene dos objetivos: primero, proponer las emociones políticas de la rabia, el resentimiento y el deseo de reconocimiento como categorías interpretativas de las expresiones de inconformidad ciudadanas frente a la política contemporánea. Segundo, advertir que la incapacidad de las democracias liberales para domesticar la violencia constituye uno de los mayores fracasos de la modernidad política. Así, a partir de la lectura crítica de los filósofos políticos contemporáneos más relevantes en el ámbito occidental, ambos objetivos mostrarán que la crisis de las democracias liberales y del capitalismo tiene raíces estructurales y que demandan la reinención del paradigma triunfante en 1989 conocido como el Fin de la Historia.

**Palabras-clave:** Protestas, liberalismo, democracia, reconocimiento, ira.

---

<sup>1</sup> ([ivan.garzon@uautonoma.cl](mailto:ivan.garzon@uautonoma.cl)) Profesor investigador senior en la Universidad Autónoma de Chile. Ha sido *visiting researcher* en Georgetown University, *visiting scholar* en Missouri State University e investigador visitante en la Universidad Complutense de Madrid (beca de la Fundación Carolina). Sus publicaciones más recientes son: *El pasado entrometido. La memoria histórica como campo de batalla*. Bogotá: Crítica, 2022 y “Liberalismo, secularización y pluralización religiosa en Colombia. A propósito de un panfleto prohibido de Rafael Uribe Uribe”, en *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 44, No. 3 (2022), pp. 23-44 (en coautoría con Andrés Agudelo). DOI: <https://doi.org/10.15446/res.v45n1.90243>

## Abstract

The 21st century has been marked by countless street protests in different regions of the world that have been unleashed by dissimilable political circumstances. The article has two objectives: first, to propose the political emotions of rage, resentment and desire for recognition as interpretative categories of expressions of citizen dissatisfaction vis-à-vis contemporary politics. Secondly, to warn that the inability of liberal democracies to domesticate violence is one of the greatest failures of political modernity. Thus, from the critical reading of the most relevant contemporary political philosophers in the Western sphere, both objectives will show that the crisis of liberal democracies and capitalism has structural roots and demand the reinvention of the triumphant paradigm in 1989 known as the End of History.

**Keywords:** Protests, liberalism, democracy, recognition, anger.

*Dies irae, dies illa  
Solvat saeculum in favilla  
Teste David cum Sibylla*

Tomás de Celano (1200-1260)

## 1. Introducción

En los últimos años, dos fenómenos televisivos globales provenientes de Corea del Sur han recreado magistralmente el malestar político de los ciudadanos en las democracias contemporáneas.

En 2020, una cinta no producida en Hollywood ganó por primera vez el Premio Óscar de la Academia a mejor película, un hecho inédito en 82 años de historia del certamen. *Parasite*, la película coreana galardonada también con el premio al mejor Director por Bong Joon Ho es una elocuente sátira del mundo de los ricos y del mundo de los pobres, una crítica social austera y sin pretensiones. La escena que desencadena su final es muy sutil: se trata del momento en el que el señor Kim Ki-taek, quien trabaja como conductor de Dong-ik Park, un adinerado hombre de negocios, percibe por segunda vez que a su jefe le fastidia su mal olor. La secuencia, que parece sacada de una película de Quentin Tarantino, es inesperada, toda vez que el señor Park es un jefe generoso: trata bien a su empleado, confía en él, respeta sus horarios y remunera bien su trabajo. Sin embargo, el señor Kim

percibe, en este gesto de su empleador, realizado inconscientemente, un acto de humillación y asco, y ese gesto reiterado suscita su ira y desata una grotesca escena de violencia<sup>2</sup>.

Y en 2021, Netflix estrenó la popular serie *El juego del calamar*, que recrea la situación en la cual 456 personas convocadas en las calles de Seúl, tan endeudadas como desesperadas y por ello, sin mucho que perder, se internan en una isla a participar en unos crueles juegos infantiles que harán acreedor al ganador de una suma astronómica. La generosidad del premio mayor, sin embargo, tiene una contracara y es que quienes pierdan, lo perderán todo, incluida su vida. Como los participantes tienen la posibilidad de dejar el juego siempre y cuando la mayoría se ponga de acuerdo, el guionista de la serie pone en boca de Sang-woo, un jugador que es inversionista de bolsa, la principal motivación de los participantes para regresar a él una vez vieron de cerca su inhumanidad: “Solo vine porque no tenía adonde ir”<sup>3</sup>.

*Parásito* y *El juego del calamar* reflejan una realidad política contemporánea: que las democracias se dividen entre *ganadores*—esto es, élites urbanas acomodadas, educadas, racionales y seculares— y *perdedores*—es decir, masas de individuos desempleados o con empleos precarios e informales que no tienen cómo llegar a fin de mes y sienten rabia, frustración y resentimiento<sup>4</sup>. Ambas piezas sugieren una clave de lectura de la situación política global: la explicación de lo que está pasando no hay que buscarla únicamente en el *qué* sino también en el *cómo*, y por supuesto, en el *porqué*.

Luego, la actual coyuntura no tiene que ver únicamente con la crisis de la democracia liberal y del capitalismo económico, toda vez que ha habido protestas callejeras y reclamos en redes sociales en países no democráticos como Irán, donde en 2020 hubo protestas callejeras luego de que las autoridades del país de la revolución islámica admitieran que derribaron por error el avión de *Ukraine International Airlines* que dejó 176 muertos<sup>5</sup> y se repitieron a finales de 2022 después de la muerte de Mahsa Amini a manos de la policía de la moral<sup>6</sup>. O en China, donde el mismo año la corresponsal del diario *El País* en Pekín titulaba su nota como “La mayor ola de ira desde Tiananmen”<sup>7</sup>, refiriéndose

<sup>2</sup> Cfr. Bong Joon Ho (director), *Parasite*, Netflix, 2021.

<sup>3</sup> Cfr. Hwang Dong-hyuk (director), *Squid Game*, Netflix, 2021.

<sup>4</sup> Cfr. Iván Garzón Vallejo, “Filosofía pública para un mundo de ganadores y perdedores”, *El Espectador*, 2 de diciembre de 2021, pp. 14-15.

<sup>5</sup> Cfr. Andrés Mourenza y Amanda Mars, “El derribo del avión ucranio espolea las protestas en Irán y abre grietas en el régimen”, *El País*, 12 de enero de 2020. [https://elpais.com/internacional/2020/01/12/actualidad/1578846965\\_894043.html](https://elpais.com/internacional/2020/01/12/actualidad/1578846965_894043.html)

<sup>6</sup> Cfr. Trinidad Deiros Bronte, “Irán se enreda con la supuesta eliminación de la policía de la moral en un intento de acallar las protestas”, *El País*, 6 de diciembre de 2022. [https://elpais.com/internacional/2022-12-06/iran-se-enreda-con-la-supuesta-eliminacion-de-la-policia-de-la-moral-en-un-intento-de-acallar-las-protestas.html#?prm=copy\\_link](https://elpais.com/internacional/2022-12-06/iran-se-enreda-con-la-supuesta-eliminacion-de-la-policia-de-la-moral-en-un-intento-de-acallar-las-protestas.html#?prm=copy_link)

<sup>7</sup> Cfr. Macarena Vidal Liy, “La mayor ola de ira desde Tiananmen”, *El País*, 8 de febrero de 2020, pp. 1-3.

a las protestas expresadas en redes sociales por la forma poco transparente como el gobierno manejó en sus inicios la pandemia del coronavirus. En Hong Kong las protestas callejeras en defensa de la autonomía política de la isla y reclamando democracia se volvieron recurrentes a pesar de la represión de la República Popular China.

Incidentes similares ocurrieron en Alemania con la crisis de los refugiados sirios entre 2015 y 2016, en Francia con las protestas de los “chalecos amarillos” (2018-2019), en Chile (2019) por el aumento del pasaje del metro, en Colombia (2019-2021) por diversas causas de inconformidad con el gobierno de Iván Duque y en Bolivia (2019) por los resultados electorales del 20 de octubre. Si se mira más atrás, es inevitable encontrar algunas semejanzas entre estas protestas y las que ocurrieron en Túnez y Egipto y dieron origen a la llamada “Primavera Árabe” (2011).

El 2021 comenzó con la irrupción de una turba en el Capitolio de Estados Unidos, instigados por Donald Trump<sup>8</sup>, quien alegaba ser víctima de un fraude, para impedir que el Congreso confirmara la elección de Joe Biden como presidente No. 46. En 2021, en Austria, Holanda, Italia y un grupo de países en diferentes continentes, las protestas callejeras impugnaron las medidas gubernamentales que, amparadas en la pandemia, restringían libertades individuales. Asimismo, entre 2021 y 2022, no pocos grupos anti-vacunas salieron a las calles a cuestionar la obligatoriedad de las vacunas contra el COVID-19.

Así las cosas, en el siglo XXI las protestas se convirtieron en un fenómeno global<sup>9</sup>. *World Protests Platform* muestra que entre 2006 y 2021 ha habido 906 protestas en 102 países del mundo<sup>10</sup>. Y aunque son múltiples las causas políticas que motivan lo que ha ocurrido de Minsk a Santiago de Chile, de París a Washington D.C., o de Teherán a Bogotá, una característica notable de estas es *la forma* como se expresa el malestar ciudadano: por medio de emociones. La política, lo sabía bien Isaiah Berlin, no siempre es una cuestión en la que estén en juego los fines. La mayoría de las veces es una discusión sobre los medios. Así, los análisis racionales (cifras económicas, períodos electorales, datos comparativos, teorías de elección racional) se estrellan con emociones difusas y más o menos generalizadas: rabia, inconformidad, resentimiento, malestar, desesperación, indignación y deseo de reconocimiento.

<sup>8</sup> Cfr. Iván Garzón Vallejo, “El asalto del populismo”, *Contexto*, 14 de enero de 2021. <https://contextomedia.com/el-asalto-del-populismo/>

<sup>9</sup> Cfr. Analía Iglesias, “Lo que vuelve con más fuerza que el coronavirus: las protestas ciudadanas globales”, *El País*, 4 de diciembre de 2021. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-12-05/lo-que-vuelve-con-mas-fuerza-que-el-coronavirus-las-protestas-ciudadanas-globales.html>

<sup>10</sup> Cfr. World Protests Platform. <https://worldprotests.org/#/protests>

El malestar de las calles se traduce en emociones políticas difíciles de categorizar, pero que tienen hondas raíces. Más que pretextos circunstanciales, hay que leerlas como gotas que colman el vaso. Y las protestas, más que formas periféricas de participación política donde el centro son las elecciones, son complementarias, pues se trata de instrumentos de rendición de cuentas, representación e igualdad política<sup>11</sup>. No obstante, “en las sociedades ordenadas, pacificadas, que han conjurado el espectro de la guerra civil, la violencia callejera, esporádica e intempestiva tampoco tiene un lugar normativo ni político”<sup>12</sup>.

Comprender las emociones políticas que suscitan marchas, protestas, cacerolazos, bloqueos y actos vandálicos acaso sea el primer paso para hacerse cargo políticamente de ellas, entre otras cosas porque hay que dejarlas de ver como algo episódico, como una reacción a políticas impopulares o como un fracaso de las promesas de la democracia y el capitalismo<sup>13</sup>. Se trata, más bien, de un fenómeno estructural de la tradición política moderna largamente soslayado por una concepción que puso al mercado como dispositivo hegemónico de satisfacción individual y al Estado como garante eficaz del orden público.

Ahora bien, si 2019 marcó un hito en la historia del malestar social, 2020 y 2021 lo agudizaron, los próximos años prometen profundizarlo. Y si la crisis financiera de 2008 reveló las grietas del liberalismo político y el capitalismo económico, la pandemia del COVID-19 lo desnudó de manera dramática<sup>14</sup> dejando una crisis económica e inflacionaria solo comparable con la de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y en América Latina, a la llamada “década perdida” de los ochenta.

En la historia humana, las emergencias nacionales causadas por una guerra, una invasión, una crisis financiera o una epidemia han sido frecuentemente oportunidades para una gran reforma política<sup>15</sup>. Por eso, la pregunta que conviene hacerse es: ¿qué transformaciones producirá la pandemia y qué efectos tendrá en el régimen político liberal? ¿Seguirá siendo la democracia liberal el sistema dominante que no tiene competidores

---

<sup>11</sup> Cfr. Selim Erdem Aytaç y Susan Stokes, *¿Para qué molestarnos en hacer oír nuestras voces? Las razones que nos llevan a participar en elecciones y protestas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2021, p. 24.

<sup>12</sup> Jorge Giraldo Ramírez, “Corazones partidos. Una revaluación de las revueltas pasionales”, *Coherencia*, vol 18, No. 34 (2021), p. 43.

<sup>13</sup> Cfr. Nouriel Roubini, “The Main Street Manifesto”, *The Project Syndicate*, Jun 24, 2020. <https://www.project-syndicate.org/commentary/main-street-manifesto-for-covid19-crisis-by-nouriel-roubini-2020-06>

<sup>14</sup> Cfr. Iván Garzón Vallejo, ¿El fin del liberalismo?, en Adolfo Eslava & Jorge Giraldo (coordinadores). *Pensar la crisis. Perplejidad, emergencia y un nuevo nosotros*, Medellín, Editorial EAFIT, 2020, pp. 39-48.

<sup>15</sup> Cfr. Francis Fukuyama, “The Wages of American Political Decay”, *The American Interest*, May 4, 2020. <https://www.the-american-interest.com/2020/05/04/the-wages-of-american-political-decay/>

ideológicos, como advirtió Fukuyama hace más de 30 años? ¿Qué transformaciones institucionales sobrevendrán a los estallidos sociales?<sup>16</sup>.

## 2. La crisis del paradigma de 1989

En 1989, Francis Fukuyama proclamó el fin de la historia pues la democracia liberal había derrotado al comunismo, su rival ideológico durante la Guerra Fría<sup>17</sup>. Desde entonces, el autor no ha dejado de aclarar que lo suyo fue más un diagnóstico –muy acertado, pues su artículo se publicó cuatro meses antes de la caída del Muro de Berlín y un año antes de la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)– que un grito de victoria<sup>18</sup>. Sin embargo, “la bola de cristal en la que Fukuyama observaba como adivino un mundo perfecto al final de la historia ha caído dando un estruendoso golpetazo contra el suelo de piedra de la realidad y se ha hecho añicos. Los perturbadores salen de sus agujeros y revocan la pacificación afirmada”<sup>19</sup>, advierte Dieter Thomä. Así, en el mundo de los valores, “hemos pasado del espejismo comunista al desierto capitalista”<sup>20</sup>.

Si la democracia liberal y el capitalismo económico mostraron un rostro triunfante en la década de los noventa del siglo XX y en las dos décadas del siglo XXI, hoy parece fuera de toda duda que necesitan una importante reingeniería para mantenerse dentro de la historia, porque de un lado se han profundizado las grietas del régimen liberal, y de otro, porque el modelo chino que combina autoritarismo y capitalismo político bajo el signo de la eficacia parecería constituir hoy una alternativa ideológica<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Colombia y Chile son dos casos de estudio ilustrativos de esta transición. Cfr. Jenny Pearce & Iván Garzón Vallejo, “The role of protests on the journey to a politics without violence”, *Deusto Journal of Human Rights/Revista Deusto de Derechos Humanos* 10 (2022), pp. 77-101. doi: <https://doi.org/10.18543/djhr.2623>

<sup>17</sup> Cfr. Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, Summer, 1989; y Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Bogotá, Planeta, 1992.

<sup>18</sup> “Muchos interpretan mi libro *El fin de la historia y el último hombre* (1992) como un alegato a favor de [...] que existe un ansia generalizada de libertad en todos los pueblos que los conducirá irremisiblemente a la democracia liberal, y que vivimos en medio de un movimiento transnacional acelerado a favor de la democracia liberal. Se trata de una mala interpretación de la tesis. *El fin de la historia* es en última instancia un razonamiento sobre la modernización. Lo inicialmente universal no es el deseo de democracia liberal, sino el deseo de vivir en una sociedad moderna, con su tecnología, sus elevados estándares de vida, su atención sanitaria y el acceso al mundo en general”. Francis Fukuyama, *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora*, Barcelona, Ediciones B, 2007, pp. 65-66. Asimismo, en su conferencia en el Seminario “A 30 años de *The End of History?*”, que tuvo lugar en la Universidad EAFIT el 19 de septiembre de 2019, fue categórico en afirmar que “¿*El fin de la Historia?* fue planteado como una pregunta y no como una afirmación” Cfr. Francis Fukuyama, “Thirty Years after The End of History? EAFIT Lecture”, *Coherencia*, vol. 34, No. 18 (2021), p. 25.

<sup>19</sup> Dieter Thomä, *Puer robustus. Una filosofía del perturbador*, Barcelona, Herder, 2018, p. 437.

<sup>20</sup> Tzvetan Todorov, *Insumisos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, p. 21.

<sup>21</sup> Cfr. Branco Milanovic, “The Clash of Capitalisms”, *Foreign Affairs*, January-February 2020, pp.

Lo anterior no obsta para advertir que la tesis de Fukuyama ha sido mal leída y que se han sacado conclusiones que el autor no formuló. Y que otras lecciones, por el contrario, han sido omitidas. La principal la subraya Peter Sloterdijk, y consiste en una atenta observación de las luchas de prestigio y celos entre ciudadanos del mundo libre que entran en primer plano justo cuando ha cesado la movilización de las fuerzas políticas a favor de las luchas en frentes externos de la Guerra Fría. De allí que, precisamente a causa de sus magníficas prestaciones, las victoriosas democracias liberales serán siempre criticadas por corrientes de insatisfacción que flotan libremente<sup>22</sup>. Quizás porque tomó nota de esta lección, el filósofo alemán podía aseverar que el curso del mundo desde 1990 ha confirmado el diagnóstico de Fukuyama según el cual “el entendimiento de la situación mundial depende de la comprensión de la lucha por el reconocimiento”<sup>23</sup>.

Luego, si la versión dominante del liberalismo contemporáneo<sup>24</sup> quiere mantener su vigencia y afrontar exitosamente los desafíos globales que le plantean los populismos, el capitalismo de la vigilancia, la desigualdad y el capitalismo político, debe reformular el modo como entiende los conflictos sociales, esto es, como diferencias de opiniones, creencias y cosmovisiones que no tienen la capacidad de alterar el orden político, económico y social. Si bien la razón de ello es estructural –la necesidad de un *aggiornamento* del liberalismo–, no es menos relevante la razón coyuntural: que el escenario global pospandémico está mostrando profundos desafíos thimóticos, esto es, recesión económica, inflación, pobreza, nuevas olas migratorias y violencia, escenarios que pueden ser explotados fácilmente por corruptos, populistas y demagogos<sup>25</sup>.

Así las cosas, el principal desafío que debe afrontar la democracia liberal hoy no está tanto en su *logos* como en su *ethos* y su *pathos*. Pero sólo conseguirá renovar ambos si vuelve sobre la *psykjé*, su alma, esto es, el *thimós*.

---

10-21; Francis Fukuyama, “What Kind of Regime Does China Have?”, *The American Interest*, May 18, 2020. <https://www.the-american-interest.com/v/francis-fukuyama/>

<sup>22</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, 2ª ed., Madrid, Siruela, 2017, p. 53.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>24</sup> Defensores y críticos del liberalismo suelen cometer el error de concebirlo de modo monolítico y unitario, cuando en realidad se trata de una familia de concepciones en las que se pueden distinguir tres grandes ramas: el libertarismo, el liberalismo pluralista y el liberalismo igualitario. Acá me referiré a esta última versión que se caracteriza por la defensa de las libertades, los derechos individuales y un consenso constitucional sobre la justicia como equidad. Es decir, el liberalismo en la versión de John Rawls. Michael Walzer ha defendido el carácter adjetivo del liberalismo y su compatibilidad con identidades étnicas y religiosas: “What It Means to Be Liberal”, *Dissent*, Spring 2020. [https://www.dissentmagazine.org/article/what-it-means-to-be-liberal?utm\\_source=Dissent+Newsletter&utm\\_campaign=5655cf6abe-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_The\\_First\\_Democratic\\_Debates\\_COPY\\_0&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_a1e9be80de-5655cf6abe-101938949](https://www.dissentmagazine.org/article/what-it-means-to-be-liberal?utm_source=Dissent+Newsletter&utm_campaign=5655cf6abe-EMAIL_CAMPAIGN_The_First_Democratic_Debates_COPY_0&utm_medium=email&utm_term=0_a1e9be80de-5655cf6abe-101938949)

<sup>25</sup> Cfr. Francis Fukuyama, “The Pandemic and Political Order”, *Foreign Affairs*, July/August 2020, pp. 26-32.

Una democracia liberal que se tome en serio las emociones y las pasiones será una democracia agonal, combativa, capaz de interpretar tanto los desacuerdos como las profundas diferencias que dividen a las sociedades contemporáneas. Es decir, una democracia liberal thimótica.

### 3. En busca del thimós

Hablar de *thimós* tiene dos problemas iniciales, por lo menos: su desconocimiento y su inasibilidad. La razón y el deseo, por el contrario, son categorías más exploradas por la filosofía occidental y por ello, mejor comprendidas y enmarcadas en la teoría política contemporánea. Aunque el *thimós* puede definirse como «deseo de reconocimiento», a lo largo de los siglos no ha habido una palabra consistente para referirse a éste fenómeno psicológico: Platón hablaba de «espiritualidad»; Maquiavelo, del deseo humano de gloria; Hobbes, de orgullo o vanagloria; Rousseau, de amor propio; Alexander Hamilton, de amor de la fama, James Madison, de ambición; Hegel, de reconocimiento, y Nietzsche, de «la bestia con mejillas sonrosadas»<sup>26</sup>.

A pesar de su polisemia —o quizás justamente por esta— el *thimós* siempre ha estado ahí, lo sabía bien Sócrates que creía que estaba alojado en el alma humana. Pero por si hiciera falta, la pandemia del COVID-19 lo ha puesto de presente, toda vez que el acelerado proceso de empobrecimiento y desempleo a nivel global vino acompañado de fuertes reclamos a los Estados en forma de trapos rojos, protestas callejeras y demandas de políticas sociales de emergencia como renta básica, ayudas y subsidios.

El historiador israelí Yuval Noah Harari, por ejemplo, advierte que en este tiempo de crisis enfrentamos particularmente dos decisiones importantes. La primera, entre la vigilancia totalitaria y el empoderamiento ciudadano. La segunda, entre el aislamiento nacionalista y la solidaridad global<sup>27</sup>. Es fácil intuir que la segunda opción de los binarios se explica gracias al *thimós*. Pero también es evidente que la pandemia reveló la faceta más noble del *thimós*. Y es así como en tiempos de crisis pandémica la esperanza provino de la solidaridad de los que ayudaron, de la valentía de quienes cuidaron, de la cooperación de quienes actuaron con responsabilidad evitando dañar a los demás. Pero sobre todo, porque el cuidado de la vida supone honrar la dignidad de cada ser humano por su valor sagrado e inconmensurable<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 231.

<sup>27</sup> Cfr. Yuval Noah Harari, “The world after coronavirus”, *Financial Times*, 20 March, 2020. <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>

<sup>28</sup> Cfr. Iván Garzón Vallejo, ¿El fin del liberalismo?, ob. cit.

¿Por qué es relevante hablar hoy de esa tercera parte del alma que los griegos llamaron *thimós*? Porque la búsqueda de reconocimiento y el sentimiento sobre la dignidad son fuentes de inconformidad tan serias como la inseguridad y las carencias materiales. Porque la gente no está satisfecha con un consumismo inagotable en el que pueden comprar un nuevo iPhone cada 18 meses, sino que quieren algo más: quieren ser reconocidos por algo<sup>29</sup>. Es innegable que así como estamos viendo un agotamiento del marco político democrático en la forma de abstención y expresiones antisistema, estamos viendo también un agotamiento del marco económico basado en el consumismo y la acumulación.

El origen de la separación entre el liberalismo y el *thimós* se remonta a la modernidad, toda vez que los fundadores de la tradición anglosajona del liberalismo moderno –Hobbes y Locke entre ellos, pero también Smith y Kant– trataron de desterrarlo de la vida política. “El Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los monstruos, el Leviathan, «el Estado», sojuzgue siempre al otro, el «Behemoth», la Revolución<sup>30</sup>, inspirada en el *thimós*<sup>31</sup>.

Sin embargo, tal empeño devino muy pronto en una paradoja, pues aunque una parte del liberalismo moderno creyó domesticar el *thimós* mediante la razón del Estado y el deseo del Mercado, la búsqueda de reconocimiento sigue rodeándonos en forma de *isothymia*, esto es, en forma de reclamos de igualdad. A pesar de esta inercia histórica, una comprensión más elevada del liberalismo moderno se esfuerza en conservar el lado «thimótico» de la personalidad humana en vez de exiliarlo del territorio de la política<sup>32</sup>.

Ciertamente, una de las razones por las cuales el liberalismo moderno intentó domesticar el *thimós* fue porque este corría el riesgo de salirse de control y justificar actitudes propias del antiguo régimen o del Behemoth. Dicho en una palabra, la *megalothymia*. De este modo, “el propósito liberal moderno consistía en desplazar la base de las sociedades humanas desde el *thimós* al terreno más sólido del deseo. La democracia liberal «resolvió» el problema de la *megalothymia* limitándola y sublimándola mediante una compleja serie de reglas institucionales: el principio de la soberanía popular, el establecimiento de derechos, el gobierno por la ley y la separación de poderes. Como consecuencia de esto, el liberalismo hizo también posible el

---

<sup>29</sup> Cfr. Francis Fukuyama, Charles Davidson & Jeffrey Gedmin, “The last man and the future of history”, *The American Interest*, vol. XIV, No. July/August, 2019. <https://www.the-american-interest.com/2019/05/03/the-last-man-and-the-future-of-history/>

<sup>30</sup> Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004, p. 16.

<sup>31</sup> Para una crítica del paradigma hobbesiano y weberiano de domesticación de la violencia por parte del Estado: Jenny Pearce, *Politics without Violence? Towards a Post-Weberian Enlightenment*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020.

<sup>32</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 266.

mundo económico moderno liberando el deseo de todas las limitaciones a la codicia y aliándolo a la razón en su forma de ciencia natural moderna”<sup>33</sup>.

No obstante, el intento de domesticación fracasó por una razón antropológica intuitiva, y es que el *thimós* hace parte del alma humana, y en consecuencia, es irrenunciable. Pero también porque en el orden social el *thimós* es ineludible: “si bien el capitalismo puede crear enormes masas de riqueza, seguirá siendo incapaz de satisfacer el deseo humano de igual reconocimiento o *isothymia* [...] Mientras persista la distinción entre ricos y pobres, mientras a ciertas ocupaciones se las considere prestigiosas y a otras degradantes, ningún nivel absoluto de prosperidad material corregirá esta situación o superará el daño cotidiano inflingido a la dignidad de los pobres. Lo que es satisfactorio para el deseo no es, por tanto, simultáneamente satisfactorio para el *thimós*”<sup>34</sup>.

Obviamente, tal diagnóstico está lejos de ser compartido en el mundo contemporáneo. La desigualdad, sostienen los libertarios sin mucha empatía, no es el problema: el problema es la pobreza. Sloterdijk y Fukuyama, con mayor tino, coinciden en advertir que el efecto de la desigualdad es la indignidad de la invisibilidad: ser pobre es ser invisible para los demás seres humanos, y la indignidad de la invisibilidad es incluso peor que la falta de recursos<sup>35</sup>, dice el politólogo norteamericano, mientras que el filósofo alemán sostiene que el perdedor es el sujeto inventado por la modernidad que está a medio camino entre los explotados de ayer y los superfluos de hoy<sup>36</sup>.

Fukuyama cree que “el deseo de reconocimiento [...] puede proporcionar el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal [...] El deseo y la razón se bastan juntos para explicar el proceso de industrialización y, de modo general, una gran parte de la vida económica. Pero no pueden explicar la lucha por la democracia liberal, que en fin de cuentas se deriva del *thimós*, la parte del alma que reclama reconocimiento”<sup>37</sup>. Así las cosas, un liberalismo sin *thimós* condenaría la democracia a ser una mera agregación de voluntades, y al mercado a ser un escenario de individualismo que no se hace cargo de sus efectos<sup>38</sup>. Ni el mayoritarismo de aquella ni el economicismo de este darían respuestas satisfactorias al deseo de reconocimiento y dignidad que está presente tanto en votantes como en consumidores, pero sobre todo, en los ciudadanos.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 392-393.

<sup>35</sup> Francis Fukuyama, *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment.*, ob. cit., p. 80.

<sup>36</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *ob. cit.*, p. 54.

<sup>37</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 19.

<sup>38</sup> Cfr. Thierry Ways, “El próximo debate”, *El Tiempo*, 11 de junio de 2020, p. 1.13.

En *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment*, Fukuyama reitera que los seres humanos no sólo quieren cosas externas, sino que también anhelan juicios positivos sobre su valor o su dignidad. Esos juicios pueden provenir de dentro, pero la mayoría de las veces los hacen personas de la sociedad que los rodea que reconocen su valía. Si reciben ese juicio positivo, sienten orgullo, y si no lo reciben, sienten ira (cuando creen que están siendo infravalorados) o vergüenza (cuando se dan cuenta de que no han estado a la altura de los estándares de otros)<sup>39</sup>.

Este deseo de reconocimiento que brota del interior del ser humano es lo que se conoce con el término griego *thimós*. No es, sin embargo, una cuestión meramente sentimental o emocional. Hoy sabemos que los sentimientos de orgullo y autoestima están relacionados con los niveles del neurotransmisor de serotonina en el cerebro. Los chimpancés, por ejemplo, muestran elevados niveles de serotonina cuando logran su estatus de machos alfa<sup>40</sup>. Incluso, tampoco se trata únicamente de una cuestión antropológica: el *thimós* es el eje del orden político, y aparece relacionado con un buen orden político porque es la fuente de valor, espiritualidad y de los compromisos morales. Luego, el buen orden político necesita ser algo más que un pacto mutuo de no agresión y ha de satisfacer el justo deseo humano de reconocimiento de la propia dignidad y valía<sup>41</sup>.

Como todo –lo sabía Aristóteles–, el *thimós* también tiene su lado oscuro, y consiste en que la demanda de reconocimiento es también un terreno propicio para el rebrote de identidades nacionalistas, étnicas y religiosas<sup>42</sup>, es decir, para el llamado de la tribu<sup>43</sup>, esto es, de los populismos, la xenofobia y el rechazo a aquél que se ve como marginal al nosotros. Adela Cortina criticaba otra forma de gregarismo o tribalismo que designaba con el término “aporofobia”, esto es, el rechazo al pobre motivado por una actitud biológica que rechaza instintivamente aquello que percibe como perturbador<sup>44</sup>. Los gregarismos –ya sea en la forma de nacionalismos, fundamentalismos religiosos e identidades multiculturales– se traducen en políticas del resentimiento que conspiran contra la expresión de la *isothymia* como principio de convivencia política y generan formas de conflictividad y violencia.

Para aterrizar estos peligros identitarios, gregarios o tribales, conviene señalar que el riesgo del nacionalismo no parece remoto cuando se generalizan

<sup>39</sup> Francis Fukuyama, *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment*, ob. cit., p. 18.

<sup>40</sup> Cfr. ibid., p. 34.

<sup>41</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, ob. cit., p. 240.

<sup>42</sup> Cfr. Francis Fukuyama, Charles Davidson & Jeffrey Gedmin, “The last man and the future of history”, *The American Interest*, vol. XIV, No. 6, July/August, 2019. <https://www.the-american-interest.com/2019/05/03/the-last-man-and-the-future-of-history/>

<sup>43</sup> Cfr. Mario Vargas Llosa, *La llamada de la tribu*, Bogotá, Alfaguara, 2018.

<sup>44</sup> Cfr. Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 73.

los actos violentos, los cierres de fronteras y las propuestas de campaña hostiles contra los migrantes. Tampoco cuando los absolutos morales que inspiran a las comunidades religiosas y sus brazos partidistas convierten los terrenos opinables de la política en confrontaciones entre el bien y el mal cósmicos. O cuando los “ismos” se convierten en identidades políticas furibundas que no ven en el interlocutor a un ciudadano con el que se puede discrepar sino a un enemigo equivocado al que no hay que reconocerle ni un ápice de razón. En no pocos lugares hay sociedades de hinchas que con frecuencia solo valoran el *thimós* propio pero desprecian el ajeno.

#### 4. La ira y la violencia indómitas

Si el *thimós* está cerca del resentimiento, también lo está de la ira. El *thimós*, explica Fukuyama, “es algo así como un sentido innato de la justicia; la gente cree que tiene cierta valía y cuando otra gente actúa como si la considerara sin valía —cuando no *reconoce* su justo valor—, se enoja. La íntima relación entre autoestima e ira puede verse en la palabra sinónima de ira: indignación”<sup>45</sup>. Es difícil enmarcar públicamente la expresión *thimótica* de la ira porque en una época que sobrevalora las buenas maneras en el trato interpersonal, la expresión de ira, rabia o indignación son vistas como gestos de descortesía social.

Así, vivimos en una cultura que ha domesticado la ira, las expresiones emocionales disonantes y cualquier forma de dolor<sup>46</sup>. Una visión beata de la antropología cristiana y del sicoanálisis son, según Sloterdijk, responsables de ello. La primera porque el hombre, en su condición de pecador, representa el prototipo del animal enfermo de orgullo. Y la segunda porque el filósofo alemán sostiene que ni siquiera el hombre más vigoroso puede ser algo más que un ser conscientemente tolerante de su condición de enfermo de amor que se llama neurosis<sup>47</sup>. Y advierte: “siempre que estos dos inteligentes sistemas de beatería dominen la escena, la visión de la dinámica *thimótica* de la existencia humana estará distorsionada tanto en lo que se refiere a los individuos como en relación a los grupos políticos. En consecuencia, el acceso al estudio de la autoafirmación y de la dinámica de la ira en sistemas psíquicos y sociales seguirá prácticamente bloqueado”<sup>48</sup>.

La domesticación de la ira se enmarca en una cultura terapéutica que sicologiza en exceso. Una consecuencia de esta domesticación por parte del espíritu burgués es que la ira, la ambición y la indignación no son suficiente

<sup>45</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 86.

<sup>46</sup> Cfr. Byung-Chul Han, *La sociedad paliativa*, Barcelona, Herder, 2021.

<sup>47</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, ob. cit., p. 30.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

motivo de entrada al escenario político<sup>49</sup>, con lo cual, se impone una suerte de peaje tácito que juzga las expresiones políticas en función de sus formas y estilo y con ello, de su contenido.

No obstante, la ira domesticada y contenida muta en resentimiento, la base psicológica sobre la cual se asienta la actitud del perdedor, y que resulta, a fin de cuentas, la magnitud incomprendida en los juegos de poder de la democracia global. Si los sentimientos de rencor del perdedor se orientaran únicamente contra los ganadores podríamos aconsejarle un diván. El problema es que también se dirigen en contra de las reglas del juego<sup>50</sup> político y económico, de allí su propensión al revanchismo, al populismo y a la política binaria y polarizadora.

El marco de costo-beneficio del paradigma de la acción racional supone también una limitante para comprender emociones políticas como la ira. Una investigación reciente en Estados Unidos, Turquía y Suecia de Selim Erdem Aytac y Susan Stokes arroja que la ira entre los votantes crece cuando perciben que los problemas que padecen son responsabilidad de un tercero como los políticos, y por el contrario, sienten menos culpa cuando el problema está más generalizado. Y que la represión estatal suele incrementar la magnitud de una movilización ciudadana y que el sentimiento de vergüenza ante la gente cercana lleva a algunas personas a votar y a protestar, incluso aunque el costo de ello sea la eventual brutalidad policial<sup>51</sup>.

Michael Sandel advierte que la retórica de la libertad personal y del crecimiento están trayendo como contrapartida un populismo anti-meritocrático que abomina de las élites políticas, económicas y culturales representadas a su vez en tecnócratas, expertos, ejecutivos de bolsa e intelectuales privilegiados. El lado oscuro de la meritocracia le hace creer a los perdedores del actual sistema económico que si no tienen éxito es por su falta de esfuerzo. Es decir, que si no triunfan, es por su culpa<sup>52</sup>.

Por eso, debemos hablar de la otra cara de la domesticación de la ira, esto es, la política del resentimiento, que explica los reclamos de grupos tradicionalmente marginados. Ahora bien, por más que en muchos casos dichos reclamos tengan raíces históricas de discriminación e inequidades sistemáticas, hay que evitar sacralizar este deseo de reconocimiento o inmunizarlo a la crítica, toda vez que puede convertirse en una demanda de reconocimiento de la superioridad del grupo sobre el colectivo, y así, la *isothymia* deviene en *megalothymia*<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, p. 146.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p. 54.

<sup>51</sup> Cfr. Selim Erdem Aytac y Susan Stokes, *ob. cit.*

<sup>52</sup> Cfr. Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's become of the Common Good?* New York, Farrar, Straus and Giroux, 2020.

<sup>53</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment.*, *ob. cit.*, p. 22.

Aristóteles era bien consciente de esta paradoja, pues si bien ponderaba el valor de la ira, también alertaba sobre su carácter ambivalente al describirla como necesaria pues en nada se triunfa sin ella, si no llena el alma, si no calienta al corazón, pero advertía que no debía servirnos como jefe sino como soldado. Parecería entonces que el Estagirita sugirió también, mucho antes que los modernos, la necesidad de su domesticación antropológica, aunque no así en el ámbito público. Algo similar se lee en *Iliada*, el poema épico más antiguo de la literatura europea. Allí, la cólera aparece como una pasión que el guerrero –Aquiles, Héctor o Paris– necesitará en la batalla, pero que, sin embargo, debe ser morigerada<sup>54</sup>.

La satisfacción del *thimós* también puede devenir en violencia. Por supuesto, no se trata de un fenómeno reciente. En *M. El hijo del siglo*, la primera parte de la novela histórica sobre Benito Mussolini, se cita una declaración de 1919 en la que el líder italiano dice sin más: “A este proletariado le hace falta un baño de sangre”<sup>55</sup>. Mussolini, escribe Antonio Scurati, ha sido el primero en comprender que cabía explotar el rencor para la lucha política, el primero en haberse puesto a la cabeza de un ejército de insatisfechos, desclasados y fracasados que pasan los días sacando brillo a sus puñales mientras él los pasa entre la redacción y la calle, a la espera de que algo explote”<sup>56</sup>. Aunque Mussolini no fue el primer dirigente que instigó a las masas a la violencia, es de Perogrullo reconocer que detrás de buena parte de la violencia represiva y anti-sistema que padecemos hay líderes políticos que la azuzan y la usufructúan, así como teorías políticas que la ensalzan y la romantizan.

Visto retrospectivamente, no es casualidad que el final del siglo XIX y el inicio del XX haya estado marcado por una generalización de la violencia, sino también por su abierta apología, pues, como advierte Julián Casanova, “la idealización y glorificación de la violencia como una forma de protesta política y social frente a la decadente sociedad burguesa comenzó a extenderse desde finales del siglo XIX en algunos círculos nacionalistas, especialmente en los territorios con mezcla étnica, y en otros marxistas y anarquistas que defendían el uso de la fuerza para cambiar la sociedad”<sup>57</sup>.

Por lo tanto, no parece exagerado decir que la romantización de la violencia callejera que presenciamos hoy en día constituye un anacronismo y puede ser leída como una expresión nostálgica de revoluciones imposibles. Asimismo, la despersonalización de la violencia estatal también constituye un anacronismo y una expresión nostálgica de órdenes pasados idealizados. Unos y otros banalizan la violencia, minando la posibilidad de asumir su seriedad.

<sup>54</sup> Cfr. Homero, *Iliada*, Madrid, Gredos, 2019.

<sup>55</sup> Antonio Scurati, *M. El hijo del siglo*, Madrid, Alfaguara, 2020, p. 78.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>57</sup> Julián Casanova, *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*, Barcelona, Crítica, 2020, p. 73.

¿Cómo traducir la resignificación de la ira y la pulsión thimótica a las instituciones políticas y a los ámbitos de la sociedad civil? Lo primero es comprender que el impulso thimótico no es exclusivo de individuos o grupos marginados: es universal porque reside en la dignidad humana. No tiene clases, no tiene estratos sociales, no se enmarca únicamente en los llamados países del Sur global<sup>58</sup>. “En un mundo de seres «thimóticamente» morales, habrá un constante desacuerdo y discusión e indignación de unos con otros acerca de múltiples cuestiones, grandes y pequeñas. De ahí que el *thimós* sea, incluso en sus manifestaciones más humildes, el punto de partida del conflicto humano”<sup>59</sup>.

Por lo anterior, Peter Sloterdijk propone seis puntos para enmarcar thimóticamente la política contemporánea:

1. Los grupos políticos son conjuntos que están bajo tensión thimótica.
2. Las acciones políticas se ponen en marcha a partir del diferencial existente entre centros de ambición.
3. Los colectivos políticos se modelan mediante el pluralismo espontáneo de fuerzas autoafirmativas cuyas relaciones se modifican en virtud de sus fricciones interthimóticas.
4. Las opiniones políticas se condicionan y se fijan a través de operaciones simbólicas que muestran una referencia continua a los movimientos thimóticos de los colectivos.
5. La retórica es thimótica aplicada.
6. Las luchas de poder en el interior de los cuerpos políticos son igualmente luchas por la primacía entre individuos que están cargados thimóticamente<sup>60</sup>.

Resignificar públicamente la ira y el resentimiento es el primer paso para comprender las expresiones más disonantes del *thimós* en las sociedades contemporáneas. Y con ellas, las formas de una violencia indómita que se incitan desde la torre de marfil de los políticos populistas y se romantiza desde los escritorios de los intelectuales que, por supuesto, no se juegan la piel en los estallidos sociales.

---

<sup>58</sup> Según World Protest Platform, los países de ingreso alto registran un mayor número de protestas (256) que los de países de ingreso bajo (114).

<sup>59</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 254.

<sup>60</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, ob. cit., p. 31.

## 5. Conclusión: hombres y mujeres con pecho

La tentativa de la tradición política moderna de desterrar de la política el deseo de reconocimiento o de dejarlo limitado e impotente llevó al pensador inglés C.S. Lewis a describir la sociedad moderna como una sociedad formada por «hombres sin pecho», es decir, por gentes que se componen de deseos y razón pero que carecen de la orgullosa autoafirmación que estaba en el meollo de la humanidad del hombre en épocas anteriores<sup>61</sup>. El pecho, la magnanimidad, el sentimiento, aclara Lewis: éstos son los indispensables oficiales de enlace entre el hombre cerebral y el visceral. Es por este elemento intermedio que el hombre es hombre, ya que por su intelecto es un mero espíritu, y un mero animal por su apetito<sup>62</sup>. Así las cosas, la democracia liberal produciría «hombres sin pecho», carentes de *thimós*, hábiles para encontrar nuevos medios de satisfacer una serie de necesidades nimias mediante el cálculo a largo plazo de su propio interés<sup>63</sup>. En una palabra, burgueses autosatisfechos o consumidores políticamente indiferentes.

No obstante, es nuestro deber como ciudadanos apostar a que “entre la política sometida a la utopía o a la moral y la que se limita a gestionar los asuntos en curso, hay lugar para una política que ofrezca un ideal que todos podamos compartir”<sup>64</sup>. Y si llegara a darse, como requerimos con urgencia, una regeneración intelectual del liberalismo, la democracia y el capitalismo, debería partir de la idea de que la persona no es únicamente un ser codicioso, voraz, vicioso y necesitado, que reclama vía libre para su carencia sentimental y hambre de poder, sino que también lleva en sí el potencial de un comportamiento dadivoso, generoso y soberano<sup>65</sup>. Es decir, que el *thimós* se aviene bien con la compasión y la solidaridad.

<sup>61</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 263.

<sup>62</sup> Cfr. C.S. Lewis, *La abolición del hombre. Reflexiones sobre la educación*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 2000, p. 31.

<sup>63</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre.*, ob. cit., p. 24.

<sup>64</sup> Tzvetan Todorov, ob. cit., p. 19.

<sup>65</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Estrés y libertad*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017, pp. 68-69.

## Referencias bibliográficas:

- Aytac, Selim Erdem & Stokes, Susan, *¿Para qué molestarnos en hacer oír nuestras voces? Las razones que nos llevan a participar en elecciones y protestas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2021.
- Casanova, Julián. *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*, Barcelona, Crítica, 2020.
- Cortina, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.
- Deiros Bronte, Trinidad. “Irán se enreda con la supuesta eliminación de la policía de la moral en un intento de acallar las protestas”, *El País*, 6 de diciembre de 2022. [https://elpais.com/internacional/2022-12-06/iran-se-enreda-con-la-supuesta-eliminacion-de-la-policia-de-la-moral-en-un-intento-de-acallar-las-protestas.html#?prm=copy\\_link](https://elpais.com/internacional/2022-12-06/iran-se-enreda-con-la-supuesta-eliminacion-de-la-policia-de-la-moral-en-un-intento-de-acallar-las-protestas.html#?prm=copy_link)
- Dong-hyuk, Hwang (director). *Squid Game*, Netflix, 2021.
- Fukuyama, Francis. “Thirty Years after The End of History? EAFIT Lecture”, *Coherencia*, vol. 34, No. 18 (2021), pp. 21-25. <https://doi.org/10.17230/coherencia.18.34.1>
- Fukuyama Francis. “The Pandemic and Political Order”, *Foreign Affairs*, July/August 2020, pp. 26-32.
- Fukuyama, Francis. “What Kind of Regime Does China Have?”, *The American Interest*, May 18, 2020. <https://www.the-american-interest.com/v/francis-fukuyama/>
- Fukuyama, Francis. “The Wages of American Political Decay”, *The American Interest*, May 4, 2020. <https://www.the-american-interest.com/2020/05/04/the-wages-of-american-political-decay/>
- Fukuyama, Francis. Charles Davidson & Jeffrey Gedmin, “The last man and the future of history”, *The American Interest*, vol. XIV, No. 6, July/August, 2019. <https://www.the-american-interest.com/2019/05/03/the-last-man-and-the-future-of-history/>
- Fukuyama, Francis. *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora*, Barcelona, Ediciones B, 2007.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la Historia y el último hombre*. Bogotá, Planeta, 1992.
- Fukuyama, Francis. “The End of History?”, *The National Interest*, Summer, 1989.
- Garzón Vallejo, Iván. ¿El fin del liberalismo?, en Adolfo Eslava & Jorge Giraldo (coordinadores). *Pensar la crisis. Perplejidad, emergencia y un nuevo nosotros*. Medellín: Editorial EAFIT, 2020, pp. 39-48.
- Garzón Vallejo, Iván. “Filosofía pública para un mundo de ganadores y perdedores”, *El Espectador*, 2 de diciembre de 2021, pp. 14-15.

- Garzón Vallejo, Iván. “El asalto del populismo”, *Contexto*, 14 de enero de 2021. <https://contextomedia.com/el-asalto-del-populismo/>
- Giraldo Ramírez, Jorge. “Corazones partidos. Una reevaluación de las revueltas pasionales”, *Coherencia*, vol 18, No. 34 (2021), pp. 27-48. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.18.34.2>
- Han, Byung-Chul. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder, 2021.
- Harari, Yuval Noah. “The world after coronavirus”, *Financial Times*, 20 March, 2020. <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>
- Ho, Bong Joon (Director). *Parasite*. Netflix, 2021.
- Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 2019.
- Iglesias, Analía. “Lo que vuelve con más fuerza que el coronavirus: las protestas ciudadanas globales”, *El País*, 4 de diciembre de 2021. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-12-05/lo-que-vuelve-con-mas-fuerza-que-el-coronavirus-las-protestas-ciudadanas-globales.html>
- Joas, Hans. *War and Modernity*. Cambridge, Polity Press, 2003.
- Lewis, C.S. *La abolición del hombre. Reflexiones sobre la educación*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 2000.
- Milanovic, Branco. “The Clash of Capitalisms”, *Foreign Affairs*, January-February 2020, pp. 10-21.
- Mourenza, Andrés & Mars, Amanda. “El derribo del avión ucranio espolea las protestas en Irán y abre grietas en el régimen”, *El País*, 12 de enero de 2020.
- Pearce, Jenny. *Politics without Violence? Towards a Post-Weberian Enlightenment*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26082-8>
- Pearce, Jenny & Garzón Vallejo, Iván. “The role of protests on the journey to a politics without violence”, *Deusto Journal of Human Rights/Revista Deusto de Derechos Humanos* 10 (2022), pp. 77-101. doi: <https://doi.org/10.18543/djhr.2623>.
- Roubini, Nouriel. “The Main Street Manifesto”, *The Project Syndicate*, Jun 24, 2020. <https://www.project-syndicate.org/commentary/main-street-manifesto-for-covid19-crisis-by-nouriel-roubini-2020-06>
- Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit. What’s become of the Common Good?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.
- Scurati, Antonio. *M. El hijo del siglo*, Madrid, Alfaguara, 2020.
- Sloterdijk, Peter. *Estrés y libertad*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2017.
- Sloterdijk, Peter. *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. 2ª ed. Madrid: Siruela, 2017.

- Todorov, Tzvetan. *Insumisos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.
- Thomä, Dieter. *Puer robustus. Una filosofía del perturbador*. Barcelona: Herder, 2018.
- Vargas Llosa, Mario. *La llamada de la tribu*. Bogotá, Alfaguara, 2018.
- Vidal Lij, Macarena. “La mayor ola de ira desde Tiananmen”, *El País*, 8 de febrero de 2020, pp. 1-3.
- Walzer, Michael. “What It Means to Be Liberal”, *Dissent*, Spring 2020. [https://www.dissentmagazine.org/article/what-it-means-to-be-liberal?utm\\_source=Dissent+Newsletter&utm\\_campaign=5655cf6abe-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_The\\_First\\_Democratic\\_Debates\\_COPY\\_0&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_a1e9be80de-5655cf6abe-101938949](https://www.dissentmagazine.org/article/what-it-means-to-be-liberal?utm_source=Dissent+Newsletter&utm_campaign=5655cf6abe-EMAIL_CAMPAIGN_The_First_Democratic_Debates_COPY_0&utm_medium=email&utm_term=0_a1e9be80de-5655cf6abe-101938949)
- Ways, Thierry. “El próximo debate”, *El Tiempo*, 11 de junio de 2020, p. 1.13.
- World Protests Platform. <https://worldprotests.org/> 2021.

