

# LOS HOMBRES Y SUS TEMORES: LA PARADOJA PROFESIONAL Y UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA AL SER TEMIDO

**Maximilano Korstanje**

Universidad de Palermo, Argentina

**Resumen.-** El hombre en estado de naturaleza (nos explica Hobbes) se encuentra con respecto al otro en completa igualdad. Es en el temor, que se constituye la sociedad como tal. En este contexto, la cultura profesional tiene como objetivo -doble- por un lado captar todos los temores de los ciudadanos y reconvertirlos en certezas. Todas las profesiones sin excepción se hacen del temor ajeno y basan su pericia en la ayuda al prójimo. No obstante, toda esa sapiencia y conocimiento genera un efecto inverso en el profesional cuando el afligido o el afectado es un propio “ser querido”. En estos momentos, se da lo que nos hemos esmerado en llamar “la paradoja profesional”, fenómeno por el cual el profesional se ve sumergido en un doble conflicto que le genera angustia, ansiedad y terror.

**Palabras claves.-** *paradoja profesional, miedo, profesión, sociedad*

**Abstract.-** As T. Hobbes argued, men find in nature a same state of conditions and abilities. For that reason, it is not surprising that society is formed because the articulation of fears. Under such a context, the professional culture had aimed at canalizing all these fears and converts them in certainness for all citizens. Every profession (without exemption) is constructed by whatever the others fright and are based on the knowledge in favor of patients. Nevertheless, all these body of knowledge and information turned self-defeating against practitioners whenever a familiar loved one is involved in an unfortunate event. In those instances, the so-called professional paradox emerges with a combination of anxiety, fears, and horror over the professional at hand. A double dimension of conflict that sometimes may not be successfully overcome.

**Key Words.-** *professional paradox, fears, profession, society*

## Introducción

El dicho popular se esmera en demostrar que “en casa de herrero cuchillo de palo”; o por lo menos así lo hemos conocido desde pequeños. Por un lado, este refrán (aforismo) hace implícita referencia a la “paradoja profesional”, mientras por el otro plantea un problema complejo el cual amerita ser estudiado: la relación entre la pericia o la experiencia en lo profesional y el temor a ejercer los conocimientos profesionales en nuestro ámbito afectivo. Partimos de la certeza que el miedo es uno de los cinco sentimientos humanos básicos los cuales constituyen su propia ontología; el miedo permanece latente en el sujeto aun cuando ciertos factores pueden despertarlo y otros adormecerlo.

Un ejemplo práctico ayudará a comprender el problema que se plantea en este trabajo. Cualquier cirujano especializado en cardiología con varios años de experiencia en la materia sentirá su mundo derrumbarse cuando su hijo le diga que siente un fuerte dolor en el pecho. Es justamente toda esa experiencia en el trato y en el ejercicio de su profesión lo que condiciona sus posibles temores en caso de una afección cardíaca en un ser cercano. Según J. Huizinga el hombre moderno se encuentra atravesando una de las tantas crisis de sentido que ya ha experimentado en tiempos anteriores; sin embargo, a diferencia de las crisis pasadas en donde el hombre se refugiaba en la tradición y las costumbres ancestrales, ésta nueva crisis se origina en la necesidad de “dirigirse” hacia adelante (Huizinga, 2007). La pregunta que inmediatamente surge es ¿cómo es que se explica éste fenómeno?, ¿qué relación puede hacerse con el temor a viajar en agentes organizadores de viajes turísticos?, ¿ha sido el 11 de Septiembre de 2001 una fecha clave para el despertar de todos estos temores o sólo es una crisis moderna de sentido como sostiene Huizinga?.

El siguiente ensayo, vincula diferentes ejes temáticos en la formulación de posibles hipótesis de trabajo útiles a ser desarrolladas en futuras investigaciones: *la confianza, el miedo y la paradoja profesional*. En este sentido definimos operativamente al miedo como una modalidad anímica intencional que se refiere a los riesgos de determinados objetos el cual tras verse en inferioridad de condiciones o amenazado tiende a huir o a enfrentar la situación. Asimismo, la amenaza se caracteriza por trasuntar cierto peligro anunciado y agravado por la proximidad o probabilidad de provocar algún daño al sujeto (Saurí, 1984: 12).

## La confianza

*“La Confianza es la expectativa que surge dentro de una comunidad de comportamiento normal, honesto y cooperativo, basada en normas comunes, compartidas por todos los miembros de dicha comunidad”* (Fukuyama, 1996:45). De la capacidad de confiar nace el capital social, personificado por uno o varios grupos de la sociedad. Este a su vez, difiere de otras formas de capital en cuanto a que es creado y transferido mediante mecanismos culturales como la religión, la tradición o los hábitos históricos. Las sociedades parecen estar organizadas por medio de contratos voluntarios emocionales entre los diferentes grupos intervinientes.

No obstante, el hecho de que permanezcan unidos no se puede explicar (insiste Fukuyama) sino es a través de la figura de la confianza. Los hombres se asocian por medio de convenios morales de compatibilidad en donde crean una confianza mutua. Una persona acude al médico convencido de que éste no lo dañará, a la vez que también aborda un avión confiado de que el piloto no se estrellará. Cuando la confianza desaparece los hombres se desentienden de las normas (socialibilidad espontánea) o sustituyen esa carencia con la coacción por medio del aparato legal del Estado. Por otro lado, Fukuyama se equivoca cuando presupone que la cultura de un grupo coadyuva con una forma económico-productiva “eficiente”. En parte, si bien es posible todo valor

cultural influya en la forma de producir, la búsqueda de la eficiencia racional (greco-romana) no obedece a criterios universales. Asimismo, los hábitos y costumbres configuran el comportamiento diario y las condiciones adaptativas del individuo a la sociedad. El autor, continúa afirmando que las normas éticas nos enseñan como comportarnos, que es lo que está bien o mal y son producto de la propia adaptación al medio o mejor dicho por la rutinización de las prácticas humanas condicionadas por el entorno. En este sentido, las decisiones con respecto a los riesgos son tomadas siguiendo el esquema fijado por las normas y la moral; y no necesariamente de un análisis racional causa-efecto.

La pauta en el trabajo está supeditada a valores culturales y un contrato emocional previo de la organización en donde se desarrolla el sujeto; si bien Fukuyama no relaciona directamente los miedos a los valores culturales, es de notar que cuando las normas establecidas (por la costumbre) se debilitan existen mayores probabilidades de experimentar miedo hacia las nuevas situaciones. La tradición y el hábito organiza nuestras prácticas frente a las situaciones inesperadas y nuevas con el fin de no tener que decidir; la decisión genera ansiedad y a la vez miedo ante las nuevas situaciones; aun cuando no siempre el miedo paralice sino que en ocasiones sea un precursor hacia nuevos estados.

### **Las sociedades y sus temores**

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).

En referencia exacta al temor, Aristóteles lo cataloga como parte de las pasiones. En sí el hábito con respecto al temor va a llevarnos a ser valientes o cobardes. En palabras del filósofo *“pues otro tanto pasa con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que todo huye y todo teme y nada soporta, acaba por ser un cobarde; el que por otro lado nada teme en absoluto, antes marcha al encuentro de todo hácese temerario”* (Aristóteles, I, v. II. P. 19). Los

actos nacen de los hábitos y las costumbres es decir que quien acostumbra a temer siempre temerá y quien acostumbra a no temer pues no temerá. Pero esa no es la contribución principal del autor sino precisamente la búsqueda de la virtud como eje central de los excesos y las carencias. En este sentido, dice Aristóteles “tres cosas hay en cuanto a nuestras preferencias: lo bueno, lo útil y lo placentero; y otras tres contrarias de aquéllas en cuanto a nuestras aversiones: lo malo, lo nocivo y lo desagradable” (ibid, I, v. III, p. 20). Dentro de este contexto, el miedo no es en Aristóteles un medio para un fin, no es una facultad ni mucho menos una potencia sino un estado inicial que nos marca nuestra tendencia, una pasión. Ello implica que no se encuentran sujetas a elecciones, yo no puedo elegir temer o no temer sino simplemente soy movido por el temor. Dependiendo su grado e intensidad, mi acción puede orientarse entonces en uno u otra dirección.

De esta forma, la areté (andreaia) se encuentra sólo a mitad de camino cuando el hombre puede dominar su miedo (phóbos) pero también su total carencia (thársos). Esta idea simple de comprender y también de malinterpretar va a estar presente en un conocido filósofo inglés de quien nos ocuparemos más adelante, T. Hobbes. En efecto, recuerda Domínguez *“nadie en su sano juicio negará que conducir por la carretera es un peligro permanente. Sin embargo, salvo casos particulares, la conducción no produce miedo, sino confianza. En cualquier caso, lo que produce miedo y lo que produce confianza son dos cosas necesariamente diferentes, pues una misma cosa no puede producir miedo y confianza a la vez”* (Domínguez, 2003:665).

Pero la discusión no remirará allí en el mundo helénico. La acumulación dentro de un grupo o comunidad por parte de un individuo implica un efecto negativo para el resto. La rareza de los bienes así está acompañada por signos que otorgan prestigio y poder a la vez que por otro lado crea una acentuada contradicción. En las sociedades tribales, la brujería ayuda no sólo a resolver esa ambigüedad sino también a regular la ansiedad ante lo desconocido. En este sentido, no es extraño observar que ciertos jefes se encuentran cercanos al poder de los magos y hechiceros; afirma al respecto G. Balandier *“la distinción propuesta por los antropólogos británicos, entre la brujería técnica accesible a todos los individuos y la magia...es fundamental...demuestran así mismo la ambigüedad de sus manifestaciones con respecto a los jefes y al orden establecido. Si bien ellas expresan la oposición de los no privilegiados y la estrategia de los ambiciosos, también pueden contribuir a reforzar el poder por el temor que inspiran, y que éste último utiliza en su propio beneficio, o por la amenaza de una acusación que hace de la caza de brujas uno de los instrumentos que aseguran la conformidad y el orden”*. (Balandier, 2005:141).

El temor para Balandier actuaría como un mecanismo disuasivo cuyo fin último es mantener los roles sociales y el equilibrio productivo funcionando. Este mismo argumento puede observarse en interesantes trabajos relacionados al “susto” o “pérdida del ajayu” en la cultura aymará; en resumidas cuentas, cualquier viajero que entre en contacto con ciertos lugares o demonios puede enfermar y perder su sombra (alma). Caído en este estadio de paulatina desgracia, el afligido sólo puede recurrir a un hechicero quien enfrentará a los



demonios en sus propios dominios ofreciéndoles una restitución (Albó, 1992) (Fernández Juárez, 2000).

En uno de los mejores textos introductorios en antropología La Rama Dorada, Sir G. Frazer recolecta evidencia de varias etnografías en donde queda de manifiesto que los hombres no sólo temen a las situaciones desconocidas sino que ejercen una especie de tabú sobre los viajeros y nuevos territorios por explorar. De esta forma, se elaboran antes de entrar a una tribu foránea o antes de permitir la entrada de un extranjero, una batería de rituales con el fin de lograr la purificación del cuerpo extraño. Lo que subyace en estas medidas es la preservación del propio orden ante situaciones que puede desestructurarlo simbólicamente (Frazer, 1993:238). *“Saqueo, asesinato a mansalva y caza del hombre han estado siempre en uso, ya sea por causa de hambre, de temor, por idas religiosas o por simple sed de sangre. Pero el concepto de guerra se presenta cuando se diferencia un estado solemne de enemistad general de la disensión individual y, en cierto grado, hasta de las contiendas entre familias”* (Huizinga, 1968: 143).

En la antigua Roma, por ejemplo los viajeros que se extraviaban en los bosques creían que Pan (dios de la sexualidad irreprímible) podía abusar de ellos sin distinción alguna de género y jerarquía social. Esta especie de divinidad mitad cabra y humano generaba un terror inimaginable sobre los más indefensos como niños y mujeres. En consecuencia no parece ser extraño que de su nombre, se derive el término moderno pánico (Solá, 2004:77). Para los desplazamientos o viajes, existían dioses lares también llamados *viales* a los cuales se invocaba implorando protección. Se utilizaba, un altar específico situado dentro del hogar *lararium*. Tanto Mercurio (padre de todos los dioses lares) como los lares viales protagonizaban un papel fundamental cuya misión consistía en ayudar a que el viajero no se perdiera y que retornara sin haber sido dañado. Las capillas entre el punto de salida y el de llegada, contribuían como base para la comunicación con los dioses. Así el viajero, antes de proseguir buscaba la protección por medio de la confección de diferentes rituales (ibid: 22). Otra divinización Hécate o Diana, también disfrutaban en acosar a los viajeros por las noches hasta el punto en que la mayoría de ellos se hacía durante el día (Korstanje, 2008d). Según la creencia romana el viaje no sólo implicaba una fragmentación simbólica anclada en el binomio conocido/desconocido sino además nos hacía más vulnerables.

Un miedo, volvemos sobre el argumento de V Domínguez es comprendido como *“una emoción más o menos pasajera que aparece cuando se presiente o supone un peligro real o aparente (es decir, que parece y no es) y concreto o inconcreto (vago, impreciso), que se puede sentir individual o colectivamente”* (Domínguez, 2003: 666). En tal contexto, el miedo opera de forma protectora y a la vez destructiva. Por ejemplo, si una persona evita pasar por debajo de una escalera, esta acción puede verse en correspondencia con un riesgo real (que un objeto caiga sobre mí) o una supuesta “racha de mala suerte”. El primer caso, es representado por la idea de lo que es un “miedo protector” el segundo dentro de una tipología “destructiva”.

Por otro lado, en su libro *Una teoría científica de la cultura*, B. Malinowski sostiene “*las acciones , los ordenamientos materiales y los medios de comunicación que son más directamente significantes y comprensibles, son aquellos vinculados con las necesidades orgánicas del hombre, con las emociones y con los medios prácticos de satisfacer esas necesidades*” (Malinowski, 1967: 88). Así, cuando los miembros de una comunidad comen, descansan, se recrean, duermen, o transportan alimentos existe una asociación necesaria entre ciertas necesidades biológicas, y funciones culturales con arreglo a ciertos medios técnicos.

Los factores emocionales como los miedos, tabúes, parentesco, y celos de cualquier índole tienen en primera instancia una referencia orgánica aún en su manifestación cultural. Metodológicamente, ello señala que si se quiere estudiar los complejos procesos culturales se debe primero analizar ciertos aspectos biológicos. Hechas las aclaraciones introductorias, Malinowski sostiene la idea de que una sociedad o comunidad puede ser comprendida y estudiada por aquello que prohíbe. En efecto, ciertos aspectos tabú de su cultura como la endogamia, el incesto o el asesinato son aspectos culturales los cuales no sólo ameritan ser investigados sino que también hablan del grupo humano en cuestión. Seguido a ello, el autor asocia al temor como un impulso seguido de un acto específico, la huida y una posterior satisfacción, el sosiego o refugio; la función se comprende como la satisfacción ante determinado impulso a la vez que condiciona la conducta humana (ibid: 94).

Por lo tanto, el estudio científico de cualquier rasgo cultural (o de la cultura misma) encierra la posibilidad de aprehender y comprender a los impulsos humanos por medio de sus funciones manifiestas. Entre las necesidades básicas humanas encontramos: las metabólicas, reproductivas, de bienestar, seguridad, movimiento, crecimiento y salud; a la vez que sus derivadas culturales son: el abasteciendo, parentesco, abrigo, protección, actividades, ejercicio e higiene respectivamente. Comprendiendo por *seguridad* a “*la prevención de daños corporales por accidentes mecánicos, ataques de animales o de otros hombres* (ibid: 111), Malinowski sostiene que su derivado la protección consiste en planificar los posibles peligros a los que se encuentra expuesto el individuo y su grupo de referencia dando origen a instituciones específicas como la casa, la guerra, los ejércitos, el clan y otras de mayor envergadura como la organización política o la autoridad.

En el mismo sentido, según O. Oszlak el miedo actúa como una forma sustitutiva recordando a los individuos del grupo los peligros olvidados, ya que éstos en parte temen obsesionadamente a ciertos eventos mientras otros permanecen ocultos. Cuando estos aspectos se manifiestan en un “otro” diferente los miedos se hacen manifiestos y visibles. Desde esta perspectiva teórica, cada sociedad dispondría de una estructura diferente en cuanto a la posibilidad de organizarse por medio de sus temores. El autor, a forma de ejemplo, sostiene que la sociedad argentina teme de manera paranoica las acciones peligrosas de terceros pero implícitamente olvida los peligros que sus propias acciones generan como la responsabilidad en el tránsito vehicular o el respeto normativo (Oszlak, 2006: 99-101).

Toda organización social puede ser comprendida como un Ego e inserta en un ambiente más amplio al cual denominaremos Alter. En esta relación Ego-Alter se dan un conjunto de interacciones que tienen como función fijar la propia identidad social. Las acciones del alter repercuten y también son temidas por el ego y viceversa. Cuando los miedos del Ego se depositan en las acciones del alter entonces estamos en presencia de un miedo *paranoico*; a la inversa cuando lo que se temen son las propias acciones entonces el miedo es de tipo *melancólico*. En resumidas cuentas y según los aportes de Oszlak en su ensayo, entonces los diferentes temores siguen dos tipos principales; ser de tipo *paranoico* cuando la peligrosidad se proyecta en las acciones de un tercero ajeno al endo-grupo como por ejemplo el caso de supuestas invasiones, planes corporativos de enajenación de ciertos recursos etc; o de tipo melancólico cuando sus características siguen criterios de auto-humillación, degradación y punitividad; los puntos que originan temor y ansiedad están insertos dentro de la propia comunidad.

Sin embargo, a diferencia de lo que piensa Oszlak, es posible que los grupos humanos y sociedades desarrollen en ciertas actividades un tipo de temor en detrimento de otro, lo más acertado en este caso parece ser que ambos coexisten y manifiestan en diferentes situaciones. Analógicamente, a la necesidad de estudiar las prohibiciones del grupo humano que plantea inicialmente Malinowski, se propone un desarrollo sobre la posibilidad de estudiar los miedos que dan origen a esas prohibiciones o creencias. Además como “tipos ideales” en el sentido weberiano, estos dos tipos de miedos no son representativos de todos los casos a observar sino sólo hacen más comprensible el fenómeno.

Desde nuestra postura metodológica entonces los aportes de Malinowski y también de Oszlak nos orientan en las siguientes ideas troncales de investigación: a) las comunidades o grupos humanos pueden ser comprendidas por medio del estudio de sus miedos, a la vez que b) también pueden ser analizadas por aquello a lo que no temen, c) el miedo se manifiesta como un impulso primario asociado a una acción que es la huida y una función que es el refugio, d) existen en las sociedades miedos manifiestos y ocultos, e) los miedos pueden ser desarrollados de una forma paranoica o melancólica.

Como sea el caso, la idea de temor se encuentra inevitablemente ligada a la de autoridad o poder. Podría pensarse, tal vez, que incluso en el poder se origina el propio temor como ya lo ha expuesto el lucido Thomas Hobbes en su desarrollo de la historia de Tucídides y el Leviatán. En efecto, el origen del miedo se orienta hacia la propia preservación, tema del cual nos ocuparemos a continuación.

### **La estructura del miedo en Thomas Hobbes**

*“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 y 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).

Véase en Aristóteles de Estagira un tratamiento similar (pero que ha pasado desapercibido por los críticos) cuando afirma *“a lo anterior debe seguir sin duda el tratado del placer, porque el placer parece estar en íntima relación con la naturaleza humana; y por esto a los jóvenes se les educa gobernándolos por medio del placer y la pena”* (Aristóteles, X, v. I, p. 131). Sin embargo, Hobbes (como bien lo observa L. Strauss) rompe definitivamente con Aristóteles al introducir a la historia en la filosofía y sugiere un nuevo debate, o mejor dicho una nueva forma de debatir como actúa el temor en el hombre.

Inicialmente, Hobbes plantea un tema que no había sido planteado hasta antes de su intervención; una naturaleza dual en el sujeto por el cual por un lado, desea los bienes del prójimo a la vez que teme ser otro lo despoje de los propios. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero que es el Leviatán. El motivo, es 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 que presupone el pacto sugiere la idea que los hombres –a diferencia del estado de naturaleza- no puedan acceder todos a lo mismo; 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 él, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza. Asimismo, el miedo continúa por otros canales al ser en este aspecto, utilizado para la obediencia del hombre al servicio del Leviatán. Es decir, que la obediencia se funda en el temor a ser castigado en mayor cuantía al 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 Leviatán 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 este sentido, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: a) la competencia, por la cual 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 dando como origen 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 otros 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). De esta forma, 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 hobbesiana 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 de 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 prójimo son aquellos que meditante 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 único 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 el 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 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 indicarían 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 y el infierno; aquellos únicos capaces de infligir el perdón y la absolución para disfrutar de una vida “eterna”. Esta articulación del miedo, según Ribeiro los medievales no temían tanto a que no existiera la vida eterna, 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, 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 idea en este autor, 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, 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 y así sucesivamente. 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 todos los participantes se esmeran por ser los primeros por medio de la búsqueda de poder y la supremacía. Pero ésta última raras veces puede ser asegurada, por lo cual se acrecienta la competencia entre todos ellos.

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 “hábilés, 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 la tipos puros descritos, nos interesan de sobremanera los así llamados intelectuales o sabios en tipos c1 y c2 respectivamente. En efecto, la curiosidad pasión predominante en esta clase de hombres, lo guía hacia el interés por el futuro, por la ciencia, y también por la religión. La necesidad de protección y tiempo llevan 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; no obstante, es ese mismo miedo a perder lo propio el hecho que fundamenta la renuncia del uso violento de la fuerza en un tercero cuya función es asegurar la convivencia de todos, el Leviatán. 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.

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 su acción sobre el miedo a la pérdida en el individuo. 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 y el miedo se basan el deseo de bienestar de nuestros propios congéneres que no son otros que nuestro propio grupo (familia, ciudad, comunidad o nación dependiendo la percepción de cada uno). Claro ésta, a Hobbes se le dificulta muchísimo explicar como es que si por temor personal los hombres se lanzan a la batalla en busca de reconocimiento, y mucho más aún 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. ¿Quién entierra a sus semejantes sufre en mayor grado que quien muere?, por tanto no sería extraño 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 nuestro propio grupo. 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 tercer caso de aquellos que no se alinean ni con el deseo de poder ni con el miedo a morir, ejemplo algunos delincuentes, suicidas depresivos, etc. En estos casos, la muerte llega por opción voluntaria y contradice de lleno las pulsiones naturales de preservación en Hobbes. En este punto, consideramos 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. Es entonces, que no es el miedo a morir aquello que fundamenta la sociedad sino más bien el miedo a sufrir con las diversas variaciones que éste implica.

Por último, los hombres a diferencia de lo que pensaba Hobbes no parecen tan egoístas ni egocéntricos desde el momento en que parecen estar demasiado preocupados en buscar la gloria y el reconocimiento social que un tercero puede darles o negarles. Por otro lado, no queda claro como es que el miedo debe llevar a la obediencia y no es al revés; es decir al centro del conflicto mismo. En otras palabras, si invertimos la tesis hobbesiana observaremos más claramente el planteo, a saber las conductas humanas entran en disputa sí debido a la escasez y el temor a la pérdida, pero (a la vez) sugieren la paz 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.

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, Hobbes 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 de Hobbes 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; así estar protegido no es un estado natural sino una construcción social adquirida ya que la inseguridad no es otra cosa más que una dimensión consustancial de la coexistencia humana en sociedad a la vez que una mano invisible que atemoriza a los individuos estableciendo las normas de convivencia o la aplicación cruel del poder (Castel, 2006:21).

### **El Hobbes de Leo Strauss**

Ahora bien, detengámonos un segundo en el análisis que hace de Hobbes, Leo Strauss. Para este scholar, existen diferentes contradicciones en la obra de Thomas Hobbes sobre todo de una obra a otra. Por lo tanto 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.

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” 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 de 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 al poder subyugar y dominar al prójimo. 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 en sus mentes 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 superior al 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 el filósofo inglés relaciona el honor con la virtud heroica de la vieja aristocracia mientras asume que la honestidad es propia de las clases plebeyas.

En consecuencia, en Hobbes la guerra y el honor están inequívoca aunque también erróneamente unidas. 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 la 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 encargará 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 resumidas cuentas, la interpretación straussiana de Hobbes sugiere 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. Una vez reseñados los aportes y limitaciones más importante del tratamiento del miedo en Aristóteles y Hobbes. Empero, hasta que punto ¿se aplican estos principios al turismo moderno?.

### **Los miedos a viajar en el mundo moderno**

Los atentados acaecidos el 11 de Septiembre en los Estados Unidos, seguido de los ocurridos en España y el Reino Unido han despertado la atención de los catedráticos e investigadores en seguridad turística. Evidentemente, estos hechos no sólo contraen el consumo y el desarrollo de la actividad por acción del temor, sino sugieren la posibilidad de un aumento en los casos de fobia o pánico a viajar en avión y otros medios de locomoción. Al respecto, el Código Ético Mundial para el Turismo en su artículo 1, sección 4 señala *“las autoridades públicas tienen la misión de asegurar la protección de los turistas y visitantes y de sus bienes. En ese cometido, prestarán especial atención a la seguridad de los turistas extranjeros, por su particular vulnerabilidad. Con ese fin facilitarán el establecimiento de medios de información, prevención, protección, seguro y asistencia específicos que correspondan a sus necesidades. Los atentados, agresiones, secuestros o amenazas dirigidos contra turistas o trabajadores del sector turístico, así como la destrucción intencionada de las instalaciones turísticas o de elementos del patrimonio cultural o natural, de conformidad con la legislación nacional respectiva debe condenarse y reprimirse con severidad”*.

Precisamente, estos miedos asociados a otros problemas como aeropuertos parados por huelgas, vuelos sobre-vendidos, accidentes aéreos y terrestres constantemente televisados y otros generan en los agentes de viajes mayor

temor a viajar que en otros casos. Más específicamente, se aplica en estos casos el principio teórico planteado como la paradoja profesional. Según el etnólogo francés M. Augé no es extraño que los ataques “terroristas” se lleven a cabo sobre los medios modernos de transporte. Ello expresa sin lugar a dudas la peligrosa relación del hombre con la (sobre) modernidad. Para el autor, la falta de sentido en combinación con una cada vez más alienante forma de vida, generan en las sociedades modernas una fragmentación de la vida pública y social cuya máxima expresión son los “no lugares”. Espacios de anonimato en donde los hombres carecen de una pertenencia antropológica. Siguiendo esta polémica línea de razonamiento, el terrorismo utilizarían los medios de transporte para sus ataques como forma reaccionaría a lo que desde su punto de vista, sería la invasión de occidente (Augé, 1996). El problema, sin embargo, es que Augé no puede sostener dicho argumento sino más que a través de inferencias teóricas y especulativas.

En Paul Virilio y su interesante ensayo *La sociedad sitiada*, se observa una manifiesta preocupación por los medios técnicos audiovisuales productores de imágenes y su relación con un mundo social cada vez más fragmentado y en este sentido, siguiendo a Castel (2006) cada vez más necesitado de protección. Por un lado, los avances en medio de locomoción han reducido los tiempos de contacto entre dos puntos geográficos, hecho que a su vez le da al hombre moderno más tiempo libre y paradójicamente, mayor alienación a manos de la tecnología moderna y los intereses que tras ella subyacen. Así, para Virilio el turismo no sólo es una actividad alienante sino desoladora, carente de realidad. La información reemplazará en un futuro no muy lejano al mundo de los transportes, anulando el mundo de los sentidos, y en consecuencia del vínculo; de repente “todo llega” sin que sea necesario partir. Todo se precipitará sobre el hombre, el cual será un blanco fácil del asedio y la falta de imaginación; por último en *Ciudad Pánico* el autor sostiene que el miedo en las grandes urbes es producto de la estandarización y el conformismo consumista que recluye al hombre al yugo hedonista y donde el bombardeo constante de la imagen lo domina (Virilio, 1996) (Virilio, 2007) (Castel, 2006).

Por otro lado, un estudio empírico llevado a cabo por Domínguez, Burguete y Bernard en la hotelería mexicana demostró que ante ciertos eventos sorpresivos y negativos como el atentado del 11 de Septiembre de 2001 en los Estados Unidos, la demanda hotelera tiende a contraerse según el tipo de tarifa ofrecida (efectiva y promedio) y el porcentaje de ocupación promedio. Sin embargo, esta contracción no se lleva a cabo de manera uniforme. El informe sostiene que mientras el segmento de viajeros de placer ha disminuido luego de este trágico evento, el segmento relacionado a los viajes de negocios continúa en un nivel similar (con una leve caída).

Según los investigadores esto se debe a la gran dependencia que tiene la economía turística mexicana de los viajeros o turistas estadounidenses (Domínguez, Burguete y Bernard, 2003:336). Con un manejo de literatura suficiente sobre el tema, los autores preparan el estudio en base a las ciudades de Cancún, Puerto Vallarta, México, Monterrey, Puebla, y Los Cabos. La información por último es sometida a un índice estadístico P. Value (regresión múltiple binaria de 0 a 1). Según los hallazgos, los autores sostienen que el



mercado de negocios parece menos sensible a los atentados o eventos negativos en comparación a los viajes de placer o vacacionales (Domínguez, Burguette y Bernard, 2003). En este sentido, R. Schluter intenta explicar los alcances de la investigación considerando que los viajes de placer ponen en funcionamiento ciertos mecanismos psicosociales por los cuales se intenta hacer de ese viaje un evento memorable. Cualquier estímulo percibido como amenazante o negativo a esa dinámica es evitado por medio de la elección de otro destino. Por ese motivo, no es extraño observar el retraimiento en el consumo de los viajes de placer en relación a los viajes de negocios (Schluter, 2008: 154-160).

No obstante los alcances de la investigación llevada a cabo por Domínguez, Burguette y Bernard (2003) merecen ser reconsiderados nuevamente. En primer lugar, los autores no detallan de qué manera han compuesto su muestra y los métodos de recolección de datos. En segundo lugar, según los datos presentados la variación en porcentaje de ocupación del destino negocios es del 2% con respecto al destino vacacional del 6%. Esta diferencia parece no ser sustancial para afirmar que el turismo vacacional posee mayor sensibilidad al vacacional. Asimismo, la variación con respecto a la tarifa efectiva en el destino negocios es de \$-12 mientras que la variación en el destino vacacional es de \$-14. Por último, los autores sostienen arbitrariamente que destinos como México deben ser considerados de negocios mientras otros como puerto Vallarta de placer o vacacional. Esta división *ad-hoc* no sólo invalida y dificulta establecer relaciones fiables entre un segmento y otro, desde el momento que la ciudad de México concentra ambos tipos de segmentos, sino que también muestra serias dificultades para ser replicadas y repetidas en otros contextos. Por ese motivo, los autores deben admitir (de hecho lo hacen) que los datos no son tan claros como se esperaban.

Claro que no es el objetivo de este trabajo explicar los motivos que generaron el atentado hacia el WTC el 11 de Septiembre; sino sus consecuencias en el mundo del turismo y como la paradoja profesional explica el miedo creciente de los agentes de viajes precisamente a viajar. Mejor dicho como el conocimiento influye negativamente en aquellos que más cercanos se encuentran a la organización de viajes. Si bien cabe no descarta ninguna hipótesis los abordajes actuales en la Ciencia Turística (si la podemos llamar así) en materia de temores y fobias sugiere la posibilidad de vincular directamente a los mal llamados “grupos fundamentalistas o terroristas” en vez de buscar una origen causal directo al problema del temor moderno en occidente. Por otro lado, estas investigaciones (mayormente de origen anglófono) en parte superficiales y plagadas de prejuicios consideran en los actos “terroristas” un enemigo sustancial para el turismo (Araña y León, 2008) (Robson, 2008) (Bhattarai, 2005) (Blake y Sinclair, 2003) (Lepp y Gibson, 2003) (Weber, 1998) (Sonmez, 1998) (Sonmez y Graefe, 1998) (Drakos y Kutan, 2001) (Enders, 1992) (Bonham, 2006). Preocupados en como estos actos afectan económicamente a la actividad en vez de enfocar los esfuerzos en el porque es que estos eventos suceden o el simbolismo que tienen los medios masivos de transporte para estos grupos, es que el cuerpo literario vigente sobre temas de temor y turismo son sustancialmente inadecuados.



Según lo expuesto, en abordajes anteriores Korstanje (2008) consideró en las fobias y los temores a viajar tres tipos de explicaciones posibles que si bien no han sido equivocadas parecen hasta ahora también superficiales. En uno de sus primeros abordajes al tema, el autor presentó la hipótesis de que el miedo a los viajes se constituían como mecanismos contestatarios al avance del capitalismo post-moderno y la cada vez más evidente fragmentación vincular (Korstanje, 2008<sup>a</sup>). En un segundo escrito y basado en la recopilación de casos sobre miedo a viajar en la historia antigua y etnografías en las culturas Aymará, el autor consigue ver en el fenómeno una especie de control social establecido sobre una base lógico-productiva (Korstanje, 2008b). Por último, en su trabajo *El ocaso de la Imaginación*, el autor sugiere convincentemente que el temor al viaje (como otras tantas fobias) se origina en la pérdida sistemática de la ilusión y el avance del amor romántico que despoja a los hombres de la condición ideal la cual han sido dotados. De esta forma, no sólo declina la propia libertad sino además el entorno comienza a ser percibido como amenazante e inseguro. El concepto nietzscheano de la muerte de Dios es reemplazado con la voluntad de ser Dios. Asimismo, la circulación de información por medio de los medios masivos genera una conciencia alienada y negativa de la realidad. En otras palabras, occidente ha subestimado el rol de la ignorancia en la vida social (Korstanje, 2008c). Es cierto también que los problemas surgen dentro de los propios grupos como agentes distorsionadores del orden; en este contexto, las profesiones y los roles por lo tanto son estrategias puestas a consideración del orden social. Para Herrera Figueroa, las profesiones deben ser comprendidas como formas lúdicas de escenificación teatral en donde las partes entran en competencia y litigio (Herrera Figueroa, 1976: 135-136).

Sin embargo, lejos de ser las causas una postura crítica sobre el tema indicaría temporalmente que los puntos mencionados son una representación (signos o manifestaciones) de un problema de mayor profundidad vinculado a la productividad económica y la lógica legal racional postmoderna pero que de ninguna manera son su causa principal. Para resolver entonces, el problema planteado cabe preguntarse ¿Cómo actúa el conocimiento en la mente humana?; ¿Qué relación establece ese conocimiento con el miedo profesional y el miedo a viajar en los profesionales del turismo?. El problema se resuelve aplicando el siguiente razonamiento.

## La profesión

La profesionalización de la vida social ha sido ya estudiada y analizada por B. Bledstein en su libro *La Cultura del profesionalismo* editado por vez primera en 1978. En ese trabajo pionero el autor resalta el vínculo entre la clase media y la necesidad de asenso social. Esta “clase media” se ha caracterizado históricamente por la búsqueda de prestigio social, nuevas habilidades y la exacerbación de metas individuales dando como resultado una cultura que se conforma con la idea de que el conocimiento tiene cierto poder.

Precisamente, Bledstein rastrea su origen historiográfico entre el 1860 hasta 1880 en donde surgen en Estados Unidos la mayor cantidad de asociaciones voluntarias de profesionales con el fin de brindarse protección mutua en su

carrera por lograr sus metas e intereses. Su estructura y razón última es encarnar el ideal de democracia, autonomía, independencia e individualismo basados en la prueba y el error o la experimentación de las prácticas para un fin último.

En este punto, el profesional americano (y luego el profesional en todo el mundo industrial) intentaba definir un sistema coherente de conocimiento aplicado a un territorio específico de la Ciencia y a la vez establecer un sistema de control de todos aquellos que ostentaran o se declararan idóneos en el manejo de ese conocimiento y en consecuencia de la racionalización del mundo; en la medida en que éstos círculos se complejizaban mayores necesidad de conservación mostraban sus miembros ejerciendo barreras estrictas y etiquetas –procesos cuyo origen el autor llama rituales- para el ingreso de nuevos postulantes (Bledstein, 1978:88).

En este aspecto, no es el periodismo (journalism) en si mismo como sugería Korstanje (2008c) (2008b) el responsable de infundir temor, sino la cultura profesional misma de la cual obviamente los medios masivos no están al margen. El abogado, el médico y el agente de viajes se benefician con el temor que suscita un nuevo destino turístico donde se habla una lengua extraña o la incertidumbre que genera un dolor constante. Como sea el caso, las contribuciones de Bledstein en nuestro son capitales en el sentido que describen convincentemente la funcionalidad del temor en una sociedad de consumo. Sin embargo, ¿no puede explicar cabalmente como es que ese temor se vuelve hacia el mismo profesional que lo utiliza?

En este sentido, pueden trazarse analogías con la idea Weberiana de Beruf y su génesis capitalista. En efecto, la profesión para M. Weber no sólo se vinculaba a la Ética protestante por una idea de progreso y autonomía económica sino además por su etimología misma de una “llamada” a cumplir lo que Dios a Escrito; el rol que él ha designado para cada uno de los hombres “en esta tierra” (Weber, 2007). Es precisamente paradójico, que las asociaciones nucleadas con el fin de protegerse se sientan desprotegidas y es justamente de ese dilema que se ocupa de analizar el sociólogo francés Robert Castel –en analogía con las contribuciones de Hobbes- en su excelente trabajo *La inseguridad Social*.

Básicamente, Castel advierte sobre la tendencia moderna en las sociedades industrializadas de sentirse cada vez más inseguros a pesar de todos los avances tecnológicos y materiales destinados a hacer de estas sociedades, lugares seguros. 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. Las limitaciones expuestas en el tratamiento de R. Castel nos llevan a tratar el problema desde una nueva perspectiva, recurriendo nuevamente al discurso hobbesiano sobre el miedo, la gloria y la vanidad.

### **La triple esencia del temor**

El conocimiento actúa en la psicología humana en un triple sentido, a) con respecto a lo que uno ve y piensa de uno mismo, b) con respecto a lo que uno ve y piensa de los otros cercanos y c) con respecto de lo que uno ve y piensa de los otros lejanos. A medida que mayor distancia psicológica existe entre el ego y el alter, menor es el conocimiento de las causas y experiencias del comportamiento del otro. Es precisamente ese criterio el que justifica la previsibilidad del comportamiento de nuestro entorno. Por un conocimiento previo, un profesional conoce mejor a su hijo o a su esposa que a su cliente o paciente en el sentido en que puede explicar y anticiparse a las reacciones de

uno u otro según corresponda (como bien lo ha expuesto George H. Mead, 1999). Es así, que el conocimiento hace la vida de los hombres estable, segura y duradera.

Ahora bien, una vez aclarados los puntos flojos en la doctrina hobbesiana por medio de sus críticos y seguidores, nos predisponemos a resaltar las contribuciones que el filósofo británico puede hacer a nuestro tema de estudio: el miedo contemporáneo. Así básicamente, los hombres en su estado de naturaleza coexisten con una tensión entre dos pasiones opuestas; desear superar a los otros en poder y prestigio a la vez que conservar la propia vida para disfrutar de esos deseos. Por un lado, se contraponen la necesidad de conquista a la de sobrevivir. Es precisamente, según Hobbes el miedo el criterio que obliga a los hombres a un pacto civil por el cual asignan el uso monopólico de la fuerza y se someten a un tercero (El Leviatán) que garantice su estabilidad y protección.

En este sentido, se genera un modelo teórico que bien ha sido analizado ya en Hilb, C y Sirczuk, M (2007) entre gloria, vanagloria y miedo. Los intelectuales (formados profesionalmente) en la aceptación del Leviatán como eje fundante de temor, han elegido el conocimiento y la curiosidad como el aspecto para ganar autoestima y gloria personal. En este punto a diferencia de los conquistadores o los estratos burgueses, los intelectuales y profesionales se han dedicado a acumular conocimiento. Precisamente, sus reconocimientos llegan de la mano de la habilidad y el grado en que esa acumulación se hace digna de admiración para otros de su misma o análoga profesión.

Sin embargo, en un punto de inflexión ese conocimiento en conjunción con el temor a la obediencia latente juegan en contra cuando su círculo íntimo no puede ser protegido. En efecto, como se ha observado en el siguiente artículo el hombre abandona su estado de naturaleza ante el miedo a la pérdida violenta, sino que lo hace por el miedo de ver morir violentamente a sus seres cercanos. Esta observación no sólo resuelve en gran medida la tensión sociabilidad / insociabilidad sobre el Hombre Hobbesiano, sino además explica el problema de la paradoja profesional en cuanto a que la profesión es el medio por el cual cada sujeto se somete a la lógica productiva y al poder del Leviatán. Así cada uno, a su vez elige la forma de lograr la gloria y el prestigio necesario para no ser atacado por su semejante. En un estadio de competencia continúa como ha sugerido Castel, los hombres (ciudadanos) son obligados a capacitarse cada vez más y más. En ese contexto, la profesionalización técnica es acompañada por el reconocimiento dan al hombre cierta seguridad para sí y su familia.

Pero a diferencia de Hobbes que imagino una naturaleza individual del hombre, el siguiente trabajo propone dos puntos esenciales: a) el hombre entra y se somete al Leviatán por un miedo que es social y no individual; y por lo tanto b) una vez sometido el hombre busca estabilidad no para él sino para su esfera íntima. Estas ideas nos acerca más a la interpretación de Leo Strauss que de Robert Castel.



En consecuencia, cuando algún evento real o potencial amenaza o daña a algún miembro de su familia, el conocimiento adquirido juega un rol inverso al que fue programado. Es decir, si en estado de naturaleza el hombre puede prescindir de una profesión para lograr seguridad recurriendo a otras técnicas como expoliación y la conquista por las armas, en la vida civil es la propia profesión la que le brinda seguridad (aun cuando no por eso sean menos abusivas). Eso explicaría los elevados porcentajes de casos fóbicos en personas en edad de estar insertos en el sistema económico productivo y no en personas pasivas. El trabajo genera una doble pertenencia, una ligada a la vanidad (ser el mejor en lo que se hace y entonces reconocido por eso) y el temor a experimentar la pérdida en vida (no morir necesariamente, sino vivir padeciendo).

Finalmente y aun cuando es un punto que será siendo investigado en otros abordajes, los eventos externos amenazantes pueden ser vividos de diferente forma según sobre quien recaigan. Si recaen sobre personas cercanas al sujeto profesional, surgen inevitablemente estados de pánico y ansiedad por las variadas consecuencias del evento (que el profesional conoce muy bien). Cabe agregar, que estos estados se transforman en fóbicos cuando el evento amenazante en el otro es dirigido o cae sobre el individuo (egoísmo). El fóbico a diferencia de aquel que teme por otro, tiene la ilusión de que la amenaza caerá sobre sí mismo. En cambio, cuando el evento recae sobre un desconocido el profesional no sólo confía en su conocimiento sino que alimenta su reputación y vanidad (los médicos que logran complejas operaciones son altamente reconocidos por sus pares). En este punto, el binomio teórico reconocimiento o vanagloria / temor se vincula directamente con una cercanía emocional previa que no sólo puede ser familiar/genealógica sino de otro tipo o con la necesidad de trasladar un miedo colectivo hacia sí mismo. Sin embargo, este elegante discurso no resuelve el problema del temor como así tampoco las preguntas planteadas en la introducción.

Ahora bien, retomando el convincente argumento de Bledstein la cultura profesional debe ser considerada en la sociedad estadounidense desde dos perspectivas; la primera se encuentra relacionada a la posibilidad que tiene el profesional de ascender socialmente generando lazos de reciprocidad específicos basados en el honor y la extraordinariedad de la información que acumula; pero por el otro, cumple una función expiatoria muy similar a los sacerdotes en el mundo religioso. En efecto, el profesional -como el ministro acepta y carga los pecados- ya sea médico, agente de viajes, ingeniero, o abogado tiene como misión mantener la tensión y el temor ante lo desconocido. La figura del experto encarnado en el rol de profesional, no sólo hace nuestra vida más fácil y segura (alejándonos del temor a lo desconocido) sino que además convierte nuestros temores en supuestas certezas acerca del mundo que nos rodea. Pero pronto, un grupo con semejante poder comenzó a utilizar ese temor en los diferentes estratos de la sociedad como un mecanismo de autopreservación política en el sentido más hobbesiano posible. En uno de sus párrafos, el autor dice *"by pointing to and even describing a potential disaster, the professional often reduced the client to a state of desperation in which the victim would pay generously, cooperate fully and express undying loyalty to the*

*knowledgeable patron who might save him from a threatening universe"* (Bledstein, 1978: 100).

En este aspecto, no es el periodismo (journalism) en si mismo como sugería Korstanje (2008c) (2008b) el responsable de infundir temor, sino la cultura profesional misma de la cual obviamente los medios masivos no están al margen. El abogado, el médico y el agente de viajes se benefician con el temor que suscita un nuevo destino turístico donde se habla una lengua extraña o la incertidumbre que genera un dolor constante. Como sea el caso, las contribuciones de Bledstein en nuestro son capitales en el sentido que describen convincentemente la funcionalidad del temor en una sociedad de consumo. Sin embargo, ¿no puede explicar cabalmente como es que ese temor se vuelve hacia el mismo profesional que lo utiliza?.

Una respuesta tentativa sugiere la idea que el profesional teme no sólo a fallar en la predicción de su diagnostico técnico sino además de ser excluido de su círculo de pares sea en forma simbólica o efectiva. El miedo a la muerte violenta propugnado por Hobbes se transforma en la sociedad post-moderna en un miedo a la exclusión en el sentido sugerido por Z. Bauman (2007). Claro ésta que, el profesional sufre un doble martirio cuando un ser muy cercano a él se encuentra afligido o dolido. En primera instancia y como ya se mencionó existe un sufrimiento o posible temor emocional agravado por el lazo pero a la vez existe un temor mucho más profundo aún que radica en la posibilidad de ser excluido (asesinado violentamente) del círculo de pares. Un agente de viajes que basa su excelencia intelectual académica en como organiza técnicamente dichos viajes, teme que él mismo o algún familiar sufra un inconveniente en el viaje. Lo que se encuentra en juego no sólo es la propia valoración profesional sino también la de los colegas. ¿Qué clase de médico pediatra deja morir a su hijo de una enfermedad terminal?, ¿Qué clase de policía deja que le roben a su familia?. Todas estas preguntas apuntan hacia lo mismo. El miedo en la paradoja profesional, siguiendo el excelente hilo argumentativo de Hobbes y Bledstein actúa en dos sentidos, expiando los temores en cuanto al área de experiencia de la sociedad mientras que por el otro fundamentan su pericia en la valoración del otro. Esta misma valoración que puede ser su perdición cuando se involucran emocionalmente con el problema que resuelven a diario. Empero, ¿cual es la relación del 11 de Septiembre de 2001 en esta tesis?. Los eventos externos por repentinos y fuera de todo control humano generan elevados estados de ansiedad. En efecto, es necesario para responder la pregunta que antecede zambullirse en el desarrollo que ha hecho Z. Bauman sobre los miedos líquidos o modernos.

## **Los miedos líquidos**

El miedo un aspecto tan humano y tan presente en nuestra vida social es analizado filosóficamente en forma acertada por Z. Bauman en su libro titulado *el miedo liquido*. En forma introductoria, el autor 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, por decir de otra forma en segundo grado, según palabras del autor “reciclado social y culturalmente”.

En otras palabras, el miedo humano trasciende los límites del tiempo y el espacio a la vez que es recordado aún en un estado fantástico. Éste queda en el sedimento de la consciencia el cual a la vez regula la conducta entre los seres humanos aun cuando no exista amenaza directa (miedo derivativo). Siguiendo a H. Lagrange, Bauman considera que “el miedo derivativo” puede comprenderse como un “fotograma” descrito como el sentimiento de ser susceptibles al peligro.

Los peligros y los miedos derivativos pueden clasificarse en tres clases: a) aquellos los cuales amenazan la corporeidad de la persona, b) aquellos que amenazan la durabilidad del orden social donde esa persona se encuentra inserta, y c) aquellos que amenazan el lugar de la persona en el mundo y su posibilidad de no ser excluido. Si bien el miedo derivativo no implica por sí mismo un peligro inminente, el sentimiento de inseguridad puede ser canalizado por medio de otros mecanismos aplicando el principio de subsidiaridad. En efecto, el Estado moderno responsable de cuidar por la seguridad de sus ciudadanos, cuando se exceden sus posibilidades en esa tarea, deriva esa responsabilidad a otras esferas de la vida social como el mercado de capitales.

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 para tener que ser recordada por sobre otras tragedias, más sí ha sido repentina y por ese motivo impactante.

Básicamente, en Bauman no sólo que 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 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 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 condenación 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.

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 consciencia que busca conocer. Es precisamente, la muerte incognoscible por naturaleza y por ende temida. De las cosas que no son conocidas, la muerte será, es y fue la menos conocida. La propia cultura es un artefacto que ayuda a los hombres a vivir con la consciencia de la propia mortalidad. Su presencia indudablemente moldea los comportamientos humanos en el mundo profano. En este sentido, 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. Similar objetivo de individualidad cumple la fama, sea ella positiva o infame. En sí, al igual que la salvación la fama es un destino por el cual se exige un sacrificio. Sin embargo, no todos podrán en su vida acceder a los privilegios de una fama individual y para ellos quedan los despojos de la inmortalidad impersonal (por delegación) que ofrecen las religiones. Siguiendo las observaciones de G Mosse, Bauman sostiene que luego de la revolución francesa la República adoptó la antigua fórmula romana *pro patria*, fijando una inmortalidad compensatoria por la cual los súbditos y el Estado se vieron obligados recíprocamente en aras de su propia supervivencia. El bienestar de la nación justificaba la muerte en el campo de batalla.

Por el contrario, en nuestra líquida sociedad moderna de consumidores la estrategia 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 *balanización 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; o precisamente se teme morir. 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.

En este sentido, el 11 de Septiembre representó simbólicamente el fracaso de todas las profesiones occidentales que hacían a la sociedad americana. Ninguna de ellas, ni la del estadista mucho menos la de las fuerzas de seguridad interna pudieron prevenir lo que estaba por suceder. Justo allí en el país que se jactaba por su seguridad, ocurrió lo impensable. La paradoja se ha hecho evidente desde el momento en que los médicos cuya razón de ser era salvar vidas no podían evitar que las víctimas murieran en la cama de los hospitales, los policías y bomberos no pudieron salvar a todas las personas que quedaron atrapadas, los panelistas de la torre de control no pudieron avisar a tiempo la ruta irregular de los aviones, la policía aeronáutica no pudo tomar el control de la situación, y el presidente de los Estados Unidos salía en cámara desorbitado sin una aparente decisión firme a tomar y los periodistas manejaban miles de versiones desde el accidente hasta una mala maniobra pero ninguna de esas noticias se acercaba a la verdad hasta que el segundo avión se estrella lentamente en la segunda torre. Ha sido precisamente en ese fracaso rotundo de la cultura profesional y de la planificación lo que ha llevado a la proliferación de los temores luego del 11 de septiembre; hecho seguido además por los atentados en España y el Reino Unido con similares características. Al Qaeda ha demostrado que el conocimiento y la planificación racional que tanto ha caracterizado a Occidente no pueden evitar lo supuestamente "inevitable". Como ha afirmado Bauman el problema humano no es morir en sí, sino la vanidad de no poder anticiparse a la muerte. En fin, luego del material expuesto creemos estar en condiciones de plasmar una conclusión sustentable a los problemas que nos hemos planteado. En este sentido, luego del 11 de septiembre todas las profesiones en los Estados Unidos de América y el mundo occidental han muerto o están a punto de morir.

## Conclusión

Indefectiblemente, el hombre en estado de naturaleza (nos explica Hobbes) se encuentra con respecto al otro en completa igualdad. Es precisamente esa igualdad, aquella que hace que los hombres deseen lo mismo que prójimo y por lo tanto entren en conflicto. A la vez, el temor a una muerte violenta sugiere la idea de poner en un tercero el poder coercitivo para que proteja el bienestar de todos. En otras palabras, la sociedad se constituye como tal por medio del miedo, pero una vez constituida ese temor no desaparece sino que continúa latente en las diversas esferas de la vida social generando círculos de reciprocidad entre los miembros y obediencia.

En este contexto, la cultura profesional tiene como objetivo -doble- por un lado captar todos los temores de los ciudadanos y reconvertirlos en certezas como el ejemplo del médico que especula con el temor a morir de sus pacientes, el agente de viajes que toma el terror de estar en una tierra extraña del turista, y el policía que ejerce su rol por medio del temor que siente el ciudadano a ser despojado de sus bienes. Todas las profesiones sin excepción se hacen del temor ajeno y basan su pericia en la ayuda al prójimo. En este sentido, existe

una analogía entre los sacerdotes –que perdonan pecados y aseguran una vida eterna- y las profesiones. No obstante, toda esa sapiencia y conocimiento genera un efecto inverso en el profesional cuando el afligido o el afectado es un propio “ser querido”. En estos momentos, se da lo que nos hemos esmerado en llamar “la paradoja profesional”, fenómeno por el cual el profesional se ve sumergido en un doble conflicto que le genera angustia, ansiedad y terror.

En primer lugar, la fase emocional angustia al profesional de una forma en que cualquiera se vería afectado. Pero este hecho se agrava por el temor (anticipatorio) a ser excluido simbólicamente o in facto esse del círculo de pares en el cual este agente ha logrado forjar su propia identidad (su punto póstumo de valoración profesional). Un accidente en una operación quirúrgica puede afectar la reputación del médico interviniente pero más la afecta el hecho de equivocarse en un proceso donde el involucrado es un familiar cercano. Si bien, el mismo ejemplo aplica para cualquier profesión, lo cierto es que el código ético profesional invalida este tipo de acciones cuando el agente se encuentra afectivamente atado. De esta manera, un cirujano no debe intervenir en una operación de un familiar, como un psicoanalista debe acudir con otro profesional. Sin embargo, como diría Hobbes el miedo permanece latente y en cada intervención profesional se encuentra la mirada inquisidora del otro. Pero no cualquier otro, sino uno que pertenece al mismo círculo. Finalmente, luego del desarrollo analítico realizado podemos concluir que la paradoja profesional y el temor que en ella subyace se explican por medio del riesgo a ser excluido y criticado por los “Primus inter-pares”.

## Referencias bibliográficas

- Albó, X. (1992) “La Experiencia Religiosa Aymará”. En *Rostros Indios de Dios: cuadernos de investigación*. La Paz, CIPCA, ISBOL, UCB.
- Araña, J. And León, C. (2008). “The impact of terrorism on tourism demand”. *Annals of Tourism Research*. Vol. 35 (2): 299-315.
- Aristóteles. (1997) *Ética Nicomaquea*. México, Ed. Porrúa.
- Augé, M. (1996). *Los No lugares: espacios de anonimato*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Balandier, G. (2005). *Antropología Política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires, editorial Paidós.
- Bhattarai, K et al. (2005). « Tourism, Terrorism and Turnoil in Nepal ». *Annals of Tourism Research*. Vol. 32 (3): 669-688.
- Bledstein, B. (1978). *The Culture of Professionalism*. The middle class and the higher education in America. Nueva York, Norton.



- Blake, A. and Sinclair, T. (2003). "Tourism Crisis Management: response to 11 September". *Annals of Tourism Research*. Vol. 30 (4): 813-822.
- Bonham, C et al. (2006). « The impact of 9/11 and other terrible global events on tourism in the US. And Hawai". East-West Center, Economics Study Area.
- Castel, R. (2006). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*. Buenos Aires, Ed. Manantial.
- Domínguez, P, Burquette, 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.
- Domínguez, V. (2003). "El Miedo en Aristoteles". *Psicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.
- Drakos, K and Kutan, A. (2001). "Regional effects of terrorism on tourism: evidence from three Mediterranean countries". Paper of Zentrum fur Europeanische Integration Forschung Zenter. Zei. Disponible en <http://www.uni-mannheim.de/edz/pdf/zei/b01-26.pdf>.
- Enders, W. et al. (1992). « An Econometric Analysis of the impact of terrorism on tourism". *Kyklos*. Vol. 45 (4): 531-554.
- Fernández Juárez, G. (2000) "Tutela de las Sombras: enfermedad y Cultura en el altiplano Aymará". En *sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid, Casa de América.
- Frazer, G. (1993). *La Rama Dorada*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (1996). *Confianza*. Buenos Aires, Editorial Atlántida.
- Gómez Robledo, A. (1997). "Prólogo". *Ética Nicomaquea*. Aristóteles. México, Editorial Porrúa.
- Herrera Figueroa, M. (1976). *Sociología del Espectáculo*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- 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.
- Huizinga, Johann. (1968). *Homo Ludens*. Buenos Aires, Emecé editores.

- Huizinga, Johann. (2007). *Entre las Sombras del mañana*. Barcelona, editorial Península.
- Jenkins, Martin. (2008). "Time for Leviatan?". *Philosophy Pathway*, Vol. 18. Disponible en [www.philosophypathways.com](http://www.philosophypathways.com). Universidad de Sheffield.
- Korstanje, M. (2008<sup>a</sup>). "Reflexiones sobre el Viaje y el Conocimiento: la construcción capitalista". *Observaciones Filosóficas*. Número 7. Disponible en [www.observacionesfilosoficas.net/index.htm](http://www.observacionesfilosoficas.net/index.htm). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- (2008<sup>b</sup>). "De viajes y miedos: la agorafobia como una forma de control económico". *Contribuciones a la Economía*. Edición Mayo. Disponible en [www.eumed.net/ce/index](http://www.eumed.net/ce/index). Grupo de Investigación Eumed. Universidad de Málaga, España.
- (2008<sup>c</sup>). "El ocaso de la imaginación: una aproximación etno-filosófica del miedo a los Viajes". *Thémata*. Número 41. Edición Diciembre. Disponible en <http://www.institucional.us.es/themata>. Universidad de Sevilla, España.
- (2008<sup>d</sup>). "Formas de Ocio en Antigua Roma: desde la dinastía Julio-Claudia (Octavio Augusto) hasta la Flavia (Tito Flavio Domiciano)". *El Periplo Sustentable*. Número 15. Edición Diciembre. Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Lepp, A and Gibson, H. (2003). "Tourist Roles, perceived risk and international tourism". *Annals of Tourism Research*. Vol. 30 (3): 606-624.
- Locke, John. (2003). *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Lukac de Stier, Liliana. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- Malinowski, M. (1967). *Una Teoría de la cultura*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Malinowski, M. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Ed. Planeta-Agostini.
- Mead, G. H. (1999). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on civil Association*. Oxford, Basil Blackwell.
- Oszlak, O. (2006). *Los miedos de los argentinos: ensayos socio-políticos y culturales*. Buenos Aires, Editorial Espacio.

- Pousadela, Inés. (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.
- Robson, L. (2008). "Risk Management for meetings and events". *Annals of Tourism Research*. Vol. 35 (3): 840-842.
- Saurí, J. (1984). *Las Fobias*. Buenos Aires, Ediciones nueva visión.
- Schluter, R. (2008). *Turismo: una visión integradora*. Buenos Aires, CIET.
- Sonmez, S. (1998). "Tourism, terrorism and political instability". *Annals of Tourism Research*. Vol. 25 (2): 416-456.
- Sonmez, S. and Graefe, A. (1998). "Influence of terrorism risk on foreign tourism decisions". *Annals of Tourism Research*. Vol. 25 (1): 112-144.
- Strauss, L. (2006). *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, P. (1996). *El Arte del Motor: aceleración y realidad*. Buenos Aires, Ediciones el Manantial.
- Virilio, P. (2007). *La Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, libros del Zorzal.
- Weber, M. (2007). *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Weber, S. (1998). "War, Terrorism, and Tourism". *Annals of Tourism Research*. Vol. 25 (3): 760-763.