

## EL APOCALIPSIS EN MANOS DE LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN: COBERTURA DEL BROTE DE GRIPE A EN BUENOS AIRES 2009

**Maximiliano E. Korstanje**

Universidad de Palermo, Argentina

**Resumen.-** El fin y principio de un nuevo milenio han traído consigo sentimientos encontrados, una necesidad de purificación junto a una ola de terror secularizado ante la inevitable destrucción del mundo. En parte, todo Apocalipsis implica una conflagración final entre las fuerzas del bien y las del mal. Luego de ello, sobrevendrá un reino de mil años caracterizado por la confraternidad, la cooperación, la justicia y la igualdad (utopía). El deterioro de las costumbres humanas –y otros signos–, y la figura de la corrupción no son otra cosa que la simbolización del paso del tiempo y de la corrupción del propio cuerpo biológico. Es allí donde reside la culpa no asumida por las civilizaciones que ven en el milenarismo una forma de redención. Siguiendo este argumento, la gripe A o porcina (incluso sus potenciales variaciones o mutaciones) parece haber despertado en el interior de las sociedades industriales la idea de que una pandemia apocalíptica diezme a gran parte de la población mundial.

**Palabras clave.-** *Apocalipsis, milenarismo, gripe A, medios masivos de comunicación, angustia.*

**Abstract.-** The beginning and end of a new millennium carries on contrasting feelings; a need of purification in combination with a wave of a secularized anxiety before to the inevitable destruction of World. The bottom-day seems to be associated to a final fight between god an evil forces in which case a kingdom of thousand years will emerge with confraternity, harmony and peace. Of course, the corrosion of human beings's customs is no other thing than the corruption of the own body and the elapsing of time. Just there wherein culprit is not internalized surfaces the horror as a form of projection. Following this line of reasoning, Influenza A or Swine Flu –even their possibilities of mutation- looks to wake up in the core of industrialized societies an idea enrooted in the belief of an apocalyptic pandemic wreaks havoc in uttermost part of global population.

**Keywords.-** *Apocalypses, milenarism, influenza a, mass media, anxiety.*

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

Viejo testamento, Isaías, capítulo 66, 17

## 1. Introducción

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

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

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

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

Estadísticas privadas de una encuesta virtual, organizada por el grupo Clarín, demuestra que el 71.6% de los participantes (24.181 votos) dicen que la gripe A ha modificado el hábito de la vida cotidiana mientras sólo un 28.4% (9.758 votos) dice que no ha modificado las costumbres de la vida social.<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> Fuente: Clarín. ¿Modificó algún hábito de su vida cotidiana por la Gripe A?. Disponible en <http://www.servicios.clarin.com/encuestas/votar.jsp?encl=8052>.

de dos personas que estaban contagiados con el virus de influenza A. Este rumor fue días más tarde desmentido por la misma involucrada.

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

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

En trabajos anteriores, Korstanje (2009) ha demostrado, desde una perspectiva filosófica, cierta relación entre “el ocaso de la imaginación” y la creciente ola de temores acaecidos luego de 2001. Siguiendo la contribución existencialista, el autor enfatiza, pues que no sólo el hombre ha matado a Dios sino que está intentando tomar su lugar en la administración del universo. La ignorancia, en ese punto, jugaba un rol fundamental en épocas pasadas ya que mantenía al hombre dentro de los límites de la percepción finita. Hoy los avances tecnológicos y los medios masivos de comunicación han generado una gran imagen alimentada constantemente por eventos (negativos) que se dan en forma inconexa pero que son articulados como un todo orgánico. No obstante, algunos puntos difusos creemos pueden aún ser retomados y mejorados en la presente investigación. En principio porque todo conocimiento queda indefectiblemente sujeto a error y, segundo, porque en los estudios anteriores Korstanje confundía conceptualmente miedo con angustia.

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

## 2. Discusión

La idea telúrica del fin de los tiempos implica la idea que el mundo alguna vez no tuvo ni tiempo ni es espacio; en efecto, que alguna vez no fue. Partiendo de la base, que el mundo no fue –tesis central del creacionismo– el fin se encuentra inevitablemente ligado a un supuesto comienzo. Si bien no existen certezas de tal hipótesis, la opinión pública en general enfatiza en el creacionismo –sea divino o físico– como un eje para comprender el mundo y los eventos que en él se desenvuelven; en parte el Big Bang ha desplazado a Dios, pero ambos hablan de lo mismo. En consecuencia, para las culturas creacionistas, cada mil años los hombres se cuestionan no sólo sus formas de organización socio-política y económicas sino además sus valores morales y religiosos. En este contexto, el milenarismo se presenta como una ola cuyo objetivo principal es la reforma moral por intermedio de la imposición del temor y la esperanza que un “mundo mejor” es posible. Por ser ciudadanos del segundo milenio d.C. nos situamos en un contexto preferencial en cuanto a observadores del advenimiento de un nuevo milenio, y con él de las angustiosas necesidades de cambio o visiones apocalípticas que los hombres demuestran y ocultan.

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

comprender su situación presente desde una perspectiva que generalmente es otorgada por un poder divino. Así, la aceptación de un salvador se asocia con la lucha entre potestades con contenidos escatológicos. La devastación del mundo actual, corrupto y cuyas costumbres son abominables “ante los ojos de Dios”, viene seguida de una reforma constructiva y regeneradora del mundo (Rowland, 1998).

Por el contrario, para Krishan Kumar, en la mayoría de los casos los Apocalipsis contienen elementos discursivos, tanto vinculados al terror que genera la destrucción de una realidad, pero también asociados a la esperanza que implica la refundación de un orden nuevo y más justo. Estos mismos sentimientos del fin de milenio en el siglo X, pueden observarse según el autor en nuestro propio mundo actual en los albores de los siglos XX y XXI; nuestro mundo así se torna mucho más peligroso e inestable que en siglos anteriores, a la vez que un nuevo desorden mundial parece haber llegado a su punto de clímax. Occidente es testigo de guerras intestinas como así también de largos períodos de recesión con cifras de desempleo que suben el 15%, generando una parálisis en la economía, del surgimiento de enfermedades mortales de características pandémicas, de los desastres de tipo ecológico, etc. En fin, parece que ambos milenios tienen mucho en común. Sin embargo, si el milenarismo del siglo X traía consigo la idea de redención, de paz y de esperanza, el actual post-moderno parece algo distinto. En efecto, estamos en presencia de un milenarismo “de la perdición total” sin esperanzas ni deseos de una renovación moral profunda. El milenio ha llegado pero con él la idea de un futuro deprimente y desolador. El cálculo económico y la economía de mercado han hecho declinar la imaginación combinada con una sensación de desasosiego y melancolía. Entiéndase esta última en el sentido freudiano como un estado de “luto crónico”.

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

En este contexto, Kumar explica que estamos en presencia de un “milenarismo devaluado” desprovisto de visión utópica que compense el inminente terror de la destrucción. El milenarismo cristiano prepara a los hombres para una “apacible espera” y, aun cuando no da fechas ciertas del suceso, esboza una serie de señales que nos llevarían a suponer o a imaginar por medio de la utopía en la prometida resurrección del mundo; empero el sentimiento post-

modernista no sólo nos niega esa posibilidad sino además no nos da motivos para creer en ese momento. Como ya se ha mencionado, históricamente la idea de un nuevo milenio ha aportado un mensaje de esperanza a la vez que la utopía provee de un porqué debemos cambiar, aportando un elemento de deseo por la cual cualquier cambio es factible; aunque “factible” no es “deseable”. Ahora bien, Kumar no niega que la utopía haya desaparecido totalmente de Occidente sino que sólo se ha agotado; los ecologistas, por ejemplo, siguen creyendo en los métodos para el fin ideal (*telos*) que persiguen, pero sus convicciones no han podido traspasar las rígidas barreras de una sociedad indiferente anclada en el consumo y el derroche energético; la población sólo se acuerda de los temas ecológicos cuando sobreviene alguna catástrofe de gran alcance (Kumar, 1998). Por último, advierte el autor, existen brotes de utopismo fuera de los límites occidentales cuya expresión puede observarse en los mesianismos nacionalistas y religiosos que promueven no la muerte del Estado Nacional (en manos de la globalización), sino su transformación radical en vistas de una emancipación total y purificada por acción divina.

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

El interesante análisis de Frigerio sobre los medios argentinos apunta a señalar que la mayor preocupación parece no venir de “la esfera religiosa” sino de la tecnológica. La publicidad del fin del milenio converge con las preocupaciones de los ciudadanos alternando visiones apocalípticas y utópicas en el mismo discurso. No obstante las contribuciones del autor al tema, existe en este trabajo un sesgo conceptual que intentaremos explorar y continuar. El milenarismo en tanto movimiento religioso o secular, político pero a la vez socio-cultural, no se revela como un punto en la historicidad humana sino que comprende un período que obviamente no acaba con 1999 o 2000.

Es cierto que las angustias que aquejan a los hombres se modifican y mutan, pero continúan soslayadas durante un lapso de tiempo. La angustia que sobreviene con el milenarismo continúa presente hasta nuestros días. El 2001 trajo consigo no sólo el temor a una debacle financiera o tecnológico-informática, sino el atentado al World Trade Center, la crisis financiera

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

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

Complementariamente, según Lévi-Strauss el mito se comporta como una clase de narración o cuento que habla de un pasado y alude a ciertas justificaciones de conductas en el presente. Por lo general, el mito tiene como función conciliar ciertas contradicciones u oposiciones del sistema social. Su sentido no se encuentra en los relatos en sí mismos, sino en la articulación que los diferentes mitos tienen entre ellos y su vínculo con el mundo social. La hipótesis que surge de lo expuesto lleva a pensar que los mitos (en realidad) poseen estructuras semejantes en todas las sociedades. En una de sus más celebres obras, Lévi Strauss sostiene: “*el sistema mítico y las representaciones a que dan lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más extensamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos*” (Lévi-Strauss, 2003:139). La característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función central de los mitos (estructuras mitológicas) es coordinar esas incongruencias –que son de por sí irracionales– interiorizándolas en el individuo. Un ejemplo claro sobre ellas es la relación entre la muerte humana y el concepto de trascendencia e inmortalidad (luego del deceso biológico), (Lévi-Strauss, 1991) (Lévi-Strauss, 2002) (Leach, 1965:22-30). Particularmente, el mito resuelve en el plano abstracto la oposición (irreconciliable) entre naturaleza y cultura (dentro de la lógica binaria) (Peirano, 2000).

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

En esta misma línea discursiva, el milenarismo se compone de dos elementos: por un lado, la idea del fin del milenio acompañado de un terror generalizado a la destrucción del mundo como lo conocemos va asociado a la esperanza del advenimiento de “un mundo perfecto”; por el otro, la presencia de la utopía como ideal discursivo que les da a las acciones de los hombres un sentido en el plan divino (o fin último). El postmodernismo, a diferencia de otras épocas, carece del elemento utópico y, en consecuencia, los movimientos milenaristas se ven envueltos en un terror insoslayablemente vinculado al fin sin esperanza. Esta especie de nihilismo existencialista occidental se ve en oposición con respecto a los movimientos nacionalistas y mesiánicos fuera de Europa. No obstante, cabe cuestionarse si es válido hablar de miedo cuando de lo que realmente se trata es de angustia.

### 3. Diferencia entre temor y angustia

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

A diferencia del riesgo que expresa una categoría cognitivo-perceptiva, el miedo o temor adquiere un carácter emocional y simbólico. De esta manera, el temor puede considerarse una “emoción humana básica e intencional cuya

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

Desde esta perspectiva, P. Fraisse explica que una emoción (como el miedo o temor) puede experimentarse cuando la intensidad del riesgo supera a la capacidad del sujeto de dar una respuesta acorde a la situación. De ellas, tres situaciones son posibles como disparadores: a) lo novedoso, b) lo insólito y c) lo repentino. Por lo general, lo novedoso resulta cuando el sujeto no se encuentra preparado para enfrentar el estímulo externo. En este punto, a medida que el aprendizaje avanza, menor es la posibilidad de sentir temor. El segundo caso se refiere a situaciones las cuales, aunque no se repitan, ejercen un gran desconcierto en la persona, generando una gran carga de incertidumbre. Por último, lo repentino puede comprenderse como la situación en la cual existe un desfasaje entre el ritmo en que se lleva a cabo la actividad y la espera; por ejemplo una visita a familiares que, aun siendo planeada, se adelanta o se pospone (Fraisse, 1973: 127-131).

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

Para S. Freud existe una distinción conceptual entre la angustia realista y la neurótica. La primera se refiere a la generada por peligros o riesgos externos al sujeto mientras la segunda se origina en amenazas pulsionales derivadas de la represión o la energía transmutada. De esta forma, el sujeto cae en una

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

#### 4. El miedo en Aristóteles

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

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

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

En efecto, lo que Aristóteles intenta decir es que el desenfreno obedece a una causa que sigue la propia voluntad del sujeto, mientras que no sucede lo mismo con la cobardía. Siguiendo el lineamiento de la razón antigua, el autor remite al proceso de enseñanza del niño como ejemplo para sortear los obstáculos de su propia contradicción; los niños cuyo desenfreno los hacen inmanejables tendrán un apetito de placer, el cual no podrá ser saciado. Si no se puede disciplinar “hacer obediente” al apetito, el sujeto se transformará, una vez adulto, en un ser irracional y errático. En la voluntad del desenfrenado, el hombre se acostumbra a los placeres, pero al quererlos todos, inevitablemente se “entristece” por no poder alcanzarlos; por lo que aquel deseo que se torna desmedido se encuentra sujeto a la tristeza. Por otro lado, de este tratamiento tomará S. Freud su idea inicial de fobia (término compuesto por *phóbos* y *phemobai*). De *phóbos* derivan dos sentidos: terror y miedo. Un sugerente rastreo historiográfico en Vicente Domínguez (2003) sugiere la idea de que el miedo tiene en la literatura homérica un tratamiento diferente al dado por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. En Homero, para ser más exactos *phóbos* deriva de *phemobai* que significa huir. En este contexto, su aplicación a fines bélicos puede verse plasmado en la figura de *Phóbos* hijo del dios de la Guerra Ares, “terrible y temido” por todos los mortales. Luego de Homero, dice el autor, el sentido de *Phóbos* adquiere un matiz más vinculado al miedo que al terror anterior (Domínguez, 2003: 662). Una de las contribuciones de Aristóteles al estudio del temor, es la idea de virtud como forma intermedia entre la cobardía y la temeridad, a la vez que considera al miedo como una forma de evitar el dolor aumentando el placer. Sin embargo, Aristóteles no continúa explicando cómo es que la valentía se transforma en “orgullo”, tema que será retomado por la filosofía política del británico T. Hobbes.

## 5. El origen de la civilidad en Hobbes

En cierta forma, el temor a la autoridad no sólo encuentra su origen en la autoridad misma, sino en el miedo al caos que implica su ausencia. Uno de los primeros pensadores en relacionar el temor, el principio de conservación con la organización política fue Thomas Hobbes. El filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y espíritu; así *“de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos (...) y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan*

sólo) *tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre*” (Hobbes, I, *Del Hombre*, XVIII, p. 101).

Inicialmente, Hobbes plantea un tema de debate que no había sido discutido 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 despojado de los propios por un tercero. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza al Leviatán. El motivo es claro a grandes rasgos, evitar la “guerra de todos contra todos” y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. 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, en virtud de la cual interviene el poder coercitivo del Estado. Sin éste, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza. Asimismo, en épocas de paz el miedo continúa por otros canales, al ser utilizado para la obediencia del hombre al servicio del Estado. Es decir, 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, de donde deduce que no existe Estado sin propiedad que proteger, a la vez que no existe propiedad donde no hay justicia. Implícitamente, por lo tanto, donde no existe el Estado nada es injusto.

En este sentido, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: en primer lugar, 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 nuestros semejantes. Pero ese temor no es un horror generalizado ni un estado de pánico, sino sólo un temor regulador y regulado que genera obediencia (Hobbes, I, *Del Hombre*, XIII, p. 102). Uno de los aciertos del tratamiento hobbesiano es el estudio profundo sobre el orgullo humano, el cual funciona como un mecanismo motivador y conservador. En efecto, la idea de “auto-preservación” se encuentra vinculada al displacer que genera no ser admirado por los otros. Sin embargo, a pesar de las contribuciones de T. Hobbes en materia política y la construcción del Estado por medio del temor, existe una cuestión que ha dejado librada al azar, el individualismo que caracteriza la obra de Hobbes no le permite ver la relación entre el miedo y la angustia. Hobbes supone que el

temor sólo opera en una dimensión individual y trivializa la relación con los otros.

## 6. El miedo líquido en Zygmunt Bauman

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

Los seres humanos intentamos por todos los medios reducir las consecuencias indeseables de los eventos, transformando los miedos en riesgos. Los riesgos tienen la característica de ser calculables –a diferencia de los temores incalculables que no sólo son imprevistos sino también incontrolables–; así, la certeza centra su ámbito de acción dentro de los “peligros visibles”. Lo cierto, como señala Bauman, es que ninguna catástrofe es tan dura o siniestra como aquella que se piensa imposible. Cuando la “civilización” cae, adviene el estado de naturaleza en donde (según la idea hobbesiana) los hombres se matan unos a otros en lucha por los mismos recursos. Esa vida organizada y civilizada se nos presenta en forma de una lámina, más allá de ella se encuentra el desorden y la barbarie. En el “síndrome Titanic” dice Bauman, explica gran parte de la paradoja humana que se vive en la modernidad líquida. El Titanic, como lujoso transatlántico, representa el orden civilizatorio mientras que el iceberg en su estado natural y oculto recuerda a la humanidad su propia vulnerabilidad. En realidad, no es la historia de Titanic tan extraordinaria como para tener que ser recordada por sobre otras tragedias, mas sí ha sido repentina y por ese motivo impactante.

Básicamente, en Bauman es claro que no sólo cada sociedad e individuo dentro de ella experimenta sus propios temores, sino que además existen miedos universales comunes a la mayoría de las sociedades occidentales. No obstante, debido al egoísmo y a la progresiva desvinculación social, cada uno de estos temores es tratado por cada uno de una manera individual. En su capítulo segundo, “el terror a la muerte”, el autor explica por medio de un ejemplo televisivo, como es “el gran hermano”, el vínculo entre el hombre y la muerte. Aun cuando temida por todos, ésta (como la expulsión de la casa) es inevitable. El mensaje de estos programas televisivos es claro a grandes rasgos, demostrar la debilidad humana en forma pública y su posterior “exterminio”; en efecto, todos menos uno –el elegido– irán siendo paulatinamente degradados o proclamados los “más débiles” y, en consecuencia, serán condenados a ser “eliminados”. La supervivencia le pertenece sólo a uno mientras la condena a la mayoría. Una vez tomada la

decisión, el participante admite y hasta justifica su supuesta debilidad ante la incuestionable voluntad del público.

Estas escenificaciones televisivas funcionan según Bauman como verdaderos “cuentos morales” en los cuales el castigo y la recompensa pasan a ser la norma a la vez que los vínculos entre virtud y pecado se debilitan. El contenido de estas narraciones nos lleva a suponer que los “golpes en la vida” son algo aleatorio y no siempre tienen una explicación detrás. Los hombres poco pueden hacer para detener el porvenir y el destino. Podríamos, entonces, afirmar que los *reality shows* son mitológicamente escatológicos.

De todos los animales en la tierra, sólo el hombre teme a la muerte. Este temor no sólo es innato, además sugiere la idea de una conciencia que busca conocer. La muerte es, precisamente, incognoscible por naturaleza y por ende temida. De las cosas que no se conocen, la muerte será, es y fue la menos conocida. La propia cultura es un artefacto que ayuda a los hombres a vivir con la conciencia de la propia mortalidad. Su presencia indudablemente moldea los comportamientos humanos en el mundo profano. El “pecado original”, “la redención” y posterior “salvación” son puntos importantes de la vida en sociedad. Cada hombre mortal puede y elige vivir su vida en la tierra con miras a un “más allá” en donde sus acciones serán premiadas o castigadas. En concordancia con Beck, Bauman considera que la modernidad (liquida) es la responsable del estado continuo de temor. La sociedad líquida de consumidores se caracteriza por una estrategia que consiste en marginar y menospreciar todas aquellas cosas que tienen una duración longeva.

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

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

humano al mal no radica sobre su acción, sino sobre el poder que éste ejerce sobre el ser humano. Las relaciones humanas se han convertido en lugares prolíficos de ansiedad agravada por la búsqueda constante de nuevos vínculos superficiales. A su vez, los miedos postmodernos pueden clasificarse en tres tipos: los propios de la naturaleza, las amenazas contra los puntos débiles de nuestro cuerpo y por último los peligros que emanan de otras personas.

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

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

En un trabajo de reciente publicación, Bauman (2009) retoma el tema del mercado y sus implicancias en la responsabilidad y la angustia que siente el consumidor una vez que fue tomada su decisión. En efecto, la tesis central del filósofo apunta a que una de las angustias que aqueja a los jóvenes no es el

exceso de realidad por coacción jerárquica –como hace unas décadas– sino la abundancia de ofertas y la libertad del mercado de consumo. El temor a seguir o aceptar una mala decisión tiene un gran peso en la mentalidad del consumidor moderno. Desde esta perspectiva, Bauman enfatiza que “*el principio de realidad parece ser culpable antes de poder demostrar lo contrario*” (Bauman, 2009: 8). Este estado de perpetua emergencia se encuentra constantemente orientado a la novedad. Lo novedoso, en un mundo caracterizado por la liquidez, la fragmentación social y la dinámica, parece lo suficientemente irritante como para ser olvidado.

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

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

## 7. La sociedad de los riesgos en U. Beck

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

Según Beck, las amenazas se forman de pequeños riesgos individuales que la sociedad tolera gradualmente pero que acumulados la hacen colapsar. De esta manera, en oposición con la sociedad burguesa que mantenía una línea divisoria entre la riqueza y la pobreza, la sociedad moderna enfrenta una nueva configuración en su orden social. Esta nueva sociedad recibe el nombre de “Sociedad del riesgo” cuya característica principal radica en que los riesgos son distribuidos a todas las clases o grupos por igual. A la lógica de la apropiación material del mercantilismo se le presenta su antítesis, la lógica de la negación. En parte, por medio del periodismo o la ciencia, los grupos privilegiados esconden información con respecto a los riesgos o minimizan los daños colaterales producidos por el hiper-consumo. Así, las responsabilidades y los derechos se desdibujan en un escenario global donde se pierden los límites entre la inocencia y la culpabilidad. Básicamente, el miedo surge como resultado de la negación del riesgo.

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

Según el desarrollo de Beck, las formas productivas de las sociedades están cambiando, aun cuando se sigue operando en la lógica del “como si”, fingiendo prácticas y costumbres de hace algunas décadas, la esencia del mercado y las formas productivas han sustancialmente cambiado su dirección. En la vida social se observa un estado liminar o de pasaje entre una sociedad industrial a una del riesgo. La globalización del riesgo atenta contra la integridad individual;

por ejemplo, Beck pone el ejemplo de las sociedades feudales de los siglos XVIII y su transformación final en el XIX. Mientras en la Edad media los demonios, la brujería y el mal marcaban la conciencia de la teología europea, en la actualidad los riesgos globales aumentan y marcan la conciencia del consumidor y del mercado. El problema que se observa en Beck es poder explicar cómo es que una sociedad que tolera sus propios riesgos puede por esa misma acción colapsar.

## 8. El Culto a los Muertos

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

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

imitar su función (como por ejemplo la pintura). Por otro lado, se insta en la mesa de debate un punto importantísimo: ¿cómo diferenciar un medio verdadero de un medio portador?.

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

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

Como interrogante intermedio, Belting propone una relación entre las imágenes antiguas (pérdidas) y las actuales (rememorables) como forma de nuestra vida visual cotidiana. Según esta postura, toda imagen se construye por medio de una evocación (o huella mnémica) del pasado reconfigurada y re-significada acorde a un nuevo entorno que le da nacimiento. Aunque una imagen no surja de la misma técnica, rememora la intermedialidad de la historia. Es decir, un paisaje se asemeja en su escenificación a una fotografía y ésta a una animación 3D. Una imagen está sujeta a la “ley de las apariencias” pero se afirma ontológicamente, a través del medio que la proyecta y le da forma en el mundo social y cultural. En sí, no es la imagen aquella que crea el cuerpo, sino es éste quien le da forma a la imagen. Tanto las imágenes sentidas (internas) como las mecánicas van sufriendo mutaciones y alteraciones a través de la historia y de las estructuras políticas que las manipulan. El esquema dualista presupone erróneamente, que una imagen en la mente se distingue de aquella

en una pared; y esto dice Belting no es tan simple de distinguir. No todas las imágenes significan lo mismo para todos y en todos los tiempos, por lo que el autor invita a una reflexión histórica y no necesariamente mediática de la imagen; en este punto su postura se configura como una perspectiva novedosa e interesante de analizar.

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

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

## 9. Paul Virilio y la dictadura de la Imagen

La distinción entre lo que creemos real y aquello que no lo es, implica la acción de ponerse en lugar del otro; esta proximidad audiovisual une a los hombres dentro de un mismo territorio, con signos compartidos y experiencias comunes. Pero, la mediatización de la imagen a través de las cadenas de consumo industriales produce el efecto inverso, masifican la heterogeneidad en cuanto a un solo espectador; sin ir más lejos, en el teatro, comenta el autor, cada espectador ve su propia obra mientras que en el cine todos ven e interpretan lo mismo. En consecuencia, para Virilio no puede hablarse de información sino de complejo informacional. Estas constantes sobrecargas de virtualidad generan en el hombre soledad, reclusión y malestar. El acercamiento de las distancias y la revelación del secreto, inventan a un otro enemigo. La naturalización de lo real y su imposición crean hegemonía y control; pero, ¿por qué afirmar que demonizan al otro?, o ¿no debería generar un efecto contrario? Paul Virilio sugiere que si la distancia conserva la historia y las costumbres, es decir, los pueblos más lejanos aún parecen más extraños y “congelados en el tiempo”, entonces el acercamiento hará que los hombres se crean más contemporáneos que ciudadanos. Las gacetas y los diarios íntimos de viajes han dado lugar a los periódicos y cadenas informativas; de la crónica privada se ha pasado a la publicación masiva. A la vez que se tecnologizan y aceleran los tiempos de las publicaciones, también lo hacen los transportes y la forma de viajar; por lo tanto, según Virilio, todo desplazamiento espacial y transmisión informacional es anverso y reverso de un mismo problema. Pero nuestro autor refuerza la apuesta y entabla una relación entre información, transportes y guerra. Esta última, ha dado como resultado el surgimiento de la información sistematizada, como también las nuevas innovaciones en materia de transporte. Asimismo, el ejército debe responder por sus actos en la guerra pero, al igual que los medios, nunca lo hacen. En sí, todo movimiento implica una ceguera temporaria. El mundo que miramos, está pasando y en el desplazamiento o, mejor dicho, en la aceleración del mismo, se pierde la mirada (Virilio, 1996).

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

En este contexto, las grandes ciudades pueden ser para algunos lugares desconocidos a los cuales temer. Sin embargo, la ciudad de mediados de siglo XX se ha transformado en una aglomeración “memorial de un pasajero

objetivado”. El hábito de descubrir por un lado orienta pero a la vez promueve una ceguera temporaria. La sistematización de conocer evita el reconocimiento. En la era del “conformismo mediático” y la “estandarización de la producción”, los hombres tienden a conformar su mundo en tiempo real. La lógica de la modelización de la globalización lleva a la demagogia del accidente por el accidente mismo (sea este local o global) y a la negación del mundo y el otro (Virilio, 2007).

## 10. Nietzsche y lo trágico

En su trabajo publicado originalmente en 1872 y titulado *Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik* (*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*), luego llamado –alternativamente– *el Origen de la Tragedia*, Nietzsche enfatiza en la coexistencia de dos tipos de espíritus en el mundo del arte: el apolíneo y el dionisiaco. En efecto, se pregunta el autor ¿cuál es la razón del arte griego?, ¿qué significa la tragedia nacida de él?

Partiendo de la base que conceptos como “bien” o “mal” obedecen a un arbitrio “indiferente” surgidos del seno del cristianismo, el mundo sólo puede ser justificado como “fenómeno estético”. F. Nietzsche ve en este movimiento una negación del propio mundo, producto “*del cristianismo como la más aberrante variación sobre el tema moral que ha sido dado a oír a la humanidad hasta el presente* (Nietzsche, 2008: 17). Con una influencia notable del filósofo romano Lucrecio, Nietzsche sostiene que inicialmente, a pesar de todos los esfuerzos humanos es “imposible” que el mundo apolíneo detenga el imparable avance del dionisiaco. En cierta manera, el *pathos* trasciende al *logos*. Apolo en los griegos representaba el deseo de todas las fuerzas creadoras expresadas en el principio de individuación, sabiduría, alegría y belleza, lo cual se lo comprende en analogía al sueño, el cual por aparente deja un vacío en la existencia del ser; el que despierta de un sueño quisiera seguir soñando. Por el contrario, la embriaguez se asocia indefectiblemente al espíritu dionisiaco, el cual por medio de su acción narcótica arrastra al sujeto en su subjetividad hasta el grado de fundirse en un “uno” y olvidarse de sí mismo. En efecto, lo apolíneo se encuentra presente en el principio de individuación, el único capaz de mantener el orden regulador del límite. Su seguridad y su conservación se basan en la imposición de las reglas, el conocimiento de sí mismo y la medida.

El estado moderno, en este sentido, parece la más fiel expresión del triunfo temporario del orden apolíneo. El origen de la tragedia debe encontrarse en el coro trágico como la forma sublimada de representación de todo lo horrible que existe en la naturaleza y en el hombre. La introducción del coro en la tragedia ha sido un acto por el cual se le ha declarado la guerra al naturalismo en el arte. Con éste han devenido posteriormente los museos y las figuras de cera y todo lo que es pseudo-ideal en el mundo del arte. Parafraseando a R. Wagner, quien consideraba a la civilización como la luz artificial cuando deviene el día, para Nietzsche la consolación de la tragedia es la idea que el conocimiento mata a la acción. El estado de sueño apolíneo cubre al mundo real de un velo ideal transformando por medio de la iluminación todo lo que es espantoso en

él; bajo su acción y protección el mundo se nos hace más “inteligible”, más “comprensible” y más “claro”; la función del mismo arte es sublimar todo lo que hay de contradictorio y horrible en la vida.

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

Pero Nietzsche pretende mucho más, sugiere retornar al mundo de la estética y abandonar la ética de los idealistas. Luego de pasar revista a los mitos de Prometeo y Edipo, como no podía ser de otra forma, Nietzsche no sólo se refiere críticamente al cristianismo en sí, sino también a toda la filosofía socrática y peripatética. Lo apolíneo vive de espaldas a la realidad en una especie de ilusión, de sueño ingenuo del que al despertar obviamente se horroriza; aquí encontramos la figura del horror o terror en nuestro autor. La tendencia que se inicia con Sócrates y culmina con Eurípides, quien ha expulsado el elemento dionisiaco de la tragedia y ha reconstruido al arte desde una perspectiva moral. “*Tan prodigioso es el poder del arte apolíneo, que transfigura a nuestros ojos las cosas más horribles, por ese goce que sentimos al contemplar la apariencia, la visión, por esa felicidad redentora que nace para nosotros de la forma exterior, de la apariencia*” (Nietzsche, 2008:74). En ese intento de controlar al *pathos*, converge a una situación de espanto; para fundamentar su argumento, Nietzsche introduce el relato mítico de Penteo (nieto de Cadmo) y rey de Tebas, quien se ve envuelto en un fatal acontecimiento cuando es despedazado vivo por las bacantes, entre quienes se encontraba su propia madre extasiada por el dios Dioniso.

Cuenta la leyenda que Dionisio, hijo de Zeus y Semele (un Dios algo difícil de encasillar relacionado al placer o al vino) llega a Tebas personificado como un sacerdote de su propio culto, es rechazado como extranjero y bárbaro por el

Rey Penteo. Por medio de sus diferentes artimañas, Dionisio alborota la ciudad transformando el carácter de las mujeres de simples y pasivas esposas, a salvajes e insaciables seres que abandonan a sus hijos y sus tareas en el hogar para dirigirse a los campos. Penteo manda a encerrar dos veces al dios quien con sus trucos logra finalmente liberarse, e invita socarronamente a Penteo como observador escondido en un pino, es descubierto por las bacantes y por Agáve su propia madre quienes estaban en un culto orgiástico desenfundadas y entregadas a todos los excesos. Las bacantes presas de una ira furiosa por haber sido descubiertas, despedazan vivo a Penteo y le entregan la cabeza a su madre quien orgullosa la muestra como trofeo, pasado el efecto narcotizante y vuelta en sí, Agáve se da cuenta del horror, de haber sido participe en el asesinato de su propio hijo; (Vernant, 2005: 152-157)

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

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

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

## 11. Martín Heidegger, entre el miedo y la angustia

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

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

Todo aquello por lo que el miedo teme es el *Dasein*, porque sólo el *Dasein* puede verse reflexivamente a sí mismo y entonces puede experimentar temor. Por lo tanto, su función es abrir a este ente desde su estar-en-sí-mismo a estar-en-peligro. En cuanto al *porqué del miedo*, Heidegger argumenta que el peligro para el *Dasein* es la amenaza de su estar inserto en el medio, si tememos por la pérdida de nuestra casa o de nuestros bienes, es porque estamos ocupando un lugar en ese estar-ahí; en este sentido, el miedo puede tomar dos carriles diferentes, por un lado puede hacerle perder la cabeza al *Dasein* mientras que, por el otro, puede hacerle ver cerrando al estar-puesto-en peligro y reencontrándose consigo mismo. Esta disposición afectiva, que es el miedo, puede estar vinculado hacia otros; en-ese-temer podría, llegado el caso, no

experimentar el mismo sentimiento que nosotros o no optar por la misma disposición afectiva; cuando ello sucede, el *Dasein* “teme al máximo” por el otro precisamente porque el “otro” se conduce en el mundo temerariamente o arremete sobre lo “amenazante”; a esta figura Heidegger la denomina “el-temer-por”. Este tipo de coexistencia en el otro sugiere que lo temible en el temer-por no debe ser comprendido como una “forma extenuada del temer”, sino como una manera de “temer por uno mismo en la coexistencia del *Dasein*”.

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

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

En este sentido, cabe retornar a M. Heidegger quien, con respecto a la idea del “más allá” como una forma de trascendencia del estar-ahí, dice: “*por otra parte, el análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existencial respecto de la muerte. Cuando se determina la muerte como fin del Dasein, es decir, del estar en el mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si después de la muerte sea posible aún otro*”.

*ser, superior o inferior, si el Dasein siga viviendo o si al sobrevivirse sea inmortal. Sobre el más allá y su posibilidad, lo mismo que sobre el más acá, nada se zanja ópticamente (...) el análisis de la muerte se mantiene, puramente, en el más acá, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste”* (Heidegger, 1997: 268). La contribución del autor y su tesis del no-todavía parten de la idea que una vez nacido el hombre está hecho para morir; en su devenir de la muerte el *Dasein* encuentra su constitución fundamental, su propia madurez pero paradójicamente el fin amenaza al *Dasein*. En ella, en la muerte, el ser encuentra su co-estar con otros. En consecuencia, *“la condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ante el más propio, irrespectivo e insuperable poder ser. El ante-qué de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El porque de esta angustia es el poder ser radical del Dasein”* (ibid: 271).

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

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

En analogía con Heidegger, la angustia en el hombre, escribe Sartre –en *El existencialismo es un humanismo*– es condición de su propia libertad de

elección y la responsabilidad que asume en ese proceso. Es decir, son los actos del hombre los que determinan su propio ser. Aquel que se construye como cobarde, será cobarde y responsable de sí mismo porque sus propios actos lo llevaron a ese estado. Al respecto el autor sugiere “*no hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde; porque lo que hace a la cobardía es el acto de renunciar o ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe*” (Sartre, 1996: 28).

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

## 12. Soren Kierkegaard y la culpa

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

A diferencia de F. Nietzsche que veía a la culpa como un mecanismo ideológico de dominación y adoctrinamiento, en Kierkegaard la culpa se comporta como un componente ético fundido en la flexibilidad del sujeto. En consecuencia, el sufrimiento asociado a la piedad y la culpa dan origen a la

tragedia. La tesis principal del autor es que el hombre moderno supedita la responsabilidad a la acción de cada uno pasando de la pena, según la conceptualización antigua, al dolor (pero sin un destino fijo). Sin embargo, cuando este dolor es cubierto surge la angustia. Como más tarde concordarán Heidegger y Sartre, Kierkegaard afirma: *“pues la angustia es una reflexión, por lo que se distingue específicamente de la pena. La angustia es el sentido por el cual el individuo se hace de la pena y la incorpora. La angustia es la fuerza del movimiento por el que la pena se asienta en el corazón humano* (Kierkegaard, 2005: 52).

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

La desesperanza es justamente la negación de la muerte; la desesperación puede ser entendida como *“la discordancia interna de una síntesis; cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible o también ella lo implica (...) Dios, haciendo del hombre esa relación tiene que dirigirse. Esta relación es el espíritu, el yo, y allí yace la responsabilidad, de la cual depende siempre toda desesperación, en tanto que existe; por lo tanto depende, a pesar de los discursos y del ingenio de los desesperados para engañarse y engañar a los demás tomándola por una desgracia”* (Kierkegaard, 2006: 18). Pero existe, dice Kierkegaard, una forma de desesperación que niega lo infinito y, por lo tanto, se niega así mismo, se hace parte de un ganado cargándose de asuntos que no le corresponden y olvidándose de sí (ibid: 36).

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

la desesperación de la finitud sometida al egoísmo u otras causas, que los progresos de la conciencia cavan hondo en la desesperación. En parte, los sentidos y los placeres tanto así como la ignorancia pueden mantenerla oculta durante un tiempo y entonces cuando el enfermo se ve aliviado del dolor originado por los síntomas, irrumpe la enfermedad con mayor virulencia.

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

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

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

escribe Maldonado Ortega, la angustia en Kierkegaard surge del pecado original y del estado de libertad otorgado a Adán y Eva (Maldonado Ortega, 2001: 106).

En resumen, las contribuciones de Kierkegaard al tema en estudio versan en las siguientes líneas: a) la solidaridad en la modernidad se encuentra debilitada por el aislacionismo y el culto al número; b) el número tiene como característica principal partir lo similar en algo diferente (Kierkegaard, 2005: 16-19); c) a diferencia de los animales, sólo el hombre se angustia por tener conciencia de la responsabilidad y tener la habilidad de sustituir continuamente el presente por un pasado; d) la desesperación es la negación de la eternidad del hombre, a la vez que negada siempre regresa a él y entonces desespera, —o bien una vez negada cae en la desesperanza de no poder acceder a la eternidad— desesperación inconsciente, o bien de aceptarla cae en una desesperación consciente— (Kierkegaard, 2006: 15-18); e) la desesperación por la pérdida —de algo u otro— parte de uno mismo y no por la separación en sí sino que por tener que seguir viviendo sin-el-otro-yo; mas en mí ese otro es recordado (Kierkegaard, 2006: 23); el temerario percibe un peligro y se dirige a éste con la esperanza de ser ayudado, mas sucumbe, mientras que el creyente, por su fe, confía abandonándose a la idea de-la-no-pérdida (ibid: 40-45); f) el joven vive en la ilusión de cara a toda una vida mientras el anciano vive del recuerdo y esa ilusión se reduce a la forma en que la juventud es recordada, la pérdida se soporta en mayor medida cuando pasan los años. Sin embargo ambos desesperan de diferente forma, los ancianos lo hacen en el arrepentimiento de lo vivido mientras los jóvenes en la incomprensión de su futuro (Kierkegaard, 2006:56-57). Luego de la voluminosa pero obligatoria revisión bibliográfica del tema, a continuación analizaremos el sentimiento de angustia reflejado en los recortes periodísticos argentinos con respecto a la gripe A, (bautizada originalmente como gripe porcina) producto del virus H1N1.

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

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

En efecto, con motivo de la suspensión inicial –que de nada sirvió– de todos los vuelos a México por parte de la Argentina, el diario la Nación titulaba “*Polémica medida suspende el Gobierno los vuelos a México*”<sup>2</sup>. La fotografía central de la noticia, que por motivos de espacio no insertaremos en el texto, muestra a un grupo de vendedores y vendedoras apostados en un stand comercial de aeropuerto de Ezeiza con sus barbijos. La nota hace mención a una supuesta “medida discriminatoria” por parte del Gobierno argentino al cancelar los vuelos hacia y desde México. El artículo resalta las palabras del Jefe de Gabinete argentino, Sergio Massa: “*la medida se tomo pensando en los argentinos; no es un castigo para los mexicanos*”.

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

El fácil contagio entre humanos parece ser una causa de temor y peligro en la manera en que se encuentra redactada la columna de Franco Varise en la página 3 de la misma Edición de la Nación titulada “*La Argentina suspende vuelos de México*”<sup>3</sup>. La noticia pronto agotó los barbijos y el alcohol en gel en la mayoría de las farmacias porteñas. ¿A que se debe tal pánico? La muerte se presenta en la vida cotidiana del hombre como intempestiva, disgregadora y caótica. Malinowski ha estudiado brillantemente los efectos de la emergencia de la muerte en el culto religioso y la comunicación con los ancestros tribales. El dolor de los deudos reposa no tanto en la necesidad de retorno sino en la elaboración ritual para que un evento similar no suceda nuevamente sin aviso (Malinowski, 1993); así como los dioses vuelven en el fin de los tiempos, así volveremos a re-encontrarnos con nuestros seres queridos. Tomando dichas

---

<sup>2</sup> Fuente: “Polémica medida: suspende el Gobierno los vuelos a México”. La Nación, año 140, número 49.426. 29 de Abril de 2009.

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

contribuciones, en su trabajo sobre la “tragedia de Cromagnon”, Korstanje escribe *“los monumentos y los santuarios tienen dos funciones fundamentales, evitar que el hecho vuelva a repetirse sobre todo cuando éste está sujeto a las fuerzas invisibles del azar y lograr la cohesión grupal. Para poder controlar el azar y garantizar el orden se deben ofrecer a los dioses ciertos sacrificios, “los chivos expiatorios” son parte de esa ofrenda, sobre la cual el grupo establece la seguridad, frente al caos que representa la inevitable presencia de la muerte”* (Korstanje, 2007). La imagen del viaje trascendental que implica el-morir-en, de cierta forma transmuta la angustia y la proyecta en un viaje específico que es desplazamiento físico-temporal. Por eso huimos y por ello los medios masivos de comunicación reflejan como preocupación principal los efectos de La Gripe A en los viajes o el turismo internacional. Ahora bien, es interesante no descuidar que los esfuerzos se concentraron rápidamente en los aeropuertos internacionales (en vano), sin embargo a pesar de ello, el virus llegó rápidamente a casi todas las latitudes del planeta.

El Diario Clarín también hace referencia (en su página central) a la suspensión de la hospitalidad argentina para con los mexicanos con motivo de la gripe A. El artículo comienza remarcando *“que si bien hasta ahora no hay ningún caso en Argentina de esta nueva cepa de gripe, se analizan tres casos sospechosos de 19 posibles ingresados al país del extranjero”*. Por demás interesante nos parece la siguiente frase, la cual se transcribe en forma textual a como ha sido originalmente publicada y que remite a un supuesto testimonio de un testigo argentino que ha retornado de México, cuya identidad además se mantiene en anonimato: *“nos fuimos de México para visitar a nuestra familia, porque no tenemos clases hasta el 06 de Mayo, contó xxxx (...) a Clarín ayer en el aeropuerto internacional de Ezeiza. Tiene ocho años y usaba barbijo azul, como el de su hermano xxxx, de 16, quien aclaró que todavía no saben que pueden extender la suspensión por más días. Su madre, xxxx, explicó vinimos porque la situación en México es alarmante. La mayoría de los afectados con gripe porcina son niños y ancianos”<sup>4</sup>*. En el texto anterior, pueden notarse dos elementos importantes. El primero es la pertenencia identitaria de la familia como forma de retorno a una base segura, que es su hogar, su tierra como un ritual de buscar protección y seguridad. Segundo, la vulnerabilidad de los niños como los principales afectados por el virus. Este discurso, volverá a repetirse en otras noticias sobre el mismo tema.

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

---

<sup>4</sup> Fuente: “El Brote de la Gripe porcina: suspenden vuelos de México y analizan los tres casos en el país”. Clarín, Año LXIV, N. 22.751. página 18.

Una semana más tarde, el 06 de Mayo de 2009 el diario Clarín en su página 18 titulaba *“fuerte queja de México por las medidas vejatorias”*; los hechos parecen haberse sucedido de la siguiente manera según cuenta el informe: el presidente mexicano Felipe Calderón reprendió severamente a todos los países que de alguna u otra forma pusieron barreras restrictivas contra su país y el tráfico de personas o mercaderías. Surge la figura de la discriminación como un elemento discursivo innegable; y todo acto discriminatorio es evidentemente político<sup>5</sup>. Dentro de la misma edición, en otro artículo subsiguiente, se hace mención a los 100 mil empleos que se han perdido en el sector turístico debido a la negativa imagen que ha tomado la ciudad de México. Dice la columna *“el virus de influenza enfermó a algunos y a otros nos acabó financieramente”*<sup>6</sup>. En la misma página un segundo artículo titula *“Muere en los Estados Unidos la segunda víctima de la gripe”*; el tono del mismo va unido a un incesante aumento de infectados provenientes del vecino país de México y aclara que la segunda víctima (la primera una beba mexicana de 23 meses) padecía trastornos crónicos de salud. Este supuesto trastorno aleja a la víctima del mundo de los “normales”; lo que es peor, es que a esa idea se le suma un debate entre el presidente B. Obama y W. Gheen por el cierre de fronteras a la inmigración ilegal. Al eje ideológico mexicanidad / americanidad propio del etnocentrismo estadounidense, se le suman otros dos componentes: a) la angustia surgida del lamentable deceso de la bebe de 23 meses, so pesar de una aclaración pertinente acerca de su mexicanidad que se opone a la americanidad; y b) la aclaración de un trastorno previo de salud en la segunda víctima, ella sí americana nativa. Como se ha afirmado en párrafos anteriores, lo repentino de la muerte debe ser humanizado, intelectualizado mediante diversas excusas e ideas que ayuden a sobrellevar la angustia de realmente no saber cuándo, cómo y dónde vamos a morir; paradójicamente, como explica Heidegger, es esa desnaturalización del-morir-en lo que permite la vida. Asimismo, la discriminación y el aislacionismo no sólo reducen la angustia sino que intenta restablecer el orden social.

Varias semanas después, la gripe A se esparció por todo el mundo; incluso llegó a la Argentina. De este hecho, el 02 de Junio de 2009, ya la gripe toma estado de pandemia y ante su incesante avance, las autoridades deciden cerrar los centros educativos en donde se detectaron casos. El artículo enfatiza que *“en cuanto a la situación escolar, los más afectados son los colegios privados de las zonas norte del GBA y de Capital. Diez de éstos cerraron por 14 días porque tienen alumnos contagiados. Pero el virus podría haber llegado al sur: hay casos en estudio y colegios cerrados de forma preventiva en Barracas, Adrogué y la localidad quilmeña de Ezpeleta...”*<sup>7</sup>. Esta concentración

<sup>5</sup> Fuente: “Fuerte queja de México por las medidas vejatorias, Clarín, año LXIV, N. 22.757, 06 de mayo de 2009, Página 18.

<sup>6</sup> Fuente: “Fuerte queja de México por las medidas vejatorias, Clarín, año LXIV, N. 22.757, 06 de mayo de 2009, Página 19.

<sup>7</sup> Fuente: “Cierres en 25 escuelas por la gripe A”, Clarín, año LXIV, N. 22.757, 02 de Junio de 2009, Página 26.

de casos en niños provenientes de familias acomodadas residentes en la parte norte de la ciudad, no aplica el estereotipo de “enfermedad-de” como ha sido el dengue, enfermedad transmitida por el mosquito Aedes Aegypti y que fue rápidamente identificada como la enfermedad de la pobreza. En este caso, la gripe A no es llamada la “enfermedad o el virus de la riqueza”; en parte porque, al igual que el dengue, no lo es, pero seguramente porque el código es usualmente manejado y distribuido por ciertos grupos en detrimento de otros. Claro que el escándalo para ciertas elites aristocráticas sobrevino ante la posibilidad que el virus sobrepase el segundo cordón bonaerense donde existen personas sub-alimentadas y no en la propia responsabilidad en diseminarlo.

El 23 de Junio de 2009, ya con 17 fallecidos en todo el país, el periódico La Razón se cuestionaba *“de las 17 personas que murieron por gripe porcina en el país, cuatro eran de capital federal y 13 de la Provincia de Buenos Aires (...) pero el avance de la gripe A no terminó. Según advierten los especialistas, todavía no llegó al pico de casos, que se daría en las próximas semanas, con la consiguiente suba en la cifra de internaciones y de víctimas fatales”*<sup>8</sup>. Por esta misma noticia, Clarín afirmaba trágicamente que *“para controlar entonces el impacto en Capital y el Conurbano, se están haciendo cambios en la atención hospitalaria. El ministerio de Salud bonaerense, a cargo de Claudio Zin, anunció ayer que los hospitales del conurbano también postergarán las cirugías que no sean urgentes para que se dejen libres camas para los casos más severos”*<sup>9</sup>. Claro que ahora, era Brasil el país que no recomendaba viajar a la Argentina y de ello los medios también se hacían eco. Basados en que el 40% de los contagiados brasileros habían estado por turismo o negocios en Buenos Aires, las autoridades brasileras habían dado el alerta a sus ciudadanos y sugerido no viajar a Argentina a no ser que sea estrictamente necesario. La recomendación alcanza a niños menores de 2 años y ancianos mayores de 60. La columna en este caso, dice que *“la decisión no deja de sorprender”*, justo allí donde hace unos meses se hablaba de *medidas de protección, ahora son decisiones que sorprenden*. De esta lectura se desprenden dos nuevos elementos, la discriminación sufrida es expulsada hacia fuera como algo ajeno a la comprensión propia que se pronuncia como universal, los términos cambian según las conveniencias en juego de quienes arman los discursos. Entonces el entendimiento es propio y la demonización es del otro; como bien ha señalado Bauman, el gran espanto sobre los jefes nazis en el juicio de Núremberg no devino por lo que han hecho sino porque los informes psiquiátricos los mostraban como seres normales y sociables; en el fondo, su demonización nos hace olvidar por un momento que todos nosotros podemos ser parte de lo mismo; todos llevamos el mal tan profundamente arraigado en nuestra voluntad-de-poder (Bauman, 2008).

---

<sup>8</sup> Fuente: “Gripe Porcina: hay siete muertos más y ya suman 17 en todo el país”, La Razón, N. 4.555, 04 de Junio de 2009, Página 4.

<sup>9</sup> Fuente: “Gripe A: hay siete nuevas muertes en Capital y GBA”, Clarín, Año LXIV, N. 22.806. 04 de Junio de 2009, Página 28.

Por otro lado, existe una tendencia a la “demarcación” que es precisamente propia de quienes “marcan-a-otros” de tal o cual manera. Esta potestad inherente a los grupos que ejercen poder contribuye a crear una mito-poiesis de las causas de la enfermedad. Como resultado final, ciertos grupos minoritarios son estigmatizados y señalados como los responsables de la pandemia por el sólo hecho de ser vulnerables o “simplemente más pobres” que quienes trajeron el virus de sus viajes a los países centrales. Por último, el broche trágico lo selló la muerte de dos embarazadas en la Provincia de Buenos Aires. El hecho fue cubierto tanto por El Argentino (diario de postura oficial al gobierno argentino) como La Razón (diario opositor al mismo); claro que en diferentes formas<sup>1011</sup>. Si bien ambos medios dedicaron igual espacio, La Razón encabezó el hecho como “*mueren dos embarazadas por gripe A y se suma otro caso en el interior*”, mientras el Argentino hizo lo propio recalcando que “*ya son 23 los muertos por gripe A*”. Veamos como se van desarrollando los discursos comparativamente:

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

Diferente es el discurso de la Razón, el cual no enfatiza tanto en las acciones que supuestamente emprende el gobierno en la fase de contención, y mitigación de la enfermedad sino la propagación de la misma. El recorte dice así: “*en medio de la preocupación por el agravamiento de la epidemia a nivel nacional, se confirmó que en las últimas horas dos mujeres, ambas embarazadas, murieron por gripe A en las localidades de Lujan y San Miguel, mientras sumó el segundo caso en el interior del país. La primera víctima, una joven de 22 años con 38 semanas de gestación, era oriunda de General Rodríguez y había ingresado a una clínica privada de esa localidad, donde murió ayer con la sintomatología propia del virus de la Influenza A. Pese a la situación, los médicos lograron salvar al bebe. La segunda muerte sería la de una joven de 19 años, que falleció en el Hospital Arcade de San Miguel. Sin embargo, en el municipio negaron la información*”.

---

<sup>10</sup> Fuente: “Mueren dos embarazadas de Gripe A y se suma otro caso en el Interior”. La Razón, N. 4.555, 26 de Junio de 2009, Página 7.

<sup>11</sup> Fuente: “Ya son 23 los muertos por la Gripe A”. El Argentino. Año 1, N. 251. 26 de Junio de 2009. Página 15.

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

El segundo caso, va en línea similar, a pesar que las autoridades dicen negar el hecho, y entonces el dramatismo se ve acompañado del encubrimiento y la “corrupción política”; otro de los elementos mito-poieticos intervinientes en la formación mitológica. Claro, el problema ahora se sucede en que no existe certeza que ambas embarazadas hayan muerto de Gripe A, el columnista lo menciona sólo al final de la nota. Nuevamente, el compromiso de las generaciones futuras implica una comunicación con las pasadas implorando (metafóricamente) su protección. Por ese motivo es tan angustiante toda novedad o noticia que afecte de alguna forma la seguridad de “los hijos, los niños”, no precisamente, por su vulnerabilidad sino por la posibilidad de trascendencia. En contraposición, los que ya han partido y se encuentran en el más allá, nuestros ancestros, aquellos que nos han dado la identidad, se predisponen para intervenir entre los hombres y la divinidad. El culto a los muertos parte intrínsecamente de la factibilidad de morir y la seguridad de recibir el beneficio de la hospitalidad divina. Ese viaje, tan especial, no sólo trabaja metafóricamente en la conducta humana sino en forma práctica modificando los comportamientos, las costumbres y las tradiciones. La gripe A parece haber despertado nuestros más recónditos temores y angustias, nos obliga a dialogar con una realidad que manteníamos reprimida. ¿Dónde se encuentra camuflada la culpa en esta tragedia?

## 14. Conclusión

El fin y principio de un nuevo milenio han traído consigo sentimientos encontrados, una necesidad de purificación junto a una ola de terror secularizado ante la inevitable destrucción del mundo. En parte, todo *Apocalipsis* implica una conflagración final entre las fuerzas del bien y las del mal. Luego de ello, sobrevendrá un reino de mil años caracterizado por la confraternidad, la cooperación, la justicia y la igualdad (utopía). El deterioro de

las costumbres humanas –y otros signos–, en combinación a la figura de la corrupción no son otra cosa que la simbolización del paso del tiempo y de la corrupción del propio cuerpo biológico. Es allí donde reside la culpa no asumida por las civilizaciones que ven en el milenarismo una forma de redención. Siguiendo este argumento, el H1N1 (incluso sus potenciales variaciones o mutaciones) parece haber despertado en el interior de las sociedades industriales la idea de que una pandemia apocalíptica hiciera estragos en gran parte de la población mundial. El riesgo se transforma en terror a medida que éste avanza autoritariamente por sobre la voluntad del hombre. A medida que lo peor deviene, surgen términos relacionados a la purificación, la limpieza, la exterminación de la suciedad o la desinfectación entre otros. Ahora, si lo inevitable deviene ¿porqué desesperar?.

Los medios masivos de comunicación incrementan la sensación de angustia haciendo probable lo que es posible. En efecto, aun con coeficientes de mortalidad bajos, la gripe A se presenta como un posible exterminador. Semejante castigo sobre los hombres no sólo habla de una invocación divina, sino de la propia culpa que recuerda al hombre qué tan vulnerable es a la naturaleza que pretende manipular. En otras palabras, la necesidad de un Apocalipsis se encuentra ligada a la represión de las propias culpas no asumidas en la administración del mundo natural, esa tensión inevitable entre naturaleza y cultura, que el célebre antropólogo belga-francés Claude Lévi Strauss ha sabido señalar. Si en la antigüedad el hombre vivía pensando en la muerte y el “más allá” como una forma de trascendencia del ser, en la modernidad el hombre necesita de la muerte para sentirse vivo, porque ha perdido la perspectiva de su propia trascendencia. Sólo aquel que ha perdido a su padre, vive con la desesperación de experimentar la pérdida de su hijo.

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

Sin embargo, ¿cómo se continua la vida si el Apocalipsis trae la destrucción total del ser-ahí-con? El terror se despierta cuando nuestras generaciones futuras se encuentran amenazadas y se impide la trascendencia del “ser ahí con”. A diferencia de otros fines de milenio –como escribió Kumar– la modernidad parece ser testigo de un doble juego; una destrucción sin esperanzas que envuelven y niegan la trascendencia de las generaciones futuras. Los hombres pretenden horrorizarse de un supuesto que no depende de ellos, para olvidarse de aquello de lo que sí son responsables, ora del

calentamiento global y la contaminación ambiental. De la figura “del padre de la fe”, en Kierkegaard que sacrifica a su propio hijo porque Dios se lo pide, la humanidad asume el papel del héroe trágico quien busca el sacrificio de los suyos como contraprestación; eso y sólo eso es lo que genera el pavor que vemos por doquier en todas las esferas de la vida pública.

## Referencias

- Aristóteles, de Estagira. (1997). *Ética Nicomaquea*. México, Editorial Porrúa.
- Bauman, Z. (2008). *Miedo Líquido: la sociedad contemporánea y sus miedos líquidos*. Buenos Aires, Paidós.
- Bauman, Z. (2009). “Freudian Civilization revisited – or whatever happened to the reality principle?”. *Anthopological Psychology*, No 21: 1-9. Material disponible en <http://mit.psy.au.dk/ap/volume21.html>.
- Beck, U. (2006). *La Sociedad del Riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid, Editorial Katz.
- Cohn, N. (1998). “Como Adquirió el tiempo una consumación”. En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica
- Domínguez, V. (2003). “El Miedo en Aristóteles”. *Pshicotema*. Vol. 15 (4): 662-666.
- Dupuy, J. P. (1999). *El Pánico*. Barcelona, Gedisa.
- Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires, Emecé Editores.
- Fey, E. (2002). “consideraciones sobre la Angustia y la Nada”. *Signos Filosóficos*, num. 8, Julio-Diciembre, pp. 305-311. Disponible en <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=220&article=205&mode=pdf>
- Fraisse, P. (1973). “Las Emociones”. *En Motivación, Emoción y Personalidad*. P. Fraisse y J. Piaget (compiladores). Buenos Aires, Editorial Paidós. Pp. 106-187.
- Freud, S. (1996). *Obras completas. Presentación autobiográfica inhibición síntoma y angustia*. Volumen XX. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Frigerio, A. (2000). “Apocalipsis de papel: el milenio en los medios de comunicación de Argentina”. *Ponencia X jornadas sobre Alternativas religiosas en Latinoamérica*. 3-6 de Diciembre, Buenos Aires, Argentina.

- Heidegger, M. (1996). *¿Qué Es la metafísica?*. Buenos Aires, Ediciones Fausto.
- Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria
- Kant, I. (1999). *Lo Bello y lo Sublime*. Barcelona, Editorial Óptima.
- Kant, I. (2007). *Lo Bello y lo Sublime / Metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Editorial del Libertador.
- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Losada.
- Kierkegaard, S. (2005). *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta.
- Kierkegaard, S. (2006). *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Quadratta.
- Korstanje, M. (2007). "Formas Urbanas de Religiosidad Popular". *Revista Mad del Magíster en Antropología y Desarrollo*. Número 16, Disponible en <http://www.revistamad.uchile.cl/16/index.html>, Universidad de Chile.
- Korstanje, M. (2009). "El Ocaso de la Imaginación: una aproximación etno-filosófica del miedo a los viajes". *Themata, revista de filosofía*. Número 41. Universidad de Sevilla, España.
- Kumar, K. (1998). "El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad". En Bull, Malcolm. *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Leach, E. (1954). *Political System of highland Burma*. Londres, Editorial Bell.
- Leach, E. (1965). *Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo*. Barcelona, Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito y Significado*. Madrid, Editorial Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica
- Maldonado Ortega, R. (2001). "Kierkegaard y la Filosofía existencial". *Psicología desde el Caribe*. Num. 7: 103-108.
- Malinowski, B. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Planeta Agostini Ediciones.
- Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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