

Ahotsak

El papel de las Ciencias Sociales y Humanas ante los retos del presente

Fernando Bayón y Felix Arrieta (Eds.)



Deusto

Ahotsak.
El papel de las Ciencias
Sociales y Humanas ante los
retos del presente

Fernando Bayón y Felix Arrieta (eds.)

Ahotsak.
El papel de las Ciencias
Sociales y Humanas ante
los retos del presente

2026
Universidad de Deusto
Bilbao

Diseñadora de portada: Barbara Sarrionandia, responsable de comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-1325-302-2
Depósito legal: LG BI 00966-2026

Temporalidades desencajadas. Sobre la relación entre trauma y acción desde el concepto de *thumos*. Una aproximación ético-política

Asier León Núñez

Universidad de Deusto (España)

Más información en el apartado de Autoría (página 193)

Introducción

La comprensión contemporánea del trauma ha sido abordada tradicionalmente desde categorías ligadas a la repetición melancólica, el duelo infinito, la rememoración obsesiva y la incapacidad plenamente el sufrimiento¹. Desde el psicoanálisis temprano hasta buena parte de los estudios contemporáneos sobre la memoria, el trauma aparece asociado a una temporalidad dislocada en la que el sujeto permanece fijado a un acontecimiento límite que irrumpe compulsivamente en el presente, apropiándose de su sentido de la identidad y el mundo, provocando un estado de parálisis que impide participar de la vida en común (Lacapra, 2001). Sin embargo, estas perspectivas resultan insuficientes para comprender por qué

¹ «La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo» (Freud, 1979, p. 243).

determinados individuos —y sobre todo colectivos— transforman el recuerdo de la experiencia abyecta en una disposición que produce prácticas éticas y políticas. Este problema adquiere especial relevancia en un contexto contemporáneo marcado por la centralidad de la memoria —específicamente la asociada a traumas colectivos— en la conformación de identidades políticas (Alexander, 2004). Pero lejos de limitarse a la reivindicación de la autoimagen y a la gestualidad ritual, las distintas estrategias conmemorativas de los traumas también pueden generar formas específicas de autoafirmación colectiva, en ocasiones violenta. A continuación, proponemos un abordaje crítico de las mediaciones afectivas y políticas que metabolizan la experiencia traumática en formas no melancólicas de rememoración, capaces de engendrar una relación activa con el presente

Autoestima y acción: una recuperación crítica del *thumos* en Fukuyama (1992) y Sloterdijk (2010)

Una recuperación complementaria pero crítica de las aportaciones de Francis Fukuyama (1992) y Peter Sloterdijk (2010) al concepto de *thumos*, presentan un itinerario posible para comprender la transformación del trauma en un principio político activo, incluso éticamente fundamentado². Al contrario que el grueso de las tesis de *The end of history and the last man* (1992), la sección III *The struggle for recognition*, en la que se

² Aunque no es nuestro autor de referencia, debemos al Platón de *La República* la primera conceptualización filosófica —política del *thumos*. Se trata del asiento de las pasiones iracundas que designa la fogosidad o parte fogosa del alma y que estaba relacionado con el arrojo militar masculino (*andreia*), la defensa del honor o la indignación ante las injusticias. El interlocutor real de Platón es Homero, del cual extrae su concepto con una modificación importante: en *La Iliada* el *thumos* es uno de los órganos —asiento de las pasiones, que incluso en ocasiones opera en *La Iliada* como instrumento de reflexión y no como asiento exclusivo de la ira de los héroes (Koziaik, 2000). Sin embargo, en un principio Platón busca plantear una alternativa a la dominante cultural del honor aristocrática —de la que Aquiles es máximo exponente— que introduzca el *thumos* en la ciudad como la disposición afectiva de la clase militar. Es decir, como un impulso iracundo asimilable a las jerarquías político —militares de una sociedad política (Hobbs, 1999). Platón implementa, por lo tanto, una reducción del *thumos* al asiento en la *psuché* de los afectos iracundos (la ira, la indignación y la cólera) que opera durante el resto del libro. La recuperación contemporánea del *thumos* platónico pertenece sobre todo a las distintas escuelas de recepción del filósofo germano —estadunidense Leo Strauss, concretamente a los textos *Nihilismo alemán* (2008) y *Liberal Education and Responsibility* (1989) (Queennenq, 2021). Estos autores asumen la reducción afectiva del *thumos* a los afectos iracundos implementada por Platón en los distintos fragmentos de *La República* (Koziaik, 1999). Fukuyama (1992) y Sloterdijk (2010), nuestros autores de referencia tampoco esta reducción. Una lectura complementaria de ambas propuestas no implica la inexistencia de discrepancias, si bien es cierto que la interpretación sloterdijkiana del

realiza una interpretación sugerente del *thumos*, habría pasado desapercibida a los principales críticos (Sloterdijk, 2010)³. Nuestro interés en Fukuyama radica concretamente en el vínculo que traza entre indignación y acción política como instrumento del deseo de reconocimiento. El *thumos* es la parte de la psique relacionada con el acto de proferir valor a uno mismo, así como a las personas, conductas u objetos que nos constituyen (Fukuyama, 1992). La autoestima de la que es soporte el *thumos* está mediada por una serie de expectativas simbólicas de muy distinta índole, no necesariamente fundamentadas éticamente e incluso contradictorias entre sí: trascendencia, identidad, respeto, prestigio, justicia, gloria, orgullo, éxito, dignidad... vinculadas por la necesidad de auto-peribirse como un sujeto libre y auténtico⁴. El *thumos* reacciona, se vuelve actividad, indignándose cuando se crea un diferencial entre nuestro autoconcepto y una expectativa fallida de reconocimiento. Se orienta hacia nuestra conciencia moral como emoción de la vergüenza: cuando no estamos a la altura de nuestro auto-concepto, no damos cuenta de nuestra propia dignidad y como resultado nos indignamos con nosotros mismos. Pero cuando esta exigencia fallida de reconocimiento tiene como origen a un sujeto externo reaccionamos de manera iracunda contra aquel(los) que nos han violentado, incluso al precio de la propia vida⁵.

thumos, que extrae directamente de Fukuyama, ha sido objetada por su falta de crítica (Couture, 2016). En cualquier caso, se aclararán a cada paso.

³ En esta sección Fukuyama parte de la interpretación de *La República* del straussiano Allan Bloom (1991) y la hegeliana lucha por el reconocimiento interpretada por Alexandre Kojève para dialogar con Hobbes y la tradición liberal. El *thumos* sería entonces el «asiento psicológico» de esta lucha (Fukuyama, 1992, p. 165). Abordar la pertinencia de estas interpretaciones escapa al interés de este texto. En cualquier caso, el objetivo original del norteamericano en estas páginas es dotar de un fundamento no económico y no egoísta al advenimiento de la democracia liberal. Mientras «la industrialización y la ciencia moderna tienen su origen en la emancipación del deseo materialista» la democracia satisface el deseo popular de participar del poder político, expresado en el *thumos* (Koziak, 1999, p. 32).

⁴ Fukuyama comete cierto exceso al identificar el *thumos* con «algo así como un sentido innato de la justicia» (Fukuyama, 1992, p. 171). Además de plantear un problemático esencialismo, la iracunda no tiene por qué ser la única forma de compromiso político.

⁵ De ahí que el *thumos* no sea para Fukuyama (1992) un deseo *estricto sensu* ni reducible a la razón. Incluso nuestras expectativas materiales están para Fukuyama atravesadas por expectativas simbólicas, que entraría en la dimensión del reconocimiento y por lo tanto del *thumos*. Por ejemplo, un sueldo digno no sólo está relacionado con poder satisfacer necesidades básicas: está mediado por el reconocimiento de mi trabajo y, en un sentido más profundo, de mi dignidad humana. El *thumos* no desea propiamente un objeto que sacie una carencia, sino el deseo de ser reconocido de acuerdo con el valor que me imputo. En última instancia, el *thumos* ignora el sentido de autoconservación, de ahí su relación con el arrojo y el riesgo. En cualquier caso, Fukuyama advierte una diferencia entre el *thumos* como acto de valorar y *thumos* como «asiento psicológico de la lucha por el reconocimiento» (Fukuyama, 1992, p. 165). Un sujeto puede sentir orgullo y respeto hacia sí

Aunque Fukuyama (1992) supone un comienzo sugerente para comprender la psicología del arrojo y el compromiso ético y político, su concepto de *thumos* precisa un análisis ulterior. Comprendemos ya un poco mejor su estructura simbólico-afectiva interna: la irascibilidad se estimula por una falta de reconocimiento de nuestro valor. Sin embargo, no captamos todavía cómo esta conciencia de autoestima violentada llega darse y a transformarse en acción colectiva, vincula a distintos sujetos y se estructura en acciones colectivas, a las cuales será preciso dar un fundamento psíquico-político. O bien, cómo el sentido de la indignación es capaz de sostenerse en el tiempo. Tampoco encontramos en el texto un abordaje específico de los traumas como experiencias fallidas de reconocimiento de profundo impacto en individuos y comunidades, categoría apenas mencionada dos veces en todo el texto (Fukuyama, 1992, p. 7, 222).

La propuesta de Sloterdijk en *Ira y Tiempo* (2010), que recupera y amplía el concepto de *thumos* de Fukuyama (1992), constituye un punto de partida para atajar estas carencias⁶. Sloterdijk propone una comprensión ambiental de las fuerzas *thumóticas* que sitúa la psique humana «en relaciones, espacios y conglomerados de energía» (Heinrichs, 2011, p. 248). Desde esta perspectiva, denominada *psicopolítica*, Sloterdijk trata de superar las ciertas dificultades del psicoanálisis clásico para comprender el fenómeno de la autoafirmación. El autor no sólo aspira a superar el individualismo metodológico de esta escuela, sino incorporar el *thumos*

mismo sin demandar reconocimiento externo. Sin embargo, dado que el disenso es el dato básico la sociabilidad humana, el precio de la renuncia a autoafirmarse puede llegar a ser el sometimiento a un poder externo que ha dado rienda suelta a sus disposiciones *thumóticas*. Como veremos, para Fukuyama, el resultado de esta lucha está tensionado por la posibilidad de reconocimiento mutuo (*isotimía*) o el sometimiento (*megatimía*).

⁶ La interpretación de Fukuyama (1992) en Sloterdijk (2010) ha sido objetada por reproducir de manera acrítica el argumentario neoconservador del norteamericano. El objetivo original del alemán en el texto es fundamentar un *thumos* no iracundo que incurra en beneficio de la democracia liberal para evitar su fagocitación por las fuerzas del mercado. Para compensar el polo erótico de la democracia liberal, Sloterdijk propone un concepto de orgullo basado en una economía altruista—filantrópica. «Su mención positiva de Andrew Carnegie nos muestra el camino: el gesto soberano de autonegación de la acumulación interminable de riqueza consiste en gastar esa riqueza en cosas que van más allá del precio y que están fuera de la circulación del mercado: el bien público, las artes y las ciencias, la salud, etc.» (Zizek, 2008, p. 373-374). En este argumentario media una crítica nietzscheana de las formas de reproducción de la ira como afecto central de los movimientos políticos de siglos XIX y XX, especialmente de los emancipatorios. El lector progresista ha recriminado a Sloterdijk haber reducido la tradición revolucionaria a la organización política del resentimiento vengativo de los humillados (Couture, 2016). La interpretación de Sloterdijk (2010), que obstruye la posibilidad de relacionar resentimiento y justicia, será abordada críticamente a lo largo de este texto. Para profundizar en dicha crítica a *Ira y Tiempo* véase (2010), véase Zizek (2008, p. 211-242).

como una fuerza psíquica propia y no como derivación patológica de una metabolización inadecuada de las pulsiones eróticas⁷. Lo reseñable de la perspectiva *psicopolítica* para nosotros es que el proceso de estimulación *thumótica*, desde la conciencia de agravio hasta la orientación de la indignación hacia objetivos éticos y políticos, está mediada por la creación de entornos y dinámicas de influencia mutua. Sin obviar el componente individual, la conciencia de ofensa y la necesidad de reconocimiento pueden articularse de manera colectiva. Esta apertura del *thumos* a su dimensión relacional resulta en la *teoría de los conjuntos del orgullo*. Para Sloterdijk, los grupos políticos son conjuntos tensionados por la necesidad de autoafirmación, que operan en un entorno diverso y cambiante de fricciones *interthumóticas* (Sloterdijk, 2010, p. 31). Consecuentemente, «las acciones políticas se ponen en marcha a partir del diferencial de tensión existente entre centros de ambición» (Sloterdijk, 2010, p. 31). Entre las operaciones simbólicas que modelan esta necesidad Sloterdijk destaca la retórica como «arte teórico de la conducción el afecto en conjuntos políticos», la forma por excelencia de «*thumótica* aplicada» (Sloterdijk, 2010, p. 31)⁸. Estos colectivos, de diverso grado de organización, están conformados por individuos igualmente susceptibles de ser estimulados *thumóticamente*⁹.

⁷ «El más visible síntoma de la voluntaria ignorancia que se derivó del paradigma analítico es la teoría del narcisismo, esa segunda generación de la doctrina psicoanalítica con la que se pretendía eliminar los desacuerdos del teorema edípico» (Sloterdijk, 2010, p. 25).

⁸ Los grupos no sólo están tensionados exógenamente por la necesidad de reconocimiento. Endógenamente, las luchas dentro de los grupos políticos «son igualmente luchas por la primacía entre individuos que están cargados thumóticamente o, expresado de manera coloquial, entre individuos ambiciosos y sus secuaces» (Sloterdijk, 2010, p. 31).

⁹ En un sentido estricto, para Sloterdijk (2010) la metabolización psicocultural del trauma adquiriría una lógica reproductiva institucionalizada. Es decir, el tipo de compromiso, acción y arrojo político que produce la estimulación thumótica durante la contemporaneidad, se expresa mediante distintas formas de organización: El partido, el estado, el movimiento... Estas tienen la función de estimular, reproducir y administrar racionalmente la indignación de un sujeto político para su proyección estratégica a largo plazo. Sin embargo, es posible pensar en otras formas de estimulación *thumótica* de impacto colectivo que no se reproduzcan en organización estrictamente políticas. Jean Améry, del cual hablaremos más adelante, ejemplifica a nuestro modo de ver una forma de intervención pública de tipo *thumótico*. Igualmente, Sloterdijk trata de desentrañar los mecanismos psicopolíticos de la revolución comunista, en cuya forma organizativa «se consuma una racionalización de las energías vengadoras (...) hasta la concepción de ofensivas contra el régimen del mundo en general» (Sloterdijk, 2010, p. 79-80). Sin embargo, en otros fragmentos deja abierta la posibilidad de estimular otras tradiciones políticas de estimulación *thumótica* organizada, como la anarquista (Sloterdijk, 2010, p. 149-153) o la nacionalista (Sloterdijk, 2010, p. 40, 61, 176, 193).

Justicia y resentimiento: los potenciales éticos del *thumos*

Si bien Sloterdijk (2010) no aborda la experiencia de agravio desde el concepto de trauma, su alusión ocasional sugiere que es posible reinterpretarlo como una experiencia reapropiarle *thumóticamente*. Sloterdijk (2010) es consciente de que una cultura (política) precisa de un sistema archivístico de agravios para exhortar a los individuos a la acción política. Constatando la necesidad de un archivo de acontecimientos Sloterdijk introduce el pasado en el metabolismo de las pasiones autoafirmativas, lo que nos introduce a la dimensión del resentimiento, de la que hablaremos más adelante. El *thumos* puede tener memoria, por lo que sería capaz de contener en sí mismo el recuerdo del agravio, indignación y expectativa de compensación durante un tiempo indeterminado. En ocasiones el hombre «no puede eliminar algunos venenos de la memoria y sufre bajo la marca de experiencias de cierta especie desagradable», lo que engendra la necesidad de comprometerse políticamente para buscar resarcimiento por los perjuicios recibidos (Sloterdijk, 2010, p. 61). Estos agravios pueden adquirir la forma concreta de traumas, y así hace lo hace ver en distintos fragmentos¹⁰. El trauma, por ende, como una forma particularmente intensa de agravio no tiene por qué provocar una parálisis infinta, si es que los sujetos son interpelados tanto interna como externamente por la conciencia de su propio valor (ya sea en concepto de dignidad, orgullo, honor...). La exposición a experiencias abyectas también puede estimular la indignación de los individuos y colectivos, que los exhorta a comprometerse políticamente por la búsqueda de reconocimiento¹¹.

El sujeto *thumótico* resultante, sigue Sloterdijk, se parece al nietzscheano *hombre que promete*, aquel que «puede recordar no sólo la injus-

¹⁰ Sobre el regreso compulsivo a acontecimientos dolorosos a efectos identitarios: «Tales movimientos son comunes durante el transcurso del trauma a las neurosis y a las sensibilidades nacionales. De los neuróticos se sabe que prefieren tener los accidentes siempre en las mismas curvas. Las naciones incluyen el recuerdo de sus derrotas en lugares de culto a los cuales los ciudadanos peregrinan de forma periódica» (Sloterdijk, 2010, p. 61). En un sentido más general y clarificador: «No es «mundo» la palabra para un lugar en el que los hombres acumulan de forma inevitable recuerdos de heridas, injurias, humillaciones y todos los posibles episodios contra los cuales posteriormente quisieran apretar con ira los puños? Y todas las culturas, ¿no son siempre, de manera abierta u oculta, archivos de colectivos traumáticos? (Sloterdijk, 2010, p. 62).

¹¹ El trauma «deja marcas imborrables en la conciencia colectiva, marcando para siempre sus memorias y cambiando su identidad futura de manera fundamental e irrevocable» (Alexander, 2004, pág. 1). La tentación a convertir el trauma propio en el acontecimiento *superlativo* —en la encarnación histórica privilegiada del mal absoluto— y referencial puede llegar a justificar políticas proselitistas. Abordaremos este problema más adelante junto a Todorov (2008).

ticia, sino también los planes para su represalia» (Sloterdijk, 2010, p. 75). El argumento de Sloterdijk opera una reducción según la cual el *thumos* se mueve entre la memoria del agravio padecido y las posibilidades de venganza, cuya ambición central sería obtener reconocimiento como dominación violenta: la tendencia del *thumos* iracundo a confundir dignidad con orgullo lo convierte en un activo peligrosamente inestable. Žizek (2008) ha criticado esta nietzscheana «hermenéutica de la sospecha» convencida de «encontrar tras la solidaridad la envidia de los débiles y su sed de venganza» (Žizek, 2008, p. 230).

Sin embargo, la reapropiación *thumótica* del trauma puede contener un componente ético-político que convierte la rememoración en un ejercicio que impide el olvido de una injusticia para reclamar su reconocimiento y reparación no necesariamente vengativa. Es preciso explorar otras formas de compromiso político desde el trauma éticamente fundamentadas que den cuenta de esta posibilidad. Para ello, nos valemos de la aportación de Jean Améry a la comprensión del resentimiento, a la que incorporamos la perspectiva *thumótica* para comprender el componente ético del *thumos*.

Para Améry resentimiento es una herida moral a la espera de resarcimiento. Dado que el mundo no tiene por qué cumplir las condiciones de posibilidad de justicia, usualmente el resentimiento induce un estado de parálisis temporal, que Améry describe en *At the Mind's Limits* (1980, p. 68): El resentimiento crea un sentido desencajado de la temporalidad que «nos clava a todos en la cruz de su pasado en ruinas». La condición del resentido, tal y como la describe el austriaco, se asemeja a la conciencia traumada que regresa compulsivamente a la experiencia disruptiva irresuelta (Brudholm, 2008)¹². Las sociedades se transforman en el tiempo y nos precipitan hacia el futuro, la dimensión en la que se despliegan nuestras potencialidades. Sin embargo, en la conciencia del resentido las heridas no sanan ni cicatrizan. Presente y pasado implosionan hasta el sometimiento del uno por el otro, impidiendo la elaboración positiva del trauma. Cuando este adquiere un estatus *fundacional* la identidad queda fijada a este acontecimiento mal elaborado, impidiendo al yo proyectarse hacia otros escenarios (Lacapa, 2001).

¹² «El trauma es aquello que se niega a ocupar su lugar en la historia como hecho y terminado. Exige el reconocimiento de una temporalidad diferente, donde el pasado es producido por el presente, o incluso tiene lugar en él» (Edkins, 2003, p. 59). Es posible que Améry esté aquí describiendo el *acting out*, el regreso involuntario y repetido a la experiencia disruptiva que impide la elaboración positiva del trauma (Lacapa, 2001). Y sin embargo, lejos de hundirse en su propio sufrimiento, Améry eleva una protesta contra la sociedad alemana: que «el hombre resentido no puede unirse al coro unánime de paz que lo rodea, el cual propone alegremente: ¡no miremos hacia atrás, sino hacia adelante, hacia un futuro mejor y común!» (Améry, 1980).

Mientras el trauma nos une al pasado, la posibilidad de resarcimiento abre la posibilidad de resarcimiento, pues puede proyectarse hacia el futuro como demanda de reconocimiento. En este sentido, como ejercicio que impide el olvido de la barbarie —que lo dota de un afecto ávido de proyectarse—, el resentimiento se convierte en un acto de autoafirmación que exhorta a tomar partido por lo que es justo. El resentimiento se convierte entonces en el asiento afectivo de un acto de persistencia como «rechazo de la normalización del crimen, a que este forme parte del flujo ordinario/explicable/descriptible de las cosas, a que se integre dentro de una narración vital consistente y dotada de sentido» (Zizek, 2008, p. 225). Estos *lazos de dolor* han sido descritos por Lacapra (2001) como *fidelidad al trauma*, todavía en términos paralizantes. La exposición al acontecimiento límite crea en las víctimas y en aquellos que empatizan con ellas una resistencia al olvido y otras formas de elaboración provocada por la sensación de que, elaborando el pasado, «para poder sobrevivir o participar nuevamente de la vida» se traiciona a «los que quedaron aniquilados o destruidos por el pasado traumático» (Lacapra, 2001, p. 46)¹³. Pero una reapropiación *thumótica* de este fenómeno nos permite reinterpretar el duelo como el *reminder* de una deuda moral que crea y sedimenta la conciencia de un agravio que nos interpela y nos indigna que no tiene por qué producir regresiones melancólicas infinitas¹⁴.

Memoria y proselitismo: La reapropiación del trauma como actividad de riesgo

El recorrido realizado hasta ahora constata una tensión esencial en la articulación política de los afectos irascibles. Si bien las reivindicaciones *thumóticas* pueden estar éticamente fundamentadas, los afectos iracundos pueden tender al exceso. Precisamente, la inclinación hacia la continen-

¹³ «(...) al punto de caer en una preocupación compulsiva por la aporía, un duelo incesante, melancólico e imposible y una resistencia a la elaboración» (Lacapra, 2001, p. 47). Al menos en *Escribir la historia, escribir el trauma* (Lacapra, 2001) la lealtad a los humillados está mediada en parte por una melancolía infinita y un duelo irresoluble.

¹⁴ Es preciso proceder con cierta prudencia epistémica a la hora de comparar procesos psíquicos individuales con universos simbólicos y prácticas culturales colectivas. El sufrimiento concreto de la experiencia traumática no es comparable con su representación cultural, aunque ambas dimensiones interactúen inevitablemente e incluso puedan, en ocasiones, analogarse. Sea como fuere, las identificaciones empáticas con el acontecimiento no tienen por qué estar mediadas por la experiencia directa, lo que suscita el peligro, siempre presente, de cierto exceso genealógico políticamente amortizable (Alexander, 2004). Para una profundización en la crítica del concepto de trauma cultural véase Kansteiner y Weilnböck (2008).

cia, la posibilidad de descontrol, la sublevación o la tendencia a la violencia irrestricta son escenarios contemplados por los distintos comentaristas del *thumos* desde sus primeras conceptualizaciones¹⁵.

La lectura de Fukuyama (1992) practicada hasta ahora puede alumbrar la tensión existente en las expresiones *thumóticas*, también de aquellas que encuentran en los traumas su principio de acción. En un sentido formal, para el norteamericano el reconocimiento adquiere dos formas de expresión distinguidas por el diferencial entre la percepción del propio valor y el valor que dos sujetos se profesan mutuamente, que resulta en la identificación mutua (*isotimía*) o en el agravio comparativo potencialmente existencial (*megalotimía*)¹⁶. Nuestro interés en estas catego-

¹⁵ Inmediatamente después de presentar el *thumos* en *La República* 375a Sócrates aborda la necesidad de un programa educativo que discipline los impulsos iracundos del soldado sometiénolos a la jerarquía de la ciudad. Sin los mitos o melodías correctas, el *thumos* corre el peligro de volverse contra los ciudadanos. «En otras palabras, el *thumos*, por sí mismo, es incompatible con la vida política» (Koziak, 1999, p. 71). En el libro 4, de importancia para la recepción contemporánea del *thumos*, «al principio se nos dice que el *thumos* nunca se pone del lado de los deseos contra la razón (*La República* 440b), aunque esto pronto se matiza con la condición de que «a menos que esté corrompido por una mala educación» (*La República* 441a)» (Hobbs, 1999, p. 17-18). Hobbs (2000) propone que el regreso del *thumos* en el libro 9 como un león (*La República* 589b) o un dragón (*La República* 590b) expresa que el *thumos* no ha sido sometido al programa educativo platónico, o al menos que el conflicto entre las partes del alma es más encarnizado de lo que parecía en el libro 4. En otras coordenadas, el *thumos* aristotélico pertenece usualmente a «varones jóvenes incontinentes, temperamentales y ambiciosos de honor y victorias (*Retórica* 1389a 9-10)» (Koziak, 1999, p. 86). Aristóteles, que cita a Homero (*Iliada* 18.109) tanto en *Retórica* 1370b11 como en *Retórica* 1378b4, explica la ira mediante la violación del honor que provoca Agamenón a Aquiles. La relación entre ira deja «una impronta en la concepción aristotélica general de la ira» (Koziak, 1999, p. 86). En *Retórica* 1369b10-11 se menciona directamente que «*thumos* y *orge* son causa de actos de venganza» (Koziak, 1999, p. 86). Los lectores contemporáneos del *thumos* se han reapropiado de esta tensión para insertarla «en una argumentación que busca demostrar la necesidad de una dosis de antiliberalismo o antiigualitarismo para estabilizar la democracia liberal» (Quellenneq, 2021, p. 123). La irascibilidad retornaría violentamente si no fuera canalizada correctamente hacia la conservación del liberalismo, único régimen que orienta el descontento hacia las instituciones de manera pacífica, y que por lo tanto impide el desbordamiento de las fuerzas *thumóticas* (Quellenneq, 2021).

¹⁶ Originalmente, Fukuyama identifica el *thumos* con las «nobles virtudes del valor, la generosidad y *public spiritedness* con el asiento de la resistencia contra la tiranía, así como la razón que orienta hacia la democracia liberal» (Fukuyama, 1992, p. 181). La *megalotimía*, por su parte, estaría relacionada con el ejercicio tiránico del poder como ambición de gloria y orgullo, «disposición psicológica básica tras la ambición del príncipe» (Fukuyama, 1992, p. 194). El solapamiento entre la dicotomía *megalotimía* e *isotimía*, y tiranía y sociedad civil responde a los intereses políticos concretos de Fukuyama. Esta distinción también contiene una dimensión de política exterior expresada como imperialismo y «hegemonía benévola» respectivamente (Quellenneq, 2021, p. 114). Sin embargo, los moldes de la autoafirmación como dominio habilitan el estímulo discursivo-afectivo de sujetos colectivos: este sería el problema estudiado por Sloterdijk en *Ira y Tiempo* (2010). Fukuyama reco-

rías radica en poder distinguir aquellas formas de reapropiación *thumótica* de los traumas éticamente fundamentadas de aquellas expectativas de reconocimiento mediadas por lógicas vengativas y de dominación. En su forma *isotímica* el *thumos* se pronuncia como «creencia en la propia dignidad moral, en el coraje de afirmar la integridad moral y la honestidad frente a amenazas de represión» (Koziak, 1999, p. 32). Dado que este sentido de la autoafirmación no implica la minusvaloración de otros sujetos, la *isotimía* podría corresponderse con un concepto informado de justicia. La *isotimía* aspiraría, por lo tanto, al reconocimiento igualitario entre sujetos revestidos de dignidad y capacidad de tomar decisiones libres. Sin embargo, las demandas de reconocimiento no tienen por qué ser redirigidas necesariamente hacia el respeto del valor mutuo. No pocas de las expresiones autoafirmativas aspiran a realizarse en concepto de dominación, basadas en la autopercebida —y usualmente ficticia— conciencia de superioridad de un sujeto. El reverso de esta disposición es la expresión del «deseo de ser reconocido como superior a otras personas» (Fukuyama, 1992, p. 182). Como manifestación de un deseo de dominación, la disposición *megalotímica* no reconoce al otro sujeto moral como igual y capaz de tomar decisiones libres que considera, sin embargo, como amenaza.

Un mismo acontecimiento pasado, del que la acción política extraería su fuerza afectiva, puede estimular ambas formas de compromiso. ¿Qué puede significar esta tensión para una reapropiación *thumótica* del pasado traumático? La distinción entre uso y abuso del pasado de Tzvetan Todorov en *Los abusos de la memoria* (2008) puede enriquecer la comprensión de esta tensión. La distancia entre ambos autores exige un acercamiento precavido a este posible diálogo. Para Todorov (2008), las *formas de reminiscencia* se diferencian por su forma de relacionarse con el presente, distinguidas por su forma *literal* o *ejemplar* (Todorov, 2008, p. 49).

La memoria *literal* trata de la interpretación intransitiva del acontecimiento traumático. El trauma se extiende a «todos los instantes de la existencia» para sedimentarse en la identidad de individuos y comunidades (Todorov, 2008, p. 50). Pero lejos de producir nostalgia, engendrará ciertas formas problemáticas de compromiso político. La continuidad entre pasado y presente no sólo construye una genealogía —potencialmente abusiva o imaginada— entre las víctimas y sus herederos. La búsqueda de los herederos de los victimarios también puede convertirse en otra forma de reproducir enemistades. Lo descrito hasta ahora no dista en exceso de fenóme-

noce esta posibilidad en que sin pulsiones *megalotímicas* la democracia «sería incapaz de defenderse de civilizaciones imbuidas de un espíritu *megalotímico* mayor, cuyos ciudadanos estuvieran dispuestos a renunciar a la comodidad y la seguridad y no temieran arriesgar sus vidas para satisfacer sus deseos de dominio» (Fukuyama, 1992, p. 315).

nos como la *fidelidad al trauma* o los *traumas fundacionales*. Sin embargo, el punto en el que la memoria literal se convierte en «portadora de riesgos» y se sitúa en la órbita de la autoafirmación *melagotímica* es en su incapacidad para ir más allá de la singularidad del acontecimiento traumático, que puede reproducir lógicas victimistas y concluir en la justificación de políticas particularistas. Cuando un grupo reivindica la singularidad de un acontecimiento lo que a menudo se reclama es su naturaleza *superlativa*: «se afirma que es el mayor o el peor crimen de la historia de la humanidad; lo cual, dicho sea de paso, es un juicio que no puede resultar más que de una comparación» (Todorov, 2008, p. 66)¹⁷. La experiencia de un sufrimiento de magnitud excepcional otorga a los medios de amplificación *thumótica* un fondo afectivo inagotable para su condensación en ira. Muchos grupos se resisten a la memoria ejemplar porque el ejercicio comparativo anula la singularidad o relativiza el significado existencial e intransferible de su sufrimiento. El motivo principal por el que ciertos grupos renuncian a la memoria ejemplar es por sus beneficios *thumóticos*: la exageración del acontecimiento otorga a una comunidad derechos igualmente excepcionales en el presente implica que la articulación política de la ira está legitimada proporcionalmente a la profundidad de la herida moral. «Haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir; excepto si queda roto cualquier vínculo, los demás se sienten obligados a satisfacer nuestras peticiones» (Todorov, 2008, p. 95)¹⁸. En incontables ocasiones esta voz que queja es legítima y contribuye a la búsqueda de la justicia. Sin embargo, Todorov está preocupado por el tipo de acción que desencadena el abuso de este derecho al reconocimiento, que denomina *estatuto de víctima*. Se trata de la arrogación indebida e instrumentalizada del sufrimiento por parte de las propias víctimas o sus herederos fruto del reconocimiento público de una injusticia. El *estatuto* puede transformarse en una identidad permanente cuando el pasado traumático se sacraliza y se utiliza como una fuente inagotable de legitimidad política. Una deuda de reconocimiento infinita abre un vector de explotación *thumótica* del mismo alcance: el trauma no dejará de provocar resentimiento siempre que pueda permanecer como referencia cultural en la conciencia colectiva. Lo problemático es que el carácter superlativo del acontecimiento —y por extensión, del *estatuto de víctima*— opera en la práctica como un salvoconducto moral para los medios y fines de esta ne-

¹⁷ Todorov está específicamente interesado en el caso del Holocausto.

¹⁸ En un sentido *thumótico* también a nosotros, pues nos exhorta a estar a la altura de nuestro autoconcepto. Para Todorov la legitimidad de la indignación de la víctima depende de la deuda moral que una sociedad haya contraído con estos grupos y/o sus descendientes. Pero observada desde una perspectiva *thumótica*, esta legitimidad puede ser autónoma. Sigue a continuación.

cesidad inagotable de reconocimiento: el trauma se convierte en un mecanismo exculpatorio de las barbaries provocadas en su nombre. «De ahí la desenfrenada competición para lograr no la cláusula de nación más favorecida, como entre países, sino la del grupo más desfavorecido» (Todorov, 2008, p. 95). Dado que cada grupo se considera «la principal víctima» el *estatuto* es la puerta de entrada de las políticas mnemónico-*thumóticas* proselitistas, en las que cada comunidad articula su archivo traumático para justificar el uso irrestricto de la violencia (Todorov, 2008, p. 98). Así expresa Zizek (2008) la relación entre victimismo y proselitismo en *Seis reflexiones sobre la violencia La auténtica necesidad de evocar el Holocausto como defensa de las actuaciones israelíes implica subrepticamente que Israel está cometiendo crímenes tan horribles que sólo la baza del Holocausto puede redimirlos* (p. 137).

Sin embargo, otra forma de memoria *thumótica* de los traumas es posible. La reminiscencia *ejemplar* es aquella que se aproxima a una concepción *isotímica* del reconocimiento. Hace del trauma «una manifestación entre otras de una categoría más general, y me y me sirvo de él como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferente» (Todorov, 2008, p. 51). Sin embargo, no se trata exactamente de un ejercicio de neutralización del «dolor causado por el recuerdo», que se «controla y margina», sino que, espoleado por la indignación provocado por la experiencia de una injusticia, este dolor se reorienta políticamente. En el momento en el que «nuestra conducta deja de ser privada y entra en la esfera pública» y ese recuerdo se abre a la «analogía y la generalización» estos afectos se encauzan hacia la construcción de un *exemplum* (Todorov, 2008, p. 51). Aun sin perder su especificidad, el acontecimiento se convierte en la experiencia axial desde la que se abordan otro tipo de experiencias abyectas con una estructura similar. El recorrido de la indignación no se acaba en la lucha por la autoafirmación de uno mismo. El estímulo encuentra en otras catástrofes reverberantes un amplificador *thumótico* que exhorta a la queja moral, independientemente de consideraciones ideológicas o étnico-culturales¹⁹. Una pulsión universal e igualitaria vibra en esta disposición que exhorta a la indignación ante cualquier herida sin resarcimiento²⁰.

¹⁹ Todorov (2008) alude a una pluralidad de escritores supervivientes o testigos herederos del Holocausto ejemplifican el compromiso político desde la memoria ejemplar. Autores como David Rousset, Vasily Grossmann, André Schwarz—Bart o Marek Edelman han hecho de su escritura y activismo una denuncia que extrapola la experiencia del horror del universo concentracionario a otras barbaries que, en el presente, comparten semejanzas independientemente de consideraciones ideológicas o étnico—comunitarias. Contrasta con el caso de los supervivientes comunistas franceses, que con la misma energía negaban la existencia del Gulag.

²⁰ Para Todorov, que trata de fundamentar una forma de recuerdo que no imponga sus categorías sobre el presente, opone explícitamente el resentimiento a la memoria ejemplar.

Bibliografía

- Aristóteles. (2022). *Retórica*. Gredos.
- Améry, J. (1980). *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities* (S. Rosenfeld & S. P. Rosenfeld, Trans.). Indiana University Press.
- Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, & Piotr Sztompka. (2004). *Cultural trauma and collective identity*. University of California Press.
- Brudholm, T. (2008). *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Temple University Press.
- Edkins, J. (2003). *Trauma and the politics of memory*. Cambridge University Press.
- Freud, S. (1979). *Obras completas* (Vol. 14). Amorrortu.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. Free Press.
- Grosser, A. (1989). *Le crime et la mémoire*. Flammarion.
- Heinrichs, H-J. (2011). *Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens*. Carl Hanser Verlag.
- Hobbs, A. (2000). *Plato and the hero: Courage, manliness and the impersonal good*. Cambridge University Press.
- Kansteiner, W., & Weilnböck, H. (2008). Against the concept of cultural trauma. En A. Erli & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (pp. 229-240). Walter de Gruyter.
- Koziak, B. (2000). *Retrieving political emotion: Thumos, Aristotle, and gender*. Pennsylvania State University Press.
- LaCapra, D. (2001). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- Platón. (2016). *Diálogos IV: República*. Gredos.
- Schwarz-Bart, A. (1959). *Le dernier des justes*. Seuil.
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y tiempo: Ensayo psicopolítico*. Siruela.
- Strauss, L. (2008). Nihilismo alemán. En R. Esposito, C. Galli & V. Vitiello (Eds.), *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes* (pp. 125-152). Manantial.

Comentando el ejemplo de David Rousset alega que «al inclinarse por la memoria ejemplar, escogió utilizar la lección del pasado para actuar en el presente, dentro de una situación en la que él no es actor, y que no conoce más que por analogía o desde el exterior» (Todorov, 2008, p. 75). Quizás sea preciso ir un paso más allá. Es preciso contraponer a esta concepción inmovilista del resentimiento el políticamente activo de Améry (1980), que ya hemos presentado con anterioridad. De esta forma, resentimiento y memoria ejemplar podrían explorar una nueva forma de diálogo mediante la conciencia de la herida moral propia que alumbra la necesidad de abordar no sólo la barbarie del presente, también *todas* las heridas morales irresueltas. Esta posibilidad se contempla ya en un fragmento de *Los abusos de la memoria* (Todorov, 2008, p. 81), donde se cita un fragmento de *Le Dernier des justes* de André Schwarz-Bart (1968), a su vez extraído de *Le Crime et la mémoire* de Alfred Grosser (1989): «Un gran rabino a quien preguntaban: «¿Por qué si la cigüeña, en hebreo, fue llamada Hassida (piadosa) porque amaba a los suyos, está situada, sin embargo, en la categoría de las aves impuras?». Respondió: Porque sólo dispensa su amor a los suyos».

Strauss, L. (1989). Liberal education and responsibility. En H. Giddin (Ed.), *An introduction to political philosophy: Ten essays* (pp. 321-348). Wayne State University Press.

Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Paidós.

Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Žižek, S. (2009). *In defense of lost causes*. Verso.