

EL MIEDO EN EL NUEVO MILENIO: un abordaje antropológico para comprender la postmodernidad

Por Maximiliano E. Korstanje
International Society of Philosophers, United Kingdom
Universidad de Palermo Argentina.

INDICE

INTRODUCCION, POSTMODERNIDAD, MOVILIDAD Y MIEDO

CAPITULO I - MIEDO Y AUTORITARISMO

El miedo en Aristóteles
El Leviatán de Thomas Hobbes.
Thomas Hobbes y su Sombra
El Hobbes de Leo Strauss
Limitaciones o problemas del Leviatán y la obediencia civil.
La tesis de las potencias en Spinoza
El abuso del Mal como discurso político

CAPITULO II- TERRORISMO Y TURISMO

El origen del miedo
La Posición del otro
El Estadio de la Inseguridad.
Contribuciones de la teoría psicoanalítica.
Economía, Terror y Orden Mundial.
El Milenarismo como potenciador del World Trade Center
Comprendiendo el 11 de Septiembre de 2001
Terrorismo y Turismo: ¿dos caras de una misma moneda?.
El Riesgo/Temor en el Turismo

CAPITULO III: MIEDO, CIUDADANIA Y ESTADO

El Miedo a la Libertad
La Defensa de la Sociedad en Michel Foucault.

Seguridad Interna y Control de la Población

La Convergencia entre el temor interno y externo en C. Robin

El Miedo Político en N. Elías.

REFLEXIONES FINALES

CAPITULO IV. LA GRIPE A EN BUENOS AIRES

Discusión.

Diferencia entre temor y angustia

El miedo líquido en Zygmunt Bauman.

La sociedad de los riesgos en U. Beck

El Culto a los Muertos

Paul Virilio y la dictadura de la Imagen

Nietzsche y el despertar de la tragedia

Martín Heidegger, entre el miedo y la angustia.

Soren Kierkegaard y la culpa

Terror, Angustia y Expectativas de los medios en referencia a la gripe A.

REFLEXIONES FINALES: El miedo en Corey Robin.

INTRODUCCION (POSTMODERNIDAD, MOVILIDAD Y MIEDO)

El miedo habita en todos los corazones humanos desde antaño. Es como ha explicado el profesor Corey Robin un aspecto semántico de los mitos fundadores judeocristianos de Adán y Eva y otros. Para las enseñanzas bíblicas, el miedo nace del asesinato o del pecado, de la caída del dasein. En tanto componente psicológico, elemento básico de nuestra conformación psíquica hasta configuración secundaria (angustia) que nos permite anticiparnos al peligro, el miedo ha sido contemplado y estudiado por una gran cantidad de académicos en el mundo entero. Incluso, no sólo se encuentra circunscripto a las culturas occidentales, sino que puede ser visualizado en otras culturas. No obstante, en los últimos años parece que el miedo ha emergido como un aspecto del consumo cotidiano que los Medios masivos de comunicación transmiten sin cesar. Dentro de esta coyuntura, el presente trabajo es una compilación de trabajos anteriores que el autor ha escrito en relación a diversos temas referidos al temor, la angustia y la postmodernidad como así también al vínculo que existe entre miedo, democracia, autoritarismo y terrorismo. Los diferentes capítulos que forman este libro pueden ser leídos en forma independiente. Esta forma de organización sugiere también que el contenido de los mismos pueda tornarse reiterativo. Hemos intentado, eliminar las frases redundantes para una mejor lectura.

Indudablemente, la postmodernidad, la movilidad, el atentado a las Torres Gemelas y el Turismo se encuentran emparentados. Una nueva teoría crítica que deconstruya la relación entre la movilidad, el miedo y el terrorismo es necesaria. En este sentido, es de capital importancia una lectura preliminar del libro *Economías de Signos y Espacios*, escrito por Scott Lash y John Urry. Los autores analizan la exacerbación de los miedos al advenimiento de un nuevo orden postmoderno basado en un declive de la solidaridad y la lógica de autoridad jerárquica. Los autores afirman que “*acabamos de esbozar las economías cambiantes de signos y de espacio que suceden al capitalismo organizado. Examinamos las trayectorias de objetos (bienes, capital, dinero, comunicaciones, mercancías) y de sujetos (fuerza de trabajo, inmigrantes, turistas), que en el pasado reciente se han acelerado y han ampliado sus recorridos. Es un estado de cosas que entusiasma, pero sus consecuencias inquietan. Estas consisten en que la aceleración, que distancia las relaciones sociales a la vez que comprime tiempo y espacio, conduce*

a vaciar sujetos y objetos. Esta movilidad acelerada determinan que los objetos se hagan descartables y pierdan significación, mientras las relaciones sociales se vacían de sentido” (Lash y Urry, 1998: 53).

No obstante, la idea apocalíptica de un vaciamiento total, Lash y Urry sugieren que la postmodernización trae consigo una reflexividad que profundiza y abre muchas alternativas positivas para los vínculos sociales tales como la intimidad, amistad o el ocio. Uno de los problemas que han tenido tanto Beck como Giddens en su análisis de la reflexividad es trivializar el papel de la estética y centrar su trabajo exclusivamente sobre lo cognitivo. La lectura de Beck enfatiza en que existen tres estadios que vincula la producción material a los riesgos: preindustrial, industrial y del riesgo. Si se parte de la base que las sociedades preindustriales no producían riesgos sino que vivían también las amenazas de la naturaleza, éstas no eran directamente provocadas por el progreso técnico. Por el contrario, las sociedades industriales modifica la situación instaurando la incertidumbre asignando responsabilidades a los agentes externos con respecto a la generación de riesgos. Se da una especie de secularización de las causas de la catástrofe, que hasta ese momento habían sido atribuidas a los dioses. En esta fase, la Ciencia se presenta como la disciplina encargada de detectar y prevenir los desastres futuros. Finalmente, la sociedad del riesgo se distingue de sus dos tipos anteriores por lo incalculable del riesgo. Si la sociedad burguesa admitía a las clases sociales como responsables de las amenazas, la del riesgo desdibuja los límites entre la culpabilidad e inocencia a la vez que extiende los riesgos y amenazas a toda la población sin ningún tipo de posibilidad de respuesta (Beck, 2006) (Lash y Urry, 1998: 56).

Particularmente, se debe recurrir al concepto maussiano de modernización. Uno de los problemas de Giddens es que establece su idea de modernidad en forma cognitiva, vinculando la teoría del yo psicológico pero sin ningún tipo de significante estético. En este contexto, Lash y Urry afirman *“la subjetivización del espacio avanza sobre todo por la transformación de las redes de comunicaciones, de información y de transporte. El desarrollo de las metrópolis globales distorsiona las coordenadas espacio-temporales del espacio natural”* (Lash y Urry, 1998: 84). En este sentido, en vez de recurrir al símbolo del espacio como lo hace Giddens, se debe concebir su alegoría. Mientras el símbolo se constituye como una versión privada del espacio cuyas

características son jerárquicas y estructurales, la alegoría bucea por la hermenéutica y la reflexividad estética.

Ello rompe con la idea romántica de la comunidad (*gemeinschaft*) para instaurar un espacio que se produce constantemente así mismo. Sin embargo, ello no significa un vaciamiento total sino una nueva reconfiguración que se determina por el declinar del lazo social. El poder de la imagen hace su aparición en la vida social del sujeto subordinando todas sus instituciones y desdibujando los alcances del espacio cartesiano. En palabra de los propios autores, *“ahora bien, hemos tenido en esto un desacuerdo importante con Beck y Giddens. En primer lugar, el elemento estético, se trasunta en la vida popular, el cine, el ocio o el turismo, es esenciadísimo a esta nueva condición que llamaremos postmoderna. En segundo lugar, nos afirmamos en la idea de vincular esa condición a cambios político-económicos. Opinamos que sólo en la modernidad tardía (o posmodernidad) una reflexividad estética ha llegado a penetrar los procesos sociales”* (Ibíd.: 82). Siguiendo este desarrollo, los marcadores de lugares que caracterizaban al espacio premoderno (prácticas sociales) se han vaciado de su sentido dando lugar a un espacio abstracto que no busca ser vivido sino apreciado.

Tomando las influencias nietzscheanas, los autores sugieren que la re-subjetivización propia de este proceso ha llevado a una dicotomización de las estructuras vigentes que obligan a redefinir el papel del sujeto como entidad inserta en el mundo. En un mundo que desafía la lógica del mundo apolíneo, un mundo que es amoral y natural por sí mismo. Las transacciones comerciales, las jerarquías empresariales, las modas se han transformado y se hacen más horizontales que en épocas anteriores. La alegoría ha reemplazado al símbolo en un horizonte a-cronológico que desdibuja la tradición y la historia. A la artificialidad propia del símbolo se le contrapone la profundidad de la alegoría y el sentido. Es decir, que lejos de tratarse de un vaciamiento total como sugieren Beck y Giddens, Lash y Urry consideran a la postmodernidad como un proceso que construye sus cimientos en la experiencia individual. No obstante, existen dos problemas en este abordaje que consideramos oportuno señalar.

En primera instancia, no queda del todo claro porque y bajo que argumento los autores sostienen que la postmodernidad adquiere una lógica más estética que la antigüedad o la edad media. Si se analiza el tema con detenimiento, se observará que la cuestión estética

era de capital importancia no sólo en la antigüedad sino en la edad media. Las enfermedades de tipo cutáneas como la lepra o las malformaciones congénitas en el cuerpo eran consideradas verdaderas maldiciones de los dioses, y en consecuencia, quienes las portaban eran desterradas de la vida social. La apariencia estaba en todos los órdenes de la vida del sujeto y subordinaba a todas las instituciones (Elías y Dunning, 1992). El segundo aspecto es de carácter teórico y radica en la no inclusión del existencialismo en el estudio del fenómeno. En efecto, Lash y Urry (a diferencia de Giddens) subestiman el papel que juega la angustia como anclada en la existencia del ser.

Finalmente, los autores examinan el papel que ha cumplido históricamente el agente de viajes como un profesional cuya pericia en la organización de viajes ha llevado a disminuir el riesgo y la incertidumbre en los viajeros. Desde la perspectiva de los autores, existe una tensión entre el saber experto y el pensamiento popular. Por ejemplo, si bien existe a disposición del viajero toda una gama de servicios, personal, guías impresas y otros destinados a la organización de viajes, no necesariamente los actores escogen a una agencia de viajes como una fuente de información. Ello es producto de la reflexividad estética propia de la postmodernidad. En resumen, la tesis central de los autores es que *“en Occidente, en el curso de los siglos XIX y XX, se estableció una reflexividad acerca del valor de ambientes físicos y sociales diversos; segundo, que esta reflexividad se basa en parte en juicios estéticos y nace de la proliferación de formas múltiples de movilidad real y simulada; tercero, que esta movilidad contribuyó a vigorizar una postura cosmopolita que se afirma: una capacidad de experimentar y discriminar naturalezas y sociedades con diversa historia y geográfica, y de exponerse a ellas; y cuarto, que la organización social del viaje y el turismo ha facilitado y estructurado ese cosmopolitismo”* (Lash y Urry, 1998: 344).

En consecuencia, en la organización del viaje agente y viajero reproducen las estructuras de la propia sociedad. La función central del experto es crear el riesgo para reducir su implicancia al mínimo y aumentar la confianza en las propias instituciones sociales por medio de ciertas prácticas rituales. El intelectual o experto, en ese sentido, cumple la función de intérprete entre la amenaza y el sentido adquirido de ésta. Por medio del proceso de comunicación el viajero experimentará como amenazante aquella situación comunicada previamente por los expertos en viajes. En efecto, ambos

observan que la idea de un consumidor masivo de viajes y experiencias novedosas está dando lugar a un postconsumidor más selectivo y diferenciado cuyos intereses varían notablemente entre sí. El fenómeno turístico debe comprenderse desde tres perspectivas: espacio-temporal, visual y el “re-hechizo del consumo”. En este sentido, los viajes no sólo consumen espacio sino que re-simbolizan lugares que son transformados en mercancías. Los potenciales consumidores son bombardeados por imágenes cuya interpretación queda estructurada bajo los valores de la propia sociedad. Al concepto de sociedad auto-poiética luhmanniana, los autores agregan la sociedad semiótica cuya distinción radica en la “aniquilación” del espacio y el signo bajo un control descentralizado (Lash y Urry, 1998: 369-371).

La comprensión de los estados de desastre como los últimos terremotos que han azotado a los hermanos países de Haití y Chile generando efectos devastadores son percibidos como imposibles por el imaginario colectivo; en tanto que encuentro entre el mundo natural (pathos) y el ideal construido de civilización (logos), lo catastrófico (sea natural o causado por el hombre mismo) conlleva una idea política, un signo que reestructura el orden social vigente. El miedo en este trabajo es examinado desde diferentes perspectivas, desde el 11 de Septiembre, la gripe Porcina hasta el último terremoto en Haití con el fin de construir un camino que esperemos sea continuada por otros autores. En la actualidad, nuestra función como científicos sociales es privilegiada por ser testigos históricos del fin y principio de un nuevo milenio. Como los medievales del siglo XI, vemos a nuestras instituciones vaciarse de sentido y colapsar lentamente a la vez que otras nuevas incomprensibles comienzan a surgir. El milenarismo no sólo atraviesa nuestras forma de vida sino la relación con los otros. El temor se hace terror cuando las generaciones venideras, nuestra progenie, e hijos se encuentra amenazada por alguna catástrofe, ello nos hace por demás vulnerables a las manipulaciones políticas. Lo que subyace en el miedo postmoderno no es otra cosa que el declinar de nuestra imaginación. La muerte de Dios no ha puesto en un papel privilegiado, hemos querido ocupar su trono. Más seres limitados en nuestra estructura psicológica, a medida que vamos avanzando en nuestro saber y más cosas comprendemos de este mundo, vemos cuan frío es, cuan cruel, cuan inhumano y experimentamos el mismo terror que Freud describiera en su clásica frase que dice: hay dos formas de ser feliz en este mundo, una es ser hacerse el idiota, y la otra es serlo.

Desde su nacimiento el niño se comunica con los otros por medio de la risa y el llanto, pero a medida que se va desarrollando adquiere todo un código simbólico de comunicación al que llamamos lenguaje. Cuando el estímulo externo no encuentra un código y en consecuencia no puede ser comprendido, automáticamente se dispara hacia la imaginación. Si se escucha una canción, cuyo idioma se desconoce pronto la imaginación ayudará a construir un sentido a esa continuidad de sonidos y ruidos (como bien ya lo ha explicado Kant). Por tanto lo conocido y lo desconocido operan en cuanto a un código específico. Este hecho refleja la posición de la epistemología en cuanto a la limitación del conocimiento; el conocer humano por sí mismo encierra una limitación – tanto del tiempo como del espacio-. El mundo conocido y presente siempre implica una pregunta sobre el desconocido y futuro. En un eje conceptual, lo otro se construye desde el tiempo y el espacio. El mí se encuentra aquí y ahora, mientras el otro lo hace allá y en otro tiempo. El límite y la frontera, puede ser corrido pero existe un mundo imaginado más allá de ellos; los viajeros españoles medievales se imaginaban dragones y monstruos gigantescos más allá del mundo conocido; los romanos no viajaban más allá de sus limes o bosques, por miedo a la diosa Diana o al temible Pan; por tanto todo espacio conocido, implica uno que no lo es tanto. En el espacio y tiempo desconocidos opera la imaginación y la fantasía como formas de construcción de sentido.

Es un *temor a lo desconocido* operante desde la ilusión, pero cuando la ilusión se esfuma aparece otro miedo que es paralizante; una especie *terror desde lo conocido*. Las privaciones del medio y la corrosión de la propia corporeidad son paleadas por medio de las ilusiones; éstas son parte inherente de la imaginación cuya función más compleja puede entenderse como un mecanismo de evasión ante el principio de la realidad, tal cual es. Esto explica el origen de la motivación y motorización por el cual un niño y más tarde un hombre se lanzan más allá de los límites en busca de sentimientos placenteros. Mientras el temor a lo desconocido impulsa hacia delante, el terror desde lo conocido lo hace pero hacia atrás.

El problema del tiempo se presenta en el hombre en forma doble, en primer lugar en la irreversibilidad del pasado y en la incertidumbre del futuro; pero éste no es angustiante por sí mismo sino por repentino. Así, el ritual es uno de los mecanismos sociales orientado a prevenir lo espontáneo y sus efectos negativos. Su función es recordar y revivir los hechos traumáticos para reducir, de esa forma, el impacto disgregador de

aquello en donde reina la impotencia. El acto de no poder es el principio del signo en el hombre que divide su mundo en un presente, pasado y futuro. Pero existe un pesar, el cual no ha sido debidamente desarrollado cuando se pierde la esperanza en el propio futuro bajo el principio de la predestinación.

Si todo destino es fijado de antemano, no hay nada que el hombre pueda hacer para deshacerse de él. La idea que todo hombre tenga fijado su futuro genera una enorme angustia que sólo puede ser afrontada con una actividad y trabajo excesivo. El movimiento continuo reduce la desesperanza o el declinar de lo imaginario; quien todo lo ve y lo sabe no necesita desplazarse porque ya está ahí y allá, tampoco necesita conocer, ni odiar porque todo lo comprende. La naturaleza de la aventura es que implica un posible fracaso por lo cual se convierte en atractiva y digna de ser vivida. La aventura perdería su característica intrínseca si se supiera de antemano el desenlace de la campaña o de las acciones seguidas. La finitud y la ignorancia son partes esenciales de la felicidad humana. Nadie se lanzaría hacia lo desconocido ya que no habría tal condición. Por tanto, se puede afirmar que la ignorancia –en su medida justa- cumple un papel profiláctico y funcional en la vida de todos los hombres; su negación es negación de lo humano. Sin ella, no existiría la pasión por el viaje ni por el conocimiento sino sólo terror inspirado desde un conocimiento total.

Paradójicamente, un médico cirujano especializado en cuestiones cardíacas se aterroriza cuando un familiar cercano sufre una dolencia en el corazón; o también un joven profesional agente de viajes teme viajar por los problemas que de antemano ya conoce en la organización de los mismos. El conocimiento, que lo lleva a desempeñarse como un “buen profesional” le indica una y otra vez, en forma caótica y desmesurada, todas las posibles complicaciones que podría experimentar su ser querido. En ese instante, el conocimiento se vuelve contra el ser angustiándolo e interpelándolo. El conocimiento científico atenta contra la ilusión y la imaginación. Quien más conoce, más teme no por conocer sino por no imaginar. En el conocimiento total no existe libertad ya que no existe la decisión, quien todo lo sabe, no debe decidir porque ya sabe lo que sucederá (ausencia de sabiduría). Por lo tanto, en el declinar de la imaginación también cae la libertad. El joven agente organizador de excursiones como el cirujano no teme en sí a los problemas, sino a la pérdida de su libertad. Esta se fundamenta por el vínculo que une a uno con otro. Decidir un acto sobre una operación condicionado por el

conocimiento del otro, es como operar con un chaleco de fuerza. La impersonalidad le da al cirujano libertad de decidir y de actuar acorde a su decisión. Por lo tanto, las posturas de postmodernas deberían ser invertidas; no es la impersonalidad o la familiaridad del vínculo aquello que genera miedo, sino precisamente su ausencia. En el miedo existe, es cierto, sobrecarga informativa pero también afectiva. Sin más es precisamente, esa tensión lo que genera el miedo y por lo cual la experiencia se construye contraria al “ser ahí” en un “estar ahí-con”.

Referencias

Beck, U. (2006). *La Sociedad del Riesgo: la sociedad del Riesgo*. Buenos Aires, Paidós

Elías, N. y Dunning, E. (1992). *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lash, S. y Urry, J. (1998). *Economías de Signo y Espacio: sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires, Amorrortu.

CAPITULO I -MIEDO Y AUTORITARISMO

Unas de las películas más taquilleras del cine estadounidense, Star-Wars en su episodio número III resalta la explícita preocupación por parte de su director por poder distinguir la fina línea entre “la libertad aparente y la real dictadura de los regimenes políticos”, incluyendo a la democracia misma. Ya al final del film, Padme (una de las protagonistas) se cuestiona: *”así es como muere la libertad”... “con un aplauso estruendoso”* ante los ojos del senador Bail Organa –a quien luego de la voluntaria muerte de Padme se le entregará a una de sus hijas llamada Leia-, observando precisamente el destierro final de los Jedis y la investidura del senador Palpatine como Emperador supremo. Al margen de esta observación que puede emparentarse tranquilamente con una tragedia esquiliana, lo interesante del relato no está en los efectos de sonido o visuales sino en su argumentación. Existe una relación de base entre la fundación política del Estado, el temor y la dictadura.

En efecto, luego del 11 de Septiembre de 2001 en donde Estados Unidos experimentó uno de los más enérgicos ataques de su historia, incluidos el bombardeo japonés a Pearl Harbor, las condiciones políticas del mundo comenzaron a cambiar. A este hecho le siguieron la primera consensuada invasión a Afganistán, dos atentados más a los aliados de Estados Unidos como España y Reino Unido, la tan cuestionada unilateral invasión a Irak y la deposición del régimen de S. Hussein, sin mencionar las escaramuzas políticas de la Administración Bush con Venezuela, Irán, Corea del norte y Rusia. No caben dudas que vivimos en una época potencialmente conflictiva en la cual el temor y el híper-consumo se han transformado en las más eficaces armas de dominio sobre las mentes de todo el planeta. Dentro de ese contexto, el presente trabajo indaga en las contribuciones filosóficas de Hobbes, Spinoza, Aristóteles y Bernstein para explicar la relación existente entre el miedo (o pánico) que experimenta actualmente la ciudadanía y la manipulación política de la cual es víctima. Este tema ha desvelado a gran parte de los filósofos políticos de todos los siglos, pero es precisamente en éstos tres donde mejor tratado se encuentra el tema.

El Miedo en Aristóteles

De toda su extensa obra, es en el libro segundo y tercero de Ética Nicomaquea que Aristóteles esboza, en la teoría de las virtudes, su idea de miedo. Partiendo de la idea

que de los actos nacen los hábitos, el padre de la escuela peripatética sugiere que los actos humanos son plausibles de malograrse tanto por defecto como por exceso. Un exceso de temor convierte a un hombre en cobarde, “y si de todo huye” nada soportará mientras que por defecto el valiente puede terminar convirtiéndose en un insensato y perder la vida. Sólo la medida justa (virtud) puede conservar la compostura del hombre y llevarlo a la felicidad (Aristóteles, *Ética*, II, v. II, p. 19). Existen tres cosas en cuanto a lo que los seres humanos prefieren, lo bueno, lo útil y lo placentero. En consecuencia, otras tres ubicadas en oposición a las primeras, lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Desde su niñez y a lo largo de su vida, los hombres intentarán acercarse al placer separándose más y más del dolor.

Dentro de este contexto, el temor es clasificado como una pasión junto con el deseo, la envidia, la audacia, el odio, la añoranza y la piedad entre otros. A todos estos estados, en otros términos les corresponden el placer o la pena. “Las potencias” por el contrario son las facultades mentales que hacen posible los estados anteriormente mencionados mientras que los hábitos predisponen a conducirse por el camino del bien o del mal. En este sentido, Aristóteles aclara *“allende de esto, no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección. Finalmente, dícese que somos movidos por las pasiones mientras que por las virtudes no somos movidos”* (Aristóteles, II, v. III, p. 22). En consecuencia, la pasión (y dentro de ella el temor) concuerda con nuestra definición anterior de miedo como un sentimiento primario o básico cuya incidencia en el acto no puede ser regulada concientemente antes que el hecho suceda, mas la virtud para el filósofo griego debe comprenderse como una hábito selectivo coincidente en una posición intermedia entre el vicio de exceso y defecto. Sin embargo, en su tratamiento de la huida el autor va a tomar un carril diametralmente opuesto.

La huida del cobarde, aquel apoderado por el temor, que decide resguardarse ante una amenaza es movida por una significación previa del dolor; *“en sí misma la cobardía es sin dolor; pero las circunstancias concretas ponen al hombre fuera de sí por la representación del dolor al punto de hacerle arrojar las armas e incurrir en otras descomposturas por todo lo cual la cobardía de la apariencia debe ser forzada. En el desenfrenado, al contrario, los actos son voluntarios, como quiera que son por él deseados y apetecidos.* (Aristóteles, III, v. XII, p. 42-43). El desenfreno obedece a una

causa que sigue la propia voluntad del sujeto mientras que no sucede lo mismo con la cobardía. Siguiendo el lineamiento de la razón antigua, el autor remite al proceso de enseñanza del niño como ejemplo para sortear los obstáculos de su propia contradicción; los niños cuyo desenfreno es hacen inmanejables tendrán un apetito de placer el cual no podrá ser saciado. Si no se puede disciplinar “hacer obediente” al apetito, el sujeto se transformará una vez adulto, en un ser irracional y errático o temeroso. En la voluntad del desenfrenado el hombre se acostumbra a los placeres, pero al quererlos todos, inevitablemente se “entristece” por no poder alcanzarlos; por lo que aquel deseo que se torna desmedido se encuentra sujeto a la tristeza. En la medida en que mayor sea la apetencia por evitar el placer mayor será la posibilidad de experimentar temor.

Por otro lado, de este tratamiento tomará S. Freud su idea inicial de fobia (término compuesto por *phóbos* y *phemobai*). De *phóbos* derivan dos sentidos diferentes: terror y miedo. En su tratamiento sobre el caso Hans, Freud explica que la fobia es una respuesta que tiende a la unidad psíquica cuando la estructura se encuentra frente a sentimientos ambivalentes y encontrados por medio de un proceso de escisión / proyección / desplazamiento (Freud, 1998: 11)¹. Un sugerente rastreo historiográfico en Vicente Domínguez (2003) sugiere la idea de que el miedo tiene en la literatura homérica un tratamiento diferente al dado por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. En Homero, para ser más exactos *phóbos* deriva de *phemobai* que significa huir. En este contexto, su aplicación a fines bélicos puede verse plasmado en la figura de *Phóbos* hijo del dios de la Guerra Ares, “terrible y temido” por todos los mortales. Luego de Homero, dice el autor, el sentido de *Phóbos* adquiere un matiz más vinculado al miedo que al terror anterior (Domínguez, 2003: 662). Una de las contribuciones de Aristóteles al estudio del temor, es la idea de virtud como forma intermedia entre la cobardía y la temeridad, a la vez que considera al miedo como una forma de evitar el dolor

¹ El caso Hans (Juanito) según Freud es el sustento sobre su teoría de la vida sexual infantil. El gran acontecimiento en la vida del niño es el nacimiento de su hermana Hanna, hecho observado y documentado inmediatamente por su padre. Particularmente, explica Freud el miedo en Hans versa sobre la posibilidad de que un caballo lo muerda, ese mismo temor se intensifica con el transcurso del tiempo. Según el psiquiatra austriaco, la fobia se inicia por el principio de castración y la posible pérdida del amor materno. La angustia y la ambivalencia de sentimientos que genera la competencia con su padre y con su hermana por el amor de su madre, despierta en el pequeño Hans una predisposición hostil y de apego a la vez (Edipo). Esta predisposición en el niño hacia el padre sigue un proceso de fragmentación (aunque Freud no le pone ese nombre), producido por la ambivalencia de amor y odio, una posterior proyección y un desplazamiento hacia un objeto externo.

aumentando el placer. Sin embargo, Aristóteles no continúa explicando como es que la valentía se transforma en un estado permanente de “orgullo” tema que será retomado por la filosofía política del británico. T. Hobbes.

El Leviatán de Thomas Hobbes

El filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y espíritu; así *“de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos...y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre”* (Hobbes, I, Del Hombre, XVIII, p. 101). Inicialmente, Hobbes plantea un tema de debate que no había sido tratado hasta antes de su intervención; el sujeto posee una naturaleza dual ya que por un lado, desea los bienes del prójimo (que no necesariamente es prójimo) a la vez que teme ser despojado de los propios por un tercero. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero: el Leviatán. El motivo parece ser claro a grandes rasgos, evitar la “guerra de todos contra todos” y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. De esta misma forma, dice el autor *“de esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturbaban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra”*. (Hobbes, I, Del Hombre, XV, p.118).

Esta transferencia de derechos presupone que los hombres –a diferencia del estado de naturaleza- no puedan acceder todos a lo mismo. Por otro lado, el temor a que el otro rompa con su parte del tratado, se basa en el origen de la justicia por el cual el poder coercitivo del estado interviene. Sin éste, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza. Asimismo en épocas de paz, el miedo continúa por otros canales, al ser en este aspecto utilizado para la obediencia del hombre y puesto al servicio del Estado. Es decir, que la obediencia se funda en el temor a ser castigado en

mayor cuantía que beneficio esperado por esa acción. Hobbes resuelve así el dilema propiedad – Estado – Justicia por la cual deduce que no existe Estado sin propiedad que proteger, a la vez que no existe la propiedad donde no hay justicia. Implícitamente, por lo tanto donde no existe el Estado nada es injusto. *“Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello ...arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por ejemplo”.* (Hobbes, I, Del Hombre, XIII, p. 102).

En esta lectura precedente, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: a) la competencia en donde los hombres se impulsan a atacarse para obtener algún beneficio; en segundo lugar, la desconfianza cuya función se encuentra vinculada a lograr una seguridad interna, y por último la gloria cuya dinámica estima reputación y honor (ser reconocido frente a los demás). Pero en condiciones de constante conflicto, los hombres corren grandes riesgos de perder la vida y con ella la posibilidad de ser estimados; de ello resulta la necesidad de convenir la paz y gozar de sus beneficios. El Estado tiene como causa final, el cuidado de sus miembros y el “logro de una vida más armónica” promoviendo el deseo de abandonar la condición de guerra constante por medio de la imposición del-temor-al-castigo. En efecto, si un poder superior a todos los hombres en fuerza no se fijara por encima de todos ellos, éstos se vincularían sólo por la voluntad de poseer lo que tiene el vecino. La confianza es proporcional al temor que tenemos de ser expropiados, expoliados, asesinados por nuestros semejantes. Pero ese temor, no es un horror generalizado ni un estado de pánico sino sólo un temor regulante y regulado que genera obediencia.

Este mismo análisis se puede observar en John Locke para quien los hombres deben renunciar al estado de naturaleza por la inseguridad que implica ser invadidos, o despojados de sus propiedades. Al efecto que, dice el autor *“si el hombre en estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, si fuera amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y súbdito de nadie, ¿Por qué renunciaría a*

su libertad y su imperio, y se sometería al dominio y el control del otro poder?. A esto la respuesta es obvia, aunque en el estado naturaleza un hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros, pues al ser todos los hombres tan reyes como él, todo individuo su igual, ...lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos". (Locke, IX, v. 123, p. 92). El pasaje del estado natural al civil se explica por medio de la noción de propiedad. Según el filósofo esto se debe a las propias limitaciones de la ley natural por cuanto que:

- 1- No puede establecer un criterio común para dirimir todos los problemas entre los hombres por tanto que su obligatoriedad puede ser cuestionada.
- 2- El estado natural no puede proveer un juez que haga respetar la ley establecida.
- 3- Cuando la sentencia es justa, no existe poder alguno que la haga respetar.

Y entonces, la humanidad a pesar de todos los beneficios que implica un estado de libertad tal como lo es el natural, sacrifica esa libertad por uno que otorgue mayor seguridad y estabilidad para desarrollar el trabajo y el apego a la propiedad. Por otro lado para Locke -al igual que para Hobbes- los hombres no sólo garantizan su protección uniéndose a otros hombres, sino también sometiendo a la autoridad de un poder civil. En resumidas, cuentas hemos intentado brevemente resumir la postura de Hobbes con respecto al miedo en su obra póstuma el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica Eclesiástica y Civil*; y como por medio de la manipulación de este sentimiento los hombres convienen coexistir en paz y armonía, sujetos a la autoridad de un Estado administrador. En este sentido, la tesis hobbessiana no sólo ha sido sometida al más detallado escrutinio por los pensadores modernos, sino que además se ha oscurecido el sentido de las contribuciones originales del autor según la perspectiva de cada uno de los intelectuales intervinientes. Por ese motivo, además de un análisis al texto de referencia, es conveniente discutir los aportes de otros autores (manteniendo la mayor claridad posible).

Thomas Hobbes y su Sombra

En concordancia con lo expuesto, según L. Luckac de Stier (1999: 212), Hobbes aclara que su noción de temor, por el cual se funda el orden societario no se relaciona más que con el estado de naturaleza o guerra de todos contra todos; de esta manera, los hombres

en su estadio de naturaleza no obtienen ningún tipo de seguridad ya que atenta contra su propia supervivencia. La tranquilidad en esta fase de la convivencia se considera precaria en cuanto a que la paz sólo se hace posible por el uso de una continua hipótesis de conflicto. Ante la incertidumbre, los hombres recurren al acuerdo mutuo o a la conquista para conformar una sociedad que les permita resolver esa angustia en forma satisfactoria. Las pasiones que inclinan a la paz son el miedo a morir y la recompensa por el trabajo. Paradójicamente, los mismos sentimientos que los mueven a querer poseer los bienes “del otro” son aquellos que mediante la imposición del temor garantizan la convivencia por cuanto intentan evitar el conflicto. Por último, a diferencia de Aristóteles, Hobbes no considera al ser humano como un animal político por naturaleza; en principio por los siguientes criterios:

- 1- Las criaturas irracionales carecen de pasión por la competencia y la guerra.
- 2- Las criaturas irracionales no tienen una noción acabada del bien común.
- 3- Su falta de razón no los impulsa a superarse y a competir con otros.
- 4- No se confunden por el arte de la retórica.
- 5- No distinguen entre injuria y daño por consecuente no se ofenden.
- 6- Los hombres se unen no por tendencia natural sino por el terror que provoca la pérdida de lo propio. Por tal motivo, si la sociabilidad es natural entre los animales, entre los hombres sólo se logra por medio de un convenio previo en respuesta al temor mutuo. (ibid: 217)

Por último, explica Lukac de Stier, el temor “de todos contra todos” es transformado en el temor de “todos contra uno”; el Leviatán se posiciona como el único ente capaz de ejercer el uso de la fuerza y regular la conducta humana (por medio de la obediencia civil). En sí, es erróneo suponer que en dicha unión el miedo desaparece mas porque continúa presente y es a la vez que factor principal por el cual los súbditos obedecen al soberano, sin temor no sólo el Leviatán perdería su razón de ser sino además la misma sociedad (ibid: 220-221). Es cierto, existe sobre Hobbes cierto consenso por el cual los hombres se unen por temor a la “guerra” o al conflicto derivado por la incompatibilidad de ciertos deseos. Como todos los hombres tienen derecho a todo, en resumen ninguno tiene un derecho práctico a nada. En su propia igualdad, desean y anhelan las mismas cosas convirtiéndose en enemigos. Así, mientras no exista un poder que los atemorice seguirán en su proceso de guerra continúa. Ahora bien, si construimos una casa por

medio del temor, pues entonces éste mismo estará presente en todas sus esferas y facetas. En el estado civil, aún cuando los hombres logran cierta estabilidad, el temor a la pérdida y aún la muerte violenta continúa presente aunque por otros medios (Pousadela, 2000: 370-371).

Asimismo, una de las lecturas sobre Hobbes, realizadas por Renato J. Ribeiro indicarán en el Leviatán una suerte de crítica indirecta y directa hacia el poder clerical, temidos precisamente por ser los guardianes de las llaves del cielo e infierno; en otros términos, los únicos capaces de infligir el perdón y la absolución para disfrutar de una vida “eterna”. En esta articulación del miedo, según Ribeiro, los medievales no temían tanto a que no existiera la vida luego de muertos como a la idea de una condenación eterna (castigo). En este sentido, la tesis hobbesiana (por antonomasia anti-aristotélica) acerca del poder estatal se apoya en nuestra propia insociabilidad. El impacto de semejante afirmación sugiere Ribeiro implica una invitación al lector a imaginar el texto, pero a la vez que en el capítulo IV lo excluye diplomáticamente. Algo similar, a la neurosis freudiana por la cual el paciente ve en cierta manera los hilos de su conducta, pero de ninguna manera es consciente de cuales son sus causas; así también, Hobbes sugiere una paradoja que luego le cuesta resolver en torno al binomio sociabilidad / insociabilidad. En otras palabras, si el hombre recurre el poder civil (la sociabilidad) sólo por temor, se deduce que entonces el estado natural del hombre es la insociabilidad (Ribeiro, 2000:15-22); en este punto el poder más efectivo no es el filo de la espada sino el poder de la religión; *“si el gobernante que juzga de manera visible y a los ojos de todos puede infligir la muerte física, el clero blande la amenaza de la muerte eterna al mismo tiempo que nos hace ver anticipadamente una eternidad en el paraíso. Esta mezcla de promesa y amedrentamiento puede ser más eficaz que el instrumental desencantado con el que el poder lego intenta controlar las conductas”* (ibid: 28).

La tesis central en el Hobbes de Ribeiro, es que no se accede a la paz por la introducción de un elemento externo como el poder el Estado, sino por la propia disuasión (miedo) de perder lo que se tiene. En efecto, *“lo que pretendí mostrar es que a fin de comprender tal procedimiento no es necesario introducir un elemento externo al orden jurídico, que sería la espada del Estado como garante del contrato que precisamente da nacimiento al mismo. Sin duda en el orden de las cosas, en la práctica o en el mundo de facto, es el afilado poder de la justicia y de la guerra el que conserva*

la paz. Pero en los fundamentación jurídica él no es posible, porque el Estado no existe, ni tampoco necesario” (ibid: 26). No obstante en Pousadelas, la función del Leviatán implica una paradoja de difícil solución. A saber, si el Estado se impone por medio del temor, ¿quién juzga al Estado?. En su arquitectura, Hobbes pensó al Leviatán sin ninguna obligación hacia sus súbditos, ni a las leyes civiles. Pero el problema de esta postura, resalta Pousadela, es en la posición donde se sitúan las leyes. Si se colocan las leyes sobre un Estado, ello implica también poner sobre él a un juez y así sucesivamente bajo el riesgo de disolver el poder del mismo en otro. En consecuencia, el poder el Estado estaría en sí mismo destinado a fracasar (Pousadelas, 2000: 375).

Con respecto a nuestro tema de estudio en sí, es más que interesante el análisis que hacen de Hobbes, Claudia Hilb y Matías Sirczuk en cuanto a la relación entre la gloria como elemento de las acciones pasadas, la vanagloria comprendida como la escapatoria ante el peligro ante la inminente pérdida del honor, y el miedo propiamente dicho. *“Si la gloria es la pasión que procede de nuestra imaginación –conforme con la experiencia de nuestra superioridad sobre el prójimo, que da fundamento a nuestra aspiración de procurar mayor poder, la vanagloria es la imaginación sin fundamento, basada en ensoñaciones, de esta misma superioridad”* (Hilb y Sirczuk, 2007:16). No obstante, en su igualdad natural la mayoría de los hombres se creen superiores a sus semejantes y consideran deben ser valorados en igual grado en que ellos se valoran. Por tanto, obsesionados por legitimar un constructo anclado en la imaginación individual, toda gloria es por sí misma también vanagloria. Los autores sostienen, la vida humana es como una carrera donde todos los participantes se esmeran por ser los primeros en llegar; para cumplimentar con tales objetivos, los participantes buscan acumular poder y supremacía. Pero ésta última raras veces puede ser asegurada, hecho por el cual se incrementa la competencia entre todos ellos. En efecto, de hecho Leviatán significaría “El rey de los Orgullosos”. Influidos notablemente por L. Strauss, para estos autores el principio que garantiza y mueve a la civilidad no es el temor sino el orgullo.

Sin embargo, no todos los hombres persiguen los mismos fines en sus vidas; hay quienes se entregan a los placeres sensuales y aquellos que buscan la gloria por otros canales como la formación o satisfacción intelectual. La desmedida necesidad de placeres hedonistas lleva al hombre hacia la estupidez a la vez que la gloria lo conduce hacia la curiosidad. La tesis central en Hilb y Sirczuk, de la lectura de los textos

hobbesianos se orientan a demostrar que los hombres “hábles, e inteligentes” tienden a la competencia y por lo tanto a la guerra mientras los “estupidos” prefieren la paz. En este sentido, se introduce el tercer elemento en cuestión, el miedo (Hilb y Sirczuk, 2007:23-24). Para Hilb y Sirczuk (2007:38) la tipología del hombre hobbesiano se distingue de la siguiente forma: a) *hombres temerosos*, interesados únicamente en su propia preservación, en ocasiones obligados a atacar para defenderse; b) *hombres vanagloriosos*, quienes sacrifican la gloria ante momentos en que peligra la propia vida; c1) *hombres vanagloriosos* basados en el conocimiento, generalmente impulsados por el reconocimiento de otros que buscan el origen de las causas y la explicación de los hechos. En estos hombres la necesidad de paz los obliga a subsumirse bajo el poder del Leviatán; en cambio c2) obedece a *hombres sabios* preocupados en la búsqueda de gloria por medio del desarrollo del talento o el conocimiento; d) *hombres honrosos* que desean la muerte antes que el deshonor y por último e) *hombres irreductiblemente vanagloriosos* imposibles de ser sometidos al orden del Leviatán. De los tipos puros descritos, nos interesan de sobremanera los así llamados intelectuales o sabios en c1 y c2 respectivamente. En consecuencia, la curiosidad como pasión predominante en esta clase de hombres, los guía hacia el interés por el futuro, por la ciencia, y también por la religión. La necesidad de protección lleva a los intelectuales a dejarse someter por el poder civil (ibid: 50).

El miedo, en Hobbes, no es otra cosa que el temor hacia la muerte (pero no cualquier muerte sino a la violenta). Básicamente, el miedo se comprende como la aversión a ser dañado o la anticipación a un displacer. La constante posibilidad de hacerse daño y darse muerte unos a otros, lleva a una situación de mucha angustia. Por ese motivo, los hombres no sólo entran en sociedad sino que anhelan la paz y la prosperidad. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la misma sociedad se constituye como tal en base al miedo o el sentimiento de pérdida; es el propio instinto de preservación. En este sentido, dos pulsiones entran en conflicto: vanidad y miedo. Empero, el miedo finalmente triunfa sobre la vanagloria y los hombres se ven inclinados por el uso de su razón a convenir la paz entre ellos. Más específicamente, “*para que el miedo se imponga sobre la vanidad debe hacerse manifiesta la desigualdad de poder. O dicho a la inversa, sólo la desigualdad manifiesta de poder puede hacer triunfar el miedo sobre la vanagloria; y ésta desigualdad manifiesta no puede presentarse, en estado de naturaleza, sino en el momento mismo del combate*” (ibid: 30). Por el contrario, la situación del hombre en

Hobbes es puramente paradójal; ya que la misma muerte llega de la mano del deseo de poder y vanagloria que nos lleva a desear lo que el prójimo posee; en parte, es ese mismo miedo a perder lo propio, el hecho que fundamenta la renuncia del uso violento de la fuerza en un tercero que asegure la convivencia de todos. Pues, si el deseo trae consigo la idea de pérdida, es el miedo una reacción conservadora que reduce la tensión entre ambos elementos deseo/pérdida. Este dilema lleva a los autores a cuestionarse si es que realmente los hombres buscan poder para huir de la muerte, o mueren por su búsqueda de poder. En el primer caso primaría el deseo de auto-preservación (miedo), en los segundos el reconocimiento de superioridad frente a los demás.

El Hobbes de Leo Strauss.

Ahora bien, detengámonos un segundo en el análisis del problema que hace el profesor Leo Strauss. Existen diferentes contradicciones en la obra de Thomas Hobbes, hecho por el cual su estudio, puede dividirse en dos etapas: la primera se encuentra vinculado al análisis del joven Hobbes antes de sus incursiones en las Ciencias Exactas; la segunda, busca examinar la marcha hacia la emancipación de lo tradicional. Como es de común conocimiento, la filosofía política de Hobbes no sólo intento reflejar la civilización moderna sino además fue impulsor de otros intelectuales como Kant, Hegel y Rousseau entre otros. Sin embargo, a diferencia del resto de los autores críticos que han releído al filósofo británico, Leo Strauss sugiere que el principal motor de los deseos humanos no es el temor (aunque le reconoce gran impacto en la psicología mecanicista de Hobbes) sino la vanidad.

El apetito natural en relación a la naturaleza humana se explica en dos dimensiones: animal y humana. Como parte animal, el hombre posee un apetito que una vez saciado es satisfecho, pero además es el único que puede disponer de la razón y contraer insatisfacciones en forma premeditada anticipándose al suceso. Estos deseos y aversiones se articulan por medio del poder de la razón. En este sentido, L. Strauss advierte *“ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción sino la vanidad”* (Strauss, 2006:34). De ella incluso, se desprende el nombre de Leviatán (rey de los orgullosos). En la guerra de todos contra todos, no existe ningún deseo del aniquilamiento total sino la búsqueda de ser

reconocido en su propia superioridad. En efecto, “el Hobbes de Strauss” considera que el Estado es el único capaz (por sobre todos) de imponer orden y contener el orgullo de todos sus miembros. Esta interpretación sigue el lineamiento clásico de los otros críticos.

Desde esta perspectiva, entonces, evitar la muerte (auto-preservación) es tomado como la tendencia a evitar ese estadio de placer que genera estar vivo y ser admirado. Si entendemos a la vida como bien “primordial”, entonces su contralor, la muerte se convertirá en un mal primordial. El disfrute del espíritu humano es ilimitado de no ser por las fronteras de la propia vida; es decir la presencia de la muerte (mal) es la única norma absoluta que los hombres obedecen naturalmente. El sentido de vivir, los objetivos del hombre y su deseo de felicidad se encuentran ligados a la propia muerte, sin ellas todas estas ilusiones perderían su razón de ser sobre todo si es violenta y anticipada. Es cierto, como señala, Strauss que uno puede elegir una muerte rápida ante un tormento lo cual evidentemente resulta la mejor opción; pero la muerte como mal supremo se refiere al deceso violento. Pues, *“no es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto, de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado. Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo. Según Hobbes, es este miedo una muerte violenta, pre-racional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo el derecho”* (Strauss, 2006: 41-42).

En este sentido, Strauss está convencido que Hobbes reduce el apetito humano a la vanidad, sentimiento por el cual el hombre se esmera por superar a sus compañeros y experimentar en los otros esa superioridad; por esta vía se genera una especie de placer en sí mismo ante-el-poder de subyugar y dominar al próximo. Este deseo de dominación (de un hombre constantemente insatisfecho) es el principio de la felicidad. Es en parte cierto que existe en la vida de los profesionales la tendencia a superar a sus contendientes, y que en parte como la vida misma, ese proceso puede muy bien llamarse “carrera”. El punto central en la tesis que aquí se discute, es hasta que punto el miedo o la vanidad infieren en la necesidad de ser feliz; entonces, Strauss hace mención a la intervención del principio de realidad.

Los hombres y sus vanidades pueden vivir internamente en la mente sin molestar a nadie; su superioridad es percibida por ellos en su mundo de ensueño pero tarde o temprano sienten la herida o la “resistencia del mundo real”. Esta experiencia basada en el uso de la razón da origen al miedo, como forma anticipada de repetir esa nueva experiencia. Esta batería de desgracias previstas, pueden derivar en un ataque preventivo. En el fondo, el argumento hobbesiano se esmera en demostrar que el temor (a la muerte violenta) es una derivada del “desaire a ser rechazado” y con ese rechazo terminar bruscamente con el mundo imaginario “en donde todo lo puedo”. Esta herida exige su venganza sin necesidad de preocuparse por la autoconservación. *“Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o más, precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo, y transforma el deseo de venganza de odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte”* (ibid: 45).

Por último, considera Strauss, los intelectuales (hombres de Ciencia) temen al prejuicio como los “caballeros” temen a una muerte brusca e injusta. La vanidad actúa en esta dimensión como la incapacidad última de aprender llevando al hombre hacia la superstición y la injusticia. La supremacía mental por la cual se proclama la inteligencia de uno sobre otro no es otra cosa que la propia vanidad o sentimiento de orgullo dando por sentado que ninguno ha alcanzado un grado tal de entendimiento que él ha alcanzado. Influenciado filosóficamente por el aristotelismo, la retórica, la concepción del honor aristocrático en B. Castiglione y la historia de Tucídides que el mismo Hobbes tradujo al inglés, es claro para nosotros como se relaciona el honor con la virtud heroica de la vieja aristocracia, empero a la vez se asume que la honestidad es propia de las clases plebeyas. En consecuencia, en Hobbes la guerra y el honor se encuentran erróneamente unidos. No obstante, en el curso de sus meditaciones el autor parece distanciarse de esta clase de ideas, y acercarse a una sublimación burguesa del honor aristocrático. En consecuencia, escribe L. Strauss *“el honor de un hombre es, de acuerdo con la definición de Hobbes, el reconocimiento por parte de los demás de su superioridad con respecto a ellos. Por lo tanto, aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o exceso sobre su competidor son honorables. En*

particular, todas las emociones o acciones que surgen de la conciencia de la superioridad son honorables. Esta conciencia es llamada gloria u orgullo” (ibid: 83).

Desde lo político, si los hombres se esmeran por superarse, entonces la mejor forma de gobierno del Estado es una Monarquía Absoluta, ya que por hereditaria es ajena (o pretende serlo) a la continúa idea de usurpación de los grupos que pugnen por el poder. Asimismo, Hobbes introduce la interpretación de la historia (historiografía) como una herramienta indispensable para alcanzar la verdad; si la filosofía se encargara de los hechos universales, la historia hace lo propio en el mundo de lo concreto. Por otro lado e influido por la tradición retórica, si la aristocracia monárquica piensa su estar en este mundo por medio de la “gloria y el honor” que más cerca de la historia y la memoria se encuentra Hobbes para explicar el comportamiento humano. En efecto, los hombres apelan a la historia para vanagloriarse y recordar sus triunfos, para ser ensalzados y alabados.

En perspectiva, la interpretación straussiana de Hobbes presenta a un hombre cuya conducta es movida por los hilos de la vanidad y el orgullo en vez del miedo a ser castigado. Si bien, el filósofo alemán coincide en que el miedo es un aspecto regulador en la vida de los hombres en sociedad, no es el criterio fundante o mejor dicho fundador. Los hombres, en este punto, desean ser admirados y al hacerlo sienten un placer inconfesable. El miedo a la muerte brusca, es en realidad la amenaza que sugiere un corte brusco con el deseo de ser admirado. Por consiguiente, la filosofía política de Hobbes se asienta sobre las bases del orgullo y la vanidad y sobre ellos se construye; para ser más exactos, el proceso por el cual se construye su modelo va desde “*el movimiento desde el honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio*” (ibid: 179). Por último, si admitimos que la vanidad es el origen propio de todo mal que ciega y encandila el alma de los hombres, entonces el miedo trabaja como principio rector de toda conducta por el cual los hombres limitan esas pasiones y se entregan a la obediencia. Sin embargo, Hobbes introduce un elemento hasta antes desconocido en este análisis, el miedo surge del hombre en soledad mientras la vanidad adquiere una naturaleza social. En este sentido, la vanidad se vincula a lo público (reconocimiento) mientras el miedo se asienta en el seno de su debilidad individual y personal.

Limitaciones o problemas del Leviatán y la obediencia civil.

En resumen, el brillante análisis hobbesiano hecha luz sobre nuestro problema aun cuando existen dos puntos teóricos que ameritan ser debatidos aún. El primero de ellos es el centro (foco) en el cual se aloja el temor; el segundo la relación entre el miedo y la pérdida. Aun cuando, Hobbes no se equivocó en establecer que el principio de la sociedad es la relación entre miedo y vanagloria, su argumento se debilita por las siguientes razones. Principalmente, los hombres no convienen un pacto por temor a ser asesinados o dañados como ha propuesto el filósofo inglés sino al propio sufrimiento de ver morir a sus “seres queridos”, “a su genealogía” o “linaje”, lo cual obviamente no es lo mismo. En efecto, la propia muerte no implica otra cosa más que el mismo principio de realidad como fundamentó el pragmatismo. Sin embargo, no hay peor tormento para el “alma” que ver sufrir o morir a quienes “amamos”. En la búsqueda de poder se basa el deseo de bienestar de nuestros propios congéneres, los cuales no son otros que nuestro propio grupo de pertenencia tales como la familia, ciudad, comunidad o nación dependiendo la percepción de cada uno. Claro que, a Hobbes se le dificulta muchísimo explicar como por temor personal los hombres se lanzan a la batalla en busca de reconocimiento, y mucho más como es que otros dan su vida por intereses que le son ajenos. La concepción antropológica de Hobbes no permite resolver este dilema en forma satisfactoria. ¿Quien entierra a sus semejantes sufre en mayor grado que quien muere?, por tanto no sería extraño afirmar que las pasiones humanas no sólo se encuentren orientadas a preservar la vida sino también las de aquellos que nos generarían mayor dolor (así como lo observó Malinowski). Para el antropólogo anglo-polaco la religión surge de la presencia de la muerte, pero no de la propia sino de los integrantes de la comunidad. Así, su acción disgregadora y nefasta se regula por medio del culto a los antepasados (Malinowski, 1993).

El segundo problema que se suscita es el análisis del tercer caso planteado por Hilb y Sirczuk; a saber que existe un grupo que no se alinea ni con el deseo de poder ni con el miedo a morir, como por ejemplo: algunos delincuentes, suicidas o depresivos extremos, etc. En estos casos, la muerte llega por opción voluntaria y contradice de lleno las pulsiones naturales de preservación en Hobbes. Luego del argumento expuesto, consideramos que el temor no sólo se encuentra relacionado con la posibilidad de ser dañado uno mismo, sino también con la idea que otros sean atacados o lastimados; “un otro” cercano a mi como un familiar, amigo, padre, hermano o hijo etc. Por último, los

hombres a diferencia de lo que pensaba Hobbes no parecen tan egoístas ni egocéntricos; en parte su desempeño en la vida diaria está orientado en buscar la gloria y el reconocimiento social de terceros quienes pueden darles ese beneplácito o no. Por otro lado, no queda claro como es que el miedo contiene a la obediencia. Para tal caso la relación causal parece inversa al centro del conflicto mismo. En otras palabras, si invertimos la tesis hobbesiana observaremos más claramente el planteo: las conductas humanas entran en disputa debido a la escasez y el temor a la pérdida, pero sugieren la paz sólo si logran imponerse. A diferencia de Hobbes quien sostenía que el conflicto es el resultado de un supuesto estado de escasez y la paz una derivante del miedo a la muerte violenta, consideramos que el pacto social surge como respuesta a la necesidad de distinción; la tendencia que experimentamos todos a sentirnos superiores que nuestros semejantes el hecho que consolida una paz duradera. Por el contrario, cuando ese estadio se ve amenazado por cualquier evento sucedido externa o internamente el hombre incurre en una respuesta agresiva con un notable efecto de conservación. Así, no es el miedo -in factum esse- el aspecto fundamental que explica la obediencia civil, como bien lo argumentaron Oakeshott (1975) y Strauss (2006), sino la vanidad y la vanagloria de quienes proclaman su superioridad. El apetito de conquista es tan humano como la tendencia a regocijarse en sus frutos; quien es alabado no necesita ser violento. Por ese motivo, los animales que no se encuentran en estado civilizatorio sienten miedo pero carecen de vanidad. En el fondo, lo que subyace en el fenómeno estudiado no es el temor en sí mismo, sino la angustia generada por la pérdida de control.

Es cierto, que Hobbes en su desarrollo ha reparado en esta diferencia ya marcada por la filosofía aristotélica entre los animales y los hombres, a saber que *“entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa lo que es inminente”* (Hobbes, II, Del Estado, XVII, p.139). Según lo expuesto, éste considera que el principio de la vanidad no se funda mas que en la necesidad de distinguirse de los otros, cosa que no sucede entre los animales. La última cuestión, en concordancia con las afirmaciones de M Jenkins versan en la bipolaridad en concebir al hombre como un ser mecánicamente explicable en el sentido de su naturaleza. Así, es desde cierta perspectiva, polémico y cuestionable el hecho de afirmar

que las minorías llevan a las mayorías a la paz o a la guerra según sus conveniencias; en efecto la historia ha sido testigo de casos inversos (Jenkins, 2008).

Sin embargo, como bien lo ha señalado Robert Castel, Thomas Hobbes (a pesar de sus limitaciones) fue uno de los intelectuales más profundos en temas vinculados a la seguridad interna de las sociedades modernas; el-estar-protegido no es un estado natural sino una construcción social adquirida en una dimensión consustancial de la coexistencia humana en sociedad sino una mano invisible que atemoriza a los individuos estableciendo las normas de convivencia o la aplicación cruel del poder (Castel, 2006:21). Inicialmente el autor establece en su capítulo introductorio una clasificación de los derechos a la protección en civiles y sociales. Los primeros están vinculados a las libertades fundamentales como así también a la garantía de los bienes mientras que en el caso de los segundos corren criterios de seguridad relacionados a la enfermedad, la pobreza, los accidentes y la vejez entre otros tantos.

La tesis de las potencias en Spinoza

En la medida en que el hombre se mueve en la línea de la historia técnica, es decir, de aquella que más cercana le es, apartándose de la historia profunda, mayor es el riesgo de cometer los mismos errores que otras civilizaciones. En ese contexto, los clásicos se constituyen como un libro siempre abierto a la indagación y la reflexión para poder comprender el mundo actual. La modernidad, con sus modas y hábitos parece estar negada a la tradición; en la sub-cultura académica la publicación de reseñas se encuentra ligada a que la obra sea totalmente nueva. Como ya lo ha observado, R. Merton, esa obsesión por todo lo que se presenta como nuevo hace que cada década se repitan las mismas ideas sin un avance aparente (Douglas, 1996).

Por ese motivo, nos es grato en esta ocasión pasar por el ojo crítico una de las obras clásicas en materia política y ética escritas por el pensador holandés Baruch de Spinoza titulada *Tratado Político*. Al igual que T. Hobbes, Spinoza considera que las pasiones humanas (sus conatus) se encuentran ligados a dos sentimientos básicos, el miedo y la esperanza. Por medio de la esperanza, el sujeto escogerá “de los bienes” que ofrece el mundo, el mejor mientras el miedo lo guiará a elegir el peor de los males. No obstante, a diferencia del filósofo británico, Spinoza sugiere que no es someterse al poder estatal una forma de renuncia a la propia libertad sino todo lo contrario, la manera más genuina

de encontrarla. En este sentido, el lector se preguntará ¿Cuál es el fundamento y la prueba del argumento spinoziano?.

El texto de referencia comienza con una ligera crítica a la posición de los intelectuales de la época por los afectos, quienes los consideraban meros vicios que nublaban la razón. Spinoza afirma que lejos de eso, las emociones son la base ontológica de la conducta humana y la organización política del estado. El fin último del estado, en esto Spinoza coincide con Hobbes, es proveer seguridad a sus súbditos. El hombre movido por sus intereses quiere que su prójimo se comporte según propios deseos mientras que el prójimo desea seguir su propia voluntad. Al binomio deseo / otro, se le añade el hecho que cada uno persigue un espíritu competitivo cuya meta es “aplastar al otro” en vez de adquirir beneficios. Esta realidad que es parte de la naturaleza humana sólo puede ser refrenada por el “Estado”, al cual Hobbes ha llamado El Leviatán (Spinoza lo llama Imperium o poder público). Pero Spinoza se aparta de éste y confiere al estado un papel menos coercitivo. Dice en el capítulo IV, textualmente, Spinoza *“como los hombres, según hemos dicho, dejan guiar más por los afectos que por la razón, resulta que si los hombres quieren realmente concordar y poseer de algún modo un alma común, no lo harán mediante un precepto sino más bien en virtud de un sentimiento común como la esperanza, el temor o el deseo de tomar venganza por algún daño sufrido. Como por otra parte todos los hombres temen a la soledad, porque ninguno de ellos tiene en la soledad fuerza para defenderse o procurarse las cosas necesarias a la vida, resulta que los hombres tienen una apetencia natural por el estado civil y en consecuencia, nunca se puede hacer que ese estad quede disuelto del todo”* (Spinoza, 2005: 65).

En efecto, los hombres no pierden sus derechos por someterse a otro, porque se regocijan en el ejercicio de su libertad. Únicamente, cuando los hombres en la organización que sea renuncian a su libertad es que emergen el sometimiento y la coacción en el sentido hobbesiano. La pregunta aquí es ¿Por qué el hombre renunciaría a su libertad?, y la respuesta: por miedo o esperanzas. A diferencia de Hobbes para quien el miedo es el fundador del Estado y en consecuencia es un agente que permite la supervivencia (evitando la guerra de todos contra todos), en Spinoza el papel del miedo es primordial para comprender la manipulación política y el sometimiento. El hombre inspirado por el temor o la esperanza pierde el control de sí. Todos los seres poseen una

potencia que no es otra cosa que la prueba misma de la eternidad de Dios quien a su vez se conforma como la potencia máxima. Guiado por la razón o por el deseo, el hombre – que además es imperfecto- no hace absolutamente nada contrario a la naturaleza pero el ejemplo de aquellos que se alejan de la razón con actos insensatos es la prueba suficiente que la mayoría de los hombres son guiados por sus afectos. Pero a diferencia del orden natural, éste tiene una voluntad por la libertad. Nuestra construcción de lo malo se constituye por todo aquello que afecta nuestros intereses (razón) pero que en nuestra ignorancia desconocemos (principio de la tesis de la monada).

Los hombres que asociados entre sí adquieren una potencia mayor y concuerdan vivir bajo una ley común obtienen mayor seguridad. “El estatuto civil” nace del derecho de la ciudad en donde el poder yace en pocas manos, si el poder residiera en todas se autodestruiría la esfera pública y se retornaría a un estado de naturaleza. Los hombres en ese estado son “naturalmente” enemigos. Esto no es muy disímil de lo que proponía Hobbes, pero Spinoza lo ve desde otra perspectiva. En la vida civil todos son condicionados por similares miedos y esperanzas. En la medida en que cada ciudad establezca lazos de cooperación con otras mayores serán su potencia (derecho) y su seguridad frente al ataque extranjero. Asimismo, cuantos mayores temores albergue una ciudad menor será la capacidad del hombre para ejercer su libertad. Precisamente, en este punto Spinoza se encuentra ligado más a los existencialistas modernos como E. Fromm (1989), Nietzsche (2007; 2008) o M. Heidegger (1997) que al mismo Hobbes (Espinosa-Rubio, 2007).

En los capítulos posteriores dedicados a las formas de gobierno, Spinoza sugiere que el hombre no sólo busca la utilidad para sí sino también intenta establecer el dominio sobre otros. Así, a quien se le diese la facultad de mandar no verá en otro comandante a un enemigo sino a un aliado, mientras es de sus propios súbditos que deberá cuidarse. En este contexto, el filósofo holandés acepta que “los ciudadanos” con mayor poder y riquezas tienen más posibilidades estar seguros y en consecuencia sentir menos temor, debido a que es la misma riqueza aquella que los protege del sentimiento de impotencia. En palabras del propio autor, *“es indudable que los ciudadanos son tanto más poderosos y, por consiguiente, tanto más dueños de sí mismos, cuanto más grandes son las ciudades en las que viven y mejor fortificadas son sus villas. Cuanto más segura es su habitación, tanto mejor pueden preservar su libertad contra los enemigos exteriores*

y tanto menos temerán al enemigo interior. También es cierto que los hombres velan mejor por su seguridad como más poderosas son sus riquezas” (Spinoza, 2005: 82). Esta observación permite comprender los motivos que subyacen tras la guerra entre dos pueblos. Los hombres son adoctrinados en ambos bandos por medio de la imposición del temor y conducidos ciegamente al combate. El enemigo “del príncipe” (como ya explicara Machiavello no es el otro príncipe sino sus propios vasallos.

El temor genera dependencia, sin embargo se constituye en un requisito importante para la fundación de la ciudad en Spinoza. En contraste con Hobbes quien sostiene que el temor nunca es eliminado por completo en la vida civil de los hombres, cumpliendo con una función profiláctica de preservación de la vida, en Spinoza el miedo es un componente que atenta contra la misma libertad del ciudadano; incluso una vez caído el déspota, sin libertad se vuelve a la tiranía. Al igual que Montesquieu, Spinoza no deja de admitir que *“es cierto que todos, tanto gobernantes como gobernados, deben estar contenidos por el temor al suplicio y al mal que podrían sufrir, para no cometer crímenes impunes o provechosos; y por otra parte, si ese temor afecta por igual a los ciudadanos buenos y a los malos, el Estado se encuentra en el mayor peligro*” (Ibíd. 120). Surge aquí la variable tiempo como el eje fundamental que articula toda la obra spinoziana. Un dictador investido de poderes absolutos por siempre será nefasto para la ciudad a la vez que limitado su reinado por acción del tiempo sus decisiones y compulsiones serán reguladas por la finitud de la naturaleza del mandato.

Es por demás interesante el desarrollo que en la obra se dedica al lujo, el deseo y la norma como mecanismos propulsores de la desviación social. Piensa Spinoza que si los hombres son librados del temor por la paz existe probabilidad que caiga en la pereza, en el lujo y en la fastuosidad. Hartándose de las costumbres por su “patria”, abrazan costumbres extranjeras y pierden así su autonomía. Consecuentemente, las leyes emitidas por el Estado para detener este “mal” no sólo lo potencian sino que agravan la situación. Ciertamente es que *“en lugar de moderar los deseos y los apetitos, las reglas los intensificaban, porque tenemos la inclinación hacia lo prohibido y deseamos lo que nos es negado. Los ociosos poseen siempre numerosos recursos en el espíritu para eludir las reglas establecidas sobre objetos cuya prohibición absoluta es imposible, como los festines, los juegos, los ornamentos y otras cosas del mismo género que son malas solamente cuando se abusan*” (Ibíd. 122).

Como ya se ha examinado en la sección introductoria del presente ensayo, de este párrafo se desprende el legado aristotélico con respecto al vicio y a la virtud. Otra distinción interesante de poner a Spinoza en diálogo con Hobbes, es la posición que uno u otro autor tienen con respecto al orgullo. Para Spinoza el orgullo es el único capaz de regular el apetito insaciable de los ricos por el poder, solo aquel que basa sus acciones en el orgullo puede contenerse de cometer tal o cual acto “indigno” por temor a perder la valoración del otro. Inversamente, en Hobbes, el orgullo y la vanagloria conllevan inevitablemente a un estado de competencia destructivo que únicamente el miedo puede restaurar. Siguiendo esta línea argumentativa, el temor es el mayor enemigo del Estado por cuanto es proclive y fecundo para manipular las potencias individuales. Las leyes son el alma del Estado, no obstante en momento de terror los hombres son propensos a depositar su confianza en un “salvador”; este es el principio corruptor del espíritu de la Republica. Al respecto, enfatiza el autor *“a los que se sienten aterrorizados por el enemigo, no los detiene ningún otro temor; se arrojan al agua, se precipitan en el fuego para escapar al hierro del enemigo. Por bien ordenada que esté una ciudad, por excelentes que sean sus instituciones, en los momentos de angustia, cuando como suele ocurrir, se produce un pánico general, todos se dirigen hacia el partido que les alivia el temor; sin preocuparse de lo porvenir ni de las leyes, se dirigen hacia el hombre destacado por sus victorias. Lo ponen por encima de las leyes, prolongan su poder (el peor de los ejemplos), le confían toda la cosa pública”* (Ibíd. 124).

El tratado de Spinoza ha sido un clásico revivido y releído -desde su fecha de autoría- en todos los siglos. Básicamente, hasta aquí hemos intentado reseñar en forma objetiva los alcances y las semejanzas de la obra de Spinoza con la del británico T. Hobbes como así también la influencia de Aristóteles en ambas tesis. Más allá de las características que tienen los diferentes modelos de estado (monarquía, aristocracia y democracia) las contribuciones de Spinoza al entendimiento de la política actual en un mundo globalizado y plagado de incertidumbres es el eje central de la presente reseña. Lejos de ser un antagonista del pensamiento Hobbesiano como muchos autores han establecido, Spinoza no sólo está en su base teórica muy cerca de Hobbes sino que además como ha concordado el profesor Funes (en su prólogo) se encuentra conexo al N. Machiavello de quien pocos logros se le han reconocido (Funes, 2005). Ahora bien, la libertad es el elemento que distancia realmente a Spinoza de Hobbes y el cual permite crear un puente

entre el Tratado Político y el existencialismo alemán. Sin miedo a equivocarnos, podemos sugerir en Spinoza un pensador pre-existencialista. En Hobbes como en Aristóteles el ejercicio de la libertad puede (en ocasiones) ser contraproducente para el Estado y para la ley civil mientras que en Spinoza, la libertad se configura como el centro mismo del estado de derecho.

El absolutismo spinoziano, en tratamiento aquí, no es al absolutismo de pocos sino la sumatoria de las voluntades individuales todas, que convergen en la pluralidad de pensamiento. Los miedos y las esperanzas comunes lejos de ser funcionales, oprimen el ejercicio de la libertad. En este sentido nietzscheano, también cabe agregar que la “esperanza” se asemeja más a un aspecto negativo que positivo en la vida del hombre. La mirada que apunta a Hobbes y Nietzsche como los pensadores del absolutismo es tan infundada como la que sostiene a Spinoza como el precursor del pensamiento liberal. La cuestión de análisis principal que subyace aquí no es otra la posición intelectual de un Spinoza contrario a la lógica mecanicista de su época. Una lógica que encontraría en Leibniz, Frege o en Bunge sus máximos defensores de quienes, quizás nos ocupemos en un próximo ensayo. Al margen de ello, Spinoza demuestra convincentemente por medio de su desarrollo que lejos de ser racional el hombre se constituye como un ser constituido emocionalmente, empero que inextricablemente debe ser conducido por la razón misma. Así, Spinoza, influido por la filosofía de Aristóteles, considera que el tiempo y la pluralidad de actores (cada uno con su potencia) son dos variables fundamentales para garantizar la libertad de la comunidad por cuanto cada actor político desde su posición –a veces antagónica a veces no- permite sopesar la postura del otro. ¿Es nuestra época un escenario que refleja la tesis spinoziana sobre la dictadura?

El abuso del Mal como discurso político

En este contexto, hemos dado con *El Abuso del Mal*, uno de los mejores libros que indagan filosóficamente en la relación entre política y religión. La sección, en resumen, focaliza en como convergen en un mismo escenario el patriotismo y las creencias religiosas. Básicamente, en su capítulo introductorio, Bernstein estudia el misterio de la creación del mal. En efecto, si partimos de la base que Dios es una entidad todopoderosa, la cuestión de la creación y posterior rebelión de Lucifer, su ángel mas amado, permanece en la sombras para una gran cantidad de filósofos y teólogos medievales. Para algunos, este hecho marcará la propia inexistencia de Dios mientras

que para otros simplemente un punto que demuestra su vulnerabilidad. La tesis central de Bernstein radica en que la corrupción de las instituciones se da cuando las metas sobrepasan las capacidades éticas de la sociedad; cuando el objetivo se hace más importante que los pasos a seguir, eso debilita la capacidad de la sociedad para hacer frente a los totalitarismos. Desde dicha perspectiva, Bernstein toma las contribuciones de A. Arendt con respecto a la construcción del mal y su relación con el holocausto sucedido en Auschwitz. Definiendo previamente al mal como *toda intención de trivializar la esencia humana*, Bernstein asegura que una de las estrategias de los regimenes totalitarios consiste en monopolizar y manipular todo lo que en esta vida es espontáneo. Siguiendo este argumento, los grupos en el poder intentan imponer una lógica bipolar que construye dos realidades, rompiendo las posibilidades de toda negociación. El juicio a A. Eichmann no sólo nos recuerda hasta que punto gente ordinaria como nosotros puede cometer crímenes horribles, sino además enfatiza en la importancia de la responsabilidad en el seguimiento de las instrucciones. Claro ésta, la historia del siglo XX está plagada de crímenes masivos y actos genocidas, pero aparentemente no fue hasta después del atentado del 11 de Septiembre que O. Bin Laden y S. Hussein personificaron ellos mismos la verdadera cara del mal.

Sin embargo, las cosas no siempre son como parecen. Influenciado notablemente por el pragmatismo de W. James, Bernstein examina como los grupos que llegar al poder político tienden no sólo a manipular la misma política en su beneficio sino también los valores morales y religiosos de la sociedad. Conforme a dichos intereses, no nos encontramos frente a un Choque de Civilizaciones como afirmaba Huntington sino frente a un choque de mentalidades. El pragmatismo como corriente crítica surgido en reacción a la guerra civil estadounidense se ha constituido como un arma de resistencia frente al avance de los totalitarismos. Gran parte de la academia debe una inmensa gratitud a las contribuciones del pragmatismo en cuestiones culturales y políticas. Desde esta perspectiva, el pragmatismo no sólo criticó acertadamente la forma escolástica imperante en la filosofía de la época sino que desafió la hegemonía del mercado y de la Iglesia. El mundo que nos rodea, se encuentra librado a un sinnúmero de contingencias, en donde se alternan hechos que nos provocan placer y displacer. El miedo se combina con la esperanza mientras que la suerte con la adversidad. La democracia no es diferente a otros regimenes con la excepción de que permite una mayor pluralidad de

pensamiento. La democracia no debe ser comprendida como una institución lineal sino como una construcción ciudadana del día a día.

En los diferentes capítulos del libro, Bernstein discute la manera en que la corrupción aún dentro de los sistemas democráticos puede ser manipulada y transformada en una construcción de expansión ideológica. El voto universal, no es prerequisite suficiente para afirmar que un país es democrático o no; lo que constituye el eje central de la misma es la capacidad de dialogar e intercambiar posiciones. Una de las características de las mentalidades dogmáticas que intentan imponer su forma de pensar versa en la idea que Dios apoya su causa y a través de esta incuestionable legitimidad construyen un eje discursivo sobre el otro dependiendo de sus intereses. Así, nacen en nuestro mundo moderno la idea del mal caracterizado por la religión islámica en contraposición a un supuesto occidente que se reivindica como el brazo armado del bien y que se cree en el deber moral de enfrentar-se con ese otro diferente. Paradójicamente, la administración Bush a medida que intenta expandir su democracia fundamenta las bases para la imposición de una oligarquía autoritaria e irracional.

Lejos de lo que piensa el imaginario social, el fundamentalismo no es una construcción puramente del Islam, sino que su origen nos lleva a la doctrina puritana-protestante del siglo XIX. Bernstein revisa cuidadosamente como los diferentes movimientos protestantes dentro de los Estados Unidos con fuertes reminiscencias milenaristas chocaron con ciertas ideas darwinistas acerca de la creación del mundo. Las tesis de la evolución, ampliamente en contra del paradigma creacionista, no sólo desafiaban las propias creencias de los pietistas sino que aceptaron ciertos mecanismos reaccionarios. De esta manera, en 1910 los hermanos Milton y Lyman Stewart lanzaron una cantidad de folletos que predicaban la necesidad de volver a “los fundamentos” de la fe cristiana. Estos panfletos fueron distribuidos rápidamente por todos los círculos protestantes reivindicando la resurrección de Cristo y la virginidad de su madre, María. Un par de años más tarde, otros milenaristas como Curtis Lee-Lewis, un anabaptista editor de un periódico, se manifestaba comprometido en la lucha contra las fuerzas del mal que pretendían tergiversar el mensaje divino. Su búsqueda se ha enraizado en el corazón de los Estados Unidos y ha llegado a los círculos más íntimos del presidente G. W Bush. Esta especie de absolutismo no surge de la religión ni de la política, pero las utiliza, las corrompe y las presenta como instrumentos que “dignifican” sus intereses. En lo

personal, el trabajo de Bernstein explora como la tergiversación y la petrificación de ciertos valores religiosos son funcionales para generar mayor legitimidad en un momento de la historia humana caracterizada por la incertidumbre y el temor. En efecto, los hombres son más proclives a la sumisión voluntaria cuando experimentan procesos de miedo, ansiedad e indecisión. Dentro de tal contexto, existe una tendencia inevitable dentro de las democracias occidentales al autoritarismo en cuyo caso la ciudadanía debería mantenerse expectante y en alerta. En pocas palabras, *El Abuso del Mal* se presenta como una obra de inmensa calidad intelectual útil no sólo para antropólogos, politólogos, psicólogos, filósofos o sociólogos, sino también para el público en general que esté preocupado por los efectos colaterales del 11 de Septiembre de 2001.

Es precisamente paradójico que en un momento de la historia en la cual las “potencias” industriales occidentales profesan la democracia como valor fundamental en la vida de los hombres en cuanto asamblea aparecen sus presentantes, sean ellas mismas las encargadas de imponer (cínicamente) por la fuerza la política exterior e interior de Estados soberanos en el resto del mundo. Este fenómeno se ha hecho más evidente luego del atentado al World Trade Center de Nueva York el 11 de Septiembre de 2001 el cual ha permitido a los Estados Unidos victimizarse para luego lanzarse hacia la conquista exterior (Zizek, 2005). Incluso, apoyados por parte del poder intelectual, los estadounidenses salieron a pedir un mecanismo de alivio para sus angustias y temores. Como ha muy bien tratado el profesor Bernstein, se presentó al fundamentalismo islámico como el responsable de todas las desgracias de Estados Unidos y como enemigo maligno a vencer, desconociendo la propia historia del “fundamentalismo religioso” dentro del poder estadounidense (Bernstein, 2006).

En este contexto de convulsiones, miedos y desconcierto, el rescate tanto de Aristóteles como de Hobbes y sobre todo de Spinoza se presentan no sólo como relevantes sino esclarecedores en la materia. Reseñadas sus principales aciertos y limitaciones, el presente ensayo ha intentado vincular y explicar como el temor, el orgullo, el tiempo, la esperanza y la pluralidad se transforman en resortes que generan y condicionan la vida política de una Nación o un Estado. La libertad entendida como un bien universal (y por tanto de todos los hombres) se encuentra presente en todos los estadios políticos de los grupos humanos; una monarquía o una aristocracia pueden ser más benignas que una democracia dependiendo del grado de pluralidad de pensamiento que exista. Debemos

comprender, y eso lo hace muy Spinoza, que un estado Democrático no necesariamente sea un “estado justo” si sus bases están impregnadas por el temor y la avaricia. A nuestro modo de ver, esa es la principal enseñanza que podemos hoy día tomar de los clásicos (nosotros los modernos).

Referencias

Aristóteles, de Estagira. (1997). *Ética Nicomaquea*. México, Editorial Porrúa.

Bernstein, R. (2006). *El Abuso del Mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11 de Septiembre*. Buenos Aires, Ed. Katz.

Castel, R. (2006). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*. Buenos Aires, Ed. Manantial.

Domínguez, V. (2003). “El Miedo en Aristóteles”. *Psicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.

Douglas, M. (1996). *Como Piensan las Instituciones*. Madrid, Alianza Ed.

Espinosa Rubio, L. (2007). “Contra el Miedo: Spinoza y Fromm”. *Thémata*, Num. 38. pp. 47-59. Universidad de Sevilla. Disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art3.pdf>. Extraído el 10 de Marzo de 2009.

Fromm, E. (1989). *El Miedo a la Libertad*. Buenos Aires, Paidós.

Funes, E. (2005). “El Tratado Político de Baruch de Spinoza”. En *Tratado Político*. Spinoza, B. Buenos Aires, Quadratta. Pp. 9-29.

Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria

Hilb, C y Sirczuk, M. (2007). *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires, Prometeo.

Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México, Fondo de Cultura Económica.

Jenkins, M. (2008). "Time for Leviatan?". *Philosophy Pathway*, Vol. 18. Disponible en www.philosophypathways.com. Universidad de Sheffield.

Malinowski, M. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires: Ed. Planeta-Agostini.

Nietzsche, F. (2007). *Genealogía de la Moral*. Buenos Aires, Gradifco.

Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.

Locke, J. (2003). *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires, Editorial Losada.

Lukac de Stier, L. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.

Spinoza, Baruch de. (2005). *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadrata.

Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on civil Association*. Oxford, Basil Blackwell.

Pousadela, I. (2000). "El contractualismo hobbesiano". En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Editorial Eudeba. Pp. 365-379.

Ribeiro, Renato J. (2000). "Thomas Hobbes o la paz contra el clero". En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Editorial Eudeba. Pp. 15-38.

Strauss, L. (2006). *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S. (2005). *El Títere y el Enano: el núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires, Paidós.

CAPITULO II – TERRORISMO Y TURISMO

Básicamente, escribe el periodista Ashmed Rashid “*el 11 de Septiembre de 2001, el mundo dejó de ser el mismo cuando Afganistán se mostró ante él de una manera brutal y trágica. Los diecinueve terroristas suicidas que secuestraron cuatro aviones, y luego se lanzaron contra las Torres Gemelas del World Trade Center, en Nueva York, y contra el Pentágono, en Washington, pertenecían a la organización Al Qaeda, dirigida por Osama Bin Laden ... su objetivo era golpear tres cosas a la vez: el mundo heredero de la guerra fría, el punto neurálgico de la globalización y los supuestos esfuerzos por hacer de la tierra un lugar más seguro y mejor*” (Rashid, 2002: 13). Minutos luego del suceso, en una trágica analogía a los grandes eventos deportivos a nivel mundial, las personas en todo el mundo se predispusieron a conseguir un televisor que asegurara la mejor imagen y perspectiva sobre atentado una y otra vez. El estado general emocional era de estupor, asombro e incredulidad. Dentro de ese contexto, y en los albores de un nuevo milenio, pronto los casos de pánico y miedo, asociados a ideas místicas se propagaron por doquier tanto dentro como fuera de los Estados Unidos.

Un interesante artículo del New York Times publicado en 2007 y titulado “For Fear of Flying, Therapy takes to the skies”, confirmaba que la fobia a los aviones luego del 11 de Septiembre cambió de forma sutil, con encuestas llevadas a cabo inmediatamente después del evento, mostraron un pico de casos con pánico o fobia a viajar en avión². Pero ¿cómo definir un acto “terrorista?”. Según definiciones sobre lo que se considera “terrorismo” tenemos que, “*el ilegítimo uso de la fuerza o la violencia contra personas o propiedades para intimidar y coaccionar al Gobierno, a la población civil, o cualquier segmento en fomento de cualquier objetivo social*” (Goldblatt y Hu, 2005: 142). En este contexto, la siguiente sección pretende ser una síntesis útil para futuros abordajes, tanto de los trabajos en un nivel macro como micro-sociológico con respecto a las causas y consecuencias del 11 de Septiembre que ayude a los investigadores a comprender el fenómeno de forma integral. Si bien el código ético mundial para el turismo se refiere al tema de la protección, seguridad y estado indefensión del turista, no

² Fuente: Murphy, Tim. New York Times. “For Fear of Flying, Therapy takes to the skies”. 24 de Julio de 2007. Disponible en <http://www.nytimes.com/2007/07/24/health/psychology/24fear>.

todo riesgo tiene la posibilidad de ser evadido; en ocasiones, es el mismo riesgo el que atrae como en el caso de los deportes extremos.

En lo particular, la literatura existente sobre el tema se encuentra altamente fragmentada tanto disciplinar como conceptualmente, con errores metodológicos y teóricos serios en relación a una confusión entre riesgo, temor y pánico como también los verdaderos alcances materiales y psicológicos de tal evento. Por ese motivo, el siguiente trabajo se divide en dos fases, en la primera analizaremos filosóficamente las raíces del temor, la inseguridad y el riesgo, para en una segunda etapa revisar minuciosamente los trabajos previos en materia de seguridad turística y elección de destinos como así también las causas y consecuencias del ataque al WTC. Nuestro interés es proveer al lector un estado del arte sobre esta temática que permita ser usado en abordajes de tipo empírico. La premisa es comprender el 11 de Septiembre.

El origen del miedo

La proximidad del riesgo con respecto al sujeto determina la percepción de una amenaza y la posterior reacción la cual puede ser de enfrentamiento o huida. A diferencia del miedo el cual permite articular mecanismos de huida ante determinada amenaza, el terror se opone a ellas paralizando al sujeto. “Estas medidas de impedimento” (rituales) buscan destruir el suspenso y el peligro actuando de una manera imaginaria o simbólica cuya función es manipular la amenaza en un dato manejable y esperable; por ejemplo los amuletos de la suerte. Sin embargo, aún luego de orquestados estos mecanismos regulatorios el miedo puede resultar acechante. En otros casos, la huida puede ser sustituida por una intención imaginariamente construida sobre un potencial peligro. En resumen, si el riesgo habla de una amenaza real o potencial, el miedo es su elaboración simbólico-emocional. Cuando esta elaboración se hace extrema (terror) el individuo pierde su defensa implicando su propio aniquilamiento. En la mayoría de los casos riesgo y miedo van unidos de la mano como ha demostrado la psicología experimental, aunque sólo a veces éstos se transforman en terror. Finalmente, si bien el miedo remite o sugiere cierta interacción de entes con una igual condición ontológica –o iguales en la imaginación-, el peligro el cual genera la aparición del temor en donde uno de los seres involucrados detenta mayor poder que la otra parte. Así, la otredad construida por el temor no es ubicable en condiciones normales sino extrañas y misteriosas. El ejemplo más claro es la relación entre Dios y

los creyentes aun cuando aplica también en otras manifestaciones; en otras palabras si el miedo genera huida el temor implica una posibilidad de libertad en la creación de un lazo duradero con el otro temido fundando una normatividad específica y aplicable a tal relación (Saurí, 1986: 21).

Ahora bien, mientras el miedo puede ser condicionado por acción del imaginario (o por lo menos controlado) no exista tal oportunidad para el temor el cual cualquier medida de impedimento es nula. El proceso de normalidad fijado por el miedo delimita un campo en donde la personalización esta protegida de toda destrucción por medio de un vínculo con un “otro absoluto”, más fuerte y poderoso. Fuera de este espacio construido, se encuentra el peligro y la amenaza (ibid: 23). Es posible que la relación entre el sujeto y el “otro absoluto” quede vinculada por la acción de lo tremendo como categoría destinada a enfatizar esa desigualdad política. El punto central es que lo tremendo crea una dependencia casi absoluta entre el sujeto y el otro inmanente.

En esta instancia, las categorías mencionadas se disocian del terror por cuanto establecen una oscilación entre lo concreto y lo totalmente desconocido. En ese contexto, el peligro no es ni religado y ritualizado (como en los casos anteriores) sino queda en suspenso de toda denominación posible y específica. Si tenemos a lo posible, tenemos terror de lo imposible, y así la propia incapacidad de sentir la seguridad de nombrar y representar algo. En sí, el terror trae consigo una incongruencia de tipo lógico-racional por cuanto se remite a una ordenación sólo tenida en cuenta para ser transgredida. En este caso, no existe hábito sino solamente huida, fuga y el sujeto se encuentra constantemente en retirada. Al igual que lo siniestro, el terror tiene como función la despersonalización simbólica del sujeto por parte de la no pertenencia y la destrucción del ámbito. Por lo tanto, queda destruida toda capacidad de encarar un proyecto y una relación. Dice al respecto Saurí *“lo siniestro, ambiguo, vacilante y arbitrario anula toda posibilidad de ser encuadrado. Pero además es imprevisible, por lo cual no cabe precaución; sobreviene, embarga la personalización y la arranca bruscamente así misma. No existe aquí la morosidad de la amenaza: no avisa, irrumpe inopinadamente como un rayo en un cielo sereno y la brusquedad garantiza el surgimiento de la injusta agresión requerida por la arbitrariedad* (ibid: 31).

Asimismo, el miedo y el terror están presentes en casi las mayorías de las mitologías en los inicios del mundo, sin embargo es la greco-romana la que mejor lo simboliza en el acto mismo de creación, principio de castración de Urano, y la culpa sobre el crimen cometido de Cronos contra su padre. En este punto, el profesor Jean Marie Vernant es más que ilustrativo cuando –con respecto al nacimiento del mundo griego- afirma “*al meditar sobre el desarrollo de esta historia, se puede pensar lo siguiente: para que exista un mundo diferenciado, con sus jerarquías y su organización, fue necesario un acto inicial de rebeldía, el de Cronos al castrar a Urano. En ese momento, Urano lanzó una maldición contra sus hijos, una imprecación que los amenazó con una culpa a pagar, un tisis. Contrariado así el curso del tiempo, aparecen el mal y la venganza, las Erinias que obligan a expiar las culpas, las Ceres. Las gotas de sangre caídas del miembro cercenado de Urano han engendrado las fuerzas de la violencia en toda la extensión del mundo*” (Vernant, 2005:50). Pero las cosas no parecen tan simples, en realidad existe una ambigüedad manifiesta en las fuerzas cósmicas: la concordia y la violencia no sólo coexisten sino son parte misma de los dioses. Y así, continúa nuestro autor “*caos engendró la noche y ésta engendró a las fuerzas del mal. Esas fuerzas son ante todo la Muerte, las Parcas, las Ceres; el homicidio, la matanza, la carnicería. Son también los males: desdicha, hambre, fatiga y vejez... Todas estas especies de mujeres negras se precipitan sobre el universo, y en lugar de un espacio armonioso, hacen del mundo un lugar de terrores, crímenes, venganza y falsedad*” (ibid: 50).

Si analizamos exegéticamente el texto precedente, obtenemos tres elementos diferenciados, conflicto – culpa – miedo. En parte la misma dinámica ha sido tomada por el psicoanálisis de cuyas contribuciones nos ocuparemos más adelante, lo cierto parece ser que nuestros temores según ésta idea son producto de nuestras propias faltas y culpas derivadas. En tanto que, el constante sentimiento de inseguridad en los pueblos occidentales (y sobre todo dentro de territorio estadounidense) obedece a culpas no asumidas en el pasado, como por ejemplo el bombardeo atómico a Hiroshima y Nagasaki en el 45. En este contexto, el temor a un atentado químico o nuclear cuya obsesión parece apoderarse de la mentalidad americana no es otra cosa que las propias culpas reprimidas o no asumidas –como bien ha estudiado el existencialismo alemán- (Freud, 1998) (Kierkegaard, 2003; 2005; 2006) (Korstanje, 2009). Aunque de forma polémica, ello explicaría porque a pesar de haber experimentado atentados en sus capitales tanto en España como en el Reino Unido, Egipto o Bali al igual que la

Argentina y otros países del mundo, el tema se ha mantenido sin desembocar en una actitud generalizada y paranoica como en los Estados Unidos. No obstante, el miedo no solamente crea y estructura sino que como veremos a continuación es la base de la propia fuerza política y se mantiene latente para construir lo externo en la sociedad.

Sin embargo, sostener una tesis de tal envergadura parece algo complicado si se analiza el problema más en detalle; tanto Reino Unido como España (a diferencia de Estados Unidos) se alinean en su “guerra contra el terrorismo” tras una larga experiencia en tema de atentados, los primeros con IRA, los segundos con ETA e incluso Argentina y Latino-América en la fase 1975-1982 (ya sea de Estado o civil). Por lo tanto, no parece ser el concepto de culpa (no expiada) una razón valedera para justificar la propagación del terror o mejor dicho su escasa tolerancia, sino el lapso en que cada una de estas sociedades se ha sometido a una experiencia similar. La larga paz que gozaron los estadounidenses dentro de su territorio desde el 70 hasta nuestros días, se vio interrumpida por la tragedia del WTC, sin embargo su impacto se triplicó precisamente por ese estadio previo de estabilidad³. Si suponemos como Hobbes que todo hombre posee una irreconciliable tensión entre la vanidad y el temor, entonces consideramos oportuno –pero no suficientes- sus contribuciones con respecto al Leviatán como mecanismo generador de orden. Pero ¿cómo definir conceptualmente al miedo en el otro?.

La Posición del otro

Dedicándole una sección al origen mitológico del temor en la cultura griega, es necesario relatar y analizar la narración que hace referencia a la construcción de la otredad, la hospitalidad y el rechazo como ejes discursivos del temor a lo no conocido. Cuenta Vernant que regresado Dionisio, hijo de Zeus y Sêmele (un Dios algo difícil de encasillar relacionado al placer o al vino) a Tebas personificado como un sacerdote de su propio culto, es rechazado como extranjero y bárbaro por el Rey Penteo. Por medio de sus diferentes artimañas, Dionisio alborota la ciudad transformando el carácter de las mujeres de simples y pasivas esposas, a salvajes e insaciables seres que abandonan a sus hijos y a sus tareas en el hogar para dirigirse a los campos. Penteo manda a encerrar dos veces al dios quien con sus trucos logra finalmente liberarse, e invita socarronamente a

³ Es cierto, que ya los Estados Unidos habían tenidos atentados como los de Oklahoma y el unambomber pero ninguno del impacto del WTC.

Penteo como observador escondido en un pino, es descubierto por las bacantes y por Agáve su propia madre quienes estaban en un culto orgiástico desenfrenadas y entregadas al deseo de todos los excesos. Las bacantes presas de una ira furiosa por haber sido descubiertas, despedazan vivo a Penteo y le entregan la cabeza a su madre quien orgullosa la muestra como trofeo, pasado el efecto narcotizante y vuelta en sí, Agáve da cuentas del horror, de haber sido participe en el asesinato de su propio hijo (Vernant, 2005: 152-157).

He aquí varias interpretaciones, es cierto que Penteo representa al hombre griego en una de sus características más representativas, la capacidad de razonar (logos), mantenerse a raya de cometer cualquier acción indigna, ni ser presa de sus pasiones a la vez que dirige su desprecio hacia las mujeres como portadoras de la pasión (pathos). Incluso, Penteo desprecia al sacerdote en forma simbólica como los griegos despreciaban a todo lo que no era griego (etnocentrismo) y le niega de sí la hospitalidad. Tras su necesidad de mantener el orden jerárquico, Penteo cierra la llave de la hospitalidad del hogar donde se encuentra la mujer (Vernant, 2005: 155-156). En este sentido, no es extraño como viera Frederick Nietzsche el origen de lo trágico como la confluencia entre el logos y el pathos, una suerte de intento de dominación de la razón por sobre la fuerza de la vida, sobre lo emocional. Para el filósofo alemán, es inútil subsumir el pathos al logos, la vida trasciende en forma horrorosa e implacable como Dionisio lo hizo con Penteo (Nietzsche, 2006). Todo lo que hay de terrorífico en el hombre, es el propio intento de hacer humano lo salvaje.

Sin embargo, la interpretación nietzscheana no puede explicar el lugar el otro en la constitución de la propia identidad, es decir el rechazo como forma de muerte. En este sentido, Jean-Pierre Vernant estudia el mito en cuestión como “la pérdida de la identidad”. En efecto, el drama es provocado no por el estado natural de las bacantes sino por la propia incompreensión de Penteo quien niega el vínculo entre lo extranjero y Tebas. Así, escribe Vernant “*Penteo sufre una muerte espantosa: el civilizado, siempre dueño de sí, que cede a la fascinación de lo que pensaba que era el otro y lo condenaba, es desgarrado vivo como un animal salvaje. El horror se proyecta en el rostro de quien no ha sabido hacerle lugar al otro*” (Vernant, 2005: 161).

Finalmente, el culto a Dionisio (Baco) quedará por siempre en Tebas como recuerdo de la identidad perdida. En resumen y según lo expuesto, el temor y más aún el error actúan en conjunción con la negación del extranjero, del otro diferente, a cuanto más diferente y más negado, mayor es el miedo. Sin embargo, ello no resuelve la posición del miedo en la vida de los hombres; es decir, Penteo reniega de lo extraño por miedo, a la vez que da origen a lo trágico, lo horroroso en sí mismo. Empero, el miedo parece ser interno a la propia comunidad y despierta en situaciones específicas. Si esto es así, entonces deberíamos unir un puente conceptual que focalice en como actúa el miedo dentro de las mismas sociedades en las que se encuentra alojado (como un huésped).

Un interesante artículo de E. L. Quarantelli sugiere la posibilidad de que el pánico no sea necesariamente una cuestión irracional, ni mucho menos disolutiva. Según el autor, el pánico se mantiene en las sociedades como un agente capaz de lograr el orden en momentos de natural desorden. Siguiendo la idea durkheimiana sobre el crimen, Quarantelli asume que el pánico no es ajeno a la sociedad, sino parte constituyente de la misma para mantenerse unida. Los lazos sociales se mantienen inquebrantables gracias al efecto generado por el pánico y el temor (Quarantelli, 2001).

Acorde a las observaciones anteriores, otro autor R. Connell sugiere que en momentos de crisis no existe una ruptura de roles, ni de normas aun cuando el concepto de lo que está bien y mal se transforma contextualmente. Por ejemplo, durante el rescate en WTC un grupo de bomberos rompió una maquina expendedora de bebidas para repartir entre los sobrevivientes, en ese contexto de heroísmo esa acción (desviada) era aceptable. Según el autor los momentos de crisis comprenden un tiempo de incertidumbre, seguido e una reevaluación normativa, un liderazgo y una toma de decisiones orientada a escapar o quedarse en el lugar a la espera de un auxilio exterior (Connell, 2001). A estas observaciones, agregaríamos -luego de elaborado el duelo por la catástrofe- sobreviene un sentimiento de temor por el cual es necesario efectuar un proceso ritual en aras de prevenir su repetición; lo que duele no es la pérdida sino la posibilidad de volver a perder. Cuando ello atormenta el alma, es necesario expresar la culpa hacia un objeto externo dando origen el principio religioso de la sacralización de los muertos; a grandes rasgos todo parece indicar que el temor es un fenómeno post-traumático o un vinculante situacional con aquello que no viven la tragedia sino que observan (Korstanje, 2007).

En esa línea de razonamiento, los medios masivos de comunicación juegan un rol importantísimo tanto en la minimización como la exacerbación del evento y su transmisión a los espectadores. M. Hall argumenta que la percepción creada por los medios ya sea en el 11-09 o el brote de SARS no reflejaba los peligros reales del suceso, sino una elaboración e interpretación simbólica específica sobre la opinión pública. Así, es necesario estudiar los efectos de la Agenda-Setting en temas turísticos y de seguridad. Por el contrario, como veremos a en otra sección no necesariamente una transmisión de imagen negativa impacta en los televidentes. Otras variables como los lazos familiares pueden anular (parcialmente) el potencial riesgo (Yuan, 2005). Por otro lado, Hall identifica 5 fases en el tratamiento de las noticias: a) un estadio en el cual el problema comienza a definirse, b) una euforia alarmista invade a los televidentes, c) se analizan los costos de una política de Estado sobre la solución al problema, d) declina el interés de la opinión pública sobre el problema, y e) sobreviene un estadio posterior al cual el autor llama “post-problem stage) (Hall, 2003). De esta manera, la cobertura del WTC siguió las cinco fases por lo que el autor sugiere es poco probable un estado eufórico de crisis se mantenga en el tiempo. A medida que las autoridades toman cartas en el asunto, la percepción del riesgo tendería a disminuir (Hall, 2002).

El Estadio de la Inseguridad.

“La sacralidad del poder se afirma así mismo en las relaciones que unen al sujeto con el soberano: una veneración o una sumisión total que la razón no justifica, un temor a la desobediencia que tiene el carácter de una transgresión sacrílega” (Balandier, 2005:179). En cierta forma, el temor a la autoridad no sólo encuentra su origen en la autoridad misma, sino en el miedo al caos que implica su ausencia. Uno de los primeros pensadores en relacionar el temor, el principio de conservación con la organización política fue Thomas Hobbes. El filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y de espíritu; así “de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos...y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre” (Hobbes, I, Del Hombre, XVIII, p. 101).

Paradójicamente, las sociedades modernas equipadas con todo tipo de bienes materiales y protecciones, son aquellas en donde el sentimiento de inseguridad no sólo que es moneda corriente sino que atraviesa todos los estratos sociales. Esta paradoja, lleva a R. Castel a plantear una hipótesis por demás interesante; la inseguridad moderna no sería la ausencia de protecciones o medios sino todo lo contrario, una obsesiva manía vinculada a la búsqueda incesante de seguridad en un mundo social interrelacionado. Esa propia búsqueda frenética en sí es la que genera el constante sentimiento de inseguridad.

En este sentido, no toda sensación sobre la inseguridad es proporcional a un peligro real, sino mas bien el desfase entre una expectativa desmedida y los medios proporcionados para poner en funcionamiento la protección; en otros términos estar protegido –sugiere el autor- implica estar amenazado; a medida que las sociedad va alcanzando nuevas metas en la materia, otras nuevas surgen dando origen a riesgos que no habían sido tenidos en cuenta plasmado en una especie de aversión colectiva al riesgo.

Luego de su clara presentación del problema, en el primer capítulo Castel analiza comparativamente el rol interno de los grupos que conformaban en la edad media a los entramados sociales con las sociedades modernas. En el pasado, la seguridad estaba circunscripta a una protección por proximidad es decir entre redes asociadas con un fuerte grado de cohesión y dependencia; su fin último evitar una agresión o amenaza externa. Las sociedades construidas en base a un sistema de producción industrial como ha afirmado Hobbes se constituyen para evitar la “guerra de todos contra todos” en una sociedad civil, cuyos resortes continúan siendo manejados por la manipulación del miedo y la seguridad.

El autor en este punto citando a John Locke, explica *“dado que el individuo ya no está tomado en las redes tradicionales de dependencia y de protección, lo que lo protege es la propiedad. La propiedad es la base de recursos a partir de la cual un individuo puede existir por sí mismo y no depender de un amo o de la caridad del prójimo. Es la propiedad la que garantiza la seguridad frente a las contingencias de la existencia, la enfermedad, el accidente, la miseria de quien no puede seguir trabajando”* (Castel, 2006: 23). La propiedad es en el génesis de la modernidad, el requisito clave pues

asegura un canal para independencia y la emancipación liberal del sujeto; hecho que a su vez los asegura contra todas las inclemencias de la subsistencia.

En detrimento del vínculo social, el ciudadano propietario puede y tiene a su disposición todos los recursos legales del Estado moderno para protegerse así mismo. Y claro, como sólo la seguridad puede ser total en Estados absolutos –mérito hobbesiano–; en la mayoría de los casos estas estructuras no pueden regular en una dimensión total los comportamientos e interacciones individuales. Paradójicamente, un estado de este tipo transgrede los pilares básicos de la sociedad liberal de mercado moderna creando indirectamente una sensación de inseguridad. En su vulnerabilidad, el ciudadano recurre excesivamente a la protección del Estado y este a su vez se complejiza burocratizando sus procedimientos; hecho que resulta de una ambigüedad aún mayor y a vez mayor demanda. Como si advierte Hobbes, la seguridad total viene acompañada de la total falta de garantías y libertades. La constante frustración que sienten los individuos en cuanto a este creciente sentimiento de “estar protegidos” y las carencias de un Estado cada vez menos omnipresente, sugieren la idea de una economía del miedo o mejor dicho una economía de la protección como acertadamente ha sugerido Castel.

Los capítulos subsiguientes del libro serán de capital interés desde el momento en que cuestionan precisamente la necesidad de valoración material e individual por sobre los derechos colectivos. Más específicamente, como el sentido de propiedad afecta, moldea y condiciona el de estatus social. No tener trabajo, caer en la enfermedad no sólo representan para el sujeto una desgracia personal, sino además un retroceso en su estatus por cuanto no puede valerse por sus propios medios. La inseguridad social en aquellos que no tienen accesos a los niveles básicos de materialidad es constante, y hace sus existencias una lucha constantes por la supervivencia. En este sentido y a diferencia de la tesis hobbesiana, la precariedad alude a un Estado que no garantiza la coexistencia de todos sus miembros. Evidentemente, un rastreo historiográfico de los avances en materia salarial, jubilatoria y asistencial muestran una mayor protección del Estado en cuanto a muchos –aunque no a todos– ciudadanos. No obstante, por dos causas principales hoy día la eficacia del Estado está sometida a debate.

En principio, el crecimiento en la productividad económica desde 1953 a 1970 ha generado un alza en el consumo y los ingresos. Este hecho no sólo generó menor

desigualdad entre las clases sociales sino además generó lo que Castel llama “principio de satisfacción diferida” referida a la posibilidad o esperanza de vivir en un futuro mejor al presente a la vez que toda privación es entendida como provisoria. Al respecto, el autor señala *“esta capacidad de dominar el porvenir me parece esencial en una perspectiva de lucha contra la inseguridad social. Funciona mientras el desarrollo de la sociedad salarial parece inscribirse en una trayectoria ascendente que maximiza el stock de recursos comunes y refuerza el papel del Estado como regulador de esas transformaciones”* (ibid: 49).

El segundo punto se estructura por medio de la pertenencia colectiva al grupo que ha logrado esos derechos, como por ejemplo asociaciones, sindicatos, grupos políticos de presión etc. En este sentido, el empleado queda en inferioridad de condiciones con respecto al empleador precisamente porque la fuerza colectiva lo ha despojado de casi todas sus pertenencias. A diferencia del empresario que no sólo no pertenece a ningún gremio sino que además posee un nivel patrimonial superior, el empleado o trabajador queda sujeto a negociaciones que lo exceden por doquier. Como sea el caso, el ciudadano queda protegido por el colectivo que lo envuelve. Las negociaciones en bloque, y la creciente economía de mercado han debilitado al Estado Moderno confinándolo a una mera función de asistencia residual. Esta idea de descolectivización de la situación colectiva encierra una nueva paradoja o dilema por el cual los sujetos se encuentran insertos en bloques profesionales pero dejados a su suerte en un mercado laboral cada vez más competitivos. De esta forma, grupos marginales quedan excluidos de los beneficios sociales más elementales generando así sentimientos de rencor y resentimiento que no hacen otra cosa que agravar el sentimiento de inseguridad.

La problemática del riesgo, mejor tratada en el capítulo cuarto, nos recuerda que desde 1980 se ha instalado en la sociedad un nuevo problema con respecto a la inseguridad; un aumento en los canales de incertidumbre y una especie de malestar frente al porvenir quedan subordinados a que ocurran posibilidades inverosímiles de manera compensatoria; en otras palabras, hablamos no de inseguridad en sí misma sino de una “problemática del riesgo” o una percepción de que ninguna solución es suficiente frente a lo imprevisto.

En efecto, escribe Castel *“la imprevisibilidad de la mayor parte de nuevos riesgos, la gravedad y el carácter irreversible de sus consecuencias, hacen que la mejor prevención consista a menudo en anticipar lo peor y en tomar medidas para evitar que eso advenga, aun cuando sea muy aleatorio. Consiste en destruir, por ejemplo todo un rebaño de ganado ante la incertidumbre de que haya habido contaminación, al precio de consecuencias económicas y sociales desproporcionadas en relación con el riesgo real”* (ibid: 78). En palabras del propio autor, las sociedades modernas se encuentran viviendo una especie de “inflación del riesgo” en donde no existe una solución radical que aniquile el factor ansiogéno. Paradójicamente, a la vez que aumenta la demanda de protección decrece la posibilidad de estar protegido.

La relación entre la explosión de los riesgos y la ultra-individualidad de los actos se encuentran ligadas también a la proliferación de los diferentes seguros que venden seguridad y otorgan una supuesta protección. El sujeto queda así expuesto a asegurarse así mismo en un mercado competitivo que le resta identidad propia. *“El individuo se vuelve así, al menos tendencialmente, liberado en relación con ellas, mientras que el Estado se tornó su principal sostén, es decir, su principal proveedor de protecciones. Cuando estas protecciones se resquebrajan, este individuo se vuelve a la vez frágil y exigente, porque está habituado a la seguridad y corroído por el miedo a perderla”* (ibid: 85). La falta de un Estado omnipresente y omnipotente en materia de seguridad obliga a los ciudadanos a construirse sus propios mecanismos de protección. Es cierto, que la modernidad ha despojado tanto al Estado como a Dios de su omnipotencia natural en el punto en que ya no se escucha tanto como antes la frase “que Dios lo proteja”. A diferencia de sus ancestros quienes luchaban día a día por su subsistencia, el hombre moderno se encuentra consternado por una búsqueda de seguridad que nunca satisface plenamente.

En este sentido, la inflación de la inseguridad instala el miedo en el seno de la vida social, pero uno que se encuentra sujeto a incontenencias improbables. Así, la exacerbación del riesgo lleva consigo y alimenta a la mitología de la protección. Por lo visto, luego de esta exposición sobre los puntos que nos han parecido más importantes en R. Castel consideramos que el trabajo de referencia resalta la relación entre la estructura de mercado y la sociedad moderna explicando hasta cierto punto como la constante demanda psico-social de protecciones conlleva una constante idea de

fragilidad que no puede ser superada. A la vez, el autor establece una ilustrativa clasificación sobre los diferentes tipos de protecciones (sociales o civiles) que aplican sobre los ciudadanos. No obstante, existen dos problemas sustanciales en la obra de Robert Castel que ameritan ser discutidos. El primero de ellos se vincula a una imposibilidad de vencer la paradoja y la complejidad. En efecto, si al comienzo de su trabajo el autor mencionara el dilema entre la materialidad y la inseguridad, en el transcurso del mismo sugiere otras de diferente tipo como el binomio dependencia-independencia; inclusión-exclusión etc. De esta forma, saltamos en el desarrollo de un estado de tensión entre dos irreconciliables a otro, sin una definición exacta del problema. Segundo (y quizás producto del primer escollo), no quedan claras las causas principales por las cuales las sociedades modernas exigen mayor seguridad y de que manera opera la modernidad en esas pretensiones.

Contribuciones de la teoría psicoanalítica.

Si bien desde épocas remotas ya los hombres se habían ocupado del tema de las fobias (del griego femobai y phóbos) (Domínguez, 2003) (Gómez Robledo, XIX)⁴; es el austriaco S. Freud el primero en describir con lujo de detalles los orígenes y acciones de la fobia en un niño de 5 años llamado Hans. Básicamente, en ese estudio el profesor Freud sostiene que ante ciertos sentimientos ambivalentes hacia el poder paterno, el niño necesita de un objeto externo sobre el cual derivar todo odio y temor para evitar precisamente para la fragmentación de la personalidad. Este esquema teórico ha sido respetado en la mayoría de la teoría psicoanalítica –incluso también para la corriente sistémica) que se ha dedicado al tema de los miedos y las fobias (Freud, 1998) (Bleichmar, 1991) (Winnicott, 1996) (Klein, 1987) (Ward, 2001) (Ceberio y Watzlawick, 1998) (Nardone y Watzlawick, 1992).

⁴ La palabra fobia viene del griego phóbos que significa terror y miedo a la vez. Un sugerente rastreo historiográfico en Vicente Domínguez (2003) sugiere la idea de que el miedo tiene en la literatura homérica un tratamiento diferente al dado por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. En Homero, para ser más exactos phóbos deriva de *phemobai* que significa huir. En este contexto, su aplicación a fines bélicos puede verse plasmado en la figura de *Phóbos* hijo del dios de la Guerra Ares, terrible y temido por todos los mortales. Luego de Homero, dice el autor, el sentido de *Phóbos* adquiere un matiz más vinculado al miedo que al terror anterior (Domínguez, 2003: 662). Según lo expuesto para Aristóteles, comentado en su prólogo inicial por el catedrático A. Gómez Robledo la virtud se encuentra a mitad de camino entre los dos tipos de vicios más comunes entre los hombres el exceso y la carencia. El punto medio (y no así la mediocridad como comprendieron algunos) de todas las pasiones cólera, temor, audacia, concupiscencia y otras, es la virtud. En relación al temor, la falta total de él sería la imprudencia mientras su exacerbación el terror, ambas pasiones negativas para el alma. La valentía según el filósofo de Estagira sería entonces una virtud (Gómez Robledo, XIX).

Uno de los problemas los cuales Freud no continúa analizando es el vínculo y formación entre las fobias “tempranas” (como el miedo a las serpientes y a ciertos insectos) y las fobias producidas en el desarrollo del sujeto. La laguna producida por el estudio freudiano -en el punto anterior- es continuada por M. Klein. Para la autora, toda fobia encuentra su origen en procesos de socialización tempranos y su función es prevenir la desintegración del yo. Por lo tanto, si bien pueden existir manifestaciones fóbicas en la adultez, éstas no son otra cosa que derivaciones surgidas en la etapa oral. Siguiendo este esquema de pensamiento, en Klein los mecanismos intervinientes en la producción de una fobia son: el impulso sexual y su propia pulsión destructiva. El miedo interno a la propia destrucción es desplazado hacia un objeto distante. En otras palabras, la fobia es una forma de preservación ante los instintos auto-destructivos que puedan llevar a una personalidad disociada (Klein, 1987).

Pero no todos van a adherir a esta interesante tesis de la misma forma, para Ian Ward si bien existe cierta evidencia que prueba la formación, permanencia y re-aparición de las fobias desde la niñez a la adultez, lo cierto es que los factores culturales no deben ser desestimados. En este contexto, la sociedad ante momentos de incertidumbre, desequilibrio y caos promueve objetos fobígenos cuyo sentido último es regular la ansiedad y retornar al orden tal como ha demostrado la teoría de los chivos expiatorios, por la cual se opta por un grupo minoritario y se dirige sobre ellos toda la agresión contenida. El 11 de Septiembre ha sido testigo de las estigmatizaciones y estereotipos impuestos sobre los estadounidenses de origen árabe o residentes en ese país (Connell, 2001).

Por otro lado, desde la posición del psicoanálisis, todo viaje puede ser simbolizado como un posible pasaje a la muerte, como el mismo Freud temía, aquel que teme al viaje en el fondo teme a la muerte. Para ser más específicos, todo viaje es una fragmentación de sentimientos positivos y negativos. Al momento de viajar, las sensaciones son dispersas y diversas; a saber, desde la alegría que implica conocer nuevos lugares y costumbres hasta el miedo de dejar el hogar. En algunos casos, cuando esta tensión se hace insoportable el ego recurre a un objeto en el cual depositar todos los miedos. Simplemente evitando ese objeto la mente evita este estado innecesario de tensión. Por ese motivo, aquellos pacientes caracterizados por casos de fobia a los viajes, en una fase superficial no creen temer en sí al hecho de desplazarse sino al

vehículo, al objeto (avión, tren, automóvil o caballo) que van a utilizar en tal empresa. Sin embargo, a pesar de su claridad ilustrativa el psicoanálisis con respecto al tema en la actualidad carece de indicadores empíricos que ayuden a validar o refutar la teoría tanto es su aspecto macro como micro.

Sin embargo, un aporte de Russell Dynes sobre la forma en que las sociedades digieren las tragedias, sobre todo el 11-09, y como superan estadios de trauma parece más que ilustrativo y pertinente en la materia. Según el autor, no es el etnocentrismo o la xenofobia la llave que regula la ansiedad sino la sacralización y el culto al heroísmo de aquellos que se han inmolado en el evento (víctimas, socorristas y otros actores anónimos). Luego de analizar comparativamente los casos de Hamburgo (1943), Hiroshima (1945) and New York (2001), si bien, Dynes sostiene que en los tres primeros casos, se mantuvieron el orden y la cooperación, los ataques fueron considerados y re-elaborados como un ataque a todos el pueblo y cuya respuesta fue un patriotismo excelso, el miedo se apoderó en Nueva York de la mayoría de los espectadores tanto durante como después de los ataques. Los protagonistas fueron exhibidos por los medios masivos de comunicación como presas del pánico, cuando en realidad hicieron todo lo racionalmente a su alcance para sobrevivir, por el contrario el terror no estaba en ellos sino en los televidentes que miraban pasmados lo sucedido. Toda catástrofe puede ser afrontada si existe el “capital Social” necesario para ello; sin embargo, Dynes no niega que el temor ha continuado presente en la sociedad americana y con él se debiliten sus instituciones. En parte ello se debe a la actual discusión acerca de la seguridad interna la cual obedece más a un “paternalismo gubernamental” que a una respuesta eficaz de las instituciones; como resultado un mayor control sobre riesgos futuros implicará “una menor resiliencia” para soportar crisis de esta envergadura (Dynes, 2002). Los aportes del autor, nos siguieren una pregunta que debe ser abordada, ¿Cómo persiste el temor luego de los eventos trágicos? Y ¿Cuáles son sus alcances o funciones más importantes?.

Economía, Terror y Orden Mundial.

Los eventos que analizamos en el siguiente apartado están circunscriptos a coyunturas macro estructurales de gran complejidad como lo es la globalización y el neo-liberalismo; y dentro de ello la institucionalización macro-económica y política del terror. El profesor E. del Búfalo de la Universidad de Miami, analiza la doble cara de la

globalización en primera instancia como una forma hegemónica e ideológica la cual genera dependencia económica y a la vez una re-territorialización física elusiva. En efecto, mientras por un lado la doctrina del libre comercio promueve la libre transacción entre países “desarrollados y subdesarrollados”, por los otros los Estados Nación desarrollados establecen rígidas barreras étnicas y nacionales a la entrada de inmigrantes y trabajadores temporarios de las zonas periféricas. En ese contexto, surgen nacionalismos y movimientos de reivindicación en los diferentes países donde existe una alta tasa de pobreza o deprivación material. Heredero del mercantilismo y posteriormente de la colonización, el cinismo neo-liberal asume que las fallas económicas de los países emergentes corresponden a malas políticas nacionales internas mientras que los beneficios de la globalización a la circulación “del libre mercado de capitales” (del Búfalo, 2002).

En este mismo lineamiento, Paul Virilio sostiene las grandes ciudades pueden ser para algunos lugares desconocidos a los cuales temer. La ciudad de mediados de siglo XX se ha transformado en una aglomeración “memorial de un pasajero objetivado”. El hábito de descubrir por un lado orienta pero a la vez promueve una ceguera temporaria. La arquitectura urbana tiende a fomentar la comunicación bajo un clima de indiferencia absoluta. En la era del “conformismo mediático” y la “estandarización de la producción”, los hombres tienden a conformar su mundo en tiempo real. La lógica de la modelización de la globalización lleva a la demagogia del accidente por el accidente mismo (sea este local o global). En consecuencia, existe una dinámica industrial tendiente a relegar y controlar las emociones y los sentimientos. Las guerras y los conflictos, son convertidos en temibles dramas pasionales con nuevos episodios cada “tres horas”; la velocidad de propagación de las diferentes imágenes llega en minutos a los hogares de los televidentes con el fin de crear un “misterio del miedo”. El miedo pasa a ser así no sólo un mecanismo de control político sino también un bien de consumo o “fetichismo de la subjetividad”. En este sentido, la compleja tesis de Virilio se esmera por probar que la imposición de la imagen informativa genera una psicosis colectiva. El miedo es un ingrediente básico de la fantasía, pero su teatralización persigue fines de hegemonía política. Esta figura de dominio se construye tanto por lo transmitido como por lo excluyente, como las diversas bombas arrojadas por el ejército estadounidense en poblaciones civiles; y cuya constatación se encuentra ausente en cualquier museo. Por ese motivo, Virilio denomina Ciudades-Pánico a las

aglomeraciones cuya catástrofe más evidente es su propio existir. El caos y el desorden transmitidos por los medios informativos llevan a la reclusión de los hombres en grandes ciudades, con la esperanza de encontrar seguridad por medio de mecanismos sustitutivos como el consumo generalizado (Virilio, 2007).

Una de las mayores limitaciones de Virilio en responder porque las grandes ciudades son o mejor dicho pueden ser presas del terror, es retomado por Glaeser y Shapiro quienes plantean tres posibilidades diferentes: a) la concentración humana física, b) las ciudades son de por sí lugares que atraen a la violencia, y c) la violencia promueve un sustancial aumento en los costos de transporte y a la vez una mayor densidad de transportados. Particularmente, querer causar más daño es apuntar hacia los medios de transporte como en Estados Unidos, Reino Unido y España. Con respecto al análisis y proliferación del miedo, a diferencia de otros casos como Alemania o Japón los cuales reconstruyeron todos sus edificios dañados, los autores sugieren que el hecho de no haber reconstruido las Torres Gemelas constituye en el indicador más vivo del temor que experimentan los estadounidenses con respecto a un nuevo ataque terrorista. Por lo demás, el 11 de Septiembre ha causado un gran impacto en la sociedad estadounidense, generando no sólo temor sino un aumento de un 20% en las tarifas de transporte. En efecto, principalmente los aviones sufrieron una baja en la demanda por el miedo que genera ser presa de un “atentado” pero además debido a los motivos internos de seguridad, un alza en sus tarifas. Esto se vio agravado por el terror que trajo consigo el Ántrax y el reemplazo de las casillas postales por los famosos e-mails (Glaeser y Shapiro, 2001)

A saber, algo tiene en común la globalización que por medio de los diversos medios de locomoción una conceptual, ideológica y físicamente grandes centros urbanos y conecta a regiones antes inexploradas. Este hecho se ve agravado por la manipulación que tanto ciertos grupos islámicos como los gobiernos occidentales hacen de aquello que denominan “terrorismo”. Una suerte de contra-ofensiva contra población civil en donde los medios de locomoción juegan un rol principal. En un interesante trabajo titulado “Economía mundial y América Latina después del 11 de Septiembre”, Jaime Estay propone un esquema de análisis por demás particular. El autor sugiere la idea que el 11 de septiembre no sólo modificó y afectó sustancialmente a las actividades o industrias relacionadas con el turismo y la hospitalidad al incrementar el temor a utilizar medios

de transporte públicos, sino que además ha modificado en gran parte la economía a nivel mundial.

En ese contexto de cambio, la situación América Latina, región que ya se encontraba atravesando su propia crisis financiera (1990-1999), requiere un minucioso trabajo de revisión. Según el autor, los atentados al World Trade Center tendrán un mayor impacto en las economías de los países sub-desarrollados debido a la fuga de los inversores internacionales que se repliegan ante escenarios con escasa previsibilidad, pero sobre todo por las barreras migratorias impuestas por los países desarrollados a los ciudadanos provenientes del tercer mundo. Por lo general, la industria de las remesas permite la subsistencia de miles de familias en África, América Latina y El Caribe; en consecuencia, el 11 de Septiembre no ha sido un hecho aislado sino toda una estrategia discursiva de corte hegemónico en donde Estados Unidos se juega la posibilidad de reactivar la industria bélica con miras a un objetivo geo-político más amplio por medio de la manipulación del miedo, la incertidumbre y la falta de señales económicas positivas (Estay, 2002).

La hipótesis que apunta al 11 de Septiembre como fortalecedor y oportuno al debilitamiento hegemónico al orden estadounidense está ampliamente difundida en la literatura especializada aun cuando no es compartida por todos los investigadores. El caso de R. Ornelas de la Universidad Nacional Autónoma de México sugiere una posibilidad situada a 180 grados. Según Ornelas, las empresas estadounidenses en recursos estratégicos como petróleo e hidrocarburos, tecnología y comercio antes y luego de 2001 se han posicionado en una posición de jerarquía con respecto a sus competidoras japonesas y europeas. Los trágicos eventos en Nueva York y el Pentágono como así también la guerra en Asia han sustituido las “reglas del libre mercado” características de la década del 90 por una intervención del Estado para afianzar su hegemonía y competencia con respecto a China. En este punto, el autor resalta que *“entramos pues, a una nueva etapa de construcción y disputa por la hegemonía mundial, en la cual sólo el poder concentrado del capital pueden diseñar y ejecutar las acciones requeridas para sostener una lucha en los niveles que exige el capitalismo contemporáneo. La guerra en Asia central ha hecho ya miles de víctimas, pero ha regresado a la vida a uno de los fantasmas del pensamiento dominante: el estado”* (Ornelas, 2002: 105). Pero ¿cómo podemos comprender realmente el 11 de

Septiembre?. ¿Es que no hubo hechos de mayor dramatismo en la historia de la humanidad como Hiroshima y Nagasaki que no han tenido tal repercusión?.

El Milenarismo como potenciador del World Trade Center

Es cierto que como testigos del cambio de un milenio, estamos en una situación privilegiada con respecto a otras generaciones. Precisamente, esta condición parece haberle dado al imaginario colectivo cierta perspectiva dramática con respecto al 11 de Septiembre, una especie de fin profetizado o guerra natural de las fuerzas del “bien” contra “las fuerzas del mal”. En otras palabras, cada mil años los hombres se cuestionan no sólo sus formas de organización socio-político y económicas sino además sus valores morales y religiosos. En este contexto, el milenarismo se presenta como una ola cuyo objetivo principal es la reforma moral por intermedio de la imposición del temor y la esperanza que un “mundo mejor” es posible.

La mayoría de las sociedades han interpretado a su manera la escatología “del fin de los tiempos”, apoyados en eventos políticos previos cuya simbología y significación se orientaron hacia una dinámica bipolar que apunta a señalar el propio grupo de pertenencia como los “elegidos de Dios” y a los adversarios como los enviados del “Anti-Cristo”. En este contexto, las siguientes conclusiones se presentan ilustrativas para ir resumiendo el trabajo de referencia:

- 1) Las sociedades se construyen acorde dos fuerzas en oposición; por un lado las fuerzas del orden y el bien situadas en antagonismo con el caos o el mal. En este punto, si el mundo en sus orígenes fue fundado por las fuerzas del orden, en su fin será destruido por las del caos. Pero esta supuesta destrucción implica el renacer de una nueva etapa de prosperidad y entendimiento.
- 2) La presencia de la muerte en la vida biológica del hombre implica una proyección con miras a una transformación y no a un deceso total. Así, como los hombres las sociedades mueren y se transforman.
- 3) Los contextos socio-políticos proyectan su telos o visión en las diferentes interpretaciones sobre los mitos escatológicos del fin del mundo. El grupo de pertenencia es afirmado en la creencia de ser los “elegidos” a la vez que los enemigos son denostados y despreciados como “hijos de las fuerzas del mal”.

- 4) Todo proceso histórico no es ajeno sino que alimenta un proceso que le sucede. En este sentido, el milenarismo ha sido transmitido de generación a generación a lo largo de los años, aun cuando en su superficie parece diferente no ha variado sustancialmente en su contenido.
- 5) El milenarismo se compone de dos elementos: por un lado, la idea del fin del milenio acompañado de un terror generalizado a la destrucción del mundo como lo conocemos va asociado a la esperanza del advenimiento de “un mundo perfecto”; por el otro, la presencia de la utopía como ideal discursivo que les da a las acciones de los hombres un sentido en el plan divino (o fin último).
- 6) El postmodernismo, a diferencia de otras épocas carece del elemento utópico y en consecuencia los movimientos milenaristas se ven envueltos en un terror insoslayablemente vinculado al fin sin esperanza. Esta especie de nihilismo existencialista occidental se ve en oposición con respecto a los movimientos nacionalistas y mesiánicos fuera de Europa.

Evidentemente, como señala el profesor M. Bull “*en la historia de occidente, la creencia religiosa acerca del futuro ha consistido básicamente en la convicción escatológica de que la historia llegará a su fin con la llegada, o el regreso, de una figura mesiánica que vindicará a los justos, acabará con los enemigos de estos e imperará sobre un reino de paz y prosperidad*” (Bull, 1998: 14). Es precisamente, la idea de un el principio y fin como procesos cíclicos renovados que siempre vuelven sobre sí (específicamente donde los extremos se tocan) lo que se ha puesto en duda en el occidente post-moderno y anti-utópico, y lo que genera mayor terror y desesperación.

Cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es el papel o el sentimiento que predomina en aquellos que se denominan ciudadanos del milenio?. Para responder esta cuestión es menester adentrarnos en el segundo de los trabajos llevado a cabo por el profesor Christopher Rowland de la Universidad de Oxford. El autor analiza las doctrinas milenaristas adoptadas en la Europa del siglo XVII de los círculos judeo-cristianos; sobre todo del judaísmo antiguo y primeros cristianos. Más específicamente, Rowland sugiere que las primeras comunidades de cristianos recurrieron al género apocalíptico para reforzar la estima como los “elegidos”, o llegados al fin de los tiempos. En un análisis minucioso de los aspectos principales de los movimientos milenaristas, el autor sostiene que el propósito del Apocalipsis es revelar lo oculto para quien lo lea pueda

comprender su situación presente desde una perspectiva que generalmente es otorgada por un poder divino. Así, la aceptación de un salvador se asocia con la lucha entre potestades con contenidos escatológicos. La devastación del mundo actual, corrupto y cuyas costumbres son abominables “ante los ojos de Dios”, viene seguida de una reforma constructiva y regeneradora del mundo caracterizada por una suerte de reforma moral profunda. Pero ¿cual es la diferencia de los milenarismo anteriores con el nuestro?.

Por otro lado, el trabajo de Krishan Kumar de la Universidad de Canterbury titulado *El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad*, parece ser uno de los intentos más serios para responder a esta cuestión. En este trabajo el autor examina los sentimientos que predominaron en las sociedades europeas por el año 1.000 D.C. estableciendo ciertas comparaciones con el fin de nuestro segundo milenio. Aun cuando existían ciertos temores y tensiones años antes y después de esa fecha. En parte debido a las premisas de San Agustín sobre la época sexta y última, y también con la interpretación de algunos monjes medievales como Beda -el venerable- quien afirmaba que el mundo se acabaría en el año 1.000, lo cierto parece ser que el 1.000 D.C. no representó una etapa de gran cambio o terror para la sociedad europea. En tal contexto, si bien la Iglesia Católica de la época consideraba esta clase de vaticinios como herejías, lo cierto es que en la práctica las permitía y las fomentaba sobre todo cuando éstas eran funcionales a sus intereses políticos. De esta forma, la reforma Protestante haría lo propio continuando con las revisiones apocalípticas de la Iglesia Romana intentando vincular los diferentes signos a la figura de un anticristo real en la figura del Papa.

En la mayoría de los casos, los Apocalipsis contienen elementos discursivos tanto vinculados al terror que genera la destrucción de una realidad, pero también asociados a la esperanza que implica la refundación de un orden nuevo y más justo. Mismos sentimientos del fin de milenio en el siglo X, pueden observarse según el autor en nuestro propio mundo actual en los albores de los siglos XX y XXI; nuestro mundo así se torna mucho más peligroso e inestable en que siglos anteriores a la vez que un nuevo desorden mundial parece haber llegado a su punto de clímax. Occidente es testigo de guerras intestinas como así también de los largos períodos de recesión con cifras de desempleo que suben el 15%, generando una parálisis en la economía, el surgimiento de enfermedades mortales de características pandémicas, los desastres de tipo ecológico,

etc. Sin embargo, si el milenarismo del siglo X traía consigo la idea de redención, de paz y de esperanza, el actual milenarismo post-moderno parece algo distinto.

Según nuestro autor, estamos en presencia de un milenarismo “de la perdición total” sin esperanzas ni deseos de una renovación moral profunda. El milenio ha llegado pero con él la idea de un futuro deprimente y desolador. El cálculo económico y la economía de mercado han hecho declinar la imaginación combinadas con una sensación de desasosiego y melancolía. Entiéndase ésta última en el sentido freudiano como un estado de “luto crónico”. En el desarrollo de su interesante ensayo, Kumar entiende que si modernidad, de los siglos anteriores, se ha caracterizado por una total negación a todo cierre utópico con una apertura hacia el futuro, la postmodernidad progresista significa una anulación de los tres tiempos (pasado, presente y futuro) generando una falta de alternativa y un vaciamiento de los valores morales; ya no se confía un futuro “siempre mejor” sino en el principio de la “anti-utopía”.

Es precisamente, según Kumar la negación de la utopía lo que caracteriza a la sociedad occidental de finales del segundo milenio, por tanto que el supuesto fin del mundo se torna una “llamarada de violencia” o una decadencia moral por medio del hastío sin posibilidad de que la muerte signifique una refundación; al hombre moderno no lo angustia tanto el fin del mundo o la venida del “Anti-Cristo” tanto como los problemas de superpoblación o la recesión económico mundial. En este contexto, Kumar explica que estamos en presencia de un “milenarismo devaluado” desprovisto de visión utópica que compense el inminente terror de la destrucción.

Encaminado el tema en tal dirección, el milenarismo cristiano prepara a los hombres para una “apacible espera” del fin de los tiempos y aun cuando no da fechas ciertas del suceso, esboza una serie de señales que nos llevarían a suponer o a imaginar por medio de la utopía en la prometida resurrección del mundo; empero el sentimiento post-modernista no sólo nos niega esa posibilidad sino además no nos da motivos para creer en ese momento. Como ya se ha mencionado, históricamente la idea de un nuevo milenio ha aportado un mensaje de esperanza a la vez que la utopía provee de un porque debemos cambiar aportando un elemento de deseo por la cual cualquier cambio es factible; aunque factible no es deseable.

Ahora bien, Kumar no niega que la utopía haya desaparecido totalmente de Occidente sino que sólo se ha agotado; los ecologistas por ejemplo siguen creyendo en los métodos para el fin ideal (telos) que persiguen pero sus convicciones no han podido traspasar las rígidas barreras de una sociedad indiferente ancladas en el consumo y el derroche energético; sólo la población se acuerda de los temas ecológicos cuando sobreviene alguna catástrofe de gran alcance. Por último, advierte el autor existen brotes de utopismo fuera de los límites occidentales cuya expresión puede observarse en los mesianismos nacionalistas y religiosos que promueven no la muerte del Estado Nacional (en manos de la globalización) sino su transformación radical en vistas de una emancipación total y purificada por acción divina. Entonces, concluye el autor “*no deseo defender todo lo que se ha hecho en nombre de la utopía. Pero creo que muchos de los ataques contra ella interpretan erróneamente su carácter y su función. Como he tratado de sugerirlo, la utopía no trata principalmente de ofrecernos planes detallados de reconstrucción social. Su preocupación por los fines trata de hacernos pensar acerca de mundos posibles. Trata de inventar y de imaginar mundos para nuestra contemplación y nuestro deleite. Abre nuestro criterio ante las posibilidades de la condición humana*” (Kumar, 1998: 259-260). En este punto, ¿ha sido el 11 de septiembre potenciado por el fin del milenio?; ¿Cómo comprender dicho evento y su influencia en los medios de locomoción a la luz de las disciplinas científicas que lo estudian?.

Comprendiendo el 11 de Septiembre de 2001

Estadísticamente, el atentado al World Trade Center provocó –aproximadamente- unos tres mil quinientos muertos y desaparecidos generando un sentido de pánico sin precedentes en la población estadounidense la cual inmediatamente recurrió a su recuerdo más cercano el bombardeo japonés en Pearl Harbor, hecho que desencadenó su entrada en la Segunda Gran Guerra; los resultados de esta tragedia se han circunscripto no sólo en atemorizar a la población civil sino en la búsqueda de apoyo político y re-encauzarlo hacia una causa mítico-apocalíptica generando fervor y entusiasmo (Kepel, 2002). Es cierto, que el 11 de Septiembre de 2001 marcó un antes y un después en la vida cultural de Occidente; algunos a favor de una supuesta lucha mítica de los Estados democráticos y libres contra “los autoritarios y fascistas” como escribió Mario Vargas Llosa (Vargas Llosa, 2002) o supuestamente predijo el ya fallecido Samuel Huntington (Huntington, 2005); o posturas más críticas y realistas contra la propia estructura

estadounidense cuya política de manipulación ideológica canalizó el miedo y dolor que causó la tragedia por una embriagante pseudo-realidad (Sontag, 2002) (Eco, 2002) (Said, 2002). Como sea el caso, a favor o en contra es innegable el efecto psicológico que a corto, mediano y largo plazo ha generado tal evento. Los medios tecnológicos y de transporte públicos se han presentado como los vehículos fundamentales para la concreción de los atentados. Según Jean Marie Dupuy todo sentimiento de pánico colectivo va acompañado de un carácter simbólico interno que le da sentido. Cuenta el autor que durante el terremoto de San Francisco en Octubre de 1989, una multitud de gente se disponía a presenciar un importante encuentro entre San Francisco y Oakland para lo cual las “violentas sacudidas” no generaron el menor pánico; en otras ocasiones el pánico es generado cuando los espectadores se abarrotan en las salidas o las vallas aplastándose entre sí (Dupuy, 1999).

Comenzar una guerra es un atentado a la dignidad humana y una forma de generar temor en la ciudadanía nos recuerdan John Holloway y Eloísa Peláez (2002), pero esto dista mucho de ser una frase armada, sino una interesante tesis en el sentido marxiano clásico de la “lucha de clases”. En el mercado, dos empresas no son competidoras directas entre sí sino más bien para adoctrinar internamente a sus miembros y dirigir sus esfuerzos a la propia acumulación capitalista. Al respecto los autores afirman *“en una guerra los estados luchan por intereses particulares, exactamente como lo hacen las empresas en la competencia. Sin embargo el resultado más importante no es la victoria de una empresa u otra, de un estado u otro, sino la re-estructuración de las relaciones sociales que se impone a través de la competencia o de la guerra, a espaldas de los actores ...es la guerra la que conduce a una destrucción masiva del capital constante, a un aumento brutal de la tasa de plusvalía, a un disciplinamiento general de toda la sociedad y al refuerzo de todos los valores de hombría, disciplina y nacionalismo que son esenciales para el mantenimiento del orden capitalista”* (Holloway y Pelaez, 2002: 162). Cualquiera sea el resultado, lo que subyace en el mercado no es la competencia directa, sino la propia restructuración de la empresa en vistas a la posibilidad de acumular mayor volumen de capital. *“Churchill quería vencer a Hitler pero no fue por el estado de bienestar de la posguerra por lo que estaba luchando. Después de todas las guerras, los hombres armados preguntan horrorizados, ¿fue por eso que peleamos?. Y claro que no fue por eso, porque el resultado de las guerras no depende de las armas*

y las bombas. Depende de procesos mucho más profundos, de los cuales nosotros y nuestro grito somos parte activa” (Holloway y Peláez, 2002:165).

En este sentido, los autores sostienen que -desde una perspectiva superficial- en una guerra existen dos ejércitos o bandos enfrentados, sin embargo si nos adentramos profundamente en el análisis, nos daremos cuenta que se trata de un conflicto que tiene como objetivo re posicionar el papel hegemónico de los Estados-Nación y en consecuencia del capital en contra de la gente. Todo Estado que se precie de tal experimenta una serie de subversiones internas que intentan desestabilizar la estructura capitalista. Esta supuesta guerra contra el “terrorismo” es un intento de los Estados por imponer el orden institucional en forma interna, dirigir las solidaridades individuales hacia “el sentimiento nacional” y en contra de un “enemigo externo” a la vez que consolida económicamente la reproducción capitalista. Una de las tantas formas de insubordinación que los Estados occidentales no han podido controlar en épocas de paz, ha sido la migración ilegal, precisamente atraída por los grandes aglomerados de capital, la migración ilegal se ha transformado recientemente en prioridad de los Estados desarrollados bajo pretexto de promover la seguridad interna.

El trabajo de Holloway y Palaéz de una enorme profundidad intelectual nos permite comprender una parte del problema (la que hace a lo estructural) en donde emerge la imposición del temor como mecanismo profiláctico para evitar los grandes flujos migratorios de los cuales el turismo es parte. Siguiendo esta misma línea de análisis, el miedo se presenta como un instrumento útil a la construcción hegemónica, en dos sentidos principales: por un lado como ya lo ha indicado Hobbes, somete al individuo a la obediencia civil interna mientras por el otro prohíbe y circunscribe a la extranjería fuera de las fronteras geopolíticas pre-existentes. En ese contexto, también ciertos flujos turísticos se ven afectados (como veremos a continuación). En realidad, podemos decir que “son re-adaptados a destinos específicos cuya seguridad inspira y reproduce la transacción capitalista. La simbolización de un evento como divino o catastrófico depende de las circunstancias y la contextualizad política; y en eso sencillamente se han de diferenciar el 11 de Septiembre con Hiroshima; mientras el primero es el comienzo de un proceso, el segundo es el cierre.

Pongamos el siguiente ejemplo, tres puntos comercial entre si A, B y C. Entre A y B las estructuras productivas mantienen cierta semejanza, pero no así con respecto a C. Las desigualdades socio-económicas entre los miembros A-B y C son notables generando una migración constante de C hacia A-B, a la vez que el flujo turístico de los habitantes de A-B se dirige hacia C. El 11 de septiembre parece haber quebrado esa lógica por cuanto militarmente A-B toma posesión de C mientras por medio de la propaganda ideológica como ser “la seguridad interna” crean una barrera simbólica entre C y A-B. Es exactamente esta dinámica la que parece desconcertar a los investigadores sobre la influencia o alcances del 11 de Septiembre en la industria turística y de los transportes masivos de pasajeros.

En realidad la negación de ciertos destinos considerados como peligrosos sugiere la re-dirección hacia otros nuevos funcionales a una nueva reciprocidad económica. A la premisa el turismo se ha visto afectado por los eventos del 11 de septiembre que promueven la mayoría de la investigaciones (Weber, 1998) (Domínguez, Burguette y Bernard, 2003) (Kuto y Groves, 2004) (Aziz, 1995) (Castaño, 2005) (Robson, 2008) (McCartney, 2008) (Schluter, 2008) (Floyd y Pennington-Gray, 2004) (Paraskevas y Arendell, 2007) (Sackett y Botterill, 2006) (Essner, 2003) (Araña y León, 2008) (Bhattarai, Conway y Shrestha, 2005) (Goldblatt y Hu, 2005) (Tarlow, 2003) (Hall, 2003) (Prideaux, 2005) (Kozak, Crofts y Law, 2007) (Yuan, 2005) (Lee, 2008), agregaríamos el 11 de Septiembre se ha visto afectado por el turismo y la lógica capitalista. Somnez afirma que por lo general entre los ataques “terroristas” y la contracción de la demanda por la proliferación del temor pasan unos tres meses (Somnez, 1998). Sin embargo, Floyd, Gibson, Pennington Gray y Thapa (2003) afirman que el 11-09 fue un caso atípico donde los efectos entre los neoyorquinos no se hicieron esperar. En consecuencia, los efectos estructurales no sólo impactan en los agentes sino que se nutren de ellos en forma reflexiva y generar nuevos lazos de solidaridad (nacionalismo). Por lo general como afirma P. Tarlow (2003) asumimos que el turismo es una industria basada en los contra-dones que ofrece la hospitalidad y a la vez que el deber de todo anfitrión es cuidar y proteger a su huésped. No obstante, eso en algunas ocasiones no ocurre y el turismo como fenómeno de atracción masiva se transforma en un blanco de fácil acceso para ataques con reivindicaciones políticas. Como sea el caso, en los últimos años otra hipótesis ha ganado atención en la literatura

existente en la materia invirtiendo el eje causal. ¿Es el terrorismo una consecuencia del turismo?.

Terrorismo y Turismo: ¿dos caras de una misma moneda?

Si tomamos en consideración el caso de Kenia analizado por Kuto y Groves, notaremos que como industria principal en ese país los atentados a la embajada de Estados Unidos en Nairobi y un hotel en Mombasa han afectado notablemente su economía; como resultado La Federación de Turismo de ese país suspendió los vuelos internacionales reduciendo hasta en un 90% el acceso de los turistas europeos a esos viajes a la vez que se estima habíanse perdido uno 500.000 puestos directos de trabajo y unos 2.5 millones de trabajos indirectos que dependían del turismo (Kuto y Groves, 2004). En este punto, cabe preguntarse por el verdadero efecto de esta clase de eventos, ¿Cuáles son realmente los objetivos de estos ataques, desestabilizar a los gobiernos o la población civil?, o ¿a ambos?.

El profesor M. Grosspietsch de la Universidad de Munster (Alemania) analiza la ola de ataques en Bali (para ser más exactos en los balnearios de Jimbaran y Kuta) en Octubre de 2002 donde murieron 32 personas, hecho que representó una serie amenaza para la actividad turística en ese país. Como otros investigadores, el autor sugiere que los “atentados terroristas” tienen como objetivo en la mayor parte del mundo lugares turísticos. Según el especialista, el Corán no es contrario a la idea de conocer otros lugares y costumbres bajo el signo de la hospitalidad que podrían suponer sea al turismo objetivo de grupos “fundamentalistas”. Pues, entonces ¿Por qué el turismo es objeto de atentados?. Como ya hemos analizado, la explicación no se encuentra en las raíces religiosas. Los cambios que trae aparejado el turismo traen consigo algunos efectos no deseados, como la pérdida de lazos familiares, el abuso y consumo de drogas, el crimen, la explotación infantil y la prostitución entre otros. En ocasiones estos cambios pueden amenazar ciertos valores culturales y religioso aunque no queda claro si es por ese motivo que el turismo se presenta como un objetivo para grupos reaccionarios. En efecto, el autor sugiere comprender el turismo y su adaptación en las sociedades receptores siguiendo el modelo de la “burbuja”. Una combinación de efectos económico-sociales negativos como ser la presencia de multinacionales extranjeras que ofrezcan bajos salarios, en combinación a la expropiación territorial, el uso y consumo de sustancias no permitidas por los valores culturales de la sociedad que los recibe

como así también niveles altos de frustración moral, pueden llevar a considerar al turismo como un arma de dominación de las potencias occidentales y explicar el caso de Egipto; pero sin embargo no existe evidencia que pruebe que las mismas variables puedan considerarse en el caso de Bali. Por lo tanto el profesor Grosspietsch considera un análisis caso por caso para arribar a una explicación de mayor alcance sobre el fenómeno (Grosspietsch, 2005).

Por otro lado, Jonathan Essner analiza el caso de Egipto considerando una hipótesis contraria a Grosspietsch; los terroristas eligen centros turísticos de gran concurrencia por la atracción que ello genera de puertas al mundo occidental. La tesis central del autor, no va -en realidad- orientada a los destinos turísticos, sino más a la nacionalidad de las víctimas. En este sentido, los grupos fundamentalistas no eligen los destinos turísticos en sí mismos, sino aquellos a los que concurren americanos, europeos cuyas naciones se encuentran políticamente enemistados con la suya. Obviamente, la posibilidad de que los países con escasos recursos como Kenia sufran un revés mayor en su economía producto del “terrorismo” en comparación con Estados Unidos parece evidente pero a la vez polémica. En primer lugar debido a que el autor no clarifica si se está refiriendo a la demanda internacional del país o a la demanda interna. Segundo, los indicadores -de revisión histórica- que presenta para medir ese impacto son espurios; mediante la construcción de un modelo que clasifica en a) terrorismo de baja, media y alta densidad, el autor supone una correlación entre los atentados, la atención recibida y el daño potencial a la economía local (Essner, 2003). Para Bennet y Bray, los atentados (en Egipto) han buscado indudablemente perjudicar la economía precisamente porque se sabe de la elasticidad del turismo para buscar otros destinos. En efecto, cuando un destino es percibido por la opinión pública internacional como peligroso, otros emergentes se reubican en la mente de los consumidores. Por lo tanto, además del ataque a la forma de vida occidental y a los códigos visuales y éticos que promueve el turismo, existe un componente que busca dañar económicamente al país anfitrión (Bennet y Bray, s/f).

En concordancia con Essner, un completo abordaje de A. Paraskevas y Arendell (2007) confirman que los atentados terroristas no sólo afectan seriamente a la industria turística, sino también contraen la capacidad de su mercado arruinando las economías de los países receptores. Por ese motivo, es necesario que el Management se preocupe

de articular una estrategia anti-terrorista que lleve como objetivo la revitalización, minimizando las consecuencias negativas. La nacionalidad del turista en el destino es representada por la misma pertenencia a un Estado el cual se considera enemigo del grupo insurgente. En este contexto, las disputas de tipo político entre los Estados y ciertos grupos minoritarios escogen a los turistas por su indefinición y por su alto impacto emocional sobre la opinión pública mundial. ¿Cómo afecta el riesgo en la toma de decisiones?.

La percepción sobre el riesgo parece ser un tema que ha atraído a varios investigadores que intentan aclarar los efectos y consecuencias sobre el discurso demonificado que hacen los grupos “fundamentalistas” sobre consumo turístico. En parte los riesgos son consecuencia de la ansiedad que genera la incertidumbre frente a la toma de una decisión específica. Como bien sugieren Touzet et al un riesgo debe comprenderse como el producto entre la magnitud de un daño que puede derivar de un evento y de la probabilidad de que ese hecho ocurra; en este punto la percepción del riesgo se desdobra en dos componentes diferenciados: la evaluación racional del sujeto llevada a cabo con técnicas específicas y la evaluación subjetiva construida por emociones internas y sugerencias externas (Touzet et al, 2000). La intuición y el afecto juegan un rol primordial en la toma de decisiones en momentos de incertidumbre o riesgo. En este sentido, los procesos mentales pueden ser estudiados desde dos paradigmas, a) asumiendo la racionalidad riesgo beneficio del sujeto o b) considerando la intuición y las emociones como atajos mentales que llevan a una decisión segura de forma automática, rápida y fácil (Bohm y Brun, 2008).

Con respecto a la función que tienen las emociones en el proceso de toma de decisión, Zeelenberg et al han sugerido que su rol depende en gran medida del objetivo que se deba cumplir. La motivación humana prioriza ciertos aspectos y desestima otros en la concreción de los objetivos que persigue. Ante determinados eventos, surgen sentimientos que a veces no son del todo claros. En ocasiones, el miedo se contrapone a la esperanza, o el amor al odio, por lo que según la opinión de nuestro especialista, el sentimiento más fuerte tiene como función ordenar la mente Huacana y evitar la fragmentación. Los sentimientos y emociones parecen (según esta postura) unidos a las diferentes metas que se propone el sujeto. Así, el miedo se vincula con el escape o la huida mientras el enojo hace lo propio con la agresión (Zeelenberg, 2008). Ahora bien,

al final del trabajo el autor sugiere la posibilidad de existan emociones que no necesariamente estén vinculadas a las metas, como por ejemplo la tristeza. Este punto deja abierto el tema a la interpretación de cada lector, y sugiere una revisión de la hipótesis introductoria.

Por otro lado, es de notar que cada grupo funda en sí mismo valores algunos de ellos sagrados y otros seculares. Según los investigadores Hanselmann y Tanner de la Universidad de Zurich, los valores sagrados tienen como función facilitar la toma de decisiones por cuanto deshabilita las angustias internas del sujeto. En este contexto, los problemas en la toma de decisiones con respecto a los valores sagrados dan origen a sentimientos negativos considerados taboo. Un valor sagrado debe ser comprendido como un aspecto irrenunciable e innegociable en la vida emocional del sujeto; aquello que contradice en algún punto el valor sagrado es un taboo. Básicamente, cuando la decisión está sujeta a dos valores sagrados antagónicos (tragic trade-off), el ego experimentará emociones asociadas a la angustia y la pesadumbre mientras que cuando la decisión involucra sólo un valor sagrado, la gente percibe la tarea como negativa (Taboo trade-off) pero de mayor facilidad en su resolución (Hanselmann y Tanner, 2008). Uno de los problemas que posee este experimento no es la escasa representatividad muestraria ya que fue compuesto por 130 personas, sino que son estudiantes de la Universidad de Zurich; además de la descompensación a favor del género femenino con 90 participantes contra 40 masculinos. En consecuencia, la homogeneidad de la construcción asociada a un desfase en cuanto la composición de la muestra pone en duda los resultados obtenidos.

El Riesgo/Temor en el Turismo

La imagen destino ha sido un tema obligado de muchos investigadores en turismo de los últimos años, por no decir décadas. Al respecto, el profesor G. McCartney desde 1971 hasta la actualidad existe aproximadamente 65 estudios sobre las dimensiones y los factores que influyen en la construcción de un destino turístico. Sin embargo, no fue hasta el 11 de Septiembre, reforzado por los atentados un año después en Bali que el cuerpo de conocimientos disponibles en la materia fue puesto en duda (McCartney, 2008). Para Regina Schluter, es necesario considerar la posibilidad que el Turismo sea un fenómeno retráctil. Es decir, que se contraiga ante eventos y situaciones que impliquen cierto peligro para los viajeros como ser atentados, robos, asesinatos,

crímenes u actos de otra naturaleza. Según nuestra autora, el protagonismo actual de la actividad puede verse condicionado por variables que el propio mercado no puede controlar. El consumo, y sobre todo el turístico, es un “acto voluntario” sensible por demás a la publicidad negativa de los destinos. La idea de hacer del viaje un momento memorable y positivo como recuerdo es el factor principal por el cual una persona elige (generalmente) un destino seguro (Schluter, 2008: 147-150).

Sobre los efectos específicos que las tragedias aéreas o los atentados provocan en la percepción de los turistas, un reciente trabajo de J. Weber sobre una encuesta de 520 personas de 62 países diferentes demostró que existe un gran contraste entre el género, edad y país de origen de los participantes sobre el riesgo a volar luego de los eventos sucedidos el 11 de Septiembre. La muestra se llevo a cabo en dos momentos, uno antes del 11-09 (Mayo y Junio) y el otro después (Febrero y Marzo de 2002). Validando otros hallazgos, Weber sugiere que los hombres consultados con una educación superior tienen menos probabilidades de dejar de volar en comparación con aquellos que no tienen títulos universitarios mientras que los estadounidenses tienen más probabilidades de dejar de volar que los no americanos. En este sentido, el comportamiento de los consumidores en los vuelos parece no estar afectado por los programas sensacionalistas de la TV (Weber, s/f). No obstante, la línea causal aquí se confunde. Otros estudios en la materia apuntan a que personas desarrolladas en medios rurales tiene menos probabilidades de verse afectados que aquellos residentes en áreas metropolitanas. Así lo demuestra el profesor Michael Yuan con su estudio sobre la percepción de sectores rurales canadienses y sus niveles de satisfacción al viajar a los Estados Unidos. La hipótesis del trabajo sugiere que estos viajeros no se han visto influenciados por los atentados al WTC en la medida de otros segmentos, lo cual a su vez parecería ahondar en la hipótesis que en contextos de urbanidad los impactos son mayores que en contextos de ruralidad; no obstante el autor asume que los niveles de satisfacción positiva se deben a los lazos familiares que unen a unos y a otros –ya que su motivo principal es la visita a familiares y amigos (Yuan, 2005).

Un extenso trabajo sobre 348 hogares clasificó a los consultados según el riesgo percibido a la hora de elegir un destino turístico. En forma general, los tipos con mayor ponderación fueron el riesgo a sufrir un accidente (3.5-2.95) y a sufrir un atentado (3.45-2.61). Pero en lo particular, el cluster 1 varía en consideración con el 2. Si bien, se

acuerda que el viaje es un factor de riesgo y la seguridad es un aspecto más que importante a la hora de vacacionar en el primer grupo (cluster 1), el segundo grupo (Cluster 2) la percepción del riesgo es notablemente menor. El grupo número 1 estuvo formado en su mayoría por jóvenes, mujeres y personas semi o desocupadas mientras el segundo se conformaba con personas de mayor edad, jubilados o empleados full-time. Dentro de estas consideraciones, Floyd y Pennington-Gray (2004) sugieren que la edad, la ocupación y el género son variables influyentes en la percepción de riesgo. Pero nuevamente, el trabajo muestra fallas epistemológicas serias que sesgan los resultados. En primer lugar, las dos muestras (clusters) son desproporcionadas ($n_1 = 134$ y $n_2 = 214$). Aun cuando los autores den detalles sobre su conformación étnica y generacional, el método de recolección de información parece poco fiable. Los investigadores han recolectado la información por teléfono, y no especifican cuantas personas se han negado a participar.

Inmediatamente luego del atentado al WTC Floyd, Gibson, Pennington-Gray y Thapa midieron la percepción de riesgo entre los habitantes de Nueva York encontrando las siguientes características: a) los ataques o episodios trágicos interrumpen enseguida el tráfico aéreo, b) los riesgos en viajes de negocios son menores en comparación a los viajes de placer, c) los viajes y el turismo decrecen por la pérdida de confianza en la seguridad, d) la experiencia pasada moldea y reconfigura la percepción del riesgo, e) los viajes internacionales poseen una mayor percepción de riesgo, f) los encuestados no manifestaban intenciones de viajar en los próximos 12 meses, g) existen diferencias sustanciales con respecto a como los consultados perciben el riesgo y h) la renta y el ingreso condicionan las respuestas, aquellos con mayor ingreso mostraban mayor intención de viajar que los de menos ingresos (Floyd, Gibson, Pennington-Gray y Thapa, 2003). Uno de los mayores problemas de esta investigación fue el método de acopio de información. En efecto, los autores dicen haber recolectado las respuestas por medio de llamadas telefónicas. Cabe aclarar, que si bien esta metodología puede ser válida para ciertos temas, parece algo inocente que se pueden bucear en la profundidad del temor (y la vergüenza que ello implica) por un medio tan impersonal. Pero no todos los abordajes han ido por este rumbo.

Dentro de este contexto, un ejemplar estudio sobre una muestra de 1.180 viajeros internacionales de 14 países diferentes (con encuestas dirigidas en los Aeropuertos),

revela que el riesgo es parte inherente en la toma de decisiones en cuanto a los destinos turísticos. Si bien los Kozak, Crotts y Law comprenden que las tragedias externas como el SARS, los ataques terroristas y las guerras condicionan los flujos turísticos, parece haber destinos inmunes a esta clase de eventos como el caso de Hong Kong. Tomando como marco referencial los aportes de G. Hofstede en cuanto al estudio de la cultura, los autores esbozan las siguientes conclusiones: a) un 83.8% respondieron que los riesgos elevados hacen cambiar los destinos, b) Aquellos que desean no cambiar de destino son hombres, mayores y catalogados en la escala de Hofstede con una tolerancia media a la incertidumbre; c) entre los riesgos percibidos primero está las enfermedades infecciosas y luego el “terrorismo”, d) la percepción negativa en caso de desastre natural o atentados también afecta a los países vecinos, e) los riesgos no recaen los países sino sobre regiones geográficas como un todo homogéneo y f) mientras los casos de terrorismo pueden ser identificados geográficamente países industrializados, el riesgo a una pandemia es focalizado en países subdesarrollados o del tercer mundo; g) los desastres naturales parecen no ser causales de cambio o cancelación de viajes; finalmente los autores invitan a complementar los estudios sobre las preferencias demográficas y sociológicas que podrían llamarse macro y su influencia sobre la percepción del riesgo/temor con las micro psicológicas estructuradas como las de Plog en la personalidad (Kozak, Crotts, y Law, 2007).

En *Psicología Social de los Viajes y el Turismo*, José Manuel Castaño presentando estadística comparativas a nivel mundial entre 2001 y 2002, pone realmente en duda que el Turismo háyase visto afectado por los atentados en Nueva York, Bali, Madrid y Mombasa o Egipto; como ya hemos sugerido sus bajas luego de un lapso tienden a repuntar o dirigirse hacia otros puntos. Si bien el autor reconoce los efectos adversos de este tipo de eventos, sostiene la OMT ha registrado en 2002 un total de 715 millones de llegadas por turismo internacional, unos 22 millones más que en 2001. En España según datos del IET a lo largo de 2002 arribaron 79.9 millones de visitantes extranjeros superando al año anterior en un 4.3%. Asimismo, escribe el autor “*respecto a las repercusiones del atentado en Madrid (11 de Marzo de 2004), no parece que hayan tenido una gran significación en las cifras de visitantes*” (Castaño, 2005: 2).

La postura del autor suscita el debate por cuanto no siempre los destinos colapsan por motivo del riesgo y el peligro, sino por motivos de saturación visual y ambiental que

derivan en pérdidas del interés. En otras ocasiones, el famoso Dark Tourism enfatiza en la observación y visita de hechos históricamente trágicos. Por este motivo, analizar el impacto que ha tenido el 11 de septiembre en la opción de tal o cual medio de transporte como el destino turístico no siempre resulta sencillo y va acompañado de la incidencia de la actividad al P. B. I (u otros indicadores económicos). En ciertas circunstancias, cuando un destino es percibido como riesgoso o peligroso la demanda turística se reencausa hacia otros destinos o regiones. En sí, los flujos turísticos no decaen sino que cambian. Por otro lado, para Aziz (1995) el capitalismo y el consumo parecen inscriptos en el turismo moderno occidental hecho por el cual los “atentados” como formas reaccionarias de protesta extrema hacia turistas se comprenderían desde una perspectiva simbólica como un ataque hacia los atributos distintivos de occidente.

La posibilidad de definir al turismo y a su evolución ayuda a Castaño en su tercer capítulo dedicado íntegramente al turista, viajero y a la teoría de los roles. Pertinentemente, el autor se pregunta ¿es todo viajero un turista?; y sobre esa cuestión basa todo el desarrollo posterior. En consecuencia, Castaño considera que para responder esa pregunta es necesario adentrarse en la teoría de los roles en Pearce (1982) por el cual se establecen diferentes parámetros de comportamiento y reacción en los viajes en concordancia con el rol ejercido. Bajo una tipología de 15 categorías que van desde el turista clásico hasta el antropólogo, Castaño sugiere que las conductas humanas en y hacia los viajes se encuentra relacionada con el rol del viajero.

De particular interés, asimismo, es el modelo de Plog (1972) (1991) por el cual los viajeros se dividen según el tipo de personalidad que representan. Estos constructos pueden clasificarse en tres aloécnicos, mid-céntricos y psico-céntricos. Por medio de un continuum los tipos aloécnicos buscan variedad y aventura, son seguros de sí mismos y no necesitan de viajes organizados; por el contrario, los psicocéntricos se mueven acorde a normas establecidas, son en ocasiones miedosos o nerviosos y necesitan de un viaje organizado. En trabajos posteriores Plog (1991) enumera 28 características que son extraídas de tres rasgos dominantes en la personalidad, a) la limitación del territorio, b) la ansiedad y c) el sentido de la impotencia. A estas dimensiones les agrega la *energética/no energética* como categorías anexas. El objetivo de Plog (cuyo proyecto fue financiado por compañías aéreas) llevaba como objetivo demostrar que aquellos con un alto poder adquisitivo que no deseaban volar (non-flyers)

en sus viajes desarrollaban una personalidad de tipo fóbica con un alto tradicionalismo, y dependencia con “fuertes vinculaciones territoriales” a los cuales encasilla dentro del tipo psico-céntrico (Plog, 1973) (Plog, 1991).

En este contexto, se podría afirmar la siguiente hipótesis de trabajo, las personalidades psico-céntricas posee un mayor grado de sensibilidad y reclusión a los eventos negativos (riesgo) como atentados y/o similares en comparación a las personalidades de tipo alo-céntrico. Sin embargo, con respecto a estos trabajos Castaño (2005:84) sugiere irónicamente *“Stanley Plog, uno de los psicólogo del turismo cuya popularidad tal vez no se corresponda, creo, con el rigor científico que presentan algunos de sus trabajos”*, da que pensar sobre los resultados de tales abordajes. Más específicamente, los resultados de Plog fueron seriamente cuestionados por los hallazgos de Hoxter y Lester por el cual los destinos caracterizados por tipos alo o psicocéntricos no se corresponden en nada con las tipologías psico-gráficas de ese tipo (Hoxter-Lee y Lester, 1988) (Castaño, 2005:89).

Hasta aquí hemos intentado reseñar en forma lo más objetiva posible todos los trabajos teóricos y empíricos relacionados al origen y efecto del 11 de Septiembre. En lo particular, comenzamos sugiriendo la idea que si bien el milenarismo, la creciente ola de percepción de la inseguridad que trae consigo la modernidad, o la culpa de acciones no asumidas son aspectos importantes a la hora de establecer las causas de esta nueva época que nos toca vivir, no parecen ser las causas principales. En concordancia con Holloway y Peláez sugerimos que toda guerra o estado de inestabilidad tiene como objetivo el adoctrinamiento interno de las poblaciones. El turismo y la migración moderna desafían no sólo la lógica misma del capitalismo sino además de los propios Estados Nación. Dentro de este contexto, los atentados y las ofensivas bélicas tienen como función lograr el equilibrio del propio sistema manteniendo las cadenas de solidaridad hacia la propia estructura nacional y excluyendo hacía los límites externos al extranjero. Si bien es cierto, que estos estadios implican sobre los ciudadanos una creciente inseguridad e inestabilidad cuya respuesta se encuentra orientada en la manipulación político-ideológica de lo que se denomina “el bien” y el “mal”. Siguiendo los aportes freudianos, surgen diversos grupos minoritarios sobre los cuales se depositan diversos estereotipos negativos con el fin de reducir la angustia y la ansiedad. Así como los inmigrantes representan un grupo fácil de identificar, por su parte, los turistas

también parecen blancos fáciles en el extranjero para cualquier ataque cuya reivindicación geo-política busque la atención de la opinión pública internacional. El enemigo externo permite la consolidación hegemónica de la autoridad y la reproducción de la legitimidad.

En este sentido, coincidimos con el profesor Grosspietsch (2005) en que no existe una línea clara causal entre terrorismo y turismo; desde su perspectiva, la desigualdades económicas en combinación por otro tipo de deprivaciones provocadas por el turismo se ubican como la causa por la cual los turistas se ubican como blancos para los atentados políticos; sin embargo, también en cierto que en destinos como Bali donde existe una reproducción y distribución de la riqueza en la población local asociada a un efecto multiplicador del empleo, los atentados también son comunes. Tal vez, habrá que pensar seriamente que el Islam no es contrario a la idea de conocer otras culturas y gentes como tampoco a las excursiones, pero que en el turismo moderno sea vinculado al capitalismo occidental. Asimismo, cabe cuestionarse como bien lo hacen Paraskevas y Arendell, cuales son las construcciones que se hacen en torno al “terrorismo” y a la “violencia”. Ideológica y discursivamente en el caso del consumo turístico, en ocasiones el fin de milenio predispone para considerar la costumbre del otro como “corrupta y maldita” y por tanto plausible de ser castigada.

Desde una perspectiva micro-sociológica, diversos investigadores se han preguntado sobre los efectos que el 11 de septiembre ha traído tanto para al transporte masivo como para el turismo, entre ellos podemos señalar los siguientes: a) las mujeres tienen una mayor percepción del riesgo que los hombres, b) los hombres mayores tienen una menor percepción del riesgo que los jóvenes, c) los vínculos familiares disminuyen la posibilidad de experimentar riesgo en los destinos turísticos, d) los medios de comunicación son un interesante comunicador y transmisor de los eventos trágicos, en ellos el riesgo se transforma en temor, e) existen estructuras psicológicas que evaden el riesgo y otras que se ven atraídas por éste, f) la ansiedad y el pánico aumentan cuando no se muestra una salida clara al conflicto, g) entre los riesgos percibidos primero está las enfermedades infecciosas y luego el “terrorismo”, h) la percepción negativa en caso de desastre natural o atentados también afecta a los países vecinos, i) los riesgos no recaen los países sino sobre regiones geográficas como un todo homogéneo y j) mientras los casos de terrorismo pueden ser identificados geográficamente países

industrializados, el riesgo a una pandemia es focalizado en países subdesarrollados o del tercer mundo; k) los desastres naturales parecen no ser causales de cambio o cancelación de viajes, y l) los viajes de placer parecen ser más sensibles a los riesgos que los de negocios.

Sin embargo, la mayoría de los estudios reseñados confunden morfológicamente riesgo, miedo y pánico. En ese contexto, las técnicas utilizadas para medir el riesgo/temor que puede experimentar un sujeto a la hora de elegir un destino turístico se hacen con una rigurosidad cuestionable. A este problema se le suma que las composiciones muestrarios son desproporcionadas para realizar comparaciones deductivas pertinentes o no estadísticamente representativas, y las pre-concepciones occidentales adquiridas (prejuicios) con respecto a la “violencia y el terrorismo”; estos estudios focalizan sobre los efectos negativos de un “enemigo externo” ajeno y enemigo de la cultura occidental. Si partimos de la base que el impacto negativo del terrorismo es transitorio en los destinos turísticos (Paraskevas y Arendell, 2007), también debemos comprender el mantenimiento implícito de sus usos discursivos. Durante mucho tiempo, a pesar de los esfuerzos de Irlanda del Norte por mejorar la imagen de Belfast, Londres había creado diferentes estereotipos, prejuicios y construcciones que vinculaban al irlandés con el vocablo “terrorista” y de esa forma perpetuar el orden socio-político británico dentro y fuera de la misma Irlanda del Norte (Korstanje, 2008). Por lo tanto, no queda del todo claro las direcciones que van tomando las diferentes percepciones de los consumidores y los usos que de ello pueden hacerse.

Es posible que la relación entre el sujeto y el “otro absoluto” quede vinculada por la acción de lo tremendo como categoría destinada a enfatizar esa desigualdad política. El punto central es que lo tremendo crea una dependencia casi absoluta entre el sujeto y el otro inmanente. En esta instancia, las categorías mencionadas se disocian del terror por cuanto establecen una oscilación entre lo concreto y lo totalmente desconocido. En ese contexto, el peligro no es ni religado y ritualizado (como en los casos anteriores) sino queda en suspenso de toda denominación posible y específica. Si tememos a lo posible, tenemos terror de lo imposible, y así la propia incapacidad de sentir la seguridad de nombrar y representar algo. En sí, el terror trae consigo una incongruencia de tipo lógico-racional por cuanto se remite a una ordenación sólo tenida en cuenta para ser transgredida. En este caso, no existe hábito sino solamente huida, fuga y el sujeto se

encuentra constantemente en retirada. Al igual que lo siniestro, el terror tiene como función la despersonalización simbólica del sujeto por parte de la no pertenencia y la destrucción del ámbito. Por último cabe destacar que las posiciones que cada ciudadano experimenta con respecto al temor post-evento (traumático) son subjetivas, pero tienden a reproducir y perpetuar el orden político y económico del capitalismo moderno. Por lo general, las consecuencias negativas de los “atentados” tanto en pérdidas materiales como humanas son usadas para generar lazos de solidaridad que pueden o no ser políticamente manipulados. Esperemos, no sea el turismo o mejor dicho el daño que sobre él genera el terrorismo una excusa para otro tipo de prácticas cuya naturaleza no queda del todo clara. Porque en definitiva, el 11 de Septiembre no sólo ha representado un cambio cualitativo en como percibimos el mundo que nos rodea, sino también los límites que separan nuestra mismidad identitaria de la otredad; y es específicamente sobre ello que el fenómeno amerita seguir siendo investigado en forma inter-disciplinar. Todo parece indicar, que desde los griegos la construcción o la versión del otro no ha cambiado mucho como así tampoco esa obsesión paranoica por el orden y la seguridad.

Referencias

Araña, J y León, C. (2008). “The Impact of terrorism on tourism demand”. *Annals of Tourism Research*. Vol. 35 (2): 299-315.

Aziz, H. (1995). “Understanding attacks on tourists in Egypt”. *Tourist Management*, Vol. 16: 91-95.

Balandier, G. (2005). *Antropología Política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Bennett, M. y Bray, H. (s/f). “The Impact of terrorism on tourism”. The Ecclesbourne School, Material disponible en www.ecclesbourne.derryshire.sch.uk.

Bhattarai, K, Conway, D y Shrestha, N. (2005). “Tourism, terrorism and Turmoil in Nepal”. *Annals of Tourism Research*. Vol. 32 (3): 669-688.

Bohm, G. y Brun, W. “Intuition and affect in risk perception and decision making”. *Judgment and Decision Making*. Vol. 3 (1): 1-4. Material disponible en <http://journal.sjdm.org/bb0/bb0.html>. Extraído el 20-01-09.

Bufalo, Del E. (2002). "La Restructuración neoliberal y la globalización". En *Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Ceceña, A. y Sader, E. Buenos Aires, CLACSO. Pp. 39-62.

Bull, M. (1998). "Introducción: para que los extremos se toquen". En *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 11-30.

Castaño, J. M. (2005). *Psicología Social de los Viajes y el Turismo*. Madrid, Thomson Ed.

Castel, R. (2006). *La Inseguridad social: ¿qué es estar protegido?*. Buenos Aires, El Manantial.

Ceberio, M y Watzlawick, P. (1998). *La Construcción del Universo: conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona, Editorial Herder.

Connell, R. (2001). "Collective Behaviour in the September 11, 2001: Evacuation of the World Trade Center". *Disaster Research Center*. Preliminary Paper, 313. University of Delaware, United States. Material Disponible en www.dspace.udel.edu.

Dio Bleichmar, E. (1991) *Temores y Fobias: condiciones de génesis en la infancia*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Domínguez, V. (2003). "El Miedo en Aristóteles". *Pshicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.

Domínguez, P, Burguette, E y Bernard, A. (2003). "Efectos del 11 de Septiembre en la hotelería Mexicana: reflexión sobre la mono-dependencia turística". *Estudios y Perspectivas en Turismo*. Vol. 12 (3-4): 335-348.

Dupuy, J. M. (1999). *El Pánico*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Dynes, R. (2002). "Finding order in Disorder: continuities in the 09-11 response". *Disaster Research Center*. Preliminary Paper, 326. University of Delaware, United States. Material Disponible en www.dspace.udel.edu.

Eco, H. (2002). "Las Guerras Santas: pasión y razón". En *El Mundo Después del 11 de Septiembre de 2001*. (Compilación). Barcelona, Editorial Península. Pp. 89-103.

Estay, J. (2002). "La Economía mundial y América Latina después del 11 de Septiembre: notas para la discusión". En *Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Ceceña, A. y Sader, E. Buenos Aires, CLACSO. Pp. 39-62.

Essner, J. (2003). "Terrorism's impact on Tourism: what the industry may learn from Egypt's struggle with al-Gama'a al-Islamiya". *Security and Development*. IPS 688.

Floyd, M. y Pennington-Gray, L. (2004). "Profiling Risk: perception of tourist". *Annals of Tourism Research*. Vol. 31 (4): 1051-1054.

Floyd, M. Gibson, H. Pennington-Gray, L y Thapa, B. (2003). "The Effects of Risk Perception on Intention to Travel in the Aftermath of September 11, 2001". *Safety and Security in Tourism: relationships, Management and Marketing*. Vol. 15 (2).

Freud, S. (1998) "Análisis de la Fobia en un niño de cinco años". *Obras Completas*, volumen X. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Glaeser, E. y Shapiro, J. (2001). "Cities and Warfare: the impact of terrorismo on urban form". *Harvard Institute of Economics Research*. Paper 1942. Massachusetts, Harvard University, Material Disponible en www.post.economics.harvard.edu/hier/2001papers.

Goldblatt, J. y Hu, C. (2005). "Tourism, terrorism, and the new World for Event Leaders". *E-review of tourism Research*. Vol. 3 (6): 139-144. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Gómez Robledo, A. (1997). "Prólogo". *Ética Nicomachea*. Aristóteles. México, Editorial Porrúa.

Grosspietsch, M. (2005). "Can tourism provoke terrorism?". *Working Paper Series*. Num. 3. Sustainable Development Through Tourism, University of Munster, Alemania. Material Disponible en www.sd-tourism.org.

Hall, M. (2002). "Travel Safety, terrorism and the media: the significance of the issue-attention cycle". *Current Issues in Tourism*. Vol. 5 (5): 458-466.

Hall, M. (2003). "Tourism Issues, agenda setting and the media". *E-review of tourism Research*. Vol. 1 (3): 42-45. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Hanselmann, M y Tanner, C. (2008). « Taboos and conflicts in decision making : sacred values, decision difficulty and emotions». *Judgment and Decision Making*. Vol. 3 (1): 51-63. Material disponible <http://journal.sjdm.org/bb5/bb5.html>. Extraído el 20-01-09.

Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México, Fondo de Cultura Económica.

Holloway, J y Paláez, E. (2002). "La guerra de todos los estados contra toda la gente". En *Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Ceceña, A. y Sader, E. Buenos Aires, CLACSO. Pp. 159-166.

Hoxter-Lee, A. y Lester, D. (1988). "Tourist behaviour and personality". *Personality and Individual Differences*, 9: 177-178.

Hungtinton, S. (2005). *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Kepel, G. (2002). "Los Hechos del 11 de Septiembre de 2001". En *El Mundo Después del 11 de Septiembre de 2001*. (Compilación). Barcelona, Editorial Península. Pp. 25-43.

Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada.

Kierkegaard, S. (2005). *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta.

Kierkegaard, S. (2006). *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Quadratta.

Korstanje, M. (2007). "Formas Urbanas de Religiosidad Popular". *Mad, revista del Magíster en Antropología*. Num. 33. Universidad de Chile, Chile. Disponible en <http://www.revistamad.uchile.cl/16/index.html>.

Korstanje, M. (2008). "Prejuicio Encubierto en el turismo: chilenos y argentinos en el estudio de un caso en la ciudad de Buenos Aires". *Estudios Trasandinos*. Número 14. Asociación Chileno-Argentina de Estudios Históricos e Integración Cultural.

Korstanje, M. (2009). "Soren Kierkegaard: angustia, tragedia y temor". En *Konvergencias: filosofía y culturas en diálogo*. Buenos Aires, Argentina. En prensa.

Kozak, M, Crotts, J. y Law, R. (2007). "The Impact of the pereption of risk on international Travellers". *International Journal of Tourism Research*. Vol. 9 (4): 233-242.

Kumar, K. (1998). "El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad". En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp.233-260.

Kuto, B. y Groves, J. (2004). "The Effects of Terrorism: evaluating Kenya's tourism Crisis". Pero ¿como definir un acto "terrorista?". *E-review of tourism Research*. Vol. 2 (4): 88-95. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Lee, J. (2008). "Riad Fever: heritage tourism, urban renewal and Medina Property in old City of Morocco". *E-review of tourism Research*. Vol. 6 (4): 66-78. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Mccartney, G. (2008). "Does one culture all think the same?. An investigation of destination image perceptions from several origins". *Tourism Review*. Vol. 63 (4): 13-26.

Nardone, G. y Watzlawick, P. (1995). *El arte del cambio: trastornos fóbicos y obsesivos*. Barcelona.

Nietzsche, F. (2006). *El Origen de la Tragedia*. México, Editorial Porrúa.

Ornelas, R. (2002). "Las Empresas transnacionales y el liderazgo económico mundial: balance y perspectivas". En *Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Ceceña, A. y Sader, E. Buenos Aires, CLACSO. Pp. 97-112.

Paraskevas, A. y Arendell, B. (2007). "A strategic Framework for terrorism prevention and mitigation in tourism destination". *Tourism Management*. Vol. 28: 1560-1573.

Plog, S. (1973). "Why destination areas rise and fall in popularity." *The Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly*. Vol 13 (3): 13-16.

Plog, S. (1991). *Leisure Travel; making it a growth market.. again!*. Nueva York, Ed. Wiley and Sons.

Prideaux, B. (2005). "Factors affecting bilateral tourism Flows". *Annals of Tourism Research*. Vol. 32 (3): 780-801.

Quarantelli, E. L. (2001). "The Sociology of Panic". *Disaster Research Center*. Preliminary Paper, 283. University of Delaware, United States. Material Disponible en www.dspace.udel.edu.

Rashid, A. (2002). "Los Hechos del 11 de Septiembre de 2001". En *El Mundo Después del 11 de Septiembre de 2001*. (Compilación). Barcelona, Editorial Península. Pp. 13-23.

Reichel, A. Fuchs, G. y Uriely, N. (2007). "Perceived risk and the non-institutionalized tourists Role: the case of Israeli Student ex backpackers". *Journal of Travel Research*. Vol. 46: 217-226.

Reisinger, Y. y Mavondo, Felix. (2005). "Travel Anxiety and Intention to Travel internationally: implication of Travel Risk perception". *Journal of Travel Research*. Vol. 43: 212-245.

Robson, L. (2005). "Risk Management for meetings and Events". *Annals of Tourism Research*. Vol. 35 (3): 840-842.

Rowland, C. (1998). "Los que hemos llegado a los fines de los tiempos: lo apocalíptico y la interpretación del nuevo testamento". En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica. Pp. 51-74.

Said, E. (2002). "El Choque de la Ignorancia". En *El Mundo Después del 11 de Septiembre de 2001*. (Compilación). Barcelona, Editorial Península. Pp. 113-121.

Sackett, H. y Botterill, D. (2006). "Perception of International Travel Risk: an exploratory study of the influence of proximity to terrorist attack". *E-review of tourism Research*. Vol. 4 (2): 44-49. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Saurí, J. (1986). *Las Fobias*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Schluter, R. (2008). *Turismo: una versión integradora*. Buenos Aires, CIET.

Somnez, S. (1998). "Tourism, Terrorism, and political instability". *Annals of Tourism Research*. Vol. 25: 416-456.

Sontag, S. (2002). "Seamos Realistas". En *El Mundo Después del 11 de Septiembre de 2001*. (Compilación). Barcelona, Editorial Península. Pp. 59-61.

Tarlow, P. (2003). "Tourism Ethics". *E-review of tourism Research*. Vol. 1 (3): 39-41. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Touzet, R. E. et al. (2000). « Risk Percepcion and benefits perception (survey results and discussion ». Ponencia del 10 Congreso de la Protección contra la Radiación Internacional. IRPA. Hiroshima, Japón, 14-19.

Vargas Llosa, M. (2002). "La Lucha Final". *En El Mundo Después del 11 de Septiembre de 2001*. (Compilación). Barcelona, Editorial Península. Pp. 53-58.

Vernant, J. P. (2005). *Érase una vez ...el universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Virilio, P. (2007). *La Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros El Zorzal.

Weber, S. (s/f). "Who Stopped Flying around September 11?." *Applied Research Group in Economics*. Material de la Universidad de West England, Reino Unido. Disponible en www.carecon.org.uk.

Weber, S. (1998). "War, terrorism and tourism". *Annals of tourism Research*. Vol. 25 (3): 760-763.

Ward, I. (2001). *Las Fobias*. Buenos Aires, Ed. Longseller.

Winnicott, D. (1996). *El Hogar, nuestro punto de partida*. Buenos Aires, Paidós.

Yuan, M. (2005). "After September 11: determining its Impacts on Rural Canadians travel to U.S". *E-review of tourism Research*. Vol. 3 (5): 103-108. A&M Texas University, Estados Unidos, Material Disponible en www.ertr.tamu.edu.

Zeelenberg, M. et al. (2008). "On Emotions specificity in decision making : why feeling is for doing". *Judgment and Decision Making*. Vol. 3 (1): 18-27. Disponible en <http://journal.sjdm.org/bb2/bb2.html>. Extraído el 20-01-09.

CAPITULO III: MIEDO, CIUDADANÍA Y ESTADO

Como ya se ha visto, en el siglo XVII, T. Hobbes consideraba que cada sociedad y civilización se mantenía unida por acción del miedo. El comportamiento humano se encontraba enfrentado a dos tendencias totalmente dispares pero complementarias. Por un lado, los hombres en su estado de naturaleza pugnaban por dos dinámicas contrastantes. Eran proclives a la guerra y la agresividad pero a la vez se llamaban a la obediencia civil. Según la tesis hobbesiana, la competencia por los recursos naturales con sus vecinos y la búsqueda de vanagloria, lleva a los hombres a entablar el conflicto. Pero paradójicamente, por la vanidad que impulsa al hombre a expoliar y expropiar a sus semejantes es la misma por la cual debe celebrar la paz, evitando (así) que otros se expropien de lo propio. Con el fin último de evitar la muerte o la guerra de todos contra todos, los hombres entran en el estado de civilidad al depositar en un tercero el uso coercitivo de la fuerza. De esa manera, renuncian a su libertad pero se aseguran un estado de tranquilidad y prosperidad no sólo para ellos sino también para quienes los rodean (Hobbes, 1998).

Siguiendo esta línea de razonamiento, se puede afirmar que la razón de ser del Estado es la garantía de la paz, la protección de sus ciudadanos y la estabilidad. La seguridad interna de cada sociedad converge con el sentido de orgullo e identidad nacional. No obstante, dicho proceso a veces se lleva a cabo en forma fragmentada y patológica. Ya sea por complejo de superioridad, o de inferioridad, las consciencias nacionales se estrellan en búsqueda de seguridad, hasta el punto el sentimiento llega a ser insoportable que incluso renuncian al propio ejercicio de la libertad. Un ejemplo claro de la relación entre eficacia, miedo político, seguridad interna, y hegemonía lo demuestra la reacción internacional (sobre todo europea y estadounidense) al último terremoto que azotó el país caribeño de Haití contabilizando en forma no oficial un total de medio millón de muertos. La posición del discurso euro-céntrico que promueve el bienestar material, progreso, civilización y desarrollo como lo tipos ideales a seguir, ha generado un discurso específico que promueve la cooperación y la ayuda humanitaria frente a un sismo que pocos antecedentes ha tenido en cuanto a la magnificencia de su destrucción y penuria sobre el ya sufrido pueblo haitiano. Pero, no todo parece ser lo que es, o mejor dicho, no todo es lo que parece. La posición de la humanidad frente a la tragedia y a lo impensado sufraga por los mares de la caridad, la piedad y la dominación. En el

siguiente trabajo, pondremos en conversación a cuatro autores que han aportado su granito de arena en el estudio del miedo político, el ejercicio de la libertad y la necesidad de dominio. Si bien, cabe aclarar, ellos no se han ocupado de la caridad como fenómeno social en sí mismo, sus aportes son (según nuestras consideraciones) más que ilustradores.

De esta manera, E. Fromm analiza como nadie el vínculo entre el miedo a ejercer la propia libertad y la reclusión consumista. A medida que el niño comienza a cortar los vínculos primarios, mayor es su propensión a la autonomía y la independencia. Pero también crece el sentimiento de ser-individual, mayor también es la tendencia a la soledad. Si una vez rotos los vínculos primarios que daban seguridad, el sujeto no puede resolver los problemas que acarrea el abandono del útero materno, caerá en una necesidad de sumisión caracterizada por un constante sentimiento de inseguridad y hostilidad. Un argumento similar al que sigue el francés M. Foucault en dos textos que atraparán al lector. Foucault, a diferencia de Hobbes, entiende que la historia y el rol del historiador como científico son funcionales al poder hegemónico del momento. La contribución central de Fromm es que el poder no es vertical ni vinculante en un sentido, sino circular. Quien es dominado necesita un dominador que le haga la vida más segura. El asistencialismo y el paternalismo son dos ejemplos claros de la tesis expuesta.

La historia y sus métodos no son otra cosa que un ritual más para el fortalecimiento estructural del poder; la historia es funcional al discurso. En consecuencia, la cohesión temporal subsumida bajo la autoridad del Estado se encuentra construida en la necesidad de llevar la guerra hacia fuera de las fronteras; explicado en otros términos, defender la sociedad bajo amenaza biológica, política o militar de un ataque extranjero será el mensaje imperante. La historia legitima a quienes han vencido y calla a quienes han sido derrotados. El adoctrinamiento simbólico y físico sobre el cuerpo, la reclusión, funcionará como el instrumento de disuasión para que los súbditos se sometan a los deseos del soberano. Pero esos deseos pueden, y de hecho lo hacen, chocar con las limitaciones materiales del medio ambiente como por ejemplo la escasez por la cual nace el principio contingente de seguridad. Ello no significa que la seguridad nace del miedo como en Hobbes, Spinoza o Fromm argüían sino que surge de la privación misma.

M. Foucault llama la atención sobre “el pastorado” cristiano como el movimiento que dio luz a una nueva forma de dependencia en las órdenes religiosas y políticas de Europa medieval. El pastorado cristiano encarna una nueva forma de dominación cuyas características se basan en el perdón, la protección y la piedad. La ley observada y cumplida por los fieles se encontraba acompañada de una promesa de salvación cuyo estatuto de verdad era incuestionable. La piedad no sólo funcionaba como instrumento para hacer frente a las inclemencias de la naturaleza, sino también como forma de elevación simbólica (salvación). No obstante, la Reforma cambió radicalmente las cosas. Si la salvación de los fieles estaba en mano de los prelados, fue precisamente el cisma protestante el que puso al cristianismo pastoral en crisis. Mediante la articulación de la tesis sobre la predestinación, los ministros eclesiásticos católicos perdieron todo tipo de control sobre sus súbditos. Ya sea si el sujeto era “el elegido” (por gracia divina) o “condenado”, en ambas situaciones la posición del pastor como garante de la salvación era inocua. La demografía, el control del territorio y la idea de seguridad reemplazaron (nuevamente) el papel clásico del pastor (Foucault, 2006: 218).

Diferente es el ángulo que toma C. Robin cuando sugiere que el mundo político se funda no sólo de las amenazas externas que ponen en peligro a la sociedad, sino también de la simbolización de un enemigo externo que paralelamente permite el ejercicio de poder. Dentro de esta perspectiva, el miedo se comprende como una base o trampolín hacia la dominación de las controversias subyacentes antes del momento crucial que ha despertado a la sociedad. Ese momento mítico es reinterpretado siguiendo una lógica bipolar de amigo/enemigo y genera la movilización de recursos humanos o materiales con fines específicos. En los enemigos, por regla general, se depositan una serie de estereotipos con el fin de disminuir su autoestima y masculinidad. Demonizados no tanto por lo que han hecho sino por sus conductas sexuales, atribuimos a ellos grandes desordenes psicológicos. La incorregibilidad de estas anomalías conlleva a la idea de confrontación y posterior exterminio. El miedo como sentimiento primario sub-político debe ser comprendido en tanto resultado de las creencias se encuentra vinculado a la ansiedad. En este contexto, Robin sugiere que el miedo político no debe entenderse como un mecanismo “salvador del yo” sino un instrumento de “elite” para gobernar las resistencias dadas del campo social. Las aristocracias capturan y re-simbolizan los eventos externos para perpetuar su poder (a veces nombrando chivos expiatorios) y los

valores culturales que rigen a la sociedad. Por ese motivo, ninguna catástrofe, por más terrible que sea destruye el poder hegemónico de los grupos Elite. El caso más paradigmático, en la materia, es la teoría del calentamiento global. A pesar de la divulgación masiva de la tesis y de la preocupación general de todos los países, la contaminación atmosférica se ha triplicado.

Finalmente, la tesis de N. Elías nos permite comprender la manera en que la piedad en combinación con el sentimiento de superioridad conduce los hilos de la dependencia y perpetúa las lógicas económicas pre-existentes hundiendo cada vez más a quienes se dice ayudar. Básicamente, el saber y la tensión cultura/naturaleza cumplen un rol primordial en la configuración de la política; no necesariamente distorsionantes (en términos foucaultianos) sino superadores. Eso lo revela, la historia de todas las civilizaciones humanas. Bajo la palabra “furor hegemonialis” o “fiebre hegemónica”, Elías enfatiza que una de las características básicas de los hombres es la necesidad de seguridad interna. Pero este sentimiento, lejos de ser satisfecho definitivamente, actúa en forma entrópica. La sociedad fija su régimen político, su ideología y sus fronteras estableciendo un clima de estabilidad en lo interno pero tarde o temprano comienza a percibir a su vecino como amenazante y peligroso. Hecho que lo lleva a movilizar sus recursos en un enfrentamiento armado. La dialéctica entre la guerra y la paz constituye el eje central para un nuevo estadio de civilización, más refinado y estable.

El Miedo a la Libertad

Alternando la tesis de la lucha de clases y el devenir histórico marxiano con las contribuciones del psicoanálisis, E. Fromm se encuentra decidido a comprender las causas y consecuencias del auge del Fascismo en Europa a mediados del siglo XX. Ese es el principio introductorio por el cual Fromm en su introducción señala “*hemos debido reconocer que millones de personas, en Alemania, estaban tan ansiosas de entregar su libertad como sus padres lo estuvieron de combatir por ella*” (Fromm, 2005: 27). El autor parte de una premisa del pragmatismo inglés por la cual, las tendencias autoritarias no se constituyen como fuerzas ajenas a la voluntad del Estado sino que es una problemática propia del Estado Moderno en donde convergen las propias actitudes y la devoción a un líder único.

En consecuencia, la renuncia a la libertad se explica por medio de dos factores, el ansia de sumisión y el apetito de poder. Sin embargo, Fromm reconoce que estas tendencias no son características exclusivas de los totalitarismos sino que también se encuentran presentes en las democracias e incluso en la ley del “libre mercado estadounidense”. Si partimos de la base, arguye Fromm, que los postulados hobbesianos sobre el estado hubieren sido suficientes para explicar la propensión del hombre al mal, no habiéramos sido testigos de los atroces crímenes que se produjeron durante la segunda guerra mundial contra la población civil. Si el hombre entra en un estado de civilidad para evitar “la guerra de todos contra todos”, ¿como se explica el auge del fascismo precisamente nacido de ese estado de civilización?. Esta pregunta es central para entender el resto del argumento de Fromm contra Hobbes y la posterior introducción de Freud en la discusión. La irracionalidad y el inconsciente individual tan de moda en los círculos psicoanalíticos le llegan a Fromm como anillo al dedo en la explicación de su interrogación previa.

A grandes rasgos según Freud, el hombre en cuanto fundamentalmente malo, debe ser domesticado en su naturaleza e instintos. La represión de los factores filogenéticos e impulsos son sublimados en forma de cultura. A mayor presión sobre el individuo mayor civilización y mayores neurosis. Sin embargo, su carácter estático requiere de una revisión. En este sentido, Fromm sugiere comprender las necesidades del hombre como socialmente dadas: *“las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. En otras palabras, la sociedad no ejerce solamente una función de represión –aunque no deja de tenerla-, sino que posee también una función creadora”* (Ibid. 33).

El hombre se integra con otros por medio de la imposición de rol y la división del trabajo. Todo nacimiento y posterior evolución se encuentra condicionado a la imposición cultural y a las normas de la sociedad en la cual está inserto (soledad moral). El grado de su integración es fundamental para comprender su salud mental. El mayor temor en el hombre es el aislamiento. Hablamos de un sentimiento de horror a la soledad. No obstante, Fromm le atribuye erróneamente a esta necesidad la categoría de “ley”; he aquí el error capital que luego discutiremos en la obra del nuestro autor.

La tesis central de Fromm es que *“el hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en individuo, tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien de buscar forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual”* (Ibid. 42). En un desarrollo posterior, el autor sustenta que a medida que el niño comienza a cortar los vínculos primarios, mayor es su propensión a la autonomía y la independencia. A esto se lo conoce como proceso de individuación. Pero a medida que crece el sentimiento de ser-individual, mayor también es la tendencia a la soledad. Si una vez rotos los vínculos primarios que daban seguridad, el sujeto no puede resolver los problemas que acarrea el abandono del útero materno, caerá en una necesidad de sumisión caracterizada por un constante sentimiento de inseguridad y hostilidad.

Por medio de la sumisión el sujeto intenta evitar la angustia a ser excluido. Al respecto Fromm aclara *“la individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo un proceso en el cual se pierde la original identidad con los otros y por el que el niño se separa de los demás. La creciente separación puede desembocar en un aislamiento que posea el carácter de completa desolación y origine angustia e inseguridad intensas, o bien puede dar lugar a una nueva especie de intimidad y de solidaridad con los otros”* (Ibid. 49).

En perspectiva, Fromm sugiere “un miedo” que se torna asfixiante para la libertad del hombre político. El mayor temor del hombre es el aislamiento. Fromm afirma que el autoritarismo tiene un fundamento en el miedo a ser libre, a ejercer la libertad y la angustia que deriva luego de la indecisión. Con un análisis convincente de los regimenes totalitarios fascistas pero también capitalistas, Fromm abre la puerta para una nueva interpretación. El hombre se debate sobre dos tendencias, una al amor a la vida y la otra a la destrucción (necrofilia). Si bien Fromm sigue en parte la perspectiva hobbesiana sobre “la guerra de todos contra todos” introduce nuevos elementos en el análisis como la angustia ante la predestinación que conlleva la idea de un sobre-excitación y constante movimiento propio del calvinismo y el luteranismo en el sentido weberiano.

El autor ve en el mito judeo-cristiano de Adán y Eva el símbolo fundador de la libertad y la angustia que por medio del pecado significa para el hombre verse a merced de las fuerzas naturales. Misma inferencia hace Fromm sobre el pasaje de la edad media, en donde la religión acaparaba para sí todas las funciones y privilegios del Estado, hacia el renacimiento y luego a la modernidad en donde “la muerte de Dios” le puso fin a la seguridad propia del hombre. La sociedad medieval, en comparación con la moderna, se caracteriza por una falta sustancial de libertad. Un artesano nacido en esta época no aspiraba a desplazarse grandes distancias lejos de su lugar de nacimiento, siquiera a cambiar de profesión y/o de residencia, mucho menos cambiar de “clase social”. El rol adscripto que se le asignaba al europeo medieval era inamovible. Lejos de ser una edad oscura para el hombre, su arraigo a la tierra lo mantenía seguro de sí y de sus seres queridos. El renacimiento y luego la modernidad no sólo cambiaron para siempre las estructuras elementales y los lazos sociales medievales, sino que pusieron al hombre en una situación de libertad pero a la vez de considerable vulnerabilidad.

“El renacimiento fue la cultura de una clase rica y poderosa, colocada sobre la cresta de una ola levantada por la tormenta de nuevas fuerzas económicas. Las masas que no participaban del poder y la riqueza del grupo gobernante perdieron la seguridad que les otorgaba su estado anterior y se volvieron un conjunto informe –objetos de lisonjas o de amenazas- pero siempre víctimas de las manipulaciones y la explotación de los detentadores del poder” (Ibíd., 64). La angustia, en este contexto, es una derivada del ejercicio de la propia libertad. Del desamparo que implica valerse por los propios medios. Desde la perspectiva de Fromm, desde este sentimiento el hombre adquiere la necesidad de someter al prójimo, y éste de renunciar a su libertad para ganar mayor seguridad. Básicamente, este ha sido el eje teórico que se encuentra a lo largo de todo el desarrollo del texto, incluyendo a la cultura de consumo capitalista estadounidense, a veces tomada como exponente de la libertad. Fromm, en este sentido, se presenta sumamente crítico con respecto a la enajenación de la cultura consumista americana y su escasa tolerancia a la diversidad y a la incertidumbre. El hombre vive de espaldas a la naturaleza pero se encuentra fundamentado por ella en todos sus aspectos.

La Defensa de la Sociedad en Michel Foucault.

Nuestra época moderna se encuentra proclive al aumento de la incertidumbre, desastres naturales, conflictos y cierta clase imprevistos. O por lo menos así lo percibimos aquellos que como simples ciudadanos nos ha tocado la suerte o desgracia –depende el ángulo- de vivir y pensar en este tiempo. En este contexto, la obra del profesor Foucault *Defender la Sociedad* permite una mejor comprensión de la lógica bipartita del poder como así también los diferentes mecanismos que ligan a la sociedad con el discurso, la historia, la ley y las fronteras preestablecidas.

En el fondo, el filósofo francés llama la atención sobre los discursos hegemónicos y los dispositivos de poder como generadores de personalidad. Para Foucault, *“en una sociedad como la nuestra ... múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular”* (Foucault, 2001: 34).

Del párrafo precedente se desprende la idea de “una economía de la verdad” cuya función principal es sentar las bases sociales e institucionales para el ejercicio del poder. El discurso, por su parte, que se construye en torno a determinado valor social el cual se encuentra estructurado por una producción, circulación y recepción de la “supuesta verdad”. En consecuencia, Foucault infiere que el poder adquiere su razón de ser (práctica) en la credibilidad de lo que llaman “verdad”. La Ciencia considerada el instrumento hacia la verdad no escapa tampoco a la crítica exhaustiva del pensamiento de este brillante filósofo.

Foucault llama “genealogía” al bagaje teórico popular que no llega a articularse como una Ciencia propiamente dicha. Desde su perspectiva, las genealogías (como la antipsiquiatría) se mantienen en el pensamiento popular intentando dialogar con la Ciencia. Sin embargo, ésta última no sólo la ignoraría sino que bajo un inmutable silencio tendería a trivializar los hallazgos de la primera. Particularmente, las

genealogías deben definirse como “anti-ciencias” o “como una insurrección de saberes. La Ciencia es en sí una voluntad fuerte de ser poder, y en consecuencia los intelectuales serían de alguna manera funcionales a la estructura política. El sistema se reserva para sí el adoctrinamiento por parte del pensamiento de la misma manera que lo hace con el cuerpo; por medio de la regla moral.

Explica el profesor Foucault que el derecho no se constituye necesariamente como un instrumento de legitimidad (luego de la caída del Imperio Romano y el advenimiento de la Edad Media) sino por el contrario como una forma de poder coactivo y de dominación de un grupo sobre el resto de la sociedad. El derecho romano ha sentado las bases de la jurisprudencia y la soberanía de los Estados-Nación generando lazos de adoctrinamientos internos. Aquellos en disidencia con los postulados del derecho son encerrados en prisiones o institutos mentales bajo amenaza de castigo físico.

Al igual que E. Fromm, el postulado foucaultiano desafía la concepción inicial de T. Hobbes con respecto a Leviatán, construcción figurada en donde todos depositan su confianza. El Estado y el derecho serían según el desarrollo del filósofo francés construcción de pocos para el adoctrinamiento voluntario de todos. El poder en Foucault no es estático sino que circula generando “cadenas de poder”. No es posible según su argumento hablar de localización del poder, sino circulación o funcionamiento del poder. Quien hoy sufre el poder puede el día de mañana ejercerlo. La persona es una construcción misma del poder cuyo destino es circular en torno a la sociedad. En otras palabras, la sociedad y su sostén político están ubicados de tal forma que en cuanto resultados constitutivos de su accionar, los hombres no se conforman frente-al poder, simplemente son lo que resulta.

Asimismo, la guerra no debe ser comprendida como la continuación de la política sino como la expulsión del Estado de Derecho a sus límites externos, dando origen al discurso de la sociedad misma. Dice, al respecto, nuestro filósofo *“la paradoja surge en el momento mismo de esa transformación (o tal vez inmediatamente después). Cuando la guerra fue expulsada a los límites del Estado, centralizada a la vez en su práctica y rechazada a su frontera, apareció cierto discurso: un discurso extraño, novedoso. Novedoso, en primer lugar, porque creo que fue el primer discurso histórico político*

sobre la sociedad y resultó muy diferente del discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces “(Ibíd. 54).

La vida no política no representa la paz por otros medios, ni la guerra la continuación de la política. Para Foucault, la guerra se configura como un reestructurador del orden social y no desaparece con la civilidad sino que sigue operando en el interior de la sociedad. Su forma de operación se asocia a la lógica binaria de opuestos. Los grupos civiles se encuentran enfrentados dando origen al conflicto contrastando de dos grupos en pugna. La historia, escribe Foucault, es el discurso de quien “dice la verdad”, su verdad, la verdad que impone por medio de las armas y la masacre dando origen el principio de la ley.

La proposición del discurso político habla de un “nosotros” disfrazando los verdaderos intereses del yo. La verdad sólo es una construcción arbitraria asociada a la fuerza de quien ejercer el poder. El discurso del poder intenta trastocar los valores desde lo oculto, desde abajo, desde lo confuso, por todo aquellos que es “condenado al azar”; la oscuridad de la contingencia y el futuro con el fin de pedir a los dioses que iluminen el camino por medio del trabajo y el orden. Se obtiene de este razonamiento un eje construido en la irracionalidad en forma tosca y bruta en la cual “resplandece” la verdad, a medida que ella se va haciendo más elevada la racionalidad se hace frágil y temporal, vinculada ésta última a la ilusión y la maldad. En el otro ángulo del eje se encuentra la brutalidad que se encuentra en oposición a la maldad. De esta forma, la doctrina jurídica separa la justicia, el bien y la verdad de aquellos azares violentos enraizados en la historia. Sin lugar a dudas, Foucault se encuentra orientado a criticar las malas interpretaciones sobre el legado tanto de Hobbes con su Leviatán como de Maquiavelo con el Príncipe.

La dialéctica del discurso histórico en ambos reivindicaba la figura del monarca, pero ello era en apariencia, en el fondo ella socavaba su más íntegra autoridad y “le cortaba la cabeza al rey”. El discurso de la lucha contra el rey surge a mediados del siglo XVII como resultado de diversos factores. Desde luego, dicha conflagración enmascara la verdadera razón de ser de la política la lucha bipolar entre dos bandos antagónicos sin la cual el poder no puede centralizarse. La “lucha de razas” que ha caracterizado, entonces, al siglo XVII y que se ha prolongado hasta mediados del XX, ha sido la idea primigenia

“de defensa de la sociedad” como la entiende Foucault (idea que se desarrolla bajo genealogía del racismo). La centralización y posterior reconversión del discurso con respecto a la lucha, adaptación y eliminación de las “razas” sugiere la idea mítica que sólo una de ellas es la verdadera, la autorizada a ejercer el poder. La norma, de la raza que se autodenomina “superior al resto” se encuentra asociada a la idea de “degeneración” del grupo subordinado e instituye su cuerpo de acción legal-racional en un supuesto consenso del Estado Nación.

En consecuencia, la cohesión temporal subsumida bajo la autoridad del Estado se encuentra construida en la necesidad de llevar la guerra hacia fuera de las fronteras; explicado en otros términos, defender la sociedad bajo amenaza biológica, política o militar de un ataque extranjero será el mensaje imperante. El adoctrinamiento simbólico y físico sobre el cuerpo, la reclusión, funcionará como el instrumento de disuasión para que los súbditos se sometan a los deseos del soberano. En este sentido, podemos hablar de un “verdadero racismo de Estado” cuya máxima expresión se materializarán en los siglos posteriores con la adaptación de la teoría darwiniana, la creación de la eugenesia, el asenso de los fascismos en Europa y las democracias occidentales cristianas posteriores, o la guerra fría.

En el argumento de Foucault, la historia y el rol del historiador como científico son funcionales al poder hegemónico del momento. La historia y sus métodos no son otra cosa que un ritual más para el fortalecimiento estructural del poder. La historia narrada, escrita y transmitida, es siempre la historia de los triunfadores, los poderosos, los soberanos cuyas acciones le dan “continuidad a la ley”. *“El Yugo de la ley y el brillo de la gloria me parecen las dos caras mediante las cuales el discurso histórico aspira a suscitar cierto efecto de fortalecimiento del poder. La historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder”* (Ibíd. 68). El derecho del rey que es fundamentado por medio del relato de sus hazañas va acompañado de la posibilidad de testar a favor de sus herederos. La herencia, y la genealogía surgen como dos mecanismos que replican el discurso histórico del poder. Lo que dice los anales de la historia no sólo fue un evento verídico, sino merece ser contado. No obstante, así como hay un relato que cumple, por sus características de forma, con los requisitos para ser contado, hay otro que es olvidado, desterrado, expulsado hacia fuera de las fronteras del Estado: una historia no

contada, mucho menos rememorada. La historia idílica de los viejos Imperios refuerza la identidad de los nuevos imperios, como lo fue la relación entre Roma y la Edad Media. La perpetuación del poder exige una representación magna, digna e investigada de sacralidad religiosa.

El discurso político romano tiende a justificar el orden, declarando los derechos sobre el territorio y pacificando el cuerpo social ya sea con violencia o sin ella. Por el contrario, el discurso del siglo XVI y XVII basado en los postulados bíblicos desgarrar y fragmenta la sociedad generando la expulsión de lo injusto a los bordes. El orden romano se circunscribía a la forma de representación indoeuropea ligada al funcionamiento de tres órdenes con arreglo a la soberanía; soberanía que es tanto simbólica como territorial. El discurso hebreo en la Biblia deshacer esa especie de organización ternaria sino a una fragmentación binaria del mundo social; a un constante opuesto de enemigos y amigos expresados en dos bandos, justos e injustos, condenados y salvados, ricos y pobres. La historia de Roma había sido adaptada a las necesidades políticas de una Europa que aún (obviamente) no se concebía como medieval.

La genealogía de los reyes medievales no se encontraba enraizada en la historia de unos pueblos “bárbaros germánicos” carentes de “logos” como lo había sido en la Antigüedad, sino de las costillas de una flamante y gloriosa Roma. Este discurso, que el profesor Foucault ha explicado con exactitud en todo su libro se fundamentaba en el derecho, el respeto a ley, la lógica del conflicto entre dos opuestos, la soberanía, y la genealogía. La reivindicación del conflicto y la imposición de la guerra como forma económica productiva va a reivindicar, según el modelo expuesto, que existen dos grupos cuya conformación étnica no ha sido “mezclada”, que no sólo no han tenido lazos de cooperación o intercambio en el pasado, sino que por diferencias sustanciales (explicadas por incompatibilidad biológica) se han excluido mutuamente. En ese contexto, la historia fundamenta semánticamente las bases de lo que hemos de conocer como ideología. La historia crea sentido, y precisamente, por ser lejana en el tiempo se la sacraliza como incuestionable y dogmática. El paso del tiempo combinado a la creación semántica de un arquetipo mítico permite crear un relato anclado en la veracidad del grupo “dominador”. Por su parte, el problema de la raza ha sido un problema del pasado y lo será del futuro. La estatización de lo biológico (por expresión de la manipulación genética), la separación de los grupos étnicos (bajo el cinismo del multiculturalismo) y

la defensa de la soberanía (simbolizada en la idea del trabajo del suelo) convergen en la idea que el Soberano y su poder solo son posibles donde el Soberano puede matar.

Existe una interesante revisión crítica a Foucault llevada a cabo por K. Puente sobre la forma de concebir el poder. Partiendo de la base que el poder adquiere una naturaleza relacional y se encuentra diseminado por todo el sistema social a la vez que se diferencia (precisamente) de la dominación por la presencia de un grado de libertad, Puente cuestiona la universalidad de la teoría foucaultiana por dos motivos principales: a) la idea de concebir el poder como omnipresente implica que no puede ser operacionalizado y en tanto toma una definición filosófica. Desde esta perspectiva, no sería posible hablar de una Ciencia Política sino simplemente de Filosofía del poder. Por otro lado, y b) la teoría de la libertad y el poder en Foucault tiene muchos problemas a la hora de explicar fenómenos como la esclavitud en donde la dominación y el ejercicio de poder no mantenían una separación tan tajante como el filósofo francés propone. En tanto ilustrativa, original, holística y elegante, Puente sugiere que Foucault pretende explicarlos todo y en ese intento descuida aspectos constitutivos importantes de la política (Puente, 2006).

Seguridad Interna y Control de la Población

Las sociedades consideran su seguridad interna en base a la buena fortuna y a los criterios de escasez que de ella se desprenden. En efecto, la escasez debe comprenderse como un estado de impotencia que cualquier Estado quiere evitar. A la interpretación que la sociedad hace de la contingencia, Foucault la llama problema del acontecimiento. La penuria que provoca cualquier alza de precios debido a la escasez está asociada a la autopercepción de que tal estado se ha debido a una falta por parte de la humanidad, ya sea por excesiva ambición o credulidad. Entendida, entonces, la escasez como parte de la “mala suerte” y ésta última de la “mala índole humana”, existe alrededor todo un sistema jurídico y disciplinario con el fin de amortiguar los efectos de la escasez en la población: el control de precios. De esta manera escribe el autor: *“el principio de libre circulación de granos puede leerse como la consecuencia de un campo teórico, y al mismo tiempo como un episodio en la mutación de las tecnologías de poder y en el establecimiento de la técnica de los dispositivos de seguridad que a mi parecer es característica o es una de las características de las sociedades modernas”* (Foucault, 2006: 51). El libre comercio de granos y mercancías se configura como un mecanismo

tendiente a evitar los sublevamientos afianzando la legitimidad del Estado y la seguridad interna. En el fondo lo que se quiere evitar es el “flagelo de la escasez”.

Ahora bien, ¿cuál es según Foucault la diferencia entre un dispositivo disciplinario y uno de seguridad?. El dispositivo disciplinario aplica sobre el desvío a la norma jurídica mientras el segundo regula de antemano los factores que infieren en la seguridad interna. Por ejemplo, la articulación de una estrategia de restricción en importación o exportación de granos puede subir o bajar su precio según el resultado deseado en forma anticipada al acontecimiento propiamente dicho. En otros términos, la seguridad tiende a lidiar con la continencia de las decisiones en materia de organización. Asimismo el concepto de seguridad comprende también al disciplinario y legal. El adoctrinamiento de los individuos en sociedad da lugar a la población como un concepto más complejo destinado a formar parte de un sistema holístico de oferta y demanda. Según Foucault, una mala cosecha puede despertar hambre, una suba generalizada en el precio del grano en un país determinado, no obstante, sabiendo de esa situación los países circundantes especularán sobre cual es el momento oportuno (según sus propios intereses) para venderles granos. Como ellos no saben cual será la estrategia de otros proveedores se lanzarán compulsivamente a vender granos e indefectiblemente bajarán los precios. En consecuencia, la escasez definida como tal tiende a ser una “quimera”, término que toma de Abeille. ¿Empero que pasaría si la gente desespera antes y arremete contra los aprovisionamientos de trigo apenas es recibida la noticia de la mala cosecha?.

Evidentemente, el sistema económico y político colapsaría, admite Foucault. En este contexto, surge la figura de la población como el colectivo sujeto no sólo a las leyes y la jurisprudencia sino también al contrato social. La población nace como resultado del accionar de la disciplina del Estado y el respeto por la ley, pero por sobre todo, de la obediencia colectiva. A su vez, Foucault afirma que la disciplina encierra en un espacio determinado y aísla al sujeto dentro de ciertos límites (soberanía). Por el contrario, los dispositivos de seguridad tienden a ser centrífugos tratando de abarcar circuitos cada vez más amplios como la psicología, los consumidores, los vendedores, la forma de pensar de los productores, etc.

En palabras del filósofo francés, *“la disciplina reglamenta todo. No deja escapar nada. No sólo no deja hacer, sino que su principio reza que ni siquiera las cosas más*

pequeñas deben quedar libradas a sí mismas. La más mínima infracción a la disciplina debe ser señalada con extremo cuidado, justamente porque es pequeña. El dispositivo de seguridad, por el contrario –lo han visto- deja hacer. No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable. Dejar subir los precios, dejar instalarse la penuria, dejar que la gente tenga hambre para no dejar que suceda otra cosa, a saber, el surgimiento de la calamidad general de la escasez. En otras palabras, el tratamiento de la disciplina aplica al detalle es igual al tratamiento que le dan los dispositivos de seguridad. La función esencial de la disciplina es impedir todo, aun y en particular el detalle. La función de la seguridad consiste en apoyarse en los detalles, no valorados en sí mismos como bien o mal y tomados en cambio como procesos necesarios e inevitables, procesos de la naturaleza en el sentido lato; y se apoyará en ellos, que si bien son lo que son, no se consideran pertinentes, para obtener algo que sí se juzgarán pertinentes por situarse en el nivel de la población” (Ibíd.: 67).

Si la disciplina fija la estrategia, la seguridad hace lo propio con el caso, el riesgo y la crisis. La función de la seguridad es crear dentro de la sociedad el consenso necesario para aceptar la situación dentro de ciertos límites que llevan a aislar la peligrosidad. Es precisamente, lo que el autor llama “normalización disciplinaria” la cual consiste en crear un modelo con el cual se identifican los miembros de cierto grupo. Partiendo de la base que lo normal es aquello que puede ser adecuado a la norma, Foucault arguye que las prácticas médicas con respecto a las enfermedades representan un claro ejemplo de cómo trabajan y se crean los dispositivos de seguridad. La vacuna, el ejemplo traído a colación por el autor es sobre la viruela que azotó Europa en el siglo XVII, tiene como característica tomar un aspecto de la enfermedad e inocularla (en dosis reducidas) disminuyendo su peligrosidad sobre el organismo. La vacuna no intenta suprimir la enfermedad, acepta su existencia pero la circunscribe dentro de cierta normalidad fijada arbitrariamente. Estamos, en consecuencia, en presencia del caso el cual tiene como función servir de barómetro a las autoridades médicas. En ocasiones, la enfermedad o el peligro pueden enquistarse en cierto territorio dando origen a lo que Foucault denomina “enfermedad reinante”. Identificada a un espacio y tiempo específico, los nacidos en ese territorio poseen cierto riesgo de contraer la enfermedad en tanto que su proximidad geográfica remite a la idea de peligrosidad. A medida que más cerca se esté del territorio infectado o de los grupos infectados mayor será el riesgo de contraer la enfermedad. Lo cierto, en su explicación parece ser que –a diferencia de la disciplina

que prohíbe- la seguridad opera desde y en la realidad aceptando la contrariedad pero limitando sus efectos.

Bajo dicha lógica, los riesgos diferenciales implican una idea de peligrosidad o amenaza. En el momento en que los casos de contagio duplican o exceden los rangos de normalidad a pesar de las medidas llevadas a cabo para reducirlos, surge el estado de crisis. Por lo tanto, Foucault debe admitir *“caso, riesgo, peligro, crisis: se trata, creo de nociones novedosas, al menos en su campo de aplicación y en las técnicas que exigen, pues va a haber precisamente toda una serie de formas de intervención cuya meta será la misma que antes, a saber, anular lisa y llanamente la enfermedad en todos los sujetos en los cuales ésta se presente, o impedir que los sujetos enfermos tengan contacto con los sanos”* (ibid: 82). La distancia geográfica entre los enfermos y los sanos remite al aislamiento como mecanismo de profilaxis que articulan las sociedades para mantener un grado acorde de normalidad. Las explicaciones del profesor Foucault apuntan a la ciudad como lugar paradójico de seguridad e inseguridad para la población y su príncipe. El siglo decimonónico es testigo de una nueva forma de concebir la población vinculada a la forma de gobierno en situaciones favorables y adversas. El gobierno de la población y la introducción de la economía como instrumento que permitirá legitimar ese gobierno son dos factores capitales en la construcción de poder. Un poder aplicable a la población en forma recursiva, de arriba hacia abajo (descendente) y de abajo hacia arriba (ascendente). La primera hace referencia al poder de policía mientras la segunda al carisma del príncipe (la posibilidad de dar soluciones a los problemas cotidianos).

Resumiendo, los alcances de la tesis foucaultiana apuntan al Estado de justicia como pre-requisito de una época feudal cuyas característica principal es la presencia de la ley. Durante los siglos XV y XVI el estado feudal da lugar a una nueva forma de gobierno que fija las fronteras e instaura una nueva norma basada en la disciplina, o mejor dicho en la administración disciplinaria. Esta nueva forma de dirección encuentra en la masa de población algo más que una variable predictiva de su poder o autoridad, sino su variable más importante. El gobernante es tal en tanto a la calidad de su población. De esta manera, escribe Foucault *“un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de*

gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad” (ibid. 137).

Así, el profesor Foucault termina una serie de interesantes conferencias y clases, orientadas todas ellas al objetivo discutir acerca de la conformación del Estado moderno y las influencias (en ese proceso) de la población, el territorio y la seguridad. De la coacción a la legitimidad por medio de la creación de población, los príncipes se han esforzado por mantener el control de sus soberanías. Efectivamente, Foucault entiende que el poder “del pastor” aquel quien no sólo cuida de las ovejas sino que además ofrece un camino de “salvación” es una de las primeras herramientas tácticas de los gobiernos occidentales para perpetuar su control sobre los individuos. En este proceso, el cristianismo se ha transformado en una pieza clave ya que delineó cuidadosamente la forma y los pasos que debían seguir los súbditos del Estado en ésta y en la otra vida. No obstante, la posición de la Iglesia y el gobernante encontraron un declive en su legitimidad en el devenir del siglo XVI y XVII ya que eran incapaces de operar sobre la contingencia del medio y explicar el principio del desastre: ¿cómo un Dios que ama su rebaño deja que las pestes o los terremotos hagan estragos en la vida de sus súbditos?. Surge entonces, la idea de una Razón de Estado suficiente y omnipresente para velar por los intereses de todos los individuos. Con la racionalidad y los nuevos instrumentos al igual que con la creación de una nueva imagen de la comunidad para sí, la población, el Estado recurre al poder de policía para reforzar la devoción interna, a la paz interestatal (Westfalia) para alcanzar un equilibrio europeo y a la mejora material sobre los súbditos que promete el mercantilismo; nace, en otras palabras, la economía política como fuente de legitimidad interior y exterior del gobernante. *“La razón de Estado, al margen de las teorías que la formularon y justificaron, cobra forma en dos grandes conjuntos de saber y tecnología políticos: una tecnología diplomático-militar, consistente en consolidar y desarrollar las fuerzas del Estado por medio de un sistema de alianzas y la organización de un aparato armado .. el otro conjunto está constituido por la policía, en el sentido que se daba por entonces a esa palabra: es decir, la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado” (ibid. 413).*

Por todos los puntos expuestos podemos afirmar que en una época, cuyo eje discursivo, se cierne alrededor de las estrategias de gobierno con respecto a la seguridad de la

población, el presente texto se constituye como una obra de valor imponderable como así también una cita obligada para todos aquellos quienes quieran desarrollar el tema. El único problema que puede observarse en su construcción es que Foucault no imagina como funciona el Estado postmoderno. O por lo menos, no concibe todavía la desintegración del Estado moderno como hoy la experimentamos.

Este hecho sumado a una imagen autorreflexiva de sí y de sus gobernantes (característica insoslayable de la postmodernidad) explicaría la resistencia, y los conflictos que todas las poblaciones occidentales demuestran hacia la policía y el Estado. Desde Atenas, hasta Paris pasando por Buenos Aires, las marchas y contramarchas las cuales culminan con desastres y violaciones contra la propiedad occidental vienen acompañados de un enfrentamiento corporal hacia los cuerpos del estado funcionales a la preservación de la circulación material, la policía. Posiblemente, el futuro del Estado-Nación quede inconcluso, lo cierto parece ser que la relación dialéctica entre población, seguridad y territorio ha dado como resultado el nacimiento de la Economía Política que hoy conocemos. Por otro lado, existe en el imaginario colectivo una exacerbación del peligro y del temor a ser contagiado por una bacteria o virus mortal, a ser víctima de un accidente aéreo, o incluso de un atentado masivo, pero de la misma forma se desconfía del Estado como el órgano capaz de dar respuesta a ese sentimiento. Las hambrunas, desastres naturales o aquellos provocados por el hombre, la maldad, la delincuencia, el crimen, la corrupción, la malnutrición infantil y otros problemas siguen siendo calamidades que operan en la realidad. Mientras el concepto de seguridad las naturalice en estándares de normalidad, la población seguirá coexistiendo con ellas hasta enfrentar el proceso de crisis. En parte, dicha normalidad habla de un estado o un grupo de personas anormales cuya expulsión o reclusión lleva la tranquilidad a la población en general. La paradoja que Foucault quizás vio pero no mencionó es que si el Estado erradica por aplicación disciplinaria el problema que aqueja a la población, ella misma se disgrega transformándose en un conjunto de personas situadas en un territorio y terminan por desconocer el poder del soberano (desobediencia civil).

Por lo tanto, el accionar ambiguo del mismo estado tiene como destino su futura e inevitable desaparición. Una tesis diametralmente opuesta a Spinoza y Fromm quienes comprendían que el miedo no debía ser un instrumento de legitimidad política. En su

parte introductoria, de hecho, Foucault admite que un estado de abundancia implicaría una desintegración del cuerpo social. No obstante, manteniendo la incertidumbre para afianzar el vínculo social, el Estado no puede garantizar que no se esté frente a una potencial crisis. En consecuencia, la disciplina es totalmente contraria a la seguridad. Ésta última se encuentra asociada a la noción de contingencia y a un código bipolar de probabilidades. El estado no erradica sobre el individuo probabilidad de ser dañado sino que la mantiene reduciendo sus efectos posibles. Esta estrategia tiene como objetivo mantener la legitimidad por medio de la introducción del miedo; la crisis se comprende cuando la situación desborda la capacidad del Estado para brindar seguridad a su población.

La Convergencia entre el temor interno y externo en C. Robin

Al igual que los autores ya examinados, el profesor Robin también reconstruye el mito judeo-cristiano de Adán y Eva. Dios descubre que luego de comer del árbol prohibido, ambos tenían miedo y se esconden. Antes del pecado, el hombre caminaba libremente por el jardín del Edén hasta que el rigor del trabajo esclavizó sus cuerpos y sus mentes. En consecuencia, la imposición ético-moral trajo consigo consecuencias indeseables, el miedo. El autor elabora una análoga comparación de la situación de Adán con respecto a los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en donde miles de estadounidenses salieron forzosamente del letargo cultural en el cual se encontraban (Robin, 2009: 16-17).

El miedo se construye, de esta forma, como una base o trampolín hacia la dominación de las controversias subyacentes antes del momento crucial que ha despertado a la sociedad. Ese momento mítico es reinterpretado siguiendo una lógica bipolar de amigo/enemigo y genera la movilización de recursos humanos o materiales con fines específicos. En los enemigos, por regla general, se depositan una serie de estereotipos con el fin de disminuir su autoestima y masculinidad. Demonizados no tanto por lo que han hecho sino por sus conductas sexuales, atribuimos a ellos grandes desordenes psicológicos. La incorregibilidad de estas anomalías conlleva a la idea de confrontación y posterior exterminio. El miedo como sentimiento primario sub-político debe ser comprendido en tanto resultado de las creencias se encuentra vinculado a la ansiedad. En este contexto, Robin sugiere que el miedo político no debe entenderse como un mecanismo “salvador del yo” sino un instrumento de “elite” para gobernar las

resistencias dadas del campo social. Éste, a su vez, posee dos subtipos: interno y externo.

El miedo externo se construye con el fin de mantener a la comunidad unida frente a un “mal” o “peligro” que se presenta ajeno a la misma. En otros términos, esta amenaza atenta contra el bienestar de la población en general. Por el contrario, el segundo tipo surge de las incongruencias nacidas en el seno de las jerarquías sociales. Cada grupo humano posee diferenciales de poder producto de las relaciones que los distinguen y le dan identidad. Aun cuando este sentimiento también es manipulado por grupos exclusivos, su función es la “intimidación” interna. Al respecto, Robin explica *“mientras el primer tipo de miedo implica el temor de una colectividad a riesgos remotos o de algún objeto –como un enemigo extranjero- ajeno a la comunidad, el segundo es más íntimo y menos ficticio, se deriva de conflictos verticales y divisiones endémicas de una sociedad, como la desigualdad, ya sea en cuanto a riqueza, estatus o poder. Este segundo tipo de miedo político surge de esta desigualdad, tan útil para quienes se benefician de ella y tan perjudicial para sus víctimas, y ayuda a perpetuarlo (ibid, 45).*

En su discusión, Robin introduce en la discusión a Alexis de Tocqueville quien a diferencia de los autores antes mencionados, veía en la mayoría una temible amenaza para la democracia. Particularmente, Tocqueville creía que las mayorías populares subsumían el yo político de los ciudadanos en una masa impersonal la cual no permitía disidencias. Si bien, este nuevo régimen político no castigaba directamente a quienes pensaban diferente, los aislaba condenándolos a la soledad y el ostracismo. Las mayorías, según su visión, logran mayorías automáticas sin ningún tipo de liderazgo. Basada en un poder político que otorgaba el derecho a la igualdad, la masa crea el riesgo dentro de sus propias filas y no fuera de él. En este sentido, Robin sugiere que *“la descripción de Tocqueville de la mayoría tiránica, pues captaba, su compleja y confusa sensibilidad sobre esta nueva era democrática. Por una parte, Tocqueville tenía una exagerada perspectiva de la omnipotencia de la mayoría y suponía, equivocadamente, que la lucha política entre las fuerzas de la igualdad y las elitistas habían terminado, y que la igualdad había triunfado. Las víctimas del miedo no eran las de abajo, sino las de arriba” (ibid, 157).*

Al desdibujarse los límites de cada individuo tan ampliamente, el yo democrático crearía un mundo cada vez más aterrador no sólo porque aumenta el nivel de egoísmo, violencia y crueldad sino también la ansiedad. El peligro nace desde dentro de la sociedad expresado tanto en la constitución cultural como psicológica de la personalidad ansiosa. En este caso, la ansiedad no se da por un proceso de individuación y fragmentación del lazo social, sino todo lo contrario: por la sumisión impersonal del yo a una masa anónima. La ansiedad, en otras palabras, es condición *in facto esse* de la formación cultural de los Estados Unidos de América por ausencia de estructura, línea jerárquica y autoridad. El miedo no viene dado por el uso de la fuerza del Leviatán o del déspota, sino por la ausencia de límites. La propia ansiedad crea las amenazas internas, pone a los hermanos uno contra otro, y los predispone a la desconfianza y pasividad, listos para sacrificar sus propias libertades personales. Tan reaccionario como a veces conservador y revolucionario, Tocqueville clamaba por un papel activo de Europa en la política mundial. No sólo veía con buenos ojos las incursiones europeas en África y Asia sino que vivió con gran entusiasmo la conformación del etnocentrismo del siglo XIX. El profesor Corey es más que elocuente cuando dice *“era un gran acontecimiento empujar a la raza europea fuera de su hogar y someter a todas las otras razas a su imperio o influencia. En contra de aquellos, como él, que normalmente difamarían a nuestro siglo por su política insignificante, Tocqueville insistió en que nuestra época está creando algo más grande, más extraordinario que el Imperio Romano sin que nos demos cuenta; es la esclavización de cuatro partes del mundo a manos de una quinta”* (ibid, 176).

Entre los intelectuales que se han ocupado del miedo político, fue precisamente H. Arendt quien a su manera criticó el papel del totalitarismo tanto de la derecha como de la izquierda. En palabras de Robin, *“si a algún otro pensador le debemos nuestro agradecimiento, o nuestro escepticismo, por la noción de que el totalitarismo fue antes que nada una agresión contra la integridad del yo inspirada por una ideología, es sin dudas, a Hanna Arendt”* (ibid, 188).

Pero sin lugar a dudas, Arendt es la contratara de T. Hobbes; si en Hobbes el miedo lleva a la idea de una pacificación forzosa, en Arendt la sumisión se corresponde con una evidente falta de confianza personal. ¿De donde proviene tanta disparidad en el pensamiento de ambos filósofos?. Robin parece encontrar una respuesta tentativa

asociada a la visión (en Arendt) de un yo cada vez más fragmentado y débil, perspectiva que no tenía (obviamente) Hobbes. Entre Hobbes y Arendt, el yo había sufrido cambios sustanciales producto de revoluciones y contrarrevoluciones políticas. Las contribuciones de Tocqueville en la conformación de una idea que implica “la pequeñez del yo” frente a la libertad han permanecido en la forma de concebir el miedo político de Arendt.

Alternando la teoría del “terror despótico” de Montesquieu con la auto-humillación del yo de Tocqueville, Arendt propone una nueva forma de concebir lo político. El “terror total” se encontraba orientado a destruir de raíz la libertad y la responsabilidad por los propios actos en aras de la eficiencia racional. No es en así, enfatiza Robin, la brutalidad de los crímenes cometidos por los Nazis o los Bolcheviques contra los disidentes, lo que hace al totalitarismo sino la impersonalidad y sistematicidad con que a diario se ejercían. El objetivo se presenta como externo al sistema ético-moral por voluntad del más fuerte. Esta forma de pensar, propia del existencialismo alemán del cual Arendt no se podía desprender, le causó serios dolores de cabeza ya que fue acusada por sus propios correligionarios judíos de “traidora”. Las respuestas culturalistas que apuntaban al holocausto y o terror total como resultados de la herencia cultural alemana o rusa, no la convencían en absoluto. Ella sostenía, quizás erróneamente, que lo sucedido en Alemania o Rusia podía ser replicado en cualquier otra nación. Fue así que en su desarrollo, Arendt presentaba a un Eichmann (Eichmann en Jerusalén) desprovisto de una “maldad extrema” casi diabólica, sino como un producto acabado de la lógica legal-racional cuya voluntad crítica había sido colapsada por la ideología Nacionalsocialista.

Para H. Arendt el Juicio en Jerusalén de A. Eichmann explica como el mal también, bajo ciertas circunstancias, puede ser banal y superfluo. Eichmann, según la versión reconstruida por Arendt, lejos de ser un cruel criminal, demonizado por un proceso tan irregular desde su inicio con la captura ilegal en Buenos Aires hasta su posterior sentencia final, se corresponde con un hombre cuyas máximas aspiraciones en la vida han sido el asenso social y el posterior reconocimiento que viene con éste. Quizás, arguye nuestra autora, ese haya sido el principal problema de Eichmann ya que olvidaba en su defensa una cantidad de detalles de su relación con los “judíos” que podrían haber salvado su vida. La única motivación cierta de Eichmann en sus políticas de Estado han sido la obediencia a sus superiores y las concreciones de los fines dispuestos

burocráticamente (Arendt, 1999: 134). Arendt, nos lleva lentamente, a un mal que se levanta desde la propia esencia humana, un mal no solo casi vano y normal sino también cotidiano.

El Miedo Político en N. Elías.

Humana Conditio es un libro que focaliza en la naturaleza intrínseca de la humanidad, en sus miserias y en aquellas cuestiones que se tornan incomprensibles para el intelecto humano como el mal extremo. Como ensayo filosófico posee interesantes conclusiones y aportes que Norbert Elías propone como corolario del Aniversario del fin de la Segunda gran Guerra y la caída del Nacionalsocialismo. Si bien, el autor había precisado años antes una idea de evolución cíclica, evidentemente, las dos guerras mundiales son un claro revés para su tesis principal (una preocupación que comparte con Fromm y Arendt). Partiendo de la base que la humanidad tiende a ejercer menos violencia sobre el prójimo a medida que se refinan sus costumbres, hábitos y técnicas, las dos, pero por sobre todo la Segunda Guerra pone en jaque todo su desarrollo previo. ¿Cómo se explica la muerte injustificada de miles de civiles y personas inocentes de un pueblo que según los parámetros de Elías alcanzaba el grado de civilizado?.

Dentro de ese contexto, es necesaria una vuelta de tuerca a la teoría antes estipulada que permita comprender los hechos en base a un “diagnostico sociológico”. Recordemos al lector lo siguiente: en términos del propio Elías, el médico quien elabora su diagnóstico con respecto a la condición de un paciente movido por sus deseos personales, tiene probabilidades de arruinar la objetividad del reporte. Asimismo, el sociólogo debe llegar a un diagnostico, sobre el fenómeno que examina, dejando a un lado sus propia ideología o deseos personales. El principio de objetividad positiva en combinación con un método heurístico comprensivo al mejor estilo weberiano caracterizarán el trabajo de este gran pensador por el resto de su vida. Empero, mejor retornemos a la obra en cuestión.

En la actualidad, la ciencia y la técnica han hecho olvidar al hombre sus temores arcaicos al medio ambiente. La superstición y las creencias religiosas, considera Elías, han dado lugar a formas de creencias más “civilizadas” relacionadas al conocimiento y al avance tecnológico. Hoy un terremoto no es entendido como un castigo divino, sino que es estudiado contemplando todas las posibilidades físicas y variables intervinientes.

Aun cuando resulten penosas sus consecuencias sobre la población indefensa, el hombre no mira al cielo preguntándose porque, sino que investiga las verdaderas causas del desastre. La diosa Fortuna ha dejado su lugar a la Ciencia. En palabras exactas del autor, *“ante la amenaza de fenómenos naturales extra-humanos, el hombre es capaz de reprimir sus deseos y fantasías. El camino ha sido largo y laborioso, pero ahora, en las sociedades industriales más desarrolladas, se ha llegado a una homogeneidad social del lenguaje y del saber que ya permite a los niños de estas sociedades contemplar la naturaleza domesticada en la que viven sin temor a espíritus y hechiceros”* (Elías, 2002: 26)

Los peligros y las amenazas, de esta manera, parecen haberse visto reducidas notablemente por medio de la “desmitificación” del mundo natural. No obstante, existen todavía temores y supersticiones de las cuales el hombre moderno no ha podido desprenderse. Elías se encuentra interesado en examinar (en detalle) como actúa el miedo político en las sociedades y su relación con la seguridad, la soberanía y la guerra. A diferencia de Foucault quien consideraba a la guerra como continúa ya sea en períodos bélicos o no, Elías intenta reforzar la apuesta conviniendo una clase de principio o ley humana universal: la necesidad de seguridad y la hostilidad.

Para una mejor comprensión del fenómeno, el autor introduce en su discusión al “principio de Prometeo” quien, según cuenta la mitología griega, ha sido castigado por desobedecer los deseos de Zeus y otorgarle al hombre la capacidad técnica de dominio sobre la naturaleza. Misma analogía puede observarse con Adán y Eva y el árbol de la sabiduría. El saber y la tensión cultura/naturaleza cumplen un rol primordial en la configuración de la política; no necesariamente distorsionantes (en términos foucaultianos) sino superadores. Eso lo revela, la historia de todas las civilizaciones humanas. Bajo la palabra furor hegemonialis o fiebre hegemonica, Elías enfatiza que una de las características básicas de los hombres es la necesidad de seguridad interna. Pero este sentimiento, lejos de ser satisfecho definitivamente, actúa en forma entrópica. La sociedad fija su régimen político, su ideología y sus fronteras estableciendo un clima de estabilidad en lo interno pero tarde o temprano comienza a percibir a su vecino como amenazante y peligroso. Hecho que lo lleva a movilizar sus recursos en un enfrentamiento armado. La dialéctica entre la guerra y la paz constituye el eje central para un nuevo estadio de civilización, más refinado y estable.

Por ese motivo, se ve en el deber “moral” de conquistarlo y expropiarle sus tierras, una vez que su empresa tuvo éxito considera que su nuevo vecino sigue siendo igual de peligroso y promueve una nueva acción bélica. Esta fiebre hegemónica, exige temporal y constantemente la anexión de nuevos territorios con el fin de reducir la angustia y el temor interno. *“Cuando Alejandro hubo derrotado al rey persa, no se contentó con haber eliminado definitivamente el peligro de los griegos mediante la destrucción del reino persa y la formación de un imperio unificado griego-persa. Encontró en las fronteras asiáticas del reino persa pueblos que aún no estaban sometidos a su dominación y que, por consiguiente, representaban una amenaza para sus fronteras recién conquistadas. Cuando hubo vencido también a estos pueblos y ampliado las fronteras de su imperio hasta la desconocida Asia, encontró otros pueblos detrás de las nuevas fronteras que podrían amenazar la seguridad de su reino”* (ibid, 35-36).

La lucha hegemónica se dirime por la conflagración bélica; y en consecuencia los estados intervinientes se involucran en luchas eliminatorias hasta que quedan dos o tres potencias que pueden lograr estabilizar la región por un lapso de tiempo dado. La identidad de cada sociedad fija los valores y mitos por los cuales sus integrantes van a poder comprender los hechos que les rodean. Las sociedades infectadas con la fiebre hegemónica (Macedonia, Roma, España, Holanda, Alemania, Estados Unidos o Rusia entre muchas) construyen alrededor de sí una imagen distorsionada y exacerbada las cuales los llevan a legitimar la expansión territorial. En otras palabras, se instituye un mito de grandeza “por derecho de la historia” o por derecho natural” de la propia nación a pacificar o expandir el grado de civilización a otros pueblos. Aquí, la noción de civilidad y civilización, admite Elías, poco tiene que ver con la verdadera evolución humana la cual se desprende de la dialéctica hegeliana del enfrentamiento entre opuestos. Los hechos que atentan contra ese ego-nacional son distorsionados, olvidados y eliminados del pensamiento colectivo y los sistemas educativos. Ello implica que no sólo la historia sea contada siguiendo parámetros específicos sino también la sociedad refuerza su sentimiento de superioridad por medio de la imposición ideológica. Ideología, no huelga decir, que va a llevar e imponer en los pueblos conquistados.

El ejemplo de la derrota en la primera Guerra mundial de La Alemania de Bismarck que el nacionalismo germano no pudo soportar en conjunción al pacto de Versalles dio

como resultado un sentimiento que señalaba Alemania había perdido por la traición de quienes habían pactado con Inglaterra y Estados Unidos en vez de las propias desinteligencias militares del propio Kaiser. Esta construcción ideológica no sólo fagocitó el “orgullo” y ese sentimiento de superioridad que ha caracterizado a los “germanos” sino que desembocó en el advenimiento al poder del Tercer Reich. Ricos, pobres, empresarios y campesinos encontraron en la tesis de la “puñalada” la excusa y la explicación que alimentó su nacionalismo. Empero, dicha observación se aplica también a otras situaciones y contextos. Si bien algunos eruditos sostienen que el mundo moderno se ha caracterizado por un alto grado de secularización y racionalidad política, Elías infiere que la ideología ha reemplazado a la religión pero lejos se encuentra aún la humanidad de encontrar un grado de madurez necesario para evitar vivir sin idolatría. La filiación de grupo, en este sentido, se ve acompañada por la solidaridad y el prestigio que condicionan el comportamiento individual de cada uno. *“La participación del individuo en el destino y la reputación de su grupo o sus grupos es, como ya he apuntado, un hecho. Pertenece al destino del ser humano; es un aspecto de la conditio humana. Nada es más peligroso que la tendencia a esquivar esta realidad a través del disimulo o la postergación”* (ibid: 62).

El miedo político en Elías al igual que en Robin, opera en dos dimensiones. Por un lado, el temor a una expoliación física por parte de los adversarios mientras por el otro existe un temor interno a que la “forma de vida” del enemigo destruya las propias instituciones. Entonces, cada grupo intentará demonizar a su rival considerándolo no sólo inferior sino “maligno” o “monstruoso”, creará del él una imagen distorsionada que permita identificar el propio estilo de vida como “el correcto, el virtuoso o el bueno”. Si el otro representa el mal, lo propio comprende al bien. La dignidad, la pureza y el peligro juegan en esta fase un rol primordial en la organización social (Douglas, 2007). Como ya hemos analizado, Elías intenta presentar “una condición humana” universal que explique la relación entre el temor político y la ideología. En este sentido, los esfuerzos del sociólogo alemán se pueden contrastar con E. Fromm o M. Foucault de quienes nos ocuparemos en un futuro no muy lejano.

REFLEXIONES FINALES

Por lo pronto, las contribuciones de Elías y de Foucault nos ayudan a comprender las estrategias que elaboran los Imperios en su proceso de colonización, pero sobre todo la dependencia que se da luego del proceso de “descolonización”. Si en la colonización, los nuevos amos tienden a imponer en situaciones de rebeldía y sedición, ya en la colonización la sumisión por vías pacíficas es completa. Como será de dominio público, el último terremoto en Haití que cobró la vida de millares de personas ha despertado la sensibilidad de los países industriales. Solidaridad que lleva no la idea de ayuda sino de intervención. Dicha intervención en vez de solucionar el problema, como la intervención europea en África, agrava la situación. Mezclando piedad judeo-cristiana con una especie de paternalismo imperialista, ven hoy en Haití como en el pasado han visto en África, pobreza, corrupción y exclusión social como causas in facto esse de la terrible situación que experimentan. Lo cierto, es que el terremoto de Lisboa en 1755, país rico y potencialmente poderoso, no fue menos dramático que el de Haití. Posiblemente, los efectos secundarios han sido más dramáticos en el país caribeño que en el europeo a raíz de las condiciones materiales en las cuales viven unos y otros, lo cierto es que no son para nada determinantes. Por lo menos eso revela la cantidad de estudios y políticas de prevención o mitigación de desastres en África (Becker, 2009) (Van der Walddt, 2009) (Malele, 2009). Pues entonces, ¿en donde nace, siguiendo el desarrollo realizado hasta el momento, el principio ideológico de hegemonía?. La respuesta, sin lugar a dudas, es de la piedad. Expliquemos mejor este concepto.

La pobreza como realidad es una variable de difícil aprehensión. No sólo varía en cada sociedad, sino que además cada uno tiende a percibir que hay gente que tiene menos pero hay otros que tienen más; a grandes rasgos, la tendencia de la percepción subjetiva es mantenerse siempre en el medio. En tanto retórica discursiva desde Roma a hoy, “la pobreza” es una pieza fundamental de la ideología. Por un lado, castigan a quienes por medio de la pereza han contribuido a esa situación mientras legitima las asimetrías preexistentes frente a lo no explicable, lo desconocido, lo maligno. Los hombres que desconocen su futuro justifican sus acciones por medio de construcciones ideológicas que tienen la particularidad de hacer posible que el resto de los grupos no involucrados recobren su estabilidad. La idea, de que un terremoto (devastador) puede ocurrir en cualquier momento y en cualquier lugar, paralizaría la actividad económica de cada

sociedad. Para ello, es necesario articular mecanismos defensivos que ayuden al hombre a seguir adelante. Es una regla casi general, que luego de un gran desastre los hombres justifiquen los hechos por medio de construcciones como el castigo divino, el pecado, la corrupción, el autoritarismo, la pobreza etc.

Al margen de ello, Haití y África -además de la composición étnica de su población- tienen similitudes históricas. Ambas regiones han sido sometidas al euro-centrismo y a la colonización; antropológicamente hablando, los grupos humanos (como ha señalado el profesor Elías) basan sus jerarquías respecto a las diferentes formas de producción y circulación de bienes los cuales a su vez marcan la asimetría entre los estamentos. La guerra inter-tribal es un aspecto esencial de la configuración política ya que como ha visto Hobbes, por un lado el vecino va a querer lo que es mío pero por el otro dos clanes van a celebrar un convenio de no agresión, de comercio o de ayuda para evitar una constante guerra de todos contra todos. Inevitablemente, el devenir del tiempo y de estas guerras va a sedimentar la unión de diferentes clanes en un Estado o Confederación. Paradójicamente, cuanto más cruenta es la guerra más duradera es la paz a la vez que cuanto más duradera es la paz más cruenta vuelve a ser la guerra; el ciclo se repite en forma cíclica. No nos equivoquemos, la guerra es una forma productiva similar al comercio. No es extraño, observar en la mitología nórdica que Odin o Wodan, dios de la guerra también en épocas de siembra era considerado la divinidad del comercio. La clásica teoría antropológica (de Evans-Pritchard, Malinowski, Frazer, y Levi-Strauss) evidencia lo expuesto.

No obstante, las intervenciones externas sobre la regulación social de los clanes entorpecen las formas productivas hasta el punto de ser seriamente perjudicial. La colonización lleva consigo la idea de estabilidad, progreso y civilización, por tanto (y en ello se equivoca Elías) las diferentes luchas internas que dan sustento a la propia identidad (por ejemplo en el caso de África, pero también en el de América por parte de España), desaparecen en manos de los conquistadores. Anuladas las propias capacidades del clan para celebrar la hospitalidad (convenio de no agresión) o la hostilidad, la guerra en sí, desarman las estructuras políticas y las unidades familiares; el poder patriarcal o matriarcal se diluye en mano de los nuevos “amos”. Una vez extraídos todos los recursos de la zona conquistada, los imperios se repliegan dando origen al proceso de descolonización. En este sentido, las independencias nacionales van asociadas a dos

realidades. La primera es que el independizado (o mejor dicho abandonado) posee menos recursos de subsistencia que antes, pero segundo, al no haber una autoridad política (Leviatán) que ejerza poder en la región, los grupos humanos comienzan lentamente a entablar la guerra entre ellos. Esta realidad, tan ajena y tan hipócritamente solventada por el desarrollo europeo, crea una imagen de subdesarrollo e incivilización que perturba la sensibilidad de los más cultos espíritus. El caos y el desorden civil en África se explican, según estas mentalidades, por el escaso grado de civilización o por categorías biológicas espurias como la inteligencia. Pero esa verdad, como dijo Foucault, fue marcada por la sangre y la expropiación lo cual genera un gran sentimiento de culpa reprimida. Se introducen, finalmente, la caridad y la piedad como dos formas niveladoras que ayudan a suavizar los efectos nefastos de la conquista. Por lo tanto, a medida que los países industriales y sus campañas de promoción asistencial a pueblos africanos o incluso a Haití, se intensifican, mayores son las erupciones de violencias internas y las revueltas. La colonización y la legitimación ideológica encuentran en el paternalismo el aliado fundamental y en la ayuda al prójimo su más horrenda forma de dominio. De esta forma, la ideología exonera las responsabilidades políticas de los imperios. Así a medida que las mujeres europeas u estadounidenses demandan por la adopción de niños africanos, mayor es el mercado negro y el robo de bebés en esa zona; a la vez que mayor es la ayuda asistencial en alimentos y vacunas mayor es el contrabando, la hambruna, la corrupción y el conflicto, etc. Como han revelado Elías, Robin, Foucault y Fromm en forma tan clara, detrás de este fenómeno se esconde el miedo político y su acción dificulta el verdadero progreso.

Referencias

Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.

Becker, P. (2009). "Grasping the hydra: the need for a holistic and systematic approach to disaster risk". *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*. Vol. 2 (1): 1-13.

Douglas, M. (2007). *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Elías, N. (2002). *Humana Conditio: consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Barcelona, Akal Editorial.

Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Frazer, J. G. (1993) *La Rama Dorada*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México, Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Malele, B. (2009). "The contribution of ineffective urban practices to disaster and disaster risks accumulation in urban areas: the case of former Kunduchi quarry site in Dar es Salaam, Tanzania." *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*. Vol. 2 (1): 28-53.

Malinowski, B. (1993). *Ciencia, Magia y Religión*. Buenos Aires, Planeta Agostini.

Puente, K. (2006). "Sobre la Concepción del Poder en Foucault". *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*. Cuarta Época, Año I. Teoría Sociológica Aplicada. Pp. 57-67.

Maquiavelo, N (2006). *El Príncipe*. Buenos Aires, Losada.

Robin, C. (2009). *El Miedo: historia de una idea política*. México, Fondo de Cultura Económica.

Spinoza, B. de. (2005). *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadratta.

Van der Waldd, G. (2009). "Public Management and disaster risk reduction: potencial interdisciplinary contributions". *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*. Vol. 2 (1): 14-27.

CAPITULO IV: LA GRIPE A EN BUENOS AIRES

Porque Jehová juzgará con fuego y
con su espada a todo hombre; y los
muertos de Jehová serán
multiplicados. Los que se sacrifican
y los que se purifican en los huertos,
unos tras otros, los que comen carne
de cerdo y abominación...
(Viejo testamento, Isaías, capítulo
66, 17

El día 23 de Junio de 2009 una noticia conmovió la opinión pública argentina; los organismos de salud habían confirmado la muerte de 17 personas producto de la gripe A (H1N1) aparecida inicialmente hace unos meses atrás en México y que luego se extendiera por todo el mundo. Dos días después, el número ascendería a 23 ocupando el tercer lugar en el país que más muertos tuvo luego de México (134) y Estados Unidos (116). A la fecha en que se redactaba el presente ensayo, La Organización Mundial de la Salud había confirmado 55.867 infectados y 238 muertos en todo el planeta. Técnicamente el virus mutó en un cerdo conjugando la gripe humana, la aviar y la porcina, precisamente recibiendo el nombre de "Gripe Porcina". La siguiente tabla muestra en números lo expuesto anteriormente.

Cantidad de Infectados y Muertos por País. C. N 1

País	Infectados	Muertos	Mortalidad
Estados Unidos	24439	134	0,54
México	8279	116	1,40
Argentina	1391	23	1,65
Canadá	6832	21	0,30
Chile	5186	8	0,15
Australia	3280	3	0,09
Colombia	73	2	2,73
Guatemala	254	1	0,39
Reino Unido	3597	1	0,02
España	541	0	0
Alemania	333	0	0
Francia	191	0	0
China	1088	0	0

Fuente: Organización Mundial de la Salud, Wikipedia. Pandemia de Gripe A.

Estadísticas privadas de una encuesta virtual, organizada por el grupo Clarín, demuestra que el 71.6% de los participantes (24.181 votos) dicen que la gripe A ha modificado el hábito de la vida cotidiana mientras sólo un 28.4% (9.758 votos) dice que no ha modificado las costumbres de la vida social.⁵

En ese contexto, presenciamos –el mismo 23 de Junio, en una de las empresas en donde prestábamos asesoría– una conversación entre dos empleados que llamaron nuestra atención. La preocupación central de quienes participaban en ese diálogo versaba sobre la seguridad de los hijos o, mejor dicho, su vulnerabilidad, enfatizando en aquellos casos conocidos y fatales de personas que contrajeron dicha enfermedad. Esta inteligibilidad de lo trágico en el ser-ahí coincidía en lo teórico con los aportes de la filosofía existencialista. Se mencionaba, entre otras cosas, el caso de una compañera quien fue llevada de urgencia al hospital; supuestamente, se corría el rumor que ella vivía al lado de dos personas que estaban contagiados con el virus de influenza A. Este rumor fue días más tarde desmentido por la misma involucrada.

⁵ Fuente: Clarín. ¿Modificó algún hábito de su vida cotidiana por la Gripe A?. Disponible en <http://www.servicios.clarin.com/encuestas/votar.jsp?encId=8052>.

Según el imaginario colectivo, la virulencia y la fatalidad de este nuevo virus H1N1 no sólo parecía ser alarmante sino que atacaba a personas que no tenían problemas respiratorios previos; y ello potenciaba la desesperación. En una era donde el capitalismo ha tomado posesión de todo, incluso de las vidas individuales, es difícil comprender que alguien completamente sano muera de repente, sobre todo si se corresponde con generaciones productivas. En consecuencia, se notaba –en general– cierta paranoia en la gente tanto en las oficinas como en los centros universitarios, en la calle como en las casas. Sin ir más lejos, Francisco –uno de los dos colegas que conversaban– admitía hace unas semanas haber visto un programa en TV y en Internet sobre el “fin de los tiempos”; más específicamente, sobre un supuesto Apocalipsis que ocurrirá en Diciembre 2012 profetizado por varias culturas, entre ellas la de los Mayas. La era global y los avances instrumentales en telecomunicaciones ayudaban a la diseminación de noticias e información que ciertamente potenciaban la paranoia. Luego de una conversación de media hora, el interlocutor reveló que en pleno 2009, lo más angustiante de todo ello era vivir lentamente el final hasta 2012, en una sensación de desesperación que no termina con la circunstancia misma sino que la prolonga lentamente como un largo cáncer. La posibilidad de un virus apocalíptico que diezmara a la población mundial parecía una posibilidad presente en el pensamiento popular.

En este contexto, surge la siguiente investigación, la cual se ha centrado en el análisis de contenido de aproximadamente 10 artículos periodísticos publicados en Clarín, La Nación y La Razón desde la aparición del brote y los primeros casos en el país el 29 de Abril de 2009 hasta el 2 de Julio de 2009 inclusive. Gran parte del temor y la angustia que ha despertado esta nueva cepa del virus no es su potencial mortalidad, sino su apetencia por jóvenes en apariencia sin ninguna enfermedad crónica previa. Este hecho contradice el principio humano de realidad y despierta los más recónditos temores.

En trabajos anteriores, Korstanje (2009) ha demostrado, desde una perspectiva filosófica, cierta relación entre “el ocaso de la imaginación” y la creciente ola de temores acaecidos luego de 2001. Siguiendo la contribución existencialista, el autor enfatiza, pues que no sólo el hombre ha matado a Dios sino que está intentando tomar su lugar en la administración del universo. La ignorancia, en ese punto, jugaba un rol fundamental en épocas pasadas ya que mantenía al hombre dentro de los límites de la percepción finita. Hoy los avances tecnológicos y los medios masivos de comunicación

han generado una gran imagen alimentada constantemente por eventos (negativos) que se dan en forma inconexa pero que son articulados como un todo orgánico. No obstante, algunos puntos difusos creemos pueden aún ser retomados y mejorados en la presente investigación. En principio porque todo conocimiento queda indefectiblemente sujeto a error y, segundo, porque en los estudios anteriores Korstanje confundía conceptualmente miedo con angustia.

Inicialmente, con T. Sábada, consideramos que no existe una influencia lineal entre los medios de comunicación y la audiencia sino compatibilidad de intereses y percepciones. En efecto, el sujeto percibe y filtra las noticias según su estructura cognitiva previa; en contraposición con la escuela de la Agenda Setting, consideramos que el análisis de discurso no puede probar unívocamente la relación e influencia de los medios en la construcción de la imagen pública, pero sí referirse a aquellas construcciones que se encuentran presentes en quien escribe dichas noticias. Las noticias y su transmisión hablan de quienes las escriben o transmiten en mayor medida –en cuanto a sujetos insertos en una comunidad– más que de quienes las perciben (Sábada, 2008). Como marco referencial para la comprensión del problema utilizaremos la teoría antropológica del milenarismo y el culto a los muertos. La muerte no sólo se configura como una preocupación para el hombre moderno sino como el eje re-estructurador del nacimiento de la propia cultura. Los resultados de la investigación deben ser comprendidos dentro del marco microsocial en el cual se plantea y no pueden ser extrapolados a otros escenarios.

Discusión

La idea telúrica del fin de los tiempos implica la idea que el mundo alguna vez no tuvo ni tiempo ni es espacio; en efecto, que alguna vez no fue. Partiendo de la base, que el mundo no fue –tesis central del creacionismo– el fin se encuentra inevitablemente ligado a un supuesto comienzo. Si bien no existen certezas de tal hipótesis, la opinión pública en general enfatiza en el creacionismo –sea divino o físico– como un eje para comprender el mundo y los eventos que en él se desenvuelven; en parte el Big Bang ha desplazado a Dios, pero ambos hablan de lo mismo. En consecuencia, para las culturas creacionistas, cada mil años los hombres se cuestionan no sólo sus formas de organización socio-político y económicas sino además sus valores morales y religiosos. En este contexto, el milenarismo se presenta como una ola cuyo objetivo principal es la

reforma moral por intermedio de la imposición del temor y la esperanza que un “mundo mejor” es posible. Por ser ciudadanos del segundo milenio d.C. nos situamos en un contexto preferencial en cuanto a observadores del advenimiento de un nuevo milenio, y con él de las angustiosas necesidades de cambio o visiones apocalípticas que los hombres demuestran y ocultan.

Cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es el papel o el sentimiento que predomina en aquellos que se denominan ciudadanos del milenio?. Para responder esta cuestión es menester adentrarnos en el segundo de los trabajos llevado a cabo por el profesor Christopher Rowland de la Universidad de Oxford. El autor analiza las doctrinas milenaristas adoptadas en la Europa del siglo XVII de los círculos judeo-cristianos; sobre todo del judaísmo antiguo y primeros cristianos. Más específicamente, Rowland sugiere que las primeras comunidades de cristianos recurrieron al género apocalíptico para reforzar la estima como los “elegidos” o llegados al fin de los tiempos. En un análisis minucioso de los aspectos principales de los movimientos milenaristas, el autor sostiene que el propósito del Apocalipsis es revelar lo oculto para que quien lo lea pueda comprender su situación presente desde una perspectiva que generalmente es otorgada por un poder divino. Así, la aceptación de un salvador se asocia con la lucha entre potestades con contenidos escatológicos. La devastación del mundo actual, corrupto y cuyas costumbres son abominables “ante los ojos de Dios”, viene seguida de una reforma constructiva y regeneradora del mundo (Rowland, 1998).

Por el contrario, para Krishan Kumar, en la mayoría de los casos los Apocalipsis contienen elementos discursivos, tanto vinculados al terror que genera la destrucción de una realidad, pero también asociados a la esperanza que implica la refundación de un orden nuevo y más justo. Estos mismos sentimientos del fin de milenio en el siglo X, pueden observarse según el autor en nuestro propio mundo actual en los albores de los siglos XX y XXI; nuestro mundo así se torna mucho más peligroso e inestable que en siglos anteriores, a la vez que un nuevo desorden mundial parece haber llegado a su punto de clímax. Occidente es testigo de guerras intestinas como así también de largos períodos de recesión con cifras de desempleo que suben el 15%, generando una parálisis en la economía, del surgimiento de enfermedades mortales de características pandémicas, de los desastres de tipo ecológico, etc. En fin, parece que ambos milenios tienen mucho en común. Sin embargo, si el milenarismo del siglo X traía consigo la

idea de redención, de paz y de esperanza, el actual post-moderno parece algo distinto. En efecto, estamos en presencia de un milenarismo “de la perdición total” sin esperanzas ni deseos de una renovación moral profunda. El milenio ha llegado pero con él la idea de un futuro deprimente y desolador. El cálculo económico y la economía de mercado han hecho declinar la imaginación combinada con una sensación de desasosiego y melancolía. Entiéndase esta última en el sentido freudiano como un estado de “luto crónico”.

En el desarrollo de su interesante ensayo, Kumar entiende que si la modernidad de los siglos anteriores se ha caracterizado por una total negación a todo cierre utópico con una apertura hacia el futuro, la postmodernidad progresista significa una anulación de los tres tiempos (pasado, presente y futuro) generando una falta de alternativa y un vaciamiento de los valores morales; ya no se confía en un futuro “siempre mejor” sino en el principio de la “anti-utopía”. Es precisamente, según el autor, la negación de la utopía lo que caracteriza a la sociedad occidental de finales del segundo milenio y, por lo tanto, el supuesto fin del mundo se torna una “llamarada de violencia” o una decadencia moral por medio del hastío sin posibilidad de que la muerte signifique una refundación; al hombre moderno no lo angustia tanto el fin del mundo o la venida del “Anti-Cristo”, tanto como los problemas de superpoblación o la recesión económica mundial.

En este contexto, Kumar explica que estamos en presencia de un “milenarismo devaluado” desprovisto de visión utópica que compense el inminente terror de la destrucción. En tal sentido, el milenarismo cristiano prepara a los hombres para una “apacible espera” y, aun cuando no da fechas ciertas del suceso, esboza una serie de señales que nos llevarían a suponer o a imaginar por medio de la utopía en la prometida resurrección del mundo; empero el sentimiento post-modernista no sólo nos niega esa posibilidad sino además no nos da motivos para creer en ese momento. Como ya se ha mencionado, históricamente la idea de un nuevo milenio ha aportado un mensaje de esperanza a la vez que la utopía provee de un porqué debemos cambiar, aportando un elemento de deseo por la cual cualquier cambio es factible; aunque “factible” no es “deseable”. Ahora bien, Kumar no niega que la utopía haya desaparecido totalmente de Occidente sino que sólo se ha agotado; los ecologistas, por ejemplo, siguen creyendo en los métodos para el fin ideal (*telos*) que persiguen, pero sus convicciones no han podido

traspasar las rígidas barreras de una sociedad indiferente anclada en el consumo y el derroche energético; la población sólo se acuerda de los temas ecológicos cuando sobreviene alguna catástrofe de gran alcance (Kumar, 1998). Por último, advierte el autor, existen brotes de utopismo fuera de los límites occidentales cuya expresión puede observarse en los mesianismos nacionalistas y religiosos que promueven no la muerte del Estado Nacional (en manos de la globalización), sino su transformación radical en vistas de una emancipación total y purificada por acción divina.

El antropólogo argentino, A. Frigerio analiza la relación existente entre los medios de comunicación y “las industrias culturales” con el ocaso del milenio en 1999. El autor encuentra un importante elemento milenarista y apocalíptico relacionado con lo tecnológico; en efecto, luego de examinar los diferentes movimientos milenaristas y sus diferencias y similitudes, escribe Frigerio *“esta diversidad de grupos tiene en común, como vimos, que sostiene la creencia en una radical transformación del orden cósmico y social existente, que dará origen a una nueva sociedad en la que no habrá penurias y en la que los que se hayan apegado a las enseñanzas del grupo vivirán en plenitud. Aunque esta transformación frecuentemente se ve como producto de la intervención divina o de poderes sobrehumanos, el nuevo orden no se realizará en un más allá celestial, sino en la tierra”* (Frigerio, 2000: 7). En esta línea, existe una fuerte tendencia dentro de los milenaristas a pronunciar la impotencia humana en la modificación del destino que le espera; no hay nada que el hombre pueda hacer para retrasar o adelantar “el fin del mundo”.

El interesante análisis de Frigerio sobre los medios argentinos apunta a señalar que la mayor preocupación parece no venir de “la esfera religiosa” sino de la tecnológica. La publicidad del fin del milenio converge con las preocupaciones de los ciudadanos alternando visiones apocalípticas y utópicas en el mismo discurso. No obstante las contribuciones del autor al tema, existe en este trabajo un sesgo conceptual que intentaremos explorar y continuar. El milenarismo en tanto movimiento religioso o secular, político pero a la vez socio-cultural, no se revela como un punto en la historicidad humana sino que comprende un período que obviamente no acaba con 1999 o 2000. Es cierto que las angustias que aquejan a los hombres se modifican y mutan, pero continúan soslayadas durante un lapso de tiempo. La angustia que sobreviene con el milenarismo continúa presente hasta nuestros días. El 2001 trajo consigo no sólo el

temor a una debacle financiera o tecnológico-informática, sino el atentado al World Trade Center, la crisis financiera argentina de Diciembre de 2001, dos intervenciones militares en medio oriente, la cual despertó la inquietud milenarista y profética, la aparición del SARS y la gripe Aviar, la caída de la economía de los Estados Unidos de América producto de la especulación inmobiliaria, y finalmente en 2009 la aparición de una nueva amenaza, la gripe porcina. En este sentido, el milenarismo no ha terminado sino que permanece en el imaginario social. El milenarismo comprende tanto la angustia “ante-la-inminente-destrucción” como la esperanza de un nuevo orden, más justo, equitativo y solidario. Paradójicamente, las preocupaciones modernas de los países centrales parecen olvidar los dramas del siglo XX, dos guerras mundiales y la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki. Ello se constituye como prueba sustancial de la particularidad ética y moral humana para determinar qué es honorífico y qué necesario.

En concordancia a lo expuesto, M. Eliade sustenta que todo mito escatológico obedece a una dinámica económica. La siembra del suelo que da origen al cultivo (de donde también deriva culto y cultura) es segada para ser posteriormente sembrada con otra semilla. Así, la cosmología se compone de un inicio y un fin que no es otra cosa que la simbolización del trabajo, la distribución de bienes y la economía. Eliade explica que el agua o el fuego son usualmente usados como instrumentos por la divinidad para “destruir el mundo”. Producto de la corrupción y la enajenación que han sufrido los “seres humanos”, los milenaristas sostienen que es necesario una purificación, un cambio de cultivo en donde, como se ha mencionado, unos pocos son salvados y el resto sucumbe a su trágico destino. El “eterno retorno” precisamente consiste en renovar la confianza de los hombres y sus dioses por medio del trabajo y el apego a la tierra (Eliade, 2006: 192-193).

Complementariamente, según Lévi-Strauss el mito se comporta como una clase de narración o cuento que habla de un pasado y alude a ciertas justificaciones de conductas en el presente. Por lo general, el mito tiene como función conciliar ciertas contradicciones u oposiciones del sistema social. Su sentido no se encuentra en los relatos en sí mismos, sino en la articulación que los diferentes mitos tienen entre ellos y su vínculo con el mundo social. La hipótesis que surge de lo expuesto lleva a pensar que los mitos (en realidad) poseen estructuras semejantes en todas las sociedades. En una de

sus más celebres obras, Lévi Strauss sostiene: *“el sistema mítico y las representaciones a que dan lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más extensamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos”* (Lévi-Strauss, 2003:139). La característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función central de los mitos (estructuras mitológicas) es coordinar esas incongruencias –que son de por sí irracionales– interiorizándolas en el individuo. Un ejemplo claro sobre ellas es la relación entre la muerte humana y el concepto de trascendencia e inmortalidad (luego del deceso biológico), (Lévi-Strauss, 1991) (Lévi-Strauss, 2002) (Leach, 1965:22-30). Particularmente, el mito resuelve en el plano abstracto la oposición (irreconciliable) entre naturaleza y cultura (dentro de la lógica binaria) (Peirano, 2000).

En resumidas cuentas, las sociedades se construyen acorde a dos fuerzas en oposición; por un lado las fuerzas del orden y el bien situadas en antagonismo con el caos o el mal; ambas simbolizan la vida y la muerte. En este punto, si el mundo en sus orígenes fue fundado por las fuerzas del orden, en su fin será destruido por las del caos. Pero esta supuesta destrucción implica el renacer de una nueva etapa de prosperidad y entendimiento. La presencia de la muerte en la vida biológica del hombre implica una proyección con miras a una transformación y no a un deceso total. Así como los hombres, las sociedades también mueren y se transforman. De esta manera, los contextos socio-políticos proyectan su *telos* o visión en las diferentes interpretaciones sobre los mitos escatológicos. El grupo de pertenencia es afirmado en la creencia de pertenecer al grupo de los “elegidos”, a la vez que los enemigos son denostados y despreciados como “hijos de las fuerzas del mal”. Todo proceso histórico no es ajeno sino que alimenta un proceso que le sucede. Así, el milenarismo ha sido transmitido de generación a generación a lo largo de los años y, aun cuando en su superficie parece diferente, no ha variado sustancialmente en su contenido. Sólo aquellos que escuchan la palabra podrán ser salvados, ¿la pregunta es la palabra de quién?

En esta misma línea discursiva, el milenarismo se compone de dos elementos: por un lado, la idea del fin del milenio acompañado de un terror generalizado a la destrucción del mundo como lo conocemos va asociado a la esperanza del advenimiento de “un mundo perfecto”; por el otro, la presencia de la utopía como ideal discursivo que les da

a las acciones de los hombres un sentido en el plan divino (o fin último). El postmodernismo, a diferencia de otras épocas, carece del elemento utópico y, en consecuencia, los movimientos milenaristas se ven envueltos en un terror insoslayablemente vinculado al fin sin esperanza. Esta especie de nihilismo existencialista occidental se ve en oposición con respecto a los movimientos nacionalistas y mesiánicos fuera de Europa. No obstante, cabe cuestionarse si es válido hablar de miedo cuando de lo que realmente se trata es de angustia.

Diferencia entre temor y angustia

Uno de los problemas principales en los estudios relacionados con los miedos (desde uno leve hasta las fobias), es distinguir el sentido que se le ha de asignar a los términos riesgo, angustia y miedo. En ocasiones los investigadores confunden las definiciones o no las aclaran apriorísticamente en sus trabajos, hecho por el cual se complican las aplicaciones metodológicas posteriores y los resultados quedan seriamente comprometidos. Una definición operacional de riesgo se refiere a las probabilidades de concreción de consecuencias indeseadas producidas por cierto evento ajeno al sujeto, el cual a su vez puede afectarlo en forma parcial o total (Tierney, 1994).

A diferencia del riesgo que expresa una categoría cognitivo-perceptiva, el miedo o temor adquiere un carácter emocional y simbólico. De esta manera, el temor puede considerarse una “emoción humana básica e intencional cuya característica general es estar circunscripto a algo limitado, concreto e identificable en un determinado objeto, tiempo o espacio”. La proximidad del riesgo con respecto al sujeto condiciona la percepción de una amenaza y la posterior reacción, la cual puede ser de enfrentamiento o huida. El temor genera dentro del sujeto procesos de ritualización cuyo fin último es destruir, en virtud de una acción, el suspenso y el peligro que lo afectan de una manera imaginaria o simbólica. Sin embargo, aun luego de orquestados estos mecanismos regulatorios, en algunos casos el miedo puede resultar acechante hasta derivar en un grado extremo de terror o pánico. Cuando ello sucede, el sujeto abandona la confrontación directa y emprende la huida (Quarantelli, 1975) (Saurí, 1984) (Dupuy, 1999) (Quarantelli, 2001).

Desde esta perspectiva, P. Fraisse explica que una emoción (como el miedo o temor) puede experimentarse cuando la intensidad del riesgo supera a la capacidad del sujeto

de dar una respuesta acorde a la situación. De ellas, tres situaciones son posibles como disparadores: a) lo novedoso, b) lo insólito y c) lo repentino. Por lo general, lo novedoso resulta cuando el sujeto no se encuentra preparado para enfrentar el estímulo externo. En este punto, a medida que el aprendizaje avanza, menor es la posibilidad de sentir temor. El segundo caso se refiere a situaciones las cuales, aunque no se repitan, ejercen un gran desconcierto en la persona, generando una gran carga de incertidumbre. Por último, lo repentino puede comprenderse como la situación en la cual existe un desfase entre el ritmo en que se lleva a cabo la actividad y la espera; por ejemplo una visita a familiares que, aun siendo planeada, se adelanta o se pospone. En esta línea de argumentación, el temor como cualquier otra emoción, sostiene Fraisse, es producto de estados elevados de motivación que trascienden las posibilidades o recursos del sujeto involucrado, en los cuales el temor desaparece en el momento en que éste emprende la acción; a medida que el aprendizaje proporciona recursos e instrumentos para hacer frente a las diversas restricciones del entorno, el temor se hace más tenue (Fraisse, 1973: 127-131).

La angustia, por el contrario, adquiere una característica longitudinal y estable que atraviesa todas las etapas históricas del sujeto; su conformación se encuentra ligada a valores mito-poéticos impersonales –en algunos casos ancestrales– y permanentes a lo largo del tiempo en la cultura. Su naturaleza obedece a un estado afectivo secundario de pesar y malestar cuya aparición inicialmente se da por una reacción ante un potencial peligro pero se mantiene presente en la vida social del sujeto. Según M. Heidegger la angustia debe ser comprendida como un estado de doble carácter. Mientras por un lado hunde de todo apoyo y apego en el territorio, por otro lado, deja al sujeto clavado y anclado en el vacío; así, existe entre el miedo y la angustia un diálogo constante. Según este autor, la angustia surge cuando el “*Dasein*” se encuentra con la nada y decide en su libertad continuar existiendo (Heidegger, 1997) (Heidegger, 1996) (Zubiri, 1991). Mientras la angustia está condicionada por lo que viene y se manifiesta en el ser hacia fuera, el miedo surge del accionar específico de los otros en mí, hacia dentro. Heidegger (1996: 47) aclara que mientras el miedo se funda a sí mismo en un objeto determinado (miedo-a o miedo-de), la angustia se caracteriza por una constante indeterminación (angustia-por).

Para S. Freud existe una distinción conceptual entre la angustia realista y la neurótica. La primera se refiere a la generada por peligros o riesgos externos al sujeto mientras la segunda se origina en amenazas pulsionales derivadas de la represión o la energía transmutada. De esta forma, el sujeto cae en una “neurosis de angustia” cuando se torna incapaz de reequilibrar la excitación sexual endógena. Por otro lado, la situación traumática es resultado del “desvalimiento del yo” por acumulación de deseos insatisfechos (Freud, 1996: 87-92). Al respecto, escribe J.P. Sartre, el hombre que en su libertad de elección se ve comprometido con su propia existencia se encuentra vinculado a un sentimiento de angustia. Asimismo, ella no es propia de la inacción sino que surge de la responsabilidad por la decisión que se ha adoptado. Un jefe militar, al toma la responsabilidad de atacar, tiene a su cargo una cantidad de soldados de quienes depende su vida; de la interpretación de una persona que ejerce la jefatura surge la angustia ya que enfrenta una pluralidad de alternativas pero sólo puede tomar una (Sartre, 1997: 18). En resumidas cuentas, el sentimiento surgido de la posibilidad de caer-enfermo por la gripe A, antes de contraerla realmente, obedece a una dinámica de segundo orden más relacionada con la angustia que con el miedo; sin embargo, ambos de un extremo a otro dialogan entre sí.

El miedo líquido en Zygmunt Bauman.

En su libro *el Miedo líquido*, Z. Bauman re-examina la idea aristotélica sobre el miedo, pero tiene en cuenta la distinción entre estímulo y respuesta simbólico-cultural; en efecto, Bauman sostiene la idea que, a diferencia de los seres vivos (que sienten miedo como una especie de impulso que los ayuda hacia la huida en contextos amenazantes), el hombre tiene la posibilidad de sentir un miedo diferente, dicho de otra forma, un miedo en segundo grado, según palabras del autor, “reciclado social y culturalmente”. El “miedo” se hace más profundo cuando es disperso, poco claro y no puede ser identificado a objeto o lugar concreto (Bauman, 2007: 10).

Los seres humanos intentamos por todos los medios reducir las consecuencias indeseables de los eventos, transformando los miedos en riesgos. Los riesgos tienen la característica de ser calculables –a diferencia de los temores incalculables que no sólo son imprevistos sino también incontrolables–; así, la certeza centra su ámbito de acción dentro de los “peligros visibles”. Lo cierto, como señala Bauman, es que ninguna catástrofe es tan dura o siniestra como aquella que se piensa imposible. Cuando la

“civilización” cae, adviene el estado de naturaleza en donde (según la idea hobbesiana) los hombres se matan unos a otros en lucha por los mismos recursos. Esa vida organizada y civilizada se nos presenta en forma de una lámina, más allá de ella se encuentra el desorden y la barbarie. En el “síndrome Titanic” dice Bauman, explica gran parte de la paradoja humana que se vive en la modernidad líquida. El Titanic, como lujoso transatlántico, representa el orden civilizatorio mientras que el iceberg en su estado natural y oculto recuerda a la humanidad su propia vulnerabilidad. En realidad, no es la historia de Titanic tan extraordinaria como para tener que ser rememorada por sobre otras tragedias, mas sí ha sido repentina y por ese motivo impactante.

Básicamente, en Bauman es claro que no sólo cada sociedad e individuo dentro de ella experimenta sus propios temores, sino que además existen miedos universales comunes a la mayoría de las sociedades occidentales. No obstante, debido al egoísmo y a la progresiva desvinculación social, cada uno de estos temores es tratado por cada uno de una manera individual. En su capítulo segundo, “el terror a la muerte”, el autor explica por medio de un ejemplo televisivo, como es “el gran hermano”, el vínculo entre el hombre y la muerte. Aun cuando temida por todos, ésta (como la expulsión de la casa) es inevitable. El mensaje de estos programas televisivos es claro a grandes rasgos, demostrar la debilidad humana en forma pública y su posterior “exterminio”; en efecto, todos menos uno –el elegido– irán siendo paulatinamente degradados o proclamados los “más débiles” y, en consecuencia, serán condenados a ser “eliminados”. La supervivencia le pertenece sólo a uno mientras la condena a la mayoría. Una vez tomada la decisión, el participante admite y hasta justifica su supuesta debilidad ante la incuestionable voluntad del público. Estas escenificaciones televisivas funcionan según Bauman como verdaderos “cuentos morales” en los cuales el castigo y la recompensa pasan a ser la norma a la vez que los vínculos entre virtud y pecado se debilitan. El contenido de estas narraciones nos lleva a suponer que los “golpes en la vida” son algo aleatorio y no siempre tienen una explicación detrás. Los hombres poco pueden hacer para detener el porvenir y el destino. Podríamos, entonces, afirmar que los *reality shows* son mitológicamente escatológicos.

De todos los animales en la tierra, sólo el hombre teme a la muerte. Este temor no sólo es innato, además sugiere la idea de una conciencia que busca conocer. La muerte es, precisamente, incognoscible por naturaleza y por ende temida. De las cosas que no se

conocen, la muerte será, es y fue la menos conocida. La propia cultura es un artefacto que ayuda a los hombres a vivir con la conciencia de la propia mortalidad. Su presencia indudablemente moldea los comportamientos humanos en el mundo profano. El “pecado original”, “la redención” y posterior “salvación” son puntos importantes de la vida en sociedad. Cada hombre mortal puede y elige vivir su vida en la tierra con miras a un “más allá” en donde sus acciones serán premiadas o castigadas. En concordancia con Beck, Bauman considera que la modernidad (liquida) es la responsable del estado continuo de temor. La sociedad líquida de consumidores se caracteriza por una estrategia que consiste en marginar y menospreciar todas aquellas cosas que tienen una duración longeva.

De esta manera, se busca inevitablemente devaluar parte de las experiencias que conforman la inmortalidad. En otras palabras, la preocupación por lo eterno debe ser olvidada pasando de lo duradero a lo transitorio. *En la deconstrucción de la muerte*, la humanidad la despoja finalmente de su carácter tremendo y trágico; en este proceso, se intensifica el volumen de terror hacia la misma debido a que aumenta su potencia de destrucción. Por el contrario, existe un segundo proceso (que es complementario) al cual el autor llama la *banalización de la muerte*, en el cual se trae a la vida diaria la experiencia de la muerte transformando a la misma en un ensayo rutinario en el que se muere todos los días. En realidad el miedo a la muerte en un segundo grado, es el miedo a ser excluido, al quiebre de la relación, a ser dejado o abandonado. Si la comunidad mantiene inalterable la idea de inmortalidad por medio del refuerzo de los lazos sociales considerando a la muerte como inevitable y única, la fragmentación vincular y la irrupción del individualismo sugiere la idea de una cotidianización de la muerte en la vida diaria con la obsesión de hacerla evitable.

Los seres humanos tienden a temer aquellas consecuencias negativas de sus actos, pero no sólo eso, además se horrorizan ante ciertos hechos catastróficos o desastres imprevistos. La concepción del mal funcionaría como una especie de explicación racional por la cual el hombre comprende la voluntad divina y se presenta responsable moralmente; por lo general, la avaricia, el egoísmo y la corrupción de las costumbres humanas justifican y explican las grandes catástrofes producidas por el azar. En el fondo, el punto central en el temor humano al mal no radica sobre su acción, sino sobre el poder que éste ejerce sobre el ser humano. Las relaciones humanas se han convertido

en lugares prolíficos de ansiedad agravada por la búsqueda constante de nuevos vínculos superficiales. A su vez, los miedos postmodernos pueden clasificarse en tres tipos: los propios de la naturaleza, las amenazas contra los puntos débiles de nuestro cuerpo y por último los peligros que emanan de otras personas.

Citando a R. Castels, y en concordancia también con Beck, Bauman sugiere que la creciente sensación de inseguridad no procede de la escasez de protección sino de su falta de claridad en lo que respecta a la proyección; la motivación malévola se convierte en la contracara de nuestra propia imposibilidad de realizar lazos duraderos y condicionados por un mercado de consumo cada vez más impersonal. Los miedos han acompañado a los hombres en toda su historia, pero es en la modernidad líquida cuando son netamente comercializables e intercambiables por mercancías. Estas fuerzas sociales se ubican por sobre los Estados dejándolos impotentes en la protección de sus propios ciudadanos; por otro lado, es la misma competencia del mercado el factor que desencadena la posterior desconfianza y falta de solidaridad entre los hombres. Esta no conexión deriva en un sentimiento paranoico de supuesta agresión. La imprevisibilidad no se afronta en comunidad sino por separado, lo cual obviamente la hace más rentable.

En definitivas cuentas el tratamiento de Bauman con respecto al miedo líquido versa acerca de los siguientes puntos principales: a) la modernidad tecnológica reduce la capacidad de respuesta moral frente a las acciones; b) tememos aquello que no podemos manejar y excede nuestro conocimiento, como es el caso de la globalización; c) los riesgos tienden a disminuir cuando espacialmente más cerca se encuentran de los hombres, a la vez que las incertidumbres aumentan a medida que aumenta la lejanía; d) el fin de las profecías anuncia un colapso real y e) los miedos globales o producto de la globalización negativa tienen estrecha relación con la lógica (líquida) de mercado y disminución de la confianza en los lazos sociales. De resumir los alcances y la contribución del autor al tema en estudio, sin lugar a dudas es la identificación de las propias acciones en el otro. Al estar inmersos en un mercado que promueve la competencia individual en detrimento de los valores sociales, los hombres no sólo temen las acciones de otros hombres, sino que se sienten indefensos ante los estímulos de un mundo cada vez más impredecible; hecho este último que potencia el miedo en forma global. Luego de aclarado los aspectos principales de la obra de Bauman sobre los miedos, cabe destacar ciertos puntos en lo que respecta a su desarrollo

metodológico. En primera instancia, no queda del todo claro cómo es que el mercado capitalista moderno genera un debilitamiento en los lazos sociales y, en una segunda, cómo es que ese debilitamiento compromete las defensas sociales frente a las amenazas del medio exterior o de su propio imaginario.

En un trabajo de reciente publicación, Bauman (2009) retoma el tema del mercado y sus implicancias en la responsabilidad y la angustia que siente el consumidor una vez que fue tomada su decisión. En efecto, la tesis central del filósofo apunta a que una de las angustias que aqueja a los jóvenes no es el exceso de realidad por coacción jerárquica – como hace unas décadas– sino la abundancia de ofertas y la libertad del mercado de consumo. El temor a seguir o aceptar una mala decisión tiene un gran peso en la mentalidad del consumidor moderno. Desde esta perspectiva, Bauman enfatiza que “*el principio de realidad parece ser culpable antes de poder demostrar lo contrario*” (Bauman, 2009: 8). Este estado de perpetua emergencia se encuentra constantemente orientado a la novedad. Lo novedoso, en un mundo caracterizado por la liquidez, la fragmentación social y la dinámica, parece lo suficientemente irritante como para ser olvidado.

En revisión al trabajo de Bauman, la socióloga australiana Keith Tester considera que lo novedoso en el mundo moderno es un producto de la relación dialéctica entre el principio freudiano de realidad y el placer. En este sentido, el proceso de globalización ha generado un momento de colapso o de *interregnum* en donde las grandes masas han sido desposeídas de sus sistemas de ideas y creencias; precisamente este estadio de crisis consiste en que “el viejo orden” yace moribundo mientras el “nuevo” aún no ha nacido. En este contexto, surgen 5 síntomas característicos que son: *liberación del placer, la depresión, la obsesión, la colección y por último la infantilización*. Tester ve en los deportes extremos y otras prácticas una propensión a valorar más la gratificación del placer que en evaluar los riesgos de supervivencia; asimismo, la depresión tan característica del mundo occidental, resulta de la brecha que surge entre la cognición y el mundo externo (Tester, 2009:24).

En efecto, “el principio de realidad” de los modernos ha sido derrumbado y no se ha creado una imagen de reemplazo. Siguiendo esta misma línea de razonamiento, la autora sugiere que la obsesión representa un intento más o menos desesperado de

encontrar algo/alguien en donde la identificación pueda ser posible. Este síntoma se encuentra vinculado a otro fenómeno subyacente que es la alienación (Tester, 2009:25). Para el cuarto síntoma –la colección– Tester afirma “que todo puede ser coleccionable desde una relación sentimental hasta un juguete” lo cual deriva en una imposibilidad en ver la realidad y la relación con los otros como un referente externo al sujeto. La necesidad de colección lleva a cosificar y a desdibujar las fronteras entre el placer y el principio de realidad. Por último, la infantilización permite reproducir las estructuras del “nuevo capitalismo” e invertir la lógica “del *ethos* protestante” weberiano basado inicialmente en el trabajo y el sacrificio. La infantilización no sólo opera “desde el consumo impetuoso” caracterizándose por su falta de responsabilidad sino que sustituye “lo duro” por lo “fácil” (Tester, 2009: 26). Este interesante abordaje de K. Tester permite comprender la relación que existe entre el mercado “moderno” y la novedad como aspecto principal del consumo. La constante necesidad por “lo nuevo” y la falta de responsabilidad en las decisiones generan situaciones liminares en donde siguiendo al existencialismo clásico subyacen la angustia y la alienación, puntos que serán abordados en las siguientes secciones.

La sociedad de los riesgos en U. Beck

En analogía con Bauman, U. Beck propone un modelo para comprender el estado de riesgo continuo que parecen vivir las sociedades modernas capitalistas. El autor entiende que el proceso de la modernidad ha sufrido un quiebre luego del accidente nuclear en Chernobyl, Ucrania. Este hecho ha alterado radicalmente la forma de percibir el riesgo y las amenazas. A diferencia de los viajeros medievales, quienes evaluaban los riesgos personales antes de partir a la aventura, los riesgos modernos se presentan como globales, catastróficos y caóticos, por lo cual el sujeto se ve envuelto en un sentimiento de impotencia. En este contexto, Beck sugiere que la magnitud de este cambio es directamente proporcional con respecto al nivel de producción de las sociedades. A mayor “desarrollo” económico mayor probabilidad de experimentar estos riesgos (Beck, 2006).

Según Beck, las amenazas se forman de pequeños riesgos individuales que la sociedad tolera gradualmente pero que acumulados la hacen colapsar. De esta manera, en oposición con la sociedad burguesa que mantenía una línea divisoria entre la riqueza y la pobreza, la sociedad moderna enfrenta una nueva configuración en su orden social.

Esta nueva sociedad recibe el nombre de “Sociedad del riesgo” cuya característica principal radica en que los riesgos son distribuidos a todas las clases o grupos por igual. A la lógica de la apropiación material del mercantilismo se le presenta su antítesis, la lógica de la negación. En parte, por medio del periodismo o la ciencia, los grupos privilegiados esconden información con respecto a los riesgos o minimizan los daños colaterales producidos por el hiper-consumo. Así, las responsabilidades y los derechos se desdibujan en un escenario global donde se pierden los límites entre la inocencia y la culpabilidad. Básicamente, el miedo surge como resultado de la negación del riesgo.

Por otro lado, la intervención del mercado se encuentra ligada a la necesidad de alivianar el peso que sienten los consumidores por medio de la introducción de diferentes artículos y bienes de consumo. Si la sociedad burguesa se ha caracterizado por la distinción jerárquica en donde los “ricos” conservaban sus privilegios, la sociedad del riesgo se asume como tal “ya que nadie se encuentra a salvo”. El temor por el descenso social o la pobreza ha sido remplazado por una necesidad de impedir que lo peor suceda. Por ese motivo, Beck argumenta que la producción de riesgos es proporcional a la distribución de la riqueza; su tesis central es que la imposición de riesgos sobre los consumidores los lleva a estimular ilimitadamente al mercado. En definitiva, el temor es la única necesidad que no tiene fondo y siempre se mantiene insatisfecha (Beck, 2006).

Según el desarrollo de Beck, las formas productivas de las sociedades están cambiando, aun cuando se sigue operando en la lógica del “como si”, fingiendo prácticas y costumbres de hace algunas décadas, la esencia del mercado y las formas productivas han sustancialmente cambiado su dirección. En la vida social se observa un estado liminar o de pasaje entre una sociedad industrial a una del riesgo. La globalización del riesgo atenta contra la integridad individual; por ejemplo, Beck pone el ejemplo de las sociedades feudales de los siglos XVIII y su transformación final en el XIX. Mientras en la Edad media los demonios, la brujería y el mal marcaban la conciencia de la teología europea, en la actualidad los riesgos globales aumentan y marcan la conciencia del consumidor y del mercado. El problema que se observa en Beck es poder explicar cómo es que una sociedad que tolera sus propios riesgos puede por esa misma acción colapsar.

El Culto a los Muertos

En cierta forma, el culto a los muertos es una parte importante de la estructura cultural de los pueblos sedentarios. Quien mejor ha estudiado la relación del culto a los antepasados con la imagen, ha sido el antropólogo alemán H. Belting. Para Belting, el “qué” se encuentra vinculado al “cómo”; en efecto, la imagen no sólo habla de su constitución ontológica sino también del medio o soporte que la transfiere y la difunde. De esta forma, existe una inseparable relación entre la imagen y los medios de comunicación la cual amerita también ser analizada. La distinción entre uno y otro despierta la conciencia corporal. El cuerpo no es exclusivamente un medio de imagen sino también un productor de la misma. La imagen se ubica más cerca de la realidad que en la forma del ser; por tal, la sustancia orgánica no puede ser transferida en imágenes externas. Según el autor, la dicotomía entre cuerpo e imagen explica el horror causado por los muñecos en tamaño natural. La imagen, lejos de poseer un cuerpo, requiere de un medio para presentarse y re-presentarse a sí misma; en el antiguo culto a los muertos, se intercambiaba por el cuerpo en descomposición un recordatorio (duradero) en barro o piedra. El renacimiento y la historia del arte como disciplinas, excluyeron de alguna manera “todas aquellas imágenes que tuvieran un carácter artístico incierto”; como las máscaras funerarias. En este sentido, Belting advierte “*el dominio de la imagen de los muertos en la cultura occidental cayó completamente bajo la sombra del discurso del arte, por lo cual en todas partes en la literatura de investigación se encuentra uno con material sepultado*” (Belting, 2007: 22).

La producción de imagen es un hecho simbólico, colectivo y netamente material, producto de la modernidad; el medio que la transporta le otorga una superficie con un significado y una forma perceptiva. Pero Belting es consciente de que la imagen es mucho más que una producción estereotipada; e insiste en clasificarla en externas e internas. Las imágenes exteriores son creadas por un soporte determinado, mientras las internas son procesadas por el propio aparato perceptivo. El poder institucional opera sólo con imágenes externas por medio de la fascinación de los medios tecnológicos que en algunos casos seducen (o lo intentan) al espectador; empero en otros consiguen el efecto inverso. La división dialéctica entre medio e imagen es la pieza clave que le permite al autor todo el desarrollo posterior que realiza en su libro. La imagen digital, como un espejo, se constituye en la utopía del hombre, al proveerle (al cuerpo) aquello que no es pero que de alguna manera anhela ser. El espejo, como medio, captura la

imagen y la devuelve según nosotros la percibimos. Belting sostiene que desde su creación, diferentes mecanismos han tratado de imitar su función (como por ejemplo la pintura). Por otro lado, se instaure en la mesa de debate un punto importantísimo: ¿cómo diferenciar un medio verdadero de un medio portador?.

Cuando un medio es utilizado por el cuerpo para plasmar una imagen, se está en presencia de un medio portador mientras que, por el contrario, el medio verdadero es el propio cuerpo captado por alguna tecnología (la misma analogía establece Belting entre lenguaje y escritura). Asimismo, la imagen externa, ajena al cuerpo y su experiencia, le da mayor credibilidad; a través de los medios de comunicación construimos nuestra propia realidad tomando fragmentos de ella según nuestras propias intenciones. Se rompe definitivamente la relación entre medio y cuerpo para orientarse hacia un auto-expresión del medio sobre el sujeto. El cuerpo puede convertirse en anfitrión de una imagen, como los clásicos cultos espiritistas invitan al espíritu a manifestarse en sus cuerpos; una especie de proyección del propio cuerpo en la imagen.

Sin embargo, el medio de la imagen adquiere la naturaleza inversa: escapamos de nuestro cuerpo para proyectarnos en un espacio mediático a través de la verosimilitud. La animación se convierte, de esta manera, en la encargada de darle vida a esa imagen fuera del propio cuerpo. Una máscara o un vestido puede ponerse o quitarse de un cuerpo sin que sus características varíen; por el contrario, en el cine, como con el espejo, existe una objetivación de imágenes mediante roles específicos asignados previamente. La pintura, significó (en la historiografía de la imagen) uno de los primeros mecanismos por el cual el hombre pudo ejercer el control total sobre un medio o paisaje virtual. A diferencia del libro, en donde el sujeto indaga e imagina decodificando una realidad que se encuentra sólo en quien escribió, en la pintura se reproduce una mirada “estandarizada” de un cuerpo. Uno de los mayores interrogantes teóricos, que plantea Belting es la desvinculación entre cuerpo, medio e imagen por medio del movimiento o su ausencia. En el cine, el espectador, sigue las diferentes escenas sin moverse físicamente sino sólo en el medio por el cual se producen; pero estas imágenes internamente percibidas difieren taxativamente con referencia a otras manifestaciones como los sueños.

Como interrogante intermedio, Belting propone una relación entre las imágenes antiguas (pérdidas) y las actuales (rememorables) como forma de nuestra vida visual cotidiana. Según esta postura, toda imagen se construye por medio de una evocación (o huella mnémica) del pasado reconfigurada y re-significada acorde a un nuevo entorno que le da nacimiento. Aunque una imagen no surja de la misma técnica, rememora la intermedialidad de la historia. Es decir, un paisaje se asemeja en su escenificación a una fotografía y ésta a una animación 3D. Una imagen está sujeta a la “ley de las apariencias” pero se afirma ontológicamente, a través del medio que la proyecta y le da forma en el mundo social y cultural. En sí, no es la imagen aquella que crea el cuerpo, sino es éste quien le da forma a la imagen. Tanto las imágenes sentidas (internas) como las mecánicas van sufriendo mutaciones y alteraciones a través de la historia y de las estructuras políticas que las manipulan. El esquema dualista presupone erróneamente, que una imagen en la mente se distingue de aquella en una pared; y esto dice Belting no es tan simple de distinguir. No todas las imágenes significan lo mismo para todos y en todos los tiempos, por lo que el autor invita a una reflexión histórica y no necesariamente mediática de la imagen; en este punto su postura se configura como una perspectiva novedosa e interesante de analizar.

En los últimos tres capítulos de su interesante trabajo, quizás los de mayor profundidad teórica, el autor hace referencia a la relación entre imagen y muerte. En la modernidad, la antigua fuerza simbólica de las imágenes para con la muerte parece haber desaparecido; *“no sólo hemos dejado de tener imágenes de la muerte en la que nos sea forzoso creer, también nos vamos acostumbrando a la muerte de las imágenes, que alguna vez ejercieron la antigua fascinación de los simbólico”* (ibid: 178). Relación dura si se quiere, pero esclarecedora en su desarrollo; según Belting el origen de la imagen (como forma social) se relaciona a la encarnación de los muertos; en su rememoración el difunto continuaba presente por medio de la pervivencia y la transmisión (tan censurada por la Ilustración). Análogamente, la imagen hace aparecer algo que por su ausencia no está ahí; así *“el muerto será siempre un ausente y la muerte una ausencia insoportable”* (ibid: 178). Ese es el motivo que explica por qué las sociedades han ligado la memoria de sus muertos –quienes no están en ningún lado– a un lugar específico cuya formación simbólica se origina en la imagen. Esta es la forma de hacer comprensible aquello que por su ontología no lo es. Es posible, como advierte el autor, que la necesidad de una imagen hubiera sido una forma profiláctica de evitar la

desintegración social una vez acaecida la muerte; en efecto, la trascendencia del estatus y rango del muerto podría suponer un mantenimiento del orden jerárquico anterior (una representación en rango y forma y no sólo un mecanismo compensatorio).

En consecuencia, el culto a los muertos debe comprenderse, no como una práctica esotérica antigua, sino como un mecanismo (aún moderno) que exige la presencia en un medio de una ausencia en imagen. Un nuevo rostro simbólico que sirve de puente semiótico (comunicacional) entre el mundo de los vivos y los muertos (como en la modernidad puede serlo un rito espiritista o de posesión). Con el advenimiento del recuerdo por la imagen individual, las costumbres relacionadas a este culto comenzaron a desvanecerse. Con este nuevo ritual, el retrato personal se dispuso a cerrar la brecha que el culto a los muertos había abierto entre medio e imagen. En este último, el vínculo entre la persona (cuerpo) y la imagen se significa por la apariencia, la cual simboliza una presencia; el cuerpo es sustituido por la semejanza en vida. Por el contrario, en la imagen medial, según el profesor Belting, ese abismo creado originalmente por estos arcaicos cultos se cierra. De esta manera, el artista reemplaza al mago fundiendo en una pintura la imagen pintada, el medio para la pintura.

Paul Virilio y la dictadura de la Imagen

La distinción entre lo que creemos real y aquello que no lo es, implica la acción de ponerse en lugar del otro; esta proximidad audiovisual une a los hombres dentro de un mismo territorio, con signos compartidos y experiencias comunes. Pero, la mediatización de la imagen a través de las cadenas de consumo industriales produce el efecto inverso, masifican la heterogeneidad en cuanto a un solo espectador; sin ir más lejos, en el teatro, comenta el autor, cada espectador ve su propia obra mientras que en el cine todos ven e interpretan lo mismo. En consecuencia, para Virilio no puede hablarse de información sino de complejo informacional. Estas constantes sobrecargas de virtualidad generan en el hombre soledad, reclusión y malestar. El acercamiento de las distancias y la revelación del secreto, inventan a un otro enemigo. La naturalización de lo real y su imposición crean hegemonía y control; pero, ¿por qué afirmar que demonizan al otro?, o ¿no debería generar un efecto contrario? Paul Virilio sugiere que si la distancia conserva la historia y las costumbres, es decir, los pueblos más lejanos aún parecen más extraños y “congelados en el tiempo“, entonces el acercamiento hará que los hombres se crean más contemporáneos que ciudadanos. Las gacetas y los

diarios íntimos de viajes han dado lugar a los periódicos y cadenas informativas; de la crónica privada se ha pasado a la publicación masiva. A la vez que se tecnologizan y aceleran los tiempos de las publicaciones, también lo hacen los transportes y la forma de viajar; por lo tanto, según Virilio, todo desplazamiento espacial y transmisión informacional es anverso y reverso de un mismo problema. Pero nuestro autor refuerza la apuesta y entabla una relación entre información, transportes y guerra. Esta última, ha dado como resultado el surgimiento de la información sistematizada, como también las nuevas innovaciones en materia de transporte. Asimismo, el ejército debe responder por sus actos en la guerra pero, al igual que los medios, nunca lo hacen. En sí, todo movimiento implica una ceguera temporal. El mundo que miramos, está pasando y en el desplazamiento o, mejor dicho, en la aceleración del mismo, se pierde la mirada (Virilio, 1996).

Por otro lado, la velocidad es puesta al servicio de quien puede pagarla, hoy día los viajeros de primera clase conectan dos ciudades en tres horas mientras los de tercera hacen el mismo trayecto en seis. Los inicios de la era industrial trajeron para los hombres un exceso de trabajo y una disminución de su tiempo, como también una gran mortalidad por los esfuerzos físicos diarios. Los progresos en materia de comunicación verbal, audiovisual y física transformaron la forma de comprender el desplazamiento. Ya no existe la idea de un *aquí* para un *allí*, sino de un *ser ahí* y un *no ser ahí*. Las incomodidades del viaje de hace siglos, se transforman en una gradual pérdida de sensaciones; hoy día una película (generalmente de moda) reemplaza el tránsito y las sensaciones que se pueden experimentar por parte del viajero. El hombre continúa viajando por medio de la mirada, pero ese paisaje es puesto a voluntad por un motor virtual.

En este contexto, las grandes ciudades pueden ser para algunos lugares desconocidos a los cuales temer. Sin embargo, la ciudad de mediados de siglo XX se ha transformado en una aglomeración “memorial de un pasajero objetivado”. El hábito de descubrir por un lado orienta pero a la vez promueve una ceguera temporal. La sistematización de conocer evita el reconocimiento. En la era del “conformismo mediático” y la “estandarización de la producción”, los hombres tienden a conformar su mundo en tiempo real. La lógica de la modelización de la globalización lleva a la demagogia del

accidente por el accidente mismo (sea este local o global) y a la negación del mundo y el otro (Virilio, 2007).

Nietzsche y el despertar de la tragedia

En su trabajo publicado originalmente en 1872 y titulado *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*), luego llamado –alternativamente– *el Origen de la Tragedia*, Nietzsche enfatiza en la coexistencia de dos tipos de espíritus en el mundo del arte: el apolíneo y el dionisiaco. En efecto, se pregunta el autor ¿cuál es la razón del arte griego?, ¿qué significa la tragedia nacida de él?. Partiendo de la base que conceptos como “bien” o “mal” obedecen a un arbitrio “indiferente” surgidos del seno del cristianismo, el mundo sólo puede ser justificado como “fenómeno estético”. F. Nietzsche ve en este movimiento una negación del propio mundo, producto “*del cristianismo como la más aberrante variación sobre el tema moral que ha sido dado a oír a la humanidad hasta el presente*” (Nietzsche, 2008: 17). Con una influencia notable del filósofo romano Lucrecio, Nietzsche sostiene que inicialmente, a pesar de todos los esfuerzos humanos es “imposible” que el mundo apolíneo detenga el imparable avance del dionisiaco. En cierta manera, el *pathos* trasciende al *logos*. Apolo en los griegos representaba el deseo de todas las fuerzas creadoras expresadas en el principio de individuación, sabiduría, alegría y belleza, lo cual se lo comprende en analogía al sueño, el cual por aparente deja un vacío en la existencia del ser; el que despierta de un sueño quisiera seguir soñando. Por el contrario, la embriaguez se asocia indefectiblemente al espíritu dionisiaco, el cual por medio de su acción narcótica arrastra al sujeto en su subjetividad hasta el grado de fundirse en un “uno” y olvidarse de sí mismo. En efecto, lo apolíneo se encuentra presente en el principio de individuación, el único capaz de mantener el orden regulador del límite. Su seguridad y su conservación se basan en la imposición de las reglas, el conocimiento de sí mismo y la medida.

El estado moderno, en este sentido, parece la más fiel expresión del triunfo temporario del orden apolíneo. El origen de la tragedia debe encontrarse en el coro trágico como la forma sublimada de representación de todo lo horrible que existe en la naturaleza y en el hombre. La introducción del coro en la tragedia ha sido un acto por el cual se le ha declarado la guerra al naturalismo en el arte. Con éste han devenido posteriormente los museos y las figuras de cera y todo lo que es pseudo-ideal en el mundo del arte.

Parafraseando a R. Wagner, quien consideraba a la civilización como la luz artificial cuando deviene el día, para Nietzsche la consolación de la tragedia es la idea que el conocimiento mata a la acción. El estado de sueño apolíneo cubre al mundo real de un velo ideal transformando por medio de la iluminación todo lo que es espantoso en él; bajo su acción y protección el mundo se nos hace más “inteligible”, más “comprensible” y más “claro”; la función del mismo arte es sublimar todo lo que hay de contradictorio y horrible en la vida.

En este punto, lo sublime terrorífico, así como ha sido pensando por I. Kant en su trabajo *lo bello y lo sublime*, sugiere la siguiente aclaración: toda sensibilidad adquiere un carácter subjetivo, simplemente debido a que cada uno tiene su propia visión del mundo y de las cosas puestas en él. Para el caso de la belleza, ésta sólo se produce cuando se está frente a un objeto que causa alegría mientras que la sublimidad se experimenta cuando, junto a esa atracción, surge también un sentimiento de terror. Por otro lado, existen grados de lo sublime acorde a la conmoción que causa el sentimiento en nosotros: a) lo sublime terrorífico, b) lo noble y, c) lo magnífico. Los grandes desiertos o paisajes desolados son (a menudo) causa de leyendas terroríficas, nos apabullan, nos da terror pensar quedarnos solos y aislados en esos parajes; lo sublime recuerda nuestra propia vulnerabilidad frente a mundo que nos envuelve e interpela. En parte, lo bello puede ser pequeño mientras que lo sublime encierra cierta magnificencia. En el desarrollo de su obra, Kant establece un vínculo entre la belleza y los *temperamentos* (personalidades psicológicas) humanos, conservando aspectos inherentes a su filosofía moral, pero mezclados a preceptos y silogismos estéticos. Su amplitud de conceptos se orienta a la construcción de una teoría universal sobre la belleza, la magnificencia y su vínculo en las relaciones humanas; de ahí que Kant no se contente exclusivamente con un análisis exhaustivo pero focalizado sobre la estética, sino que infiera cierta amplitud y aplicabilidad general en su teoría. (Kant, 1999) (Kant, 2007).

Pero Nietzsche pretende mucho más, sugiere retornar al mundo de la estética y abandonar la ética de los idealistas. Luego de pasar revista a los mitos de Prometeo y Edipo, como no podía ser de otra forma, Nietzsche no sólo se refiere críticamente al cristianismo en sí, sino también a toda la filosofía socrática y peripatética. Lo apolíneo vive de espaldas a la realidad en una especie de ilusión, de sueño ingenuo del que al

despertar obviamente se horroriza; aquí encontramos la figura del horror o terror en nuestro autor. La tendencia que se inicia con Sócrates y culmina con Eurípides, quien ha expulsado el elemento dionisiaco de la tragedia y ha reconstruido al arte desde una perspectiva moral. Siguiendo el pensamiento de Nietzsche, Vernant sugiere que Penteo representa al hombre griego en una de sus características más representativas, la capacidad de razonar (*logos*), de mantenerse a raya y no cometer cualquier acción indigna, ni ser presa de sus pasiones, a la vez que dirige su desprecio hacia las mujeres como portadoras de la pasión (*pathos*). Incluso, Penteo desprecia al sacerdote en forma simbólica como los griegos despreciaban a todo lo que no era griego y le niega la hospitalidad. Tras su necesidad de mantener el orden jerárquico, Penteo cierra la llave de la hospitalidad del hogar donde se encuentra la mujer (Vernant, 2005: 155-156). En este sentido, no es extraño como viera Friedrich Nietzsche el origen de lo trágico como la confluencia entre el *logos* y el *pathos*, una suerte de intento de dominación de la razón por sobre la fuerza de la vida, sobre lo emocional. Todo lo que hay de terrorífico en el hombre, es el propio intento de hacer humano lo salvaje.

Por otro lado, Jean-Pierre Vernant estudia el mito en cuestión como “la pérdida de la identidad”. En efecto, el drama es provocado no por el estado natural de las bacantes sino por la propia incompreensión de Penteo quien niega el vínculo entre lo extranjero y Tebas. Así, escribe Vernant “*Penteco sufre una muerte espantosa: el civilizado, siempre dueño de sí, que cede a la fascinación de lo que pensaba que era el otro y lo condenaba, es desgarrado vivo como un animal salvaje. El horror se proyecta en el rostro de quien no ha sabido hacerle lugar al otro*” (Vernant, 2005: 161).

Finalmente, el culto a Dionisio quedará por siempre en Tebas como recuerdo de la identidad perdida. En resumen y según lo expuesto, el temor y, más aún, el error actúan en conjunción con la negación del extranjero, del otro diferente, cuanto más diferente y más negado, mayor es el miedo. Sin embargo, ello no resuelve la posición del miedo en la vida de los hombres, es decir, Penteo reniega de lo extraño por miedo, a la vez que da origen a lo trágico, lo horroroso en sí mismo. Empero, el miedo y la angustia parecen ser internos a la propia comunidad y despierta en situaciones específicas. Si esto es así, entonces deberíamos unir un puente conceptual que determine cómo actúa el miedo dentro de las mismas sociedades en las que se encuentra alojado (como un huésped). La angustia por lo extraño comienza y reside en uno mismo.

Martín Heidegger, entre el miedo y la angustia.

Según el Martin Heidegger, la angustia surge como parte inherente al “ser-ahí”. Si se comprende al “ser” como el cuestionamiento propio del “ente”, ¿qué tanto en carácter de tal se pregunta y se busca a sí mismo?; en consecuencia, el autor define al “ser” anclado a un existir preciso óntico y ontológico al cual denomina *Dasein* o “ser-ahí” o “estar-en-el-mundo”. Asimismo, el tiempo “deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo” (Heidegger, 1997: 41). Todo “ser-ahí” queda subsumido en su propia tradición que es historia e historiografía; la tradición no sólo domina las decisiones del “ser-ahí” sino que además encubre y naturaliza las categorías y conceptos que le son presentados. Si, por un lado, la tradición recuerda por el otro obliga a olvidar gran parte de la historia, en otros términos arraiga y desarraiga. Pero, ¿cuál es el origen del miedo de este ser-ahí? En la constitución existencial del ahí, Heidegger considera que el miedo se fundamenta en tres etapas interconexas entre así: *el ante qué* del miedo, el tener miedo y el porqué del miedo. En el-ante-qué el miedo se transforma en “temible” y amenazante. A su vez, lo amenazante comprende que: 1) lo compareciente adquiere la forma de perjudicial, 2) tal perjudicialidad apunta a cierto ámbito de entes que pueden ser afectados por ésta; 3) surge la inquietud como una experiencia proveniente de la propia zona, 4) lo perjudicial no se encuentra todavía en una cercanía dominante pero se está acercando y 5) el acercamiento se da en la cercanía (Heidegger, 1997: 164).

En cuanto lejano, el acercamiento no revela su temibilidad, pero cuando se acerca lo perjudicial se construye como “amenazante” en la idea que puede tocarnos, alcanzarnos, aunque quizás pueda no tocarnos. En efecto, dice Heidegger, el miedo se constituye en cuanto tal cuando lo perjudicial en su devenir no disminuye la posibilidad de alcanzarnos. Por el contrario, *el tener miedo* permite al ser-ahí liberar lo amenazante tal y cual como ha sido presentado ante él. Al respecto, el autor dice: “*no es que primero se constate un mal venidero (malum futurum) y que luego se lo tema. Pero tampoco empieza el miedo por constatar lo que se acerca, sino que primeramente lo descubre en su temibilidad. Y teniendo miedo, el miedo puede, enseguida, en una explícita mirada observadora, aclarar qué es lo temible*” (Heidegger, 1997: 165).

Todo aquello por lo que el miedo teme es el *Dasein*, porque sólo el *Dasein* puede verse reflexivamente a sí mismo y entonces puede experimentar temor. Por lo tanto, su función es abrir a este ente desde su estar-en-sí-mismo a estar-en-peligro. En cuanto al *porqué del miedo*, Heidegger argumenta que el peligro para el *Dasein* es la amenaza de su estar inserto en el medio, si tememos por la pérdida de nuestra casa o de nuestros bienes, es porque estamos ocupando un lugar en ese estar-ahí; en este sentido, el miedo puede tomar dos carriles diferentes, por un lado puede hacerle perder la cabeza al *Dasein* mientras que, por el otro, puede hacerle ver cerrando al estar-puesto-en peligro y reencontrándose consigo mismo. Esta disposición afectiva, que es el miedo, puede estar vinculado hacia otros; en-ese-temer podría, llegado el caso, no experimentar el mismo sentimiento que nosotros o no optar por la misma disposición afectiva; cuando ello sucede, el *Dasein* “teme al máximo” por el otro precisamente porque el “otro” se conduce en el mundo temerariamente o arremete sobre lo “amenazante”; a esta figura Heidegger la denomina “el-temer-por”. Este tipo de coexistencia en el otro sugiere que lo temible en el temer-por no debe ser comprendido como una “forma extenuada del temer”, sino como una manera de “temer por uno mismo en la coexistencia del *Dasein*”.

Ahora bien, el “susto” surge en momentos en los cuales algo amenazante irrumpe sorpresivamente en medio ocupado por el ser-en-el-mundo, pero acompañado por su “todavía-no, pero posiblemente en cualquier momento”; en este contexto, lo repentino de lo amenazante, en el caso del susto, es familiar, mientras que si es totalmente desconocido da lugar al *pavor*. Asimismo, cuando el carácter de amenazante se encuentra con el *pavor* conservando su repentinidad se origina el *espanto*. Hasta aquí se ha analizado las diferentes formas del miedo y sus etapas constitutivas según el estar-en-el-mundo del *Dasein*. Sin embargo, ¿cuál es la diferencia entre el miedo y la angustia? Para responder a esta pregunta es menester adentrarse en el tratamiento que Heidegger hace de la nada. Este punto lo trata con mayor profundidad en una segunda obra (*¿Qué es metafísica?*) en donde el filósofo alemán define la angustia como una forma de “hacer patente la nada”, dejando al ser-ahí suspendido en la pregunta *¿qué pasa con la nada?* Comprendiendo la nada como “la absoluta negación de la universalidad del ente”, Esteban Fey interpreta el pensamiento de Heidegger sobre la angustia como una manera de intelectualizar “la nada”.

La existencia, en general, flota en limbos que no pueden explicar nada; *“oprimida por algo informe, algo que no es causado por ella. Más bien, parece estar supeditado a ese algo irrazonable, que a veces causa pavor, espanto, angustia; que queremos ignorar, rechazarlo de nuestra vida y de nuestras vivencias, y sin embargo nos sentimos atados a ello por un hilo invisible; lo tenemos en nosotros y se manifiesta a veces produciéndonos ansia o una dulce severidad, pero siempre apartándonos de las cosas de nuestra vida diaria”* (Fey, 2002: 308). La angustia sobreviene a la libertad del ser, pero sobre todo cuando ese ser descubre lo desconocido. En este sentido, se experimenta “angustia” por lo que ha sido y no volverá a ser, por la nada misma, “recuerdos imposibles”, la angustia es traer la nada –la no existencia que no existirá nuevamente– a nuestra propia conciencia. No obstante, existe otro tipo de angustia que es generada por “algo” que no puede ser precisado pero que se encuentra ahí, es precisamente la angustia que pone al ser en contacto con la nada.

En este sentido, cabe retornar a M. Heidegger quien, con respecto a la idea del “más allá” como una forma de trascendencia del estar-ahí, dice: *“por otra parte, el análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existencial respecto de la muerte. Cuando se determina la muerte como fin del Dasein, es decir, del estar en el mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si después de la muerte sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el Dasein siga viviendo o si al sobrevivirse sea inmortal. Sobre el más allá y su posibilidad, lo mismo que sobre el más acá, nada se zanja ópticamente (...) el análisis de la muerte se mantiene, puramente, en el más acá, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste”* (Heidegger, 1997: 268). La contribución del autor y su tesis del no-todavía parten de la idea que una vez nacido el hombre está hecho para morir; en su devenir de la muerte el *Dasein* encuentra su constitución fundamental, su propia madurez pero paradójicamente el fin amenaza al *Dasein*. En ella, en la muerte, el ser encuentra su co-estar con otros. En consecuencia, *“la condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ante el más propio, irrespectivo e insuperable poder ser. El ante-qué de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El porque de esta angustia es el poder ser radical del Dasein”* (ibid: 271).

No debe confundirse, la angustia ante la muerte con el miedo a dejar de vivir. La angustia no comprende una “flaqueza” temporal del sujeto sino una disposición afectiva “fundamental” del *Dasein*. Ahora bien, el que muchos nieguen el fin es prueba, según Heidegger, que el *Dasein* tiene la particularidad de ocultarse en su vuelto-hacia-la-muerte y, por lo tanto, puede huir temporariamente. En pocas palabras, en la medida en que vive, el *Dasein* muere constantemente en el ser-caído de su cotidianeidad. En el con-vivir se puede concebir la muerte como un evento –lejano o cercano- difuso que puede llegar o no pero por el momento no amenaza. En este punto, el *Dasein* convierte un fenómeno que es intrínsecamente mío en algo público que debería ocurrirle a “otro”. En su cotidianeidad, la muerte es comprendida como algo indeterminado que actúa fuera del estar-ahí en el “uno”. Ese encubrimiento, escribe Heidegger, procura cierta tranquilidad al *Dasein*, ya que al morir el uno se previene su propia muerte, mas en “*la angustia ante la muerte el Dasein es llevado ante sí mismo como estando entregado a la posibilidad insuperable*” (ibid: 274), que no es otra cosa que su encuentro –adelantado– con la nada.

En su obra *¿Qué es metafísica?* y en otros ensayos, Heidegger define la nada como la negación “de la omnitudo del ente, o, en otros términos ‘el no ente’” (Heidegger, 1996: 43). La angustia se hace presente cuando el sujeto se topa con la nada, precisamente porque no es “aniquilado” o “negado” de sí mismo, sino que lo rechaza hacia el hundimiento del ser (el anonadamiento). En otras palabras, la nada recuerda al sujeto su impotencia frente a la totalidad y es por eso que se angustia; no lo destruye sino lo obliga a vivir (existiendo-en) con ese sentimiento de impotencia. Por lo general, la nada se mantiene camuflada o “disimulada” para el sujeto, el cual tiene la tendencia de perderse en el ente y sumergirse en la “pública superficie de la existencia”. Es precisamente la angustia –que permanece adormilada aquella que permite correr el velo para ponerse frente a la nada –angustia radical (Heidegger, 1996: 52).

En analogía con Heidegger, la angustia en el hombre, escribe Sartre –en *El existencialismo es un humanismo* es condición de su propia libertad de elección y la responsabilidad que asume en ese proceso. Es decir, son los actos del hombre los que determinan su propio ser. Aquel que se construye como cobarde, será cobarde y responsable de sí mismo porque sus propios actos lo llevaron a ese estado. Al respecto el autor sugiere “*no hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay*

sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde; porque lo que hace a la cobardía es el acto de renunciar o ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe” (Sartre, 1996: 28).

Frente a cualquier situación que hace que el sujeto actúe de una manera u otra, la responsabilidad de una elección continúa presente. Ante todo la cuestión de la angustia es una cuestión de elección y de la libertad del hombre frente al mundo. Al respecto, el autor escribe: *“no puedo decir, evidentemente, que cuando elijo entre un mil hojas y un éclair de chocolate, elijo en la angustia. La angustia es constante en el sentido de que mi elección original es una cosa constante. De hecho, la angustia es, para mí, la ausencia total de justificación al mismo tiempo que la responsabilidad con respecto a todos”* (Sartre, 1997: 42). En cierta forma, existe una relación marcada entre responsabilidad, culpa y angustia que será analizada en la sección próxima cuando se pase revista a los interesantes aportes de S. Kierkegaard.

Soren Kierkegaard y la culpa

Gran parte de las obras de Kierkegaard rondan alrededor de la fe religiosa y la sanción ético-moral cristiana como es el caso de *Temor y Temblor*, y la angustia que experimentan los hombres al enfrentarse a una decisión. A continuación se analizarán tres de sus trabajos tales como: a) *Tratado de la tragedia*, b) *Tratado de la desesperación* y c) *Temor y temblor*. Originalmente, desde la época clásica la mayoría de los estetas adoptaron la definición aristotélica de la tragedia sin ningún cuestionamiento. Kierkegaard distingue la tragedia antigua de la moderna por la falta de responsabilidad que asume el héroe en las narraciones. Según su punto de vista, la modernidad parece lo suficientemente melancólica como para reconocer la responsabilidad, aun cuando pocas personas la ejerzan. De esta forma, la aplicación de la autoridad se disocia de la responsabilidad tanto del momento, como del cargo. Este hecho en su máxima expresión es el aislamiento y debilitamiento del Estado moderno. Si para Aristóteles de Estagira, las razones “de ser de la tragedia” son el razonamiento, carácter y fin con arreglo a una sustancial indiferencia hacia la acción individual, la

tragedia moderna –por el contrario dota a su héroe de una conciencia reflexiva aislada del Estado y la Familia.

A diferencia de F. Nietzsche que veía a la culpa como un mecanismo ideológico de dominación y adoctrinamiento, en Kierkegaard la culpa se comporta como un componente ético fundido en la reflexibilidad del sujeto. En consecuencia, el sufrimiento asociado a la piedad y la culpa dan origen a la tragedia. La tesis principal del autor es que el hombre moderno supedita la responsabilidad a la acción de cada uno pasando de la pena, según la conceptualización antigua, al dolor (pero sin un destino fijo). Sin embargo, cuando este dolor es cubierto surge la angustia. Como más tarde concordarán Heidegger y Sartre, Kierkegaard afirma: *“pues la angustia es una reflexión, por lo que se distingue específicamente de la pena. La angustia es el sentido por el cual el individuo se hace de la pena y la incorpora. La angustia es la fuerza del movimiento por el que la pena se asienta en el corazón humano* (Kierkegaard, 2005: 52).

En otro de sus trabajos - *Sygdomen til Doeden*- traducido al español como *Tratado de la Desesperación*, Kierkegaard sostiene que existen dos tipos de angustia (traducido como desesperación), una real y otra virtual. Es por demás interesante el vínculo entre la enfermedad (mortal) y la desesperación que en el capítulo tercero hace Kierkegaard y resume en la pregunta: si supiéramos que vamos a vivir sufriendo ¿no desearíamos morir?; ésta sería una pregunta implícita en el desarrollo del autor, ya que no sólo la enfermedad mortal es la desesperación sino que además es la desesperanza en vida la que plantea un escape hacia la muerte. Así, el sujeto se constituye sobre la base de una relación dialéctica entre dos opuestos, vida y muerte, recurriendo a una u a otra según sus conveniencias.

La desesperanza es justamente la negación de la muerte; la desesperación puede ser entendida como *“la discordancia interna de una síntesis; cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible o también ella lo implica (...) Dios, haciendo del hombre esa relación tiene que dirigirse. Esta relación es el espíritu, el yo, y allí yace la responsabilidad, de la cual depende siempre toda desesperación, en tanto que existe; por lo tanto depende, a pesar de los discursos y del ingenio de los desesperados para engañarse y engañar a los demás tomándola por una*

desgracia” (Kierkegaard, 2006: 18). Pero existe, dice Kierkegaard, una forma de desesperación que niega lo infinito y, por lo tanto, se niega así mismo, se hace parte de un ganado cargándose de asuntos que no le corresponden y olvidándose de sí (ibid: 36).

En este sentido, la ambición desmedida de ser otro que no somos con más riqueza, poder o carisma es una empresa que, si fallase, nos conduciría a la desesperación en un doble sentido reforzante: no somos quien queremos ser, sino nosotros mismos y por ello nos odiamos; pero ese odio no cambia lo que somos. En parte, es un error suponer que el desesperado destruye su yo, mas es precisamente por no poder hacerlo que realmente desespera. En consecuencia, la desesperación se encuentra siempre presente en el sujeto como parte de su naturaleza. En su planteo posterior, el filósofo danés sugiere que si el progreso no se lleva a cabo desde la imaginación que sustenta a los sentimientos del yo, entonces ese conocer, puede torna-se monstruoso. De esta forma, los hombres se someten a la enajenación de “su yo” cuando desean ser aceptados por otros, a la vez que olvidándose de sí mismos pueden abrazar-se con mayor seguridad; pero esa seguridad nada tiene que ver con la creciente angustia que sienten y no hay medios que ayuden a reducirla. Tal es la desesperación de la finitud sometida al egoísmo u otras causas, que los progresos de la conciencia cavan hondo en la desesperación. En parte, los sentidos y los placeres tanto así como la ignorancia pueden mantenerla oculta durante un tiempo y entonces cuando el enfermo se ve aliviado del dolor originado por los síntomas, irrumpe la enfermedad con mayor virulencia.

Cuando el hombre no reconoce otro “yo” más que el de la vida exterior y el hábito, se transforma en un “hombre de lo inmediato” cuyo desprecio es tan grande como la diferencia entre el exterior y su propio yo (desesperación-debilidad). Cuando el hombre-de-lo-inmediato desespera no se reconoce a sí mismo; cuéntase, dice Kierkegaard, que un campesino llegó a la ciudad descalzo y ganó tantas monedas que no sólo pudo comprarse calzado sino que se emborrachó; cuenta el autor que intentó regresar pero fatigado se acostó en medio del camino; entonces, un cochero que quería pasar por el camino le gritó que se apartara, el campesino se despertó y mirando sus piernas le respondió: ¡pasa cuando quieras esas piernas no son mías!; este ejemplo ayuda al autor a explicar la actitud del hombre de lo inmediato cuando desespera (Kierkegaard, 2006: 52).

Finalmente, Kierkegaard introduce la figura del temor como una forma de abandonarse hacia lo infinito, o hacia la “nada heideggeriana o sartriana”. Sin embargo a diferencia del existencialismo agnóstico, en Kierkegaard ese abandono, no es otra cosa que el encuentro del hombre y su finitud con la trascendencia infinita. En *Temor y Temblor* (2003), el autor afirma que los límites de la Fe van más allá de la locura o de la angustia; usando como ejemplo a Abraham quien casi sacrifica a su propio hijo en honor a Dios, Kierkegaard sugiere que *“la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es”* (Kierkegaard, 2003: 35).

De esta cita se desprenden dos interpretaciones: en su naturaleza no estética la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente sino que presupone la propia resignación ante lo trágico, ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la finitud y la limitación; en un punto, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo; pero a la vez recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”. El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito. Esta paradoja a la cual se refiere el autor no es otra cosa que la pérdida de la razón; en efecto, la fe comienza donde sucumbe la razón y por su intervención nace una suspensión teleológica de lo moral. Sin embargo, cuando el sujeto reivindica su individualidad frente a la generalidad entonces peca. Por lo tanto, el pecado no es más que un reclamo por lo propio que contradice las reglas de la eternidad (Kierkegaard, 2003: 66). Explica Maldonado Ortega que, a diferencia de Sócrates y Platón quienes sugerían que la filosofía iba tras el recuerdo, para Kierkegaard la filosofía debe enfocarse en la “repetición”; no obstante, la verdadera repetición acontece en el “estadio religioso” al cual se accede únicamente por el absurdo. Citando a León Chejov escribe Maldonado Ortega, la angustia en Kierkegaard surge del pecado original y del estado de libertad otorgado a Adán y Eva (Maldonado Ortega, 2001: 106).

En resumen, las contribuciones de Kierkegaard al tema en estudio versan en las siguientes líneas: a) la solidaridad en la modernidad se encuentra debilitada por el aislacionismo y el culto al número; b) el número tiene como característica principal partir lo similar en algo diferente (Kierkegaard, 2005: 16-19); c) a diferencia de los

animales, sólo el hombre se angustia por tener conciencia de la responsabilidad y tener la habilidad de sustituir continuamente el presente por un pasado; d) la desesperación es la negación de la eternidad del hombre, a la vez que negada siempre regresa a él y entonces desespera, –o bien una vez negada cae en la desesperanza de no poder acceder a la eternidad desesperación inconsciente, o bien de aceptarla cae en una desesperación consciente (Kierkegaard, 2006: 15-18); e) la desesperación por la pérdida –de algo u otro parte de uno mismo y no por la separación en sí sino que por tener que seguir viviendo sin-el-otro-yo; mas en mí ese otro es recordado (Kierkegaard, 2006: 23); el temerario percibe un peligro y se dirige a éste con la esperanza de ser ayudado, mas sucumbe, mientras que el creyente, por su fe-en, confía abandonándose a la idea de-la-no-pérdida (Ibíd.: 40-45); f) el joven vive en la ilusión de cara a toda una vida mientras el anciano vive del recuerdo y esa ilusión se reduce a la forma en que la juventud es recordada, la pérdida se soporta en mayor medida cuando pasan los años. Sin embargo ambos desesperan de diferente forma, los ancianos lo hacen en el arrepentimiento de lo vivido mientras los jóvenes en la incomprensión de su futuro (Kierkegaard, 2006:56-57). Luego de la voluminosa pero obligatoria revisión bibliográfica del tema, a continuación analizaremos el sentimiento de angustia reflejado en los recortes periodísticos argentinos con respecto a la gripe A, (bautizada originalmente como gripe porcina) producto del virus H1N1.

Terror, Angustia y Expectativas de los medios en referencia a la gripe A.

A fines de abril de 2009, la noticia sobre un brote de un nuevo virus mutado entre la gripe humana, porcina y aviar en México causó un gran alboroto a nivel mundial. Rápidamente, los medios salieron a cubrir la noticia no con mucha responsabilidad. Al principio habían argumentado que el virus H1N1 se había llevado la vida de 150 personas, ese numero días más tarde bajo a 7 aunque fue progresivamente subiendo en le transcurrir de las semanas; y así los medios navegaban en una ola de contradicciones y noticias espurias día tras día. En la siguiente sección analizaremos en profundidad el discurso de algunos artículos publicados en los más importantes medios gráficos argentinos entre el 29 de Abril y el 24 de Junio de 2009. Del poder de la palabra divina, pasaremos al poder de la palabra escrita de quienes pretenden el conocimiento total de la realidad; en parte, los medios masivos de comunicación y su imagen-del-todo parecen haber reemplazado a los dioses quienes desde los cielos veían todas las acciones humanas.

En efecto, con motivo de la suspensión inicial –que de nada sirvió de todos los vuelos a México por parte de la Argentina, el diario la Nación titulaba “*Polémica medida suspende el Gobierno los vuelos a México*”⁶. La fotografía central de la noticia, que por motivos de espacio no insertaremos en el texto, muestra a un grupo de vendedores y vendedoras apostados en un stand comercial de aeropuerto de Ezeiza con sus barbijos. La nota hace mención a una supuesta “medida discriminatoria” por parte del Gobierno argentino al cancelar los vuelos hacia y desde México. El artículo resalta las palabras del Jefe de Gabinete argentino, Sergio Massa: “*la medida se tomo pensando en los argentinos; no es un castigo para los mexicanos*”.

La palabra “castigo” en este contexto hace referencia a una falta, implícitamente su uso se debe a que se considera (aunque no se asuma explícitamente) cierta culpa en el gobierno mexicano por lo ocurrido. La prevención, el asilamiento se corresponde con la medida profiláctica que permite aislar al enfermo, al contaminado, al impuro del resto de la sociedad. No sólo veremos más adelante que estas medidas no sirvieron de mucho, sino que obedecen a arquetipos míticos específicos propios del milenarismo y que hace a la construcción del otro como “el caído”, “el condenado”. En contraste a esta idea, el propio grupo se muestra como “el elegido”. La figura de una pandemia se presenta como inminente y con ella la angustia y la impredecibilidad de lo trágico. Sin embargo, esta columna preliminar hace hincapié sólo en las pérdidas económicas iniciales de México, claro está en una etapa de la enfermedad que se presenta como incipiente. Se busca infructuosamente “*El pueblo que se cree ser el foco del virus*” y más tarde el niño que “inicialmente transmitió el virus”. Esta actitud se vincula a la necesidad de un “chivo expiatorio” que permita purificar de culpa a los involucrados y responsables. El viaje, el desplazamiento se constituye así como un mecanismo de propagación de la gripe porcina. La pregunta es: ¿Por qué?, ¿Cuál es el papel del extranjero en este juego?

El fácil contagio entre humanos parece ser una causa de temor y peligro en la manera en que se encuentra redactada la columna de Franco Varise en la página 3 de la misma

⁶ Fuente: “Polémica medida: suspende el Gobierno los vuelos a México”. La Nación, año 140, número 49.426. 29 de Abril de 2009.

Edición de la Nación titulada “*La Argentina suspende vuelos de México*”⁷. La noticia pronto agotó los barbijos y el alcohol en gel en la mayoría de las farmacias porteñas. ¿A que se debe tal pánico? La muerte se presenta en la vida cotidiana del hombre como intempestiva, disgregadora y caótica. Malinowski ha estudiado brillantemente los efectos de la emergencia de la muerte en el culto religioso y la comunicación con los ancestros tribales. El dolor de los deudos reposa no tanto en la necesidad de retorno sino en la elaboración ritual para que un evento similar no suceda nuevamente sin aviso (Malinowski, 1993); así como los dioses vuelven en el fin de los tiempos, así volveremos a re-encontrarnos con nuestros seres queridos. Tomando dichas contribuciones, en su trabajo sobre la “tragedia de Cromagnon”, Korstanje escribe “*los monumentos y los santuarios tienen dos funciones fundamentales, evitar que el hecho vuelva a repetirse sobre todo cuando éste está sujeto a las fuerzas invisibles del azar y lograr la cohesión grupal. Para poder controlar el azar y garantizar el orden se deben ofrecer a los dioses ciertos sacrificios, “los chivos expiatorios” son parte de esa ofrenda, sobre la cual el grupo establece la seguridad, frente al caos que representa la inevitable presencia de la muerte*” (Korstanje, 2007). La imagen del viaje trascendental que implica el-morir-en, de cierta forma transmuta la angustia y la proyecta en un viaje específico que es desplazamiento físico-temporal. Por eso huimos y por ello los medios masivos de comunicación reflejan como preocupación principal los efectos de La Gripe A en los viajes o el turismo internacional. Ahora bien, es interesante no descuidar que los esfuerzos se concentraron rápidamente en los aeropuertos internacionales (en vano), sin embargo a pesar de ello, el virus llegó rápidamente a casi todas las latitudes del planeta.

El Diario Clarín también hace referencia (en su página central) a la suspensión de la hospitalidad argentina para con los mexicanos con motivo de la gripe A. El artículo comienza remarcando “*que si bien hasta ahora no hay ningún caso en Argentina de esta nueva cepa de gripe, se analizan tres casos sospechosos de 19 posibles ingresados al país del extranjero*”. Por demás interesante nos parece la siguiente frase, la cual se transcribe en forma textual a como ha sido originalmente publicada y que remite a un supuesto testimonio de un testigo argentino que ha retornado de México, cuya identidad además se mantiene en anonimato: “*nos fuimos de México para visitar a nuestra*

⁷ Fuente: “La Argentina suspende vuelos de México”. La Nación, año 140, número 49.426. 29 de Abril de 2009. Pagina 3.

*familia, porque no tenemos clases hasta el 06 de Mayo, contó xxxx (...) a Clarín ayer en el aeropuerto internacional de Ezeiza. Tiene ocho años y usaba barbijo azul, como el de su hermano xxxx, de 16, quien aclaró que todavía no saben que pueden extender la suspensión por más días. Su madre, xxxx, explicó vinimos porque la situación en México es alarmante. La mayoría de los afectados con gripe porcina son niños y ancianos”*⁸. En el texto anterior, pueden notarse dos elementos importantes. El primero es la pertenencia identitaria de la familia como forma de retorno a una base segura, que es su hogar, su tierra como un ritual de buscar protección y seguridad. Segundo, la vulnerabilidad de los niños como los principales afectados por el virus. Este discurso, volverá a repetirse en otras noticias sobre el mismo tema.

Como marcáramos en la entrevista introductoria que inicio el presente trabajo, la angustia parece potenciarse cuando el fantasma cae sobre las generaciones futuras; cuando lo que está en juego es la trascendencia del propio *Dasein* (Heidegger, 1997) y, así angustiado, el *Dasein* no puede darse fin sino ver la escena como un espectador en primera fila (Kierkegaard, 2003; 2005; 2006); en efecto, el principio regulador de la naturaleza que-nos-contiene hace su aparición encarnada en la “cruel” realidad de un diminuto organismo, un virus, cuya acción se presenta fatal a “la omnipotente” existencia humana; un despertar del *pathos* sobre la construcción racional lógica (Nietzsche, 2008).

Una semana más tarde, el 06 de Mayo de 2009 el diario Clarín en su página 18 titulaba “*fuerte queja de México por las medidas vejatorias*”; los hechos parecen haberse sucedido de la siguiente manera según cuenta el informe: el presidente mexicano Felipe Calderón reprendió severamente a todos los países que de alguna u otra forma pusieron barreras restrictivas contra su país y el tráfico de personas o mercaderías. Surge la figura de la discriminación como un elemento discursivo innegable; y todo acto discriminatorio es evidentemente político⁹. Dentro de la misma edición, en otro artículo subsiguiente, se hace mención a los 100 mil empleos que se han perdido en el sector turístico debido a la negativa imagen que ha tomado la ciudad de México. Dice la columna “*el virus de*

⁸ Fuente: “El Brote de la Gripe porcina: suspenden vuelos de México y analizan los tres casos en el país”. Clarín, Año LXIV, N. 22.751. página 18.

⁹ Fuente: “Fuerte queja de México por las medidas vejatorias, Clarín, año LXIV, N. 22.757, 06 de mayo de 2009, Página 18.

influenza enfermó a algunos y a otros nos acabó financieramente”¹⁰. En la misma página un segundo artículo titula “*Muere en los Estados Unidos la segunda víctima de la gripe*”; el tono del mismo va unido a un incesante aumento de infectados provenientes del vecino país de México y aclara que la segunda víctima (la primera una beba mexicana de 23 meses) padecía trastornos crónicos de salud. Este supuesto trastorno aleja a la víctima del mundo de los “normales”; lo que es peor, es que a esa idea se le suma un debate entre el presidente B. Obama y W. Gheen por el cierre de fronteras a la inmigración ilegal. Al eje ideológico mexicanidad / americanidad propio del etnocentrismo estadounidense, se le suman otros dos componentes: a) la angustia surgida del lamentable deceso de la bebe de 23 meses, so pesar de una aclaración pertinente acerca de su mexicanidad que se opone a la americanidad; y b) la aclaración de un trastorno previo de salud en la segunda víctima, ella sí americana nativa. Como se ha afirmado en párrafos anteriores, lo repentino de la muerte debe ser humanizado, intelectualizado mediante diversas excusas e ideas que ayuden a sobrellevar la angustia de realmente no saber cuándo, cómo y dónde vamos a morir; paradójicamente, como explica Heidegger, es esa desnaturalización del-morir-en lo que permite la vida. Asimismo, la discriminación y el aislacionismo no sólo reducen la angustia sino que intenta restablecer el orden social.

Varias semanas después, la gripe A se esparció por todo el mundo; incluso llegó a la Argentina. De este hecho, el 02 de Junio de 2009, ya la gripe toma estado de pandemia y ante su incesante avance, las autoridades deciden cerrar los centros educativos en donde se detectaron casos. El artículo enfatiza que “*en cuanto a la situación escolar, los más afectados son los colegios privados de las zonas norte del GBA y de Capital. Diez de éstos cerraron por 14 días porque tienen alumnos contagiados. Pero el virus podría haber llegado al sur: hay casos en estudio y colegios cerrados de forma preventiva en Barracas, Adrogué y la localidad quilmeña de Ezpeleta...*”¹¹. Esta concentración de casos en niños provenientes de familias acomodadas residentes en la parte norte de la ciudad, no aplica el estereotipo de “enfermedad-de” como ha sido el dengue, enfermedad transmitida por el mosquito Aedes Aegypti y que fue rápidamente identificada como la enfermedad de la pobreza. En este caso, la gripe A no es llamada la

¹⁰ Fuente: “Fuerte queja de México por las medidas vejatorias, Clarín, año LXIV, N. 22.757, 06 de mayo de 2009, Página 19.

¹¹ Fuente: “Cierres en 25 escuelas por la gripe A”, Clarín, año LXIV, N. 22.757, 02 de Junio de 2009, Página 26.

“enfermedad o el virus de la riqueza”; en parte porque, al igual que el dengue, no lo es, pero seguramente porque el código es usualmente manejado y distribuido por ciertos grupos en detrimento de otros. Claro que el escándalo para ciertas elites aristocráticas sobrevino ante la posibilidad que el virus sobrepase el segundo cordón bonaerense donde existen personas sub-alimentadas y no en la propia responsabilidad en diseminarlo.

El 23 de Junio de 2009, ya con 17 fallecidos en todo el país, el periódico la Razón se cuestionaba *“de las 17 personas que murieron por gripe porcina en el país, cuatro eran de capital federal y 13 de la Provincia de Buenos Aires (...) pero el avance de la gripe A no terminó. Según advierten los especialistas, todavía no llegó al pico de casos, que se daría en las próximas semanas, con la consiguiente suba en la cifra de internaciones y de víctimas fatales”*¹². Por esta misma noticia, Clarín afirmaba trágicamente que *“para controlar entonces el impacto en Capital y el Conurbano, se están haciendo cambios en la atención hospitalaria. El ministerio de Salud bonaerense, a cargo de Claudio Zin, anunció ayer que los hospitales del conurbano también postergarán las cirugías que no sean urgentes para que se dejen libres camas para los casos más severos”*¹³. Claro que ahora, era Brasil el país que no recomendaba viajar a la Argentina y de ello los medios también se hacían eco. Basados en que el 40% de los contagiados brasileiros habían estado por turismo o negocios en Buenos Aires, las autoridades brasileras habían dado el alerta a sus ciudadanos y sugerido no viajar a Argentina a no ser que sea estrictamente necesario. La recomendación alcanza a niños menores de 2 años y ancianos mayores de 60. La columna en este caso, dice que *“la decisión no deja de sorprender”*, justo allí donde hace unos meses se hablaba de *medidas de protección, ahora son decisiones que sorprenden*. De esta lectura se desprenden dos nuevos elementos, la discriminación sufrida es expulsada hacia fuera como algo ajeno a la comprensión propia que se pronuncia como universal, los términos cambian según las conveniencias en juego de quienes arman los discursos. Entonces el entendimiento es propio y la demonización es del otro; como bien ha señalado Bauman, el gran espanto sobre los jerarcas nazis en el juicio de Nüremberg no devino por lo que han hecho sino porque los informes psiquiátricos los mostraban como seres normales y sociables; en el

¹² Fuente: “Gripe Porcina: hay siete muertos más y ya suman 17 en todo el país”, La Razón, N. 4.555, 04 de Junio de 2009, Página 4.

¹³ Fuente: “Gripe A: hay siete nuevas muertes en Capital y GBA”, Clarín, Año LXIV, N. 22.806. 04 de Junio de 2009, Página 28.

fondo, su demonización nos hace olvidar por un momento que todos nosotros podemos ser parte de lo mismo; todos llevamos el mal tan profundamente arraigado en nuestra voluntad-de-poder (Bauman, 2008).

Por otro lado, existe una tendencia a la “demarcación” que es precisamente propia de quienes “marcan-a-otros” de tal o cual manera. Esta potestad inherente a los grupos que ejercen poder contribuye a crear una mito-poiesis de las causas de la enfermedad. Como resultado final, ciertos grupos minoritarios son estigmatizados y señalados como los responsables de la pandemia por el sólo hecho de ser vulnerables o “simplemente más pobres” que quienes trajeron el virus de sus viajes a los países centrales. Por último, el broche trágico lo selló la muerte de dos embarazadas en la Provincia de Buenos Aires. El hecho fue cubierto tanto por *El Argentino* (diario de postura oficial al gobierno argentino) como *La Razón* (diario opositor al mismo); claro que en diferentes formas¹⁴¹⁵. Si bien ambos medios dedicaron igual espacio, *La Razón* encabezó el hecho como “*mueren dos embarazadas por gripe A y se suma otro caso en el interior*”, mientras *el Argentino* hizo lo propio recalcando que “*ya son 23 los muertos por gripe A*”. Veamos como se van desarrollando los discursos comparativamente:

El tratamiento *del Argentino* es sumamente escueto con referencia a la noticia de las dos mujeres embarazadas, mientras introduce el descubrimiento de un caso de contagio entre una persona y un cerdo; hecho por el cual se han extremado los controles en el INTA (Instituto Nacional de tecnología Agropecuaria) y Senasa ambos organismos del estado cuya función es velar por la seguridad de los alimentos importados y producidos en el país. La edición muestra una fotografía de una larga hilera de personas esperando para ser atendidos frente al hospital de campaña montado en una plaza de la ciudad de Buenos Aires; más abajo, una niña llorando es atendida gentilmente por un profesional de la salud bajo la leyenda “*el gobierno intensificó la campaña de prevención, diagnóstico, tratamiento y vacunación*”.

Diferente es el discurso de *la Razón*, el cual no enfatiza tanto en las acciones que supuestamente emprende el gobierno en la fase de contención, y mitigación de la

¹⁴ Fuente: “Mueren dos embarazadas de Gripe A y se suma otro caso en el Interior”. *La Razón*, N. 4.555, 26 de Junio de 2009, Página 7

¹⁵ Fuente: “Ya son 23 los muertos por la Gripe A”. *El Argentino*. Año 1, N. 251. 26 de Junio de 2009. Página 15.

enfermedad sino la propagación de la misma. El recorte dice así: *“en medio de la preocupación por el agravamiento de la epidemia a nivel nacional, se confirmó que en las últimas horas dos mujeres, ambas embarazadas, murieron por gripe A en las localidades de Lujan y San Miguel, mientras sumó el segundo caso en el interior del país. La primera víctima, una joven de 22 años con 38 semanas de gestación, era oriunda de General Rodríguez y había ingresado a una clínica privada de esa localidad, donde murió ayer con la sintomatología propia del virus de la Influenza A. Pese a la situación, los médicos lograron salvar al bebe. La segunda muerte sería la de una joven de 19 años, que falleció en el Hospital Arcade de San Miguel. Sin embargo, en el municipio negaron la información”*.

En el segundo texto reseñado, puede observarse una angustia, a la que el columnista llama “preocupación” por el avance al cual denomina “agravamiento” de la epidemia en Argentina. La confirmación de estas dos víctimas contradice el sistema mítico propio de los hombres en el sentido levi-straussiano; la muerte reclama su presencia justo ahí donde se encuentra la vida; dos mujeres –que ya de por sí son portadoras de vida por estar embarazadas– jóvenes contraen el virus. Las culturas occidentales no se encuentran preparadas para soportar “la muerte de un hijo”; en español, por ejemplo existe un estado asignado a quien pierde los padres: huérfano; otro asignado a quien pierde a su pareja, viudo o viuda, pero misteriosamente ninguno para quien pierde a sus hijos; para ellos no hay consuelo no por el hecho en sí, sino porque es negado, in-nombrado, impensado. Lo que empeora aún más la situación, es que una de ellas no ha fallecido en un Hospital del Estado, en donde los recursos médicos escasean o precisamente aunque no sea así son un fácil justificativo, sino en una clínica privada; este hecho potencia su dramatismo pero no culmina en una tragedia propiamente dicha; ya que los profesionales logran “salvar” al bebe que se encontraba en gestación. La negación es parte inherente al terror.

El segundo caso, va en línea similar, a pesar que las autoridades dicen negar el hecho, y entonces el dramatismo se ve acompañado del encubrimiento y la “corrupción política”; otro de los elementos mito-poieticos intervinientes en la formación mitológica. Claro, el problema ahora se sucede en que no existe certeza que ambas embarazadas hayan muerto de Gripe A, el columnista lo menciona sólo al final de la nota. Nuevamente, el compromiso de las generaciones futuras implica una comunicación con las pasadas

implorando (metafóricamente) su protección. Por ese motivo es tan angustiante toda novedad o noticia que afecte de alguna forma la seguridad de “los hijos, los niños”, no precisamente, por su vulnerabilidad sino por la posibilidad de trascendencia. En contraposición, los que ya han partido y se encuentran en el más allá, nuestros ancestros, aquellos que nos han dado la identidad, se predisponen para intervenir entre los hombres y la divinidad. El culto a los muertos parte intrínsecamente de la factibilidad de morir y la seguridad de recibir el beneficio de la hospitalidad divina. Ese viaje, tan especial, no sólo trabaja metafóricamente en la conducta humana sino en forma práctica modificando los comportamientos, las costumbres y las tradiciones. La gripe A parece haber despertado nuestros más recónditos temores y angustias, nos obliga a dialogar con una realidad que manteníamos reprimida. ¿Dónde se encuentra camuflada la culpa en esta tragedia?.

El fin y principio de un nuevo milenio han traído consigo sentimientos encontrados, una necesidad de purificación junto a una ola de terror secularizado ante la inevitable destrucción del mundo. En parte, todo *Apocalipsis* implica una conflagración final entre las fuerzas del bien y las del mal. Luego de ello, sobrevendrá un reino de mil años caracterizado por la confraternidad, la cooperación, la justicia y la igualdad (utopía). El deterioro de las costumbres humanas –y otros signos–, en combinación a la figura de la corrupción no son otra cosa que la simbolización del paso del tiempo y de la corrupción del propio cuerpo biológico. Es allí donde reside la culpa no asumida por las civilizaciones que ven en el milenarismo una forma de redención. Siguiendo este argumento, el H1N1 (incluso sus potenciales variaciones o mutaciones) parece haber despertado en el interior de las sociedades industriales la idea de que una pandemia apocalíptica hiciera estragos en gran parte de la población mundial. El riesgo se transforma en terror a medida que éste avanza autoritariamente por sobre la voluntad del hombre. A medida que lo peor deviene, surgen términos relacionados a la purificación, la limpieza, la exterminación de la suciedad o la desinfectación entre otros. Ahora, si lo inevitable deviene ¿porque desesperar?.

Los medios masivos de comunicación incrementan la sensación de angustia haciendo probable lo que es posible. En efecto, aun con coeficientes de mortalidad bajos, la gripe A se presenta como un posible exterminador. Semejante castigo sobre los hombres no sólo habla de una invocación divina, sino de la propia culpa que recuerda al hombre qué

tan vulnerable es a la naturaleza que pretende manipular. En otras palabras, la necesidad de un Apocalipsis se encuentra ligada a la represión de las propias culpas no asumidas en la administración del mundo natural, esa tensión inevitable entre naturaleza y cultura, que el célebre antropólogo belga-francés Claude Lévi Strauss ha sabido señalar. Si en la antigüedad el hombre vivía pensando en la muerte y el “más allá” como una forma de trascendencia del ser, en la modernidad el hombre necesita de la muerte para sentirse vivo, porque ha perdido la perspectiva de su propia trascendencia. Sólo aquel que ha perdido a su padre, vive con la desesperación de experimentar la pérdida de su hijo.

Las sociedades se construyen acorde dos fuerzas en oposición; por un lado las fuerzas del orden y el bien situadas en antagonismo con el caos o el mal. En otros términos, si el mundo en sus orígenes fue fundado por las fuerzas del orden, en su fin será destruido por las del caos. Pero esta supuesta destrucción implica el renacer de una nueva etapa de prosperidad y entendimiento. La presencia de la muerte en la vida biológica del hombre implica una proyección con miras a una transformación y no a un deceso total. Así, como los hombres, las sociedades mueren y se transforman; de esta manera, los contextos socio-políticos proyectan su visión en las diferentes interpretaciones sobre los mitos escatológicos. En la medida en que el hombre avance sobre el mundo natural imponiendo su razón, como explicó muy bien F. Nietzsche, mayor será el horror producido por el encuentro entre el *logos* y el *pathos*.

Sin embargo, ¿cómo se continua la vida si el Apocalipsis trae la destrucción total del ser-ahí-con? El terror se despierta cuando nuestras generaciones futuras se encuentran amenazadas y se impide la trascendencia del “ser ahí con”. A diferencia de otros fines de milenio –como escribió Kumar– la modernidad parece ser testigo de un doble juego; una destrucción sin esperanzas que envuelven y niegan la trascendencia de las generaciones futuras. Los hombres pretenden horrorizarse de un supuesto que no depende de ellos, para olvidarse de aquello de lo que sí son responsables, ora del calentamiento global y la contaminación ambiental. De la figura “del padre de la fe”, en Kierkegaard que sacrifica a su propio hijo porque Dios se lo pide, la humanidad asume el papel del héroe trágico quien busca el sacrificio de los suyos como contraprestación; eso y sólo eso es lo que genera el pavor que vemos por doquier en todas las esferas de la vida pública. Metafóricamente hablando, si Abraham, quien casi sacrifica a su hijo, descansó en la voluntad de Dios, Agamenón, que hizo lo propio con la suya, se

abandonó a sí mismo en-la-voluntad-de-poder, una voluntad de poder, sujeta a un juicio que es final y sobre el cual se configura toda nuestra vida terrenal. Llamáramos a las sociedades modernas no sociedades del riesgo, sino sociedades temerosas del juicio, y sólo aquel que puede juzga. En los últimos tiempos, el paradigma científico ha hecho hincapié en la naturalización política del hombre sin más cuestionamientos, y parece ser ese el mayor terror que las sociedades modernas no pueden soportar

Referencias

Bauman, Z. (2008). *Miedo Líquido: la sociedad contemporánea y sus miedos líquidos*. Buenos Aires, Paidós.

Bauman, Z. (2009). "Freudian Civilization revisited – or whatever happened to the reality principle?". *Anthropological Psychology*, No 21: 1-9. Material disponible en <http://mit.psy.au.dk/ap/volume21.html>.

Beck, U. (2006). *La Sociedad del Riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.

Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid, Editorial Katz.

Cohn, N. (1998). "Como Adquirió el tiempo una consumación". En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica

Domínguez, V. (2003). "El Miedo en Aristóteles". *Psicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.

Dupuy, J. P. (1999). *El Pánico*. Barcelona, Gedisa.

Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires, Emecé Editores.

Fey, E. (2002). "consideraciones sobre la Angustia y la Nada". *Signos Filosóficos*, num. 8, Julio-Diciembre, pp. 305-311. Disponible en <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=220&article=205&mode=pdf>

Fraisse, P. (1973). "Las Emociones". *En Motivación, Emoción y Personalidad*. P. Fraisse y J. Piaget (compiladores). Buenos Aires, Editorial Paidós. Pp. 106-187.

Freud, S. (1996). *Obras completas. Presentación autobiográfica inhibición síntoma y angustia*. Volumen XX. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Frigerio, A. (2000). "Apocalipsis de papel: el milenio en los medios de comunicación de Argentina". *Ponencia X jornadas sobre Alternativas religiosas en Latinoamérica*. 3-6 de Diciembre, Buenos Aires, Argentina.

Heidegger, M. (1996). *¿Qué Es la metafísica?*. Buenos Aires, Ediciones Fausto.

Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria

Kant, I. (1999). *Lo Bello y lo Sublime*. Barcelona, Editorial Óptima.

Kant, I. (2007). *Lo Bello y lo Sublime / Metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Editorial del Libertador.

Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Losada.

Kierkegaard, S. (2005). *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta.

Kierkegaard, S. (2006). *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Quadratta.

Korstanje, M. (2007). "Formas Urbanas de Religiosidad Popular". *Revista Mad del Magíster en Antropología y Desarrollo*. Número 16, Disponible en <http://www.revistamad.uchile.cl/16/index.html>, Universidad de Chile.

Korstanje, M. (2009). "El Ocaso de la Imaginación: una aproximación etno-filosófica del miedo a los viajes". *Themata, revista de filosofía*. Número 41. Universidad de Sevilla, España.

Kumar, K. (1998). "El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad". En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Leach, E. (1954). *Political System of highland Burma*. Londres, Editorial Bell.

Leach, E. (1965). *Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo*. Barcelona, Anagrama.

Lévi-Strauss, C. (1991). *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid, Paidós.

Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito y Significado*. Madrid, Editorial Alianza.

Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica

Maldonado Ortega, R. (2001). "Kierkegaard y la Filosofía existencial". *Psicología desde el Caribe*. Num. 7: 103-108.

Malinowski, B. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Planeta Agostini Ediciones.

Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.

Peirano, M. G. (2000). "A Análise Antropológica de Rituais". Serie de Antropología 270. Universidad de Brasília, Brasil.

Quarantelli, E. L. (1975). "Panic Behavior: some empirical observations". *Paper presented at the American Institute of Architects Conference on Human Response to Tall Building*, July 19, 1975, Chicago, Illinois. Available at Disaster Research Center, Preliminary Paper, 20.

Quarantelli, E. L. (2001). "The Sociology of Panic". *Disaster Research Center*, Preliminary Paper 283.

Rowland, C. (1998). "Los que hemos llegado a los fines de los tiempos: lo apocalíptico y la interpretación del nuevo testamento". En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Sabada, M.T. (2008). *Framing: la clasificación de las noticias. El binomio terrorismo-Medios de Comunicación*. Buenos Aires, La Crujía Ediciones.

Saurí, J. (1986). *Las fobias*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Sartre, J. P. (1997). *El Existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Ediciones del 80.

Tester, K. (2009). "Pleasure, Reliaty, the Novel and Pathology". *Anthropological Psychology*, Num. 21: 23-26. Material disponible <http://mit.psy.au.dk/ap/PDF-versions/No21/joap-no21-Tester.pdf>.

Tierney, K. (1994). "Sociology's Unique Contributions to the Study of Risk". *Disaster Research Center*, Preliminary Paper, 204.

Vernant, J. P. (2005). *Érase una vez ...el universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Virilio, P. (1996). *El Arte del Motor: aceleración y realidad*. Buenos Aires, ediciones el Manantial.

Virilio, P. (2007). *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal.

Zubiri, X. (1991). "Las Fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza". *Revista de Filosofía*, Vol. 6: 239-245, Universidad Complutense de Madrid.

REFLEXIONES FINALES: El Miedo en Corey Robin.

El miedo político ha sido un concepto examinado por casi más de dos milenios que lleva de existencia la filosofía. Desde Aristóteles hasta Hobbes pasando por las más variadas perspectivas como Montesquieu o Tocqueville, todos han visto en el miedo una variable importante de la vida social y política de un Estado o ciudad. En este sentido, la presente conclusión está dedicada a resumir, analizar y explicar el papel del miedo - tanto interno como externo- como posibilidad de renovación pero también como instrumento de adoctrinamiento interno. En su trabajo *El Miedo*, Robin asegura una definición certera y profunda de que es y como opera el miedo político en la sociedad estadounidense. Éste sentimiento, como lo imaginamos, conduce voluntariamente al sujeto a la apacible tranquilidad de la vida pero lo obliga a renunciar a ciertas actitudes de resistencia (pasividad). La pregunta subyacente en la lectura a lo largo de la siguiente reseña versa en la necesidad de comprender al miedo ¿como un instrumento de dominación que conlleva a la desconfianza y reclusión o como una forma de lograr la estabilidad?. El miedo político es ¿conservador o disparador?.

El profesor Robin comienza su capítulo introductorio reconstruyendo el mito judeo-cristiano de Adán y Eva. Dios descubre que luego de comer del árbol prohibido, ambos tenían miedo y se esconden. Antes del pecado, el hombre caminaba libremente por el jardín del Edén hasta que el rigor del trabajo esclavizó sus cuerpos y sus mentes. En consecuencia, la imposición ético-moral trajo consigo consecuencias indeseables, el miedo. El autor elabora una análoga comparación de la situación de Adán con respecto a los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en donde miles de estadounidenses salieron forzosamente del letargo cultural en el cual se encontraban. La sociedad americana había estado sujeta a diversos miedos asociados a la Guerra Fría o las revueltas raciales, más desconocían su responsabilidad directa en la conformación del problema. Robin persigue la idea que *“si bien hay una política del miedo, con frecuencia la ignoramos o la mal interpretamos, complicando la interpretación de cómo y porqué se usa el miedo. Convencidos de que carecemos de principios morales o políticos que nos unan, saboreamos la experiencia de tener miedo tal como muchos*

escritores después del 11 de Septiembre, pues sólo el miedo, pensamos, puede convertirnos de hombres y mujeres aislados en un pueblo unido” (Robin, 2009: 16-17).

El miedo se construye, de esta forma, como una base o trampolín hacia la dominación de las controversias subyacentes antes del momento crucial que ha despertado a la sociedad. Ese momento mítico es reinterpretado siguiendo una lógica bipolar de amigo/enemigo y genera la movilización de recursos humanos o materiales con fines específicos. En los enemigos, por regla general, se depositan una serie de estereotipos con el fin de disminuir su autoestima y masculinidad. Demonizados no tanto por lo que han hecho sino por sus conductas sexuales, atribuimos a ellos grandes desordenes psicológicos. La incorregibilidad de estas anomalías conlleva a la idea de confrontación y posterior exterminio. El miedo como sentimiento primario sub-político debe ser comprendido en tanto resultado de las creencias se encuentra vinculado a la ansiedad. En este contexto, Robin sugiere que el miedo político no debe entenderse como un mecanismo “salvador del yo” sino un instrumento de “elite” para gobernar las resistencias dadas del campo social. Éste, a su vez, posee dos subtipos: interno y externo. El miedo externo se construye con el fin de mantener a la comunidad unida frente a un “mal” o “peligro” que se presenta ajeno a la misma. En otros términos, esta amenaza atenta contra el bienestar de la población en general. Por el contrario, el segundo tipo surge de las incongruencias nacidas en el seno de las jerarquías sociales. Cada grupo humano posee diferenciales de poder producto de las relaciones que los distinguen y le dan identidad. Aun cuando este sentimiento también es manipulado por grupos exclusivos, su función es la “intimidación” interna. Al respecto, Robin explica *“mientras el primer tipo de miedo implica el temor de una colectividad a riesgos remotos o de algún objeto –como un enemigo extranjero- ajeno a la comunidad, el segundo es más íntimo y menos ficticio, se deriva de conflictos verticales y divisiones endémicas de una sociedad, como la desigualdad, ya sea en cuanto a riqueza, estatus o poder. Este segundo tipo de miedo político surge de esta desigualdad, tan útil para quienes se benefician de ella y tan perjudicial para sus víctimas, y ayuda a perpetuarlo* (Ibídem, 45).

En el capítulo primero, el autor examina en profundidad las contribuciones y limitaciones de la teoría política de Thomas Hobbes. El miedo, en tanto que condición necesaria para salir del estado de naturaleza y entrar a la civilidad, deviene como

creación disuasiva para la convivencia social. Enfrentado directamente a los pensamientos revolucionarios de Cromwell y sus seguidores, Hobbes enfatizaba que existen en el hombre dos tipos de pasiones. La primera se refiere a la búsqueda y el apetito de poseer un objeto específico mientras la segunda tendencia es conservadora y se explica por la aversión a ser despojado de los bienes adquiridos. Si la avaricia, entonces, deja al hombre en una especie de actitud maníaca con respecto a los riesgos de desear lo que es de otro, el miedo restaura los desequilibrios de la pasión anterior previniendo que otro me someta a su voluntad. Con el objetivo de evitar la “guerra de todos contra todos”, los hombres crean un Leviatán a quien le confieren el uso exclusivo de la fuerza o coacción. El imperio de la ley protege al hombre en forma integral, incluso de sí mismo.

Por el contrario, en el segundo capítulo Robin revisa críticamente la posición de Montesquieu con respecto a Hobbes. Tan diferentes debido a las condiciones socio-históricas que ambos pensadores atravesaban, pero tan similares en la esencia de su pensamiento, sus contribuciones han resistido el paso del tiempo. En contraposición al régimen despótico de Luis XIV, y en tanto perteneciente a la nobleza, Montesquieu prefiere hablar del “terror despótico” para denunciar las atribuciones de este monarca. Si bien, Montesquieu recurre como Hobbes al miedo político para explicar porque el Estado se mantiene unido, el terror avasalla al individuo despojándolo de todas sus virtudes. La solución a esta condición sería el Estado Liberal y la distribución tripartita de poderes los cuales ayudarían al pueblo a limitar los deseos atemorizantes del príncipe. Las contribuciones de Montesquieu al estudio del miedo político versan sobre dos canales importantes. Por un lado, advierten sobre el doble juego que mantiene el déspota e iluminado en política exterior pero cruel y autoritaria en cuanto a asuntos internos. El príncipe lleva una doble vida mintiendo ambas imágenes en forma separada. Por el otro, el miedo no adquiere una característica irracional sino todo lo contrario. Resultado de las expectativas, ambiciones y estrategias de los sujetos el miedo se constituye como tal tejiendo los hilos de la motivación. Los individuos desean concretar ciertos fines en su vida, mas lo hacen no por voluntad sino por miedo a fracasar y por enfrentar los sacrificios que ese beneficio promete. Precisamente, este es el punto de coincidencia entre Montesquieu y Hobbes.

En la sección tercera, Robin introduce en la discusión a Alexis de Tocqueville quien a diferencia de los autores antes mencionados, veía en la mayoría una temible amenaza para la democracia. Particularmente, Tocqueville creía que las mayorías populares subsumían el yo político de los ciudadanos en una masa impersonal la cual no permitía disidencias. Si bien, este nuevo régimen político no castigaba directamente a quienes pensaban diferente, los aislaba condenándolos a la soledad y el ostracismo. Las mayorías, según su visión, logran mayorías automáticas sin ningún tipo de liderazgo. Basada en un poder político que otorgaba el derecho a la igualdad, la masa crea el riesgo dentro de sus propias filas y no fuera de él. En este sentido, Robin sugiere que *“la descripción de Tocqueville de la mayoría tiránica, pues captaba, su compleja y confusa sensibilidad sobre esta nueva era democrática. Por una parte, Tocqueville tenía una exagerada perspectiva de la omnipotencia de la mayoría y suponía, equivocadamente, que la lucha política entre las fuerzas de la igualdad y las elitistas habían terminado, y que la igualdad había triunfado. Las víctimas del miedo no eran las de abajo, sino las de arriba”* (Ibídem, 157).

Al desdibujarse los límites de cada individuo tan ampliamente, el yo democrático crearía un mundo cada vez más aterrador no sólo porque aumenta el nivel de egoísmo, violencia y crueldad sino también la ansiedad. El peligro nace desde dentro de la sociedad expresado tanto en la constitución cultural como psicológica de la personalidad ansiosa. En este caso, la ansiedad no se da por un proceso de individuación y fragmentación del lazo social, sino todo lo contrario: por la sumisión impersonal del yo a una masa anónima. La ansiedad, en otras palabras, es condición in facto esse de la formación cultural de los Estados Unidos de América por ausencia de estructura, línea jerárquica y autoridad. El miedo no viene dado por el uso de la fuerza del Leviatán o del déspota, sino por la ausencia de límites. La propia ansiedad crea las amenazas internas, pone a los hermanos uno contra otro, y los predispone a la desconfianza y pasividad, listos para sacrificar sus propias libertades personales. Tan reaccionario como a veces conservador y revolucionario, Tocqueville clamaba por un papel activo de Europa en la política mundial. No sólo veía con buenos ojos las incursiones europeas en África y Asia sino que vivió con gran entusiasmo la conformación del etnocentrismo del siglo XIX. El profesor Corey es más que elocuente cuando dice *“era un gran acontecimiento empujar a la raza europea fuera de su hogar y someter a todas las otras razas a su imperio o influencia. En contra de aquellos, como él, que normalmente difamarían a*

nuestro siglo por su política insignificante, Tocqueville insistió en que nuestra época está creando algo más grande, más extraordinario que el Imperio Romano sin que nos demos cuenta; es la esclavización de cuatro partes del mundo a manos de una quinta” (ibídem. 176).

Aclarados los puntos principales en pensadores como Hobbes, Montesquieu y Tocqueville, Robin examina en el capítulo cuarto el terror totalitario. Para nuestro autor, fue precisamente H. Arendt quien a su manera criticó el papel del totalitarismo tanto en la Alemania Nazi como también en el Régimen Soviético estalinista. En palabras de Robin, *“si a algún otro pensador le debemos nuestro agradecimiento, o nuestro escepticismo, por la noción de que el totalitarismo fue antes que nada una agresión contra la integridad del yo inspirada por una ideología, es sin dudas, a Hanna Arendt”* (Ibídem, 188). Pero sin lugar a dudas, Arendt es la contratara de T. Hobbes; si en Hobbes el miedo lleva a la idea de una pacificación forzosa, en Arendt la sumisión se corresponde con una evidente falta de confianza personal. ¿De donde proviene tanta disparidad en el pensamiento de ambos filósofos?. Robin parece encontrar una respuesta tentativa asociada a la visión (en Arendt) de un yo cada vez más fragmentado y débil, perspectiva que no tenía (obviamente) Hobbes. Entre Hobbes y Arendt, el yo había sufrido cambios sustanciales producto de revoluciones y contrarrevoluciones políticas. Las contribuciones de Tocqueville en la conformación de una idea que implica “la pequeñez del yo” frente a la libertad han permanecido en la forma de concebir el miedo político de Arendt.

Alternando la teoría del “terror despótico” de Montesquieu con la auto-humillación del yo de Tocqueville, Arendt propone una nueva forma de concebir lo político. El “terror total” se encontraba orientado a destruir de raíz la libertad y la responsabilidad por los propios actos en aras de la eficiencia racional. No es en así, enfatiza Robin, la brutalidad de los crímenes cometidos por los Nazis o los Bolcheviques contra los disidentes, lo que hace al totalitarismo sino la impersonalidad y sistematicidad con que a diario se ejercían. El objetivo se presenta como externo al sistema ético-moral por voluntad del más fuerte. Esta forma de pensar, propia del existencialismo alemán del cual Arendt no se podía desprender, le causó serios dolores de cabeza ya que fue acusada por sus propios correligionarios judíos de “traidora”. Las respuestas culturalistas que apuntaban al holocausto y o terror total como resultados de la herencia cultural alemana o rusa, no

la convencían en absoluto. Ella sostenía, quizás erróneamente, que lo sucedido en Alemania o Rusia podía ser replicada en cualquier otra nación. Fue así que en su desarrollo, Arendt presentaba a un Eichmann (Eichmann en Jerusalén) desprovisto de una “maldad extrema” casi diabólica, sino como un producto acabado de la lógica legal-racional cuya voluntad crítica había sido colapsada por la ideología Nacionalsocialista.

Tan similar en su argumento a los primeros frankfurtianos (como el caso de Fromm), Arendt insistía en que el miedo político se estructuraba alrededor del hombre-masa cuyos intereses son sacrificados a favor de un líder. Carente de expectativas, política y objetivos, la masa poseía una personalidad patológica de anomia y desarraigo. Esta desorganización era potencialmente funcional a los intereses a los caudillos totalitarios quienes brindaban (temporalmente) un alivio a la ansiedad del aislamiento. Lo cierto parece ser que: *“así anunció Arendt desde muy pronto su orientación tocquevilliana; fue Tocqueville quien primero recurrió a la masa como fuente generadora de la tiranía moderna y quien argumentó que la experiencia primaria de la masa no era el miedo hobbesiano ni el terror de Montesquieu –ambos respuesta al poder superior- ara más bien la ansiedad del desarraigo. Como Tocqueville, Arendt creía que la masa era el motor primario de la tiranía moderna y que la ansiedad anómica era el combustible. Si bien apreciaba que los gobernantes totalitarios como Stalin habían creado las condiciones sociales para esa ansiedad –y que otros regímenes totalitarios podían hacer lo mismo-, el impulso primario de su argumento fue que la ansiedad de la masa era resultado de una anomia persistente y que producía un movimiento a favor del terror totalitario”* (ibídem, 196).

No obstante, a diferencia de Tocqueville quien asumía que la ansiedad era causa de la igualdad, Arendt la considera como resultante de la desestructuración de las clases sociales y el desempleo. A diferencia del aislamiento el cual implicaba que el sujeto siguiera inserto en un ámbito laboral con relaciones ciertamente estables, la falta de empleo depreciaba la calidad humana confinándola a la desesperación, a la soledad. El problema central en la tesis de Arendt sobre el terror total es que despoja a los actores de toda responsabilidad ética y moral por sus actos. Convirtiéndolos en casi “niños de pecho” en busca de prestigio y estatus, nuestra filósofa desdibuja los límites entre el victimario y la víctima. Por lo pronto, también pone un énfasis excesivo en la democracia como régimen liberal olvidando que incluso (en ocasiones) ella misma

puede ser tan autoritaria como los fascismos o el comunismo. En este aspecto, Arendt se separa radicalmente de Tocqueville y Montesquieu. Empero aceptando, que Eichmann en su ambición por ascender socialmente, se afilió al partido nazi y mando a ejecutar a miles de personas sin causa aparente, Arendt vuelve a los postulados de Hobbes con respecto a la vanagloria. De esta forma, *“con su discusión sobre el arribista y el trepador social, Arendt revirtió la tendencia -observada en el espíritu de las leyes de Montesquieu, el segundo volumen de la Democracia en América y los orígenes del Totalitarismo- de equiparar la política del miedo con la pérdida del yo y de jerarquías institucionales. Demostrando que los regímenes del miedo apelaban a la ambición de hombres como Eichmann, volvió a la perspicacia de Hobbes y de Cartas Persas”* (ibídem, 227).

Lo expuesto se corresponde con la lectura objetiva (o subjetiva como se quiera ver) de Robin sobre el tema del miedo político en pensadores de la talla de Montesquieu, Arendt o Hobbes. Pero ¿cual es la propuesta formal de Robin sobre el problema en estudio?, y ¿cuales sus limitaciones o aciertos?. Este es precisamente, el contenido del capítulo quinto en donde el autor revisa el papel de los intelectuales liberales de la década del 60 y 70 respectivamente. Desde su posición, la asunción del libre mercado como forma política es una expresión de triunfo del “liberalismo de la ansiedad” lo cual parece describir (fielmente) la situación política actual en los Estados Unidos. Robin argumenta que los intelectuales han rechazado las creencias ancladas en los derechos sociales y el activismo liberal redirigiendo su crítica fuera de las fronteras, hacia medio Oriente o alguna otra región.

La tesis central de este argumento es que la falta de estructura y coerción constituyen un yo débil (en el sentido tocquevilliano). La falta de un orden social ha reemplazado al miedo político que caracterizaba la sociedad moderna de Hobbes o Montesquieu por la ansiedad. El lugar que ocupaba el miedo ahora ha sido tomado por la ansiedad, y desde ella nacen todas las relaciones sociales. En palabras del propio autor, *“el miedo era un instrumento del poderosos contra el impotente y una reacción del poderoso ante la posibilidad de que el impotente lo despojara algún día de sus privilegios. Sin embargo, los teóricos actuales de la identidad conciben horizontalmente la sociedad, de modo que la ansiedad es su emoción preferida. Estamos divididos en grupos, pero no hacia arriba y abajo, sino hacia el centro y los extremos. Le preocupa que su perímetro sea*

demasiado permeable, que los extranjeros se filtren por sus porosas fronteras y pongan en riesgo su carácter existencial y su unidad básica. Como ni hombres ni mujeres están seguros de dónde empiezan y dónde terminan, hay una apremiante necesidad de diferenciarse de lo que uno no es” (ibídem, 265-266).

La tendencia a identificarse con una cultura o una nación se corresponde con la negación de la sociedad política. Los intelectuales ansiosos identifican a las sociedades civiles como la base sobre la cual debería edificarse las relaciones sociales. Iglesias, universidades y ONGs asumen un papel de protagonismo en la configuración de la sociedad; en la política tradicional los electores ven corrupción y maximalismo utilitarista. El liberalismo ansioso busca un “yo más fuerte” que no logra encontrar, aumento así su decepción y frustración. El liberalismo del terror da, en esta circunstancia, una respuesta a un yo desilusionado. La cuestión es ¿cómo y a que precio?. Enfatizando en la ansiedad de la victoria y no en el fracaso, Estados Unidos en los últimos años ha sobrevivido tanto a la guerra fría como a la democracia social. Pero caída la Unión Soviética, el interés nacional de Estados Unidos quedó desdibujado. Sin el comunismo como contravalor, el capitalismo estadounidense se vio envuelto en un clima de inseguridad y duda. Es en J. Shklar que puede observarse una respuesta tentativa. Según esta autora, escribe Robin, el terror es anterior a la desigualdad entre los actores. El poderoso no usa el terror para mantener la distancia con los demás, sino que usa la desigualdad para infundir terror. La desigualdad hace posible el terror pero no lo dispara. Empero Shklar retorna al reduccionismo del déspota en Montesquieu. Como el despotismo el terror se conformaba como un medio universal que se aloja en las sociedades.

El terror justifica la presencia de la ley y el poder parcial del Estado. La falta de límites y restricciones predispone al yo psicológico en la más atroz de las violencias, tan desenfrenada como terrorífica. Alternando las contribuciones de Montesquieu con las de Tocqueville con respecto a la ansiedad, Shklar sugería que la importación de la ley y la tolerancia a los países periféricos implicaba una disolución de las estructuras tradicionales vigentes. Como consecuencia, la progresiva desintegración “yoica” daba como fruto un aumento en la ansiedad. A mayor igualdad, mayor ansiedad. Una contra-reacción a la globalización fue el apego a las instituciones tradicionales como la religión. *“Optando por estilos represivos de la identidad, como el nacionalismo serbio y*

el fundamentalismo islámico, los desarraigados por la modernidad eran salvajemente crueles y sembraban el terror entre esos otros” (ibídem, 285). Esta moda en el pensamiento intelectual americano daba origen lo que Robin denomina “liberalismo del terror”, una explicación tentativa pero fallida a los propios problemas de identidad y vínculo. El terror se transforma, entonces, en la base política y la explicación de las luchas inter-tribales en todo el mundo. Dicha idea sienta las bases para la intervención de Occidente para “salvar a otros” y salvarse así misma como civilización. Lo cierto parecía ser que (como afirma Robin): *“resignados a una reducción completa del liberalismo nacional, los activistas liberales tenían la esperanza de hacer en otra parte lo que no habían hecho en casa. No sería esta la primera vez que los liberales miraban hacia regímenes extranjeros sumidos en la ignorancia para compensar el estancamiento del progreso nacional”* (ibídem, 290). El liberalismo del terror, según Robin, no es otra cosa que la imposición de los ideales propios de la ilustración en el mundo “bárbaro”, precisamente por incapaces e imposibles en el propio hogar. El libre mercado impersonal –tendiente a la estabilidad- y el fin de la guerra fría ponían en riesgo la figura aristocrática-estamental del heroísmo estadounidense, precisamente el terror externo o el terror en tierra extranjera, se lo devolvía.

El 11 de Septiembre de 2001 sintetiza la necesidad de un enemigo externo con el adoctrinamiento de tipo interno. La ansiedad de los perpetradores del atentado a las Torres Gemelas no se debía, según esta elite intelectual, a las intromisiones en materia de política internacional en Medio Oriente por parte de Estados Unidos, sino a una mera patología psicológica asociada al desarraigo y el resentimiento resultado de la modernidad. El miedo como represión de la política se encuentra dentro del corazón de los Estados Unidos desde mucho tiempo antes a esta tragedia, y ya sin la URSS, los intelectuales estaban listos la causa de la globalización como una distinción de su propia civilización transformando la propia ansiedad en un miedo “vigorizante”. De esta forma, la guerra contra el “terror” no sólo acabaría con una amenaza externa sino que además devolvería al letargo estadounidense una grandeza adormecida. En este sentido, una de las contribuciones capitales de Robin al estudio del miedo político es haber descubierto su naturaleza y accionar dentro y fuera de Estados Unidos. Específicamente, el miedo no se constituye como pensaba Hobbes en la base de la civilidad, sino en un instrumento de dominación de los grupos privilegiados sobre los relegados. El poder por

el cual las elites protegen a los suyos del peligro extranjero se encuentra unido al mismo poder al que ejercen en quienes dicen proteger.

“El miedo como represión política es mucho más común en Estados Unidos de lo que nos gustaría creer, se trata de un miedo a las amenazas contra la seguridad física o el bienestar moral de la población frente a las cuales las élites se posicionan como protectoras, o bien el miedo que sienten los poderosos respecto de los menos poderosos, y viceversa. Estos dos tipos de miedo –el primero que une a la nación, y el segundo, que la divide – se refuerzan mutuamente y las élites cosechan el beneficio de sus fuerzas combinadas. El miedo colectivo al peligro distrae del miedo entre élites y clases bajas, o da a estas últimas más razones para temer a las primeras... ya sea que el miedo político sea del primero o del segundo tipo, o una combinación de ambos, apoya y perpetúa el dominio de la élite, induciendo a los inferiores a someterse a los superiores sin protestar ni desafiar su poder, sino adaptándose a él” (ibídem, 309). Como resultado, una sociedad potencialmente con miedo es plausible de ser dominada según los intereses de una aristocracia y no de la mayoría. Por tanto, es imposible hablar de un miedo democrático, ningún miedo para Robin puede ser democrático ya que implica sumisión ciega y exclusión. El miedo nace cuando las cosas que hemos aprendido a valorar parecen estar en peligro o en camino a su destrucción (injusticia).

En los capítulos sucesivos, articulados en la segunda parte del libro, Robin examina en profundidad el miedo “al estilo estadounidense” desde varias perspectivas. Durante la época del macartismo, muchos intelectuales, escritores y pensadores fueron acusados de comunistas. Es por demás interesante el caso Huggins, afiliado al partido comunista y desafiliado luego de la firma del pacto de no agresión entre Hitler y Stalin. En el año 1952, fue acusado por el Comité de la Cámara para Actividades anti-estadounidenses (HUAC) como colaborador del partido comunista. Huggins no sólo que dio algunos nombres sino que a pesar suyo y por miedo a la cárcel, negó cualquier participación en motivos políticos. Según Robin, la racionalidad en su decisión se debió a un aspecto racional, si Huggins era encarcelado ¿Quién cuidaría de su esposa e hijos?. En parte su miedo estaba justificado por el poder de un estado represor o coaccionario; si bien la amenaza era verdadera, sus consecuencias fueron inmorales ya que el miedo hizo que Huggins traicionara a sus ideales. Paradójicamente, el miedo político inspira mayor horror en el ciudadano de pensar en la falta del Estado que a lo punitivo que puedan

resultar las acciones que teme. Mismo ejemplo se aplicaría para el periodo que secundó al 11 de Septiembre. El 70% de los medios de comunicación hicieron una cobertura pro-EUA, no por sus convicciones sino por las represalias de la audiencia y la baja en el rating. El miedo político sabe jugar tanto con el aspecto moral de la identidad como con el racional. El sujeto se aterroriza con sólo pensar en la posibilidad de quedar aislado en mayor medida que con el castigo punitivo del Estado. El miedo al Estado puede tornarse cómplice del compromiso a las causas de la aristocracia que reina en esa estructura, disfrazado bajo figuras como el patriotismo, el amor por la patria o el nacionalismo. Los vínculos sociales y familiares son un fuerte conductor para el miedo, basta con pensar en la tortura o la muerte de nuestros seres queridos para desistir hasta de las más heroicas resistencias. Sin ir más lejos, *“si el miedo es una reacción involuntaria al poder puro, si someternos al miedo es la única respuesta posible a dicho poder, no podemos ser considerados como moralmente responsables por nuestra capitulación”* (ibídem, 326-327).

Hasta aquí se ha revisado minuciosamente los alcances del trabajo *El Miedo Político*, historia de una idea política del profesor C. Robin. Enfatizando en aplicaciones prácticas sobre la filosofía de Hobbes, Montesquieu, Tocqueville, Arendt y Shklar en asuntos asociados al 11 de Septiembre, el trabajo de referencia alcanza los requisitos necesarios para ser catalogado como uno de los aportas más importantes en los últimos años traducidos al español sobre el estudio político del temor. Robin continúa con la posición que fijara Aristóteles de Estagira en su preocupación sobre la virtud, el temor y la muerte. Ajeno a las contribuciones existencialistas, Robin considera (como el padre de la escuela peripatética) que la virtud como una medida tendiente al equilibrio previene al sujeto tanto de verse envuelto en una acción temeraria que acabe inútilmente con su vida, como de una reclusión cobarde paralizante ante la acción del estado-ciudad. Versado en la Ciencia Política y abocado a contrastar los hechos políticos más representativos del siglo XX e inicios del XXI, Robin articula una convergencia entre dos tipos de miedos, el externo creado para reforzar el orden interno, y el interno cuya dinámica conlleva a separar a los grupos humanos reforzando el temor externo. Ferviente crítico de los grupos intelectuales por su visión de Montesquieu, Hobbes y Tocqueville con respecto a la construcción de lo político, Robin considera al miedo como un elemento patológico dentro de la sociedad. Una solución tentativa, arguye Robin, es volver al principio igualitario de Rawls o Dworkin. El miedo no debe ser

comprendido como prerequisite para la lógica política sino como un obstáculo hacia ella, una barrera hacia la justicia y la igualdad. A la pregunta planteada en la parte inicial del trabajo, la respuesta sería, Robin asegura que el miedo tiene una tendencia conservadora tendiente a perpetuar los privilegios de ciertos grupos en detrimento de otros. Como resultado, el miedo opera en una inestabilidad manifiesta para preservar el estatus quo.

Referencia

Robin, C. (2009). *El Miedo: historia de una idea política*. México, Fondo de Cultura Económica.