



Riesgo y tecnología: La función de la predestinación en el mundo anglosajón

Maximiliano E. Korstanje
Internacional Society For Philosophers
Sheffield, United Kingdom

Introducción

En Google se da una estadística, por demás, particular. Si ingresamos la palabra desastre obtenemos 1.400.000 registros, mientras que si hacemos lo mismo risk, el número se dispara a 3.110.000; misma relación se observa si contrastamos la palabra desastre con 90.400 entradas contra *disaster* con 795.000. A ello se le suman, no solo la cantidad de estudios de posgrado, sea master o doctorados en temas de riesgo y desastres que se ofrecen en el mundo anglosajón, sino el número creciente de departamentos de investigación en Universidades como Colorado, Delaware, y St. Andrews entre otras. Es algo polémico argumentar que los países mediterráneos tienen una disposición menor al estudio de los desastres y riesgos que otros países debido a la baja cantidad de eventos de esta índole. Ciertamente países de matriz no anglosajona, como Haití, México y Chile, sufren desastres naturales. Más lo que impresiona, es que aquellos países con la tecnología y los medios suficientes como Inglaterra, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Australia desarrollan centros de investigación respecto a estos temas específicos. Sin mencionar el hecho que dentro de los Estados Unidos, existe una tendencia cultural a darles nombre (bautismo) a los tornados y huracanes. Por lo expuesto se da una clara divergencia entre la forma en que los hispano-parlantes (romances) perciben al mundo, en comparación con los anglosajones. ¿A que se debe esta diferencia?, ¿puede explicarse por vías o aspectos culturales?

El antropólogo mexicano, F. Briones escribe que el riesgo y su percepción corresponden a una matriz cultural que lo construye y antecede. A la vez que los occidentales introducen sus tecnologías para predecir los próximos cataclismos (ya sea huracanes, erupción de volcanes, o terremotos), otros grupos étnicos consideran a la tecnología occidental como intrusiva y ofensiva. Diversos grupos aborígenes en México y otras partes del mundo, consideran a la erupción de volcanes o a los terremotos como castigos de los dioses. En

ocasiones, la tecnología introducida en estas poblaciones para detectar cataclismos es vista con desconfianza o condición misma del desastre. Según la mentalidad aborigen el desastre se sucede por la invasión de la tecnología del hombre blanco. Esta paradoja nos habla, a grandes rasgos, de la poderosa influencia de la cultura en materia de riesgos. Interesantes estudios empíricos revelan que a pesar de haber sido físicamente relegados a vivir en zonas de riesgo, la comunidad latina en Estados Unidos no tiene una propensión a los riesgos, mucho menos a coberturas sobre ellos en sus medios de comunicación. La fase de estado de emergencia es ignorada por los hispano-parlantes, hecho que llama la atención de la literatura especializada; en otras palabras, sólo el mundo Anglo parece particularmente interesado por los estados de emergencias y desastres (Pokras 79). No obstante, lo que estos trabajos ven como una patología, nosotros lo consideramos, una condición cultural. ¿Cómo explicar este fenómeno?, ¿es una limitación étnica de la forma de comunicar el riesgo?

En el presente ensayo, defendemos una nueva tesis en materia de lo que se ha escrito en los estudios de riesgo. El imperio inglés, y los Estados Unidos; se han impuesto gracias a los avances en tecnología y armamento militar. Sus influencias se han expandido a todo el mundo a través de la comunicación audiovisual y los medios masivos de comunicación. Sus valores culturales, se replican hoy día, a través de miles de películas, documentales, novelas y programas de entretenimiento. Por lo tanto, hay mucho del antiguo pensamiento nórdico en la forma de concebir al capitalismo. La raíz cultural nórdica ha formado (a lo largo de los años) una idea de futuro cerrado a la voluntad humana. Resultado de ello, las sociedades anglosajonas han desarrollado un apego hacia el futuro mayor a las sociedades latinas. Esta dinámica tan ampliamente estudiada por Max Weber y Eric Fromm, puede observarse no solo en el trabajo y la pujanza económica, sino en la necesidad científica de predecir el riesgo. Mientras la cultura germánica ha desarrollado una matriz orientada al riesgo (futuro), el mundo hispano-católico prefiere comprender el infortunio bajo el prisma de la caridad. La mentalidad anglosajona considera que el futuro es más importante que el presente porque lo determina, mientras la mentalidad latina defiende todavía aquella cosmovisión cristiana original, donde el futuro parece ser el resultado inmediato de los actos que se llevan a cabo en el presente. Los unos movidos por lo que aún no llega, los otros por el sacrificio¹. Todo rito, evocado por el sacrificio, denota expiación, un nuevo comenzar abierto al destino que por no conocerse, se ignora. La investidura de la visión, de lo que se puede controlar, por el contrario, cierra el destino a una imagen determinada. El sacrificio se centra en quien reconoce una carencia, mientras la visión es propia del omnipotente. En un mundo donde el poder o deseo de poder se transforman en herramientas

de vínculo fundamentales, no es extraño que la idea de predestinación persista.

Discusión Conceptual

Uno de los primeros trabajos conceptuales en regla económica que marca un antes y después a la hora de explicar las diferencias culturales entre ambas cosmovisiones, es *Economía y Sociedad* y luego *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Como en toda su obra, en ambos trabajos, Weber traza una diferencia en la forma de concebir el trabajo y la frugalidad tanto en el mundo católico como en el protestante. Resultado de una forma de concebir al mundo que nace de la determinación, los protestantes se anticipan a un futuro que es siempre cerrado. Desde el momento que sólo quienes estén en el libro de la vida, alcanzarán la salvación eterna, no hay acto alguno en la tierra que pueda torcer el mandato divino. Esta forma de pensar contrasta con la posición mediterránea y católica por la cual un alma entra al reino de los cielos acorde a sus actos en la tierra. Para la lógica protestante, admite Weber y los neo-weberianos, la salvación del alma, aspecto fundamental de cualquier organización religiosa, se encuentra previamente determinada y cerrada a la voluntad humana. Partiendo de este supuesto, el hombre desea y necesita saber si forma parte de ese pequeño grupo selecto. Como la respuesta no le es revelada, el trabajador protestante debe demostrar ser digno. Su apego al trabajo, la frugalidad y el conocimiento serían en parte compulsiones propias del mundo anglo-protestante (Weber, 1964; 1995; 1958). E. Fromm se apoya en estas observaciones para describir el ascenso del nazismo al poder. Según el psicoanalista alemán, la psiquis humana no está diseñada para soportar la incertidumbre durante un lapso de tiempo prolongado. Ante la crisis que produce el principio protestante de la predestinación, el hombre se refugia en tendencias escapistas, sádicas y totalitarias, con las cuales logra, aunque temporalmente, reducir su ansiedad (Fromm). No obstante, no todos los eruditos persiguen las máximas de Fromm. Perry Miller advierte que el temperamento puritano nace tanto de la necesidad del trabajo como proyección de la mente como de la idea de pacto que ha sentado las bases de esta religión en Nueva Inglaterra. Mediante la noción del pacto, se sucede una síntesis entre experiencia y creencia, la cual no se replica en otros cultos confesionarios. En este sentido, los puritanos no se condicen con los luteranos o calvinistas que creen en el absoluto, sino que confieren cierta libertad a la acción del hombre para pactar con Dios. En ejercicio de su propia libertad el hombre elige estar o no en comunión con su dios. Sin embargo, tarde o temprano esta forma de pensar se rinde frente a los embates del calvinismo, no obstante no queda del todo claro cual es el tratamiento de los puritanos respecto a la salvación (Miller, 1953). Las cuestiones más acuciantes en el tratamiento de Perry son ¿qué pasa con aquellos que no firman el pacto?,

¿son condenamos?, ¿cuál es el acto de libertad que pesa sobre un condenado?, ¿qué tan libre puede ser una decisión cuando lo que está en juego es la salvación del alma?

Phillip Greven intenta responder a esta cuestión en su libro *El Temperamento Protestante*. Sus objetivos son dos. Primero, explicar cómo se conforman los temperamentos sociales y hasta qué punto los ideales forjados, en sus inicios históricos, condicionan toda su vida futura. Segundo, provee un claro e interesante modelo para comprender el “ethos protestante”. En cierto sentido, la autoridad y el amor son dos de los valores culturales fundadores de los primeros habitantes de América del norte. Con la autoridad, deviene el temor, con el amor la piedad. Greven asegura haber encontrado tres grandes tipos para explicar como el protestantismo comprende al mundo circundante: a) evangélico, b) moderado y c) gentil. Los Estados Unidos combinan en todas sus instituciones aspectos culturales esenciales de estos tres subtipos, manifestándose según el contexto y la época uno por sobre los otros dos. No obstante, el siglo XIX es testigo de la forma en la cual el temperamento evangélico toma un rol protagónico en el sentir nacional de los Estados Unidos, marcando un antes y después en su política interna y externa.

Siguiendo este argumento, Greven agrega, los evangélicos no solo habrían desarrollado una imagen negativa del *self*, sino que apelan a la renovación espiritual profunda. Nada en el mundo terrenal, se asemeja al espiritual. Su hostilidad frente a los placeres del cuerpo, lleva a esta doctrina a aceptar la voluntad de dios como absoluta, inquebrantable e irreversible. Los evangélicos en un sentido, se encuentran siempre en guerra consigo mismos y con los demás, consideran que el mundo es un lugar peligroso que debe ser destruido y renovado. En una línea de pensamiento menos extremista, los moderados sugieren que se puede aceptar una cierta armonía entre espíritu y cuerpo. El pecado no deteriora el cuerpo, sino que permite llegar a un mejor diseño del mismo, una gobernanza de las pasiones que se subliman por medio del amor y la piedad. El cuerpo es para el moderado un recipiente que debe ser cuidado, y su posición frente al mundo los ubica en una jerarquía bien establecida, en donde cada miembro de la comunidad sabe que es lo que debe hacer. La salvación para este grupo no deviene de la renovación, sino de la virtud. Los gentiles, en última instancia, demuestran cierta indiferencia respecto al tema de la predestinación y la salvación. El mundo es un espacio confortable que el hombre debe administrar, al ser otorgado por dios el placer es tan divino como el hombre mismo, y no debe ser considerado razón de pecado. Los gentiles consideran que lo que hagan en este mundo y su compromiso de respeto a los sacramentos son dos criterios esenciales para poder alcanzar la salvación del alma (Greven 17-29). La distancia física entre los hogares en Estados Unidos,

fagocitaba la crianza evangélica ya que permitía que la autoridad del padre pueda centralizarse. No obstante, para el temperamento evangélico los siguientes puntos tomaban una importancia capital:

- La figura de la niñez adquiere una carga negativa, provista de indisciplina y egoísmo.
- El niño debe ser socializado por medio de una estricta disciplina.
- Tanto el temor como el amor juegan un rol fundamental en la crianza de los niños. Cuando ambos no son suficientes, la culpa entra en escena como una herramienta disciplinaria alternativa.
- El cuerpo, los placeres mundanos, y el self adquieren una significación negativa que lleva al hombre al pecado. La naturaleza del hombre no solo es insignificante ante Dios, sino maligna.
- Según el punto anterior, es necesario desarrollar una forma ritual purificadora que rompa con el pasado y con el presente del hombre: la renovación.
- La experiencia del “renacimiento” o renovación permite una profunda transformación que lleva al hombre del estado de naturaleza, a la gracia que confiere la salvación.
- Dios conoce nuestros pecados, y también aquellas faltas a cometer en un futuro.

¿Cómo puede un culto de guerreros escandinavos haber sobrevivido tanto tiempo hasta amoldarse al cristianismo?

Greven respondería, por la voluntad de poder y la idea de soberanía. Para el temperamento evangélico el poder se encuentra circunscrito a una autoridad que es total, cerrada y desprovista de duda. Todo padre, como Dios, quiere lo mejor para sus hijos, aun cuando debe cuidarlos contra ellos mismos. La voluntad divina es una construcción absoluta que se impone, por su perfección, a la defectuosa voluntad humana. Lo que deviene de Dios es inquebrantable, incorruptible, imposible de ser alterado por el hombre y sus designios. El hombre queda, de esta forma, en completa dependencia de la voluntad de su Dios y sólo puede interpretar sus designios por medio de lo que sucede en el mundo. Por tanto, la unión del hombre con Dios por desigual no puede ser sublimada en términos de un pacto. Los hombres reciben al destino en forma clausurada al *self*, no tienen ni la voluntad ni la posibilidad de quebrarlo. Al igual que el hombre nórdico, el cristiano evangélico tiene un sentido del *self* deteriorado, insignificante frente al cosmos. Esa idea lleva a un intento de fusión entre el mundo divino y el profano, que se da por medio del ritual de expiación o renovación carismática. Pero al hacerlo, el pasado y el presente quedan subordinados al futuro. De alguna u otra forma, los tres subtipos con

sus diferencias, apoyan la tesis de la revelación como una voluntad incuestionable de Dios. Los Estados Unidos heredan del temperamento evangélico su propensión bipolar tanto al miedo como al amor romántico (que espera), mientras que los moderados aportan una visión holística –pre-científica- que apela al mundo como un todo orgánico, interconectado en todas sus partes. Los gentiles, por su parte, proveen una base conceptual sólida para justificar la riqueza y la expansión económica. No obstante, cualquiera sea su afiliación religiosa, el futuro como entidad concreta toma una fuerte influencia en los tres temperamentos.

El mundo protestante se encuentra particularmente orientado al poder político, en parte debido a dos aspectos esenciales, la necesidad de dejar atrás los actos del pasado, y la disociación entre un mundo espiritual e invisible y uno terrenal. La prosperidad y riquezas materiales pueden no ser consideradas pecados para el ethos protestante. En lugar de ver al mundo como un espacio estable y seguro para ser habitado, los pentecostales promueven el movimiento constante, hacia delante y atrás, haciendo énfasis en las aspiraciones a futuro. Las expectativas económicas pueden sonar o verse problemáticas en otros dogmas, pero en el mundo protestante mueven los resortes de la economía. La idea milenarista de que la salvación está determinada por la destrucción, adquiere fuerza en los pastores luego del atentado terrorista de 9/11. Según este discurso, Dios utiliza a los terroristas para frenar el proceso creciente de secularización del Estado (Coleman 76). No importa tanto la acción individual, tanto como el plan divino. En el fondo, el destino se desarrolla y evoluciona dentro de sí mismo, la gloria del Dios. Empero, si esto es así, ¿por qué involucrarse en la vida terrenal?

Para responder a esta pregunta es necesario, explorar el mundo de la revelación. Revelar implica desenterrar una verdad que estaba oculta, en el mundo secular si se quiere. Los objetivos de los hombres religiosos que se dignen de ser llamados seguidores de Cristo, deben revelar (discernir) lo que está oculto en el mundo supernatural. ¿Cuál es el lugar que debe ocupar la ciudad de Dios en el plan divino?, ¿debe ir contra los enemigos de Dios en el plano terrenal? ¿O debe ocultarse en lo alto del monte? La primera visión sugiere una auto-justificación derivada del mundo fáctico, la cual puede en ciertas situaciones de emergencia desafiar el poder de la ley. Por el contrario, la segunda apela a una idea espiritual de comunidad protegida por la ley. Ambas cosmovisiones, lejos de ser contradictorias, operan en todas las esferas de la vida política de Estados Unidos. Admite Coleman que este dilema demarca las fronteras entre la política y la religión, respecto a la lucha anti-terrorista. La acción violenta contra el otro es, en este ethos, importante para comprender como funciona la mentalidad del ciudadano estadounidense,

respecto al porvenir de una comunidad. Esta forma de pensar encierra un grave problema para la vida democrática porque supone que la violencia se encuentra auto-justificada por la meta sobre la cual se articula (Coleman, 2013).

En forma reciente, Korstanje ha explicado convincentemente que Weber no equivocó su diagnóstico sobre el mundo protestante (evangelismo) y el capitalismo, sino sus causas. En lugar de apuntar a la Reforma como la precursora del capitalismo, Korstanje sugiere que se debe examinar más en profundidad el mundo germano-nórdico. A diferencia de otras mitologías donde el destino del guerrero se conservaba abierto, acorde a sus propias acciones (ver por ejemplo el mito de Agamenón quien sacrifica a su propia hija para conquistar Troya), en el mundo de Odín, la suerte del guerrero ya estaba echada antes de entrar en batalla. Era función de las Valkirias, hijas de Odín, recoger a los caídos para llevarlos al Valhalla según un designio ya clausurado. Si para el griego antiguo, su destino era parte de un designio más amplio donde incluso jugaba el imprevisto un rol importante (*ate*), en el mundo nórdico el destino era determinado por voluntad de los dioses. En consecuencia, el génesis capitalista no ha sido una derivada de la reforma sino del mundo anglo-germánico² (Korstanje).

El libro *Los Griegos y lo Irracional* de E. R Dodds, explica con exactitud el grado de indeterminación del mundo griego y mediterráneo para con las actitudes humanas. Si bien los griegos antiguos manejaban un concepto definido para destino, Moira, ella era condicionada por los pactos previos entre las personas que conllevaban a su concreción (Erinia). Los dioses ponen en los seres humanos sus expectativas, incluso ellos mismos van a la guerra representando su lealtad ante determinados dioses. Con ellos se acrecienta la rivalidad en el Olimpo. Los dioses toman partido por ciertos grupos a la vez que hunden a otros en la miseria. Es cierto, admite Dodds, los dioses pueden introducir el “menos”, o fuerza temporal, que potenciaba sus habilidades. Empero, en ninguna circunstancia la suerte se encontraba echada, en la batalla los hombres y sus dioses luchaban en una verdadera competencia abierta, que se define a favor del más fuerte o astuto. La palabra *ate* era reservada para simbolizar aquello que por accidental rompía con el orden racional del mundo griego. Esta cosmovisión era algo diametralmente opuesto en el mundo germánico (Dodds 36).

Siguiendo esta línea de pensamiento, J. Nigg nos explica que el papel de la Ciencia como precursora de los desastres modernos comienza con el terremoto de Lisboa que se lleva la vida de aproximadamente 100.000 personas. Siendo la capital de uno de los imperios más prósperos del siglo

XVIII, la rica ciudad de Lisboa enfrenta un terremoto de proporciones apocalípticas que destruye no solo sus cimientos físicos, sino también religiosos. Desde ese entonces, la mayoría de la inteligencia europea empieza a cuestionar la idea de un Dios sobre-protector que vela por el bienestar de la humanidad, como así también el rol de la Iglesia Católica como su interlocutora en la tierra (Nigg, 1995; 1996). Filósofos como Voltaire, enfatizan en la necesidad de predecir e intervenir sobre los aspectos materiales que coadyuvan en los movimientos sísmicos. La Ciencia comienza a ser tomada, de espaldas a la religión, como un mecanismo de anticipación y ajuste frente a los posibles peligros que enfrenta la humanidad. Desde entonces y hasta el advenimiento de la modernidad, la matriz protestante (mayoritariamente germánica) tenderá a desarrollar las tecnologías suficientes para anticiparse, e intervenir sobre un futuro determinado, mientras el mundo católico sólo se limitara a quedarse apegado a sus doctrinas religiosas. El mundo del interés y el riesgo financiero, contra las costumbres y la caridad.

¿Qué significa ser modernos?

Como ha dicho Kosseleck, todas las civilizaciones se han proclamado modernas, y precisamente el nombre esconde cierta trampa (Ricoeur). Para comprender realmente cómo opera la modernidad en la vida cotidiana, es necesario, adentrarse en la tesis económica e histórica de David Harvey, uno de los pensadores que más cerca ha estado de responder a esta cuestión. Desde su perspectiva, Harvey considera que la posmodernidad, en tanto, vanguardia estética, ha roto con los ideales de la ilustración sobre lo eterno y lo inmutable para convertirse en “un pastiche” que se mueve bajo una lógica de “destrucción creativa”. Para crear nuevas cosas, lo postmoderno avanza destruyendo todo a su paso. Pero a su vez, vuelve a destruir lo que había creado, retroalimentando un proceso de destrucción, construcción para una nueva destrucción (ambivalencia).

Por otro lado, si la Ilustración propugnaba la idea que el mundo podía ser descrito y controlado sólo si los hombres aceptaban que todo problema tenía una unívoca causa, para la posmodernidad los problemas son multi-causales y su etiología totalmente subjetiva. Ciertamente, el cambio pudo haberse producido, admite Harvey, por el malestar que había provocado la Ilustración y una pérdida de fe “progresiva” en el avance del progreso. La desigualdad de las clases sociales, asimismo, producidas por el avance del capitalismo fue otro factor de quiebre epistémico que asumía la idea que las cuestiones del hombre requerían múltiples respuestas, nace así una especie de relativismo que reemplaza al argumento científico de la Escuela de Viena por una “hegemonía” de las cualidades sensibles del sujeto. Éste por medio de su percepción podría construir diversas realidades, cada una ajustada a sus

propias expectativas. La novedad es que, según está lógica, no habría un “mundo real” sino varios mundos contruidos y presentados como “reales”. Se da, en resumen, progresivamente una serie de quiebres y fragmentaciones de saberes que conllevan a una confusión metodológica subordinada a una lógica de consumo capitalista y a una vida social basada en el cálculo racional de los efectos (especulación). Esa incesante incertidumbre e inestabilidad sentaron las bases para el advenimiento de un miedo constante el cual puede observarse en todos los aspectos importantes de la vida en sociedad. Cabe aclarar que el primer modernismo, hasta 1945, fue “heroico” pero atravesado por el “desastre”. Posterior a ese proceso, sobrevino un “modernismo alto” en donde se enfatizaban los valores del progreso y la emancipación de la Ilustración; pero la racionalidad del alto-modernismo dio lugar a una nueva forma estética, el posmodernismo; movimiento por el cual la alineación del hombre-máquina promovida por ciertos sectores artísticos y culturales fue absorbida, elaborada y canalizada por los grupos políticos en una ideología liberal específica.

A diferencia del modernismo, el posmodernismo parte de varias narrativas todas ellas consumidas dependiendo del contexto del sujeto, sin un lugar de poder fijo sino simplemente transmutable. Si una de las características fundamentales de la modernidad es hablar por los otros pero bajo un único argumento, la posmodernidad enfatizará en que todas las minorías tienen su propio derecho a expresarse y a ser aceptados (concepción pluralista). Los textos narrativos de los actores serían complejos textos y voces que anteceden y destruyen la posibilidad de instaurar cualquier meta-narrativa. Básicamente, el posmodernismo quiere perfilarse como una forma de experimentar y estar en el mundo, pero su fragmentación conlleva a un problema psicológico el cual no ha sido observado en otras épocas, el riesgo, la ambigüedad y la incertidumbre (Harvey, 2004). En este sentido, Jameson hace referencia a lo posmoderno como un collage en donde predomina la superficialidad, el impacto “instantáneo” que reverencialmente se sustituye asimismo en el tiempo. El posmodernismo, no sería otra cosa, siguiendo este desarrollo, que una lógica subyacente del capitalismo tardío (Jameson).

Entre tanto el concepto de cultura juega un rol primordial en la configuración de escenarios estéticos, cuyo valor agregado, conlleva a una estimulación en el consumo. Si para Jameson, el quiebre de la modernidad es cultural, en D. Harvey es económico. La ruptura entre la posmodernidad con la modernidad nace de la crisis Árabe-Israelí en 1973 que puso en vilo a todo el mundo Occidental por el embargo a las exportaciones de petróleo. Como resultado de un aumento en las fuentes energéticas, el capital existente tuvo que diversificarse hacia el préstamo y una posterior acumulación flexible. De esta

forma, las nuevas económicas de mercado hicieron un fuerte énfasis en el signo como criterio de consumo principal. Si la lógica fordista de montaje exigía a los fabricantes tiradas de productos seriadas, la nueva forma económica se centró en el consumo a medida cuya reacción fue la creación de un capital global y móvil. Los constantes cambios que exige el capital móvil obligan a los consumidores no solo a vivir el día a día sino además a verse envueltos en un clima de constante incertidumbre donde la antigua compresión del espacio-tiempo se ha desdibujado por completo. La ilustración y la crisis de valores que ella despertó obligaron a mirar el mundo por medio de un nuevo prisma, los mapas. De esta manera las crisis subsiguientes del modernismo y posmodernismo empujaron a una nueva concepción de espacio y tiempo. La paradoja central de la posmodernidad, sin lugar a dudas, es que cuanto menores son las barreras espaciales para la movilidad individual, mayor es la sensibilidad del capital a los cambios. En consecuencia, el incentivo para reciclar y diferenciar los lugares para atraer flujos de capital es un fenómeno más que interesante para investigar. Existe, adhiere Harvey, una tensión entre centralizar y descentralizar, entre historia y presente, son aspectos importantes para comprender la competencia por la hiper-acumulación; sin más, la tendencia a la patrimonialización de la cultura o a la invención de espacios para el consumo turístico son ejemplos claros de dicho proceso (Harvey 10-70).

El amor romántico, como hoy lo conocemos, y la necesidad de controlar el futuro se encuentran ligados, advierte A. Giddens en su trabajo *The Transformation of Intimacy*. Si en la antigüedad, el amor se encontraba sujeto a una serie de rituales y costumbres, asociadas al casamiento como pacto socio-económico entre familias, con el advenimiento de la modernidad, asistimos a un cambio radical, engendrado por el temor a la muerte de las madres durante el parto. La cantidad de mujeres que morían dando a luz era significativamente mayor en la Edad Media, respecto a la modernidad. Exclusivamente la sexualidad era una necesaria razón para la procreación del linaje, en temas sexuales, ayudaban con sus consejos, sacerdotes o familiares pero de ninguna forma el matrimonio era una cuestión de placer. Nace la sexualidad plástica como una práctica que antepone el placer ante la función reproductiva, y con ella todo un bagaje de expertos que hacen del sexo una ciencia. La modernidad le ha conferido al sexo débil una mayor liberación en cuanto a temas reproductivos, de trabajo y profesionales, pero también la ha desligado de su ocupación de madre. Como resultado, ha aumentado la violencia de género, debido a que los hombres acuden a ella para equilibrar los cambios radicales y mantener su hegemonía. Cualquiera que sea el caso, lo importante es que el amor romántico necesita poder predecir el futuro para poder seguir existiendo. Su esencia nace de la ficción de lo que todavía no es.

Una especie de destino cósmico que recae sobre quienes incluso pueden desconocerlo o rechazarlo (amor imposible) (Giddens 1997). Este lúcido análisis, no obstante, no confiere importancia al rol de la mitología escandinava en la modernidad, mucho menos en la formación del romance (para el siglo XIX), que a grandes rasgos, representa el aparato ideológico del Imperio Anglosajón.

El Riesgo y el Peligro, ¿son lo mismo?

El tiempo permite que ciertas experiencias se clasifiquen y acumulen sirviendo como guías morales ante un peligro de igual o similar naturaleza. Cuando los eventos no pueden ser clasificados, el tabú (riesgo) ayuda a ponerles una etiqueta. Si la anomalía desafía, en cierta forma, al sistema simbólico, entonces el sistema taxonómico intentará nominar y reglar a esas desviaciones. Si y sólo si esos esfuerzos resultasen infructuosos, la regla dará nacimiento al peligro como forma de resolver la ambigüedad interpretativa. Junto a Wildavsky, Mary Douglas considera que el riesgo, en tanto discurso anclado en la estructura social por medio del signo, cumple una función condicionante respecto a las personalidades adaptativas que desarrolla el sujeto frente al peligro. Divididos en cuatro subtipos, igualitarios, individualistas, jerárquicos y fatalistas, los autores se dan cuenta que las normas y el grado de socialización influye notablemente en la forma en la cual los sujetos experimentan los riesgos. Los jerárquicos socializados con un fuerte espíritu grupal y con notable apego normativo, ante el riesgo, su posición es de apoyo a la elite gobernante. Por el contrario, los igualitarios cuyo apego normativo es harto menor al grupo anterior, desconfían de los discursos oficiales. Los fatalistas creen que lo peor se encuentra próximo y no existe ningún curso de acción eficaz para prevenir el peligro mientras los individualistas apoyan las iniciativas autónomas del libre mercado en la solución de los problemas. A diferencia del igualitario y el jerárquico, el individualista sólo se encuentra interesado en su propio bienestar. Por medio del juego entre la oferta de seguridad y la demanda, ellos consideran las sociedades encuentran su punto de equilibrio justo (Douglas y Wildavski, 1983; Douglas, 1992).

Uno de los teóricos pioneros en anticiparse a los temas del riesgo, fue U. Beck. Según su tesis, la sociedad moderna se encuentra apegada a un riesgo incesante que ya ha invadido y desdibujado a todas las clases industriales. Ese cambio de paradigma económico ha sobrevenido luego del Accidente de Chernobyl, donde el riesgo calculado se ha transformado en un global. La modernidad reflexiva ha vaciado el sentido de las instituciones, las cuales contenían los peligros del ambiente. Familia, Religión, Iglesia actúan hoy bajo la lógica del “como si” pero su influencia sobre los lazos humanos se ha debilitado sustancialmente. En un sentido de comunidad disgregada, el único

elemento que mantiene a las personas en interacción es el riesgo (Beck, 2006).

Una de las explicaciones más fértiles en este terreno, ha sido dada por el profesor emérito Raghuram, G Rajan (2010) de la Escuela de Chicago, para quien el riesgo ha sido la causa principal del default estadounidense de 2008. En términos generales, el riesgo apela a una construcción social que denota valor al sistema de producción de bienes. Asumiendo el riesgo, o ciertos productos con alto riesgo, se incrementa la ganancia del capital (es decir, éste se expande). Ciertos riesgos, denominados tail risk, son de baja probabilidad pero alto impacto. Supongamos que una compañía aseguradora decide ofrecer nuevos productos en caso de terremotos, la posibilidad de un evento de este tipo se mantiene por debajo del umbral de probabilidad. Incluso, cuando el evento se produce, la compañía muchas veces se declara en default y sus directivos han amasado una fortuna suficiente para retirarse por el resto de sus vidas. El miedo a los efectos devastadores de un terremoto hace que miles de empresas contraten este seguro, pero el terremoto en sí es un evento raro en el mundo natural. Este tipo de tail-risk son sumamente atractivos para los capitales especulativos. La economía capitalista prioriza a quienes asumen altos riesgos por sobre quienes los evitan. El riesgo es una categoría social que opera sobre la distribución de bienes y las escalas productivas. La tasa de interés es el segundo aspecto importante que junto al riesgo regula las transacciones financieras, pero queda una paradoja abierta. La desigualdad en materia de capital social dentro de Estados Unidos se podría haber corregido si el gobierno hubiese hecho la reforma educativa necesaria para mejorar las habilidades de la fuerza laboral no calificada dentro del mercado. En lugar de eso, decidió presionar a la reserva Federal para emitir créditos a personas que no calificaban en condiciones normales (*subprime*). Los liquidadores de exportación, que mantenían una gran capacidad de ahorro fuera de EUA, volcaron sus dólares al sistema americano invirtiendo en el mercado inmobiliario. Presionados por un aumento significativo de la inflación, la reserva se ve obligada a subir la tasa de interés, dejando a miles de familias y empresas en banca rotas y creando una rápida desinversión en el mundo entero. Admite Rajan, que bajo ciertas condiciones de imprevisibilidad como las descritas, el riesgo de cola, incluso, puede hacer colapsar a todo el sistema económico. Se da lo que Baudrillard llama principio de reversibilidad, el sistema se autodestruye por su propia fuerza³. ¿Cuál es la relación pues del riesgo con el sistema económico?

Las enseñanzas de Rajan apuntan a la idea señalada por Korstanje quien enfatiza la convivencia entre riesgo y economía. La escalada moderna de miedos predispone a las personas a formas de pensamiento sesgados, pero compartidos con otras. El temor general al crimen, aumenta las pólizas de

seguro y los valores de los efectos personales. De la misma forma que el crimen sustenta la producción capitalista (Durkheim 17), los temores confieren al sistema nuevos patrones de producción y consumo. Beck equivoca al suponer que la sociedad del riesgo es igualitaria mientras la industrial mantiene una estructura de poder jerárquica. Las sociedades orientadas al riesgo, como las anglosajonas, estratifican sus clases acorde a su capacidad (capital) para mitigar los riesgos. Quienes tengan mayores recursos para absorber los efectos negativos de los riesgos mantendrán una posición privilegiada respecto a otros (Korstanje 5-9). En esta misma línea, una de las limitaciones de la teoría de la percepción del riesgo, bien analizada por el sociólogo alemán Niklas Luhmann, parece la inconsistencia entre lo que representa un riesgo y una amenaza. Todo riesgo se constituye en torno a una utilidad contemplada previamente ya sea como producto de la incertidumbre o de la contingencia, eso quiere decir que debe existir la posibilidad de poder evitar el daño (Luhmann). Los tratamientos actuales del tema, ya sea en Giddens o Beck (1998; 2006), no hacen más que promover teorías apocalípticas “sin sentido”. El riesgo está determinado por un proceso de decisión previa en donde quien se encuentra involucrado conoce los efectos derivados. Por regla general, quien toma las decisiones no es quien debe padecer las consecuencias. La distinción entre riesgo y peligro supone que mientras el primero se considera una consecuencia directa de la decisión (riesgo de decisión) el peligro es externo y atribuible al entorno. En resumen, mientras el peligro requiere una actitud pasiva, el riesgo sugiere todo lo contrario. La caída de un avión, un terremoto, o un crimen no pueden ser considerados riesgos porque el involucrado no está sujeto al principio de contingencia y no hay nada que pueda hacer para evitar el infortunio (Luhmann).

Aceptando la posición de Giddens (1991; 1999; 2000), se entiende que el riesgo acepta parte de una situación de peligro también se encuentra asociado a la modernidad y la globalización. Los procesos de “desanclaje” por medio de los cuales una presencia puede conectarse con una ausencia, han facilitado no solo el comercio sino la movilidad en general. Pero ese andamiaje técnico requiere de una cadena de expertos que puedan controlar y asegurar su buen funcionamiento. Ante una desgracia, el ciudadano se dirige a un experto, quien educado para mitigar el peligro, da una contraprestación (la mayoría de las veces a cambio de dinero)⁴. El proceso de reflexibilidad propio de la modernidad obliga al sujeto a refugiarse en el experto y sus dominios. Este proceso de mundialización como adhiere Castel (1997; 2006), ha hecho del mundo un lugar más apacible, comparado con la edad media pero, el sociólogo inglés agrega, ha generado también nuevos riesgos que pueden socavar la integridad del planeta (véase *paradoja de Giddens* en Giddens, 2011). ⁵

Según su postura, el abordaje de Luhmann es erróneo debido a que partiendo de la base el sujeto no tiene consciencia total de los efectos de su decisión, debe inevitablemente someterse a la cadena de expertos. El riesgo no es producto de una decisión, sino de la fiabilidad ante la falta de información. Una de las contribuciones, sin lugar a dudas de Giddens, ha sido la presentación de las empresas de seguros como mecanismos para mitigar el riesgo. Las sociedades tradicionales proporcionan cierta protección psicológica ya que mantiene unido el pasado, presente y futuro enlazando la confianza en todas las prácticas sociales. Empero las sociedades modernas tienen un umbral de violencia menor pero su grado de tranquilidad se ve amenazado debido a que tiempo y espacio se disocian significativamente generando mayor desconfianza. Los riesgos y el peligro se hacen potencialmente más generalizables en la vida social cuando el sujeto o su grupo de pertenencia se orientan hacia el futuro –destino-. Tanto tecnología como ciencia parecen haber desplazado el grado marginal “de superstición” de las sociedades tradicionales por la probabilidad numérica cuyas implicancias son manejadas por sistemas “abstractos” o “expertos”, es decir, los profesionales. *Los sistemas de gestión del riesgo* se mercantilizan por medio de las compañías de seguros. Cuando se contrata un seguro, el peligro no desaparece por completo sino que es traspasado por el propietario a un asegurador a cambio de una suma de dinero. Desde esta perspectiva el capitalismo es inviable sin la construcción del riesgo (Giddens, 1999).

Cada evento traumático no se define por sus causas, por lo menos ellas no son televisadas, sino por la gravedad de sus consecuencias y la posibilidad que obligan a pensar que un hecho de iguales proporciones volverá a repetirse. Esto es lo que subyace en la lógica moderna del terror (Howie 26). El riesgo confiere un “efecto inducido que queda latente”, la cual denota una situación posible en el tiempo presente cuyas consecuencias hay que impedir (Bouton). De esta forma, el riesgo parece estar siempre unido al futuro. Las sociedades tradicionales pueden percibir peligros pero son incapaces de crear riesgos. Cada hecho negativo evoca a la necesidad de “estar protegido”, precisamente el lugar exacto donde entra la contratación de seguros. En este sentido, comprender las normas y formas de contratación de protecciones rentadas, es una forma de abordar un estudio científico sobre nuestra propia sociedad. La ley es tan importante para comprender el riesgo como las regulaciones económicas que fundamentan el principio de escasez. Pero el riesgo nunca puede entenderse en el presente. En la próxima sección, discutiremos a fondo la relación existente entre el sujeto, su historia y el riesgo en el desarrollo de Jean Baudrillard.

Jean Baudrillard y el futuro de la hiper-realidad.

El pensamiento de J. Baudrillard es amplio y complejo. Sus alcances van desde la teoría metafísica hasta cuestiones sociológicas como el riesgo y el terrorismo. A diferencia de otros pensadores como Weber, Baudrillard considera que el mundo no es una “jaula de hierro”, cerrada a la interacción y a la contradicción. Por el contrario, el mundo debe ser construido acorde a una lógica poética, siendo la “reversibilidad” su valuarte más sagrado. En este contexto, el sentido de la reversibilidad se transforma en un factor esencial en toda la obra de Baudrillard, ya que presupone que todo sistema se auto-destruye en su propio éxito. Las fuerzas que se movilizan en el cumplimiento de los objetivos son las mismas que lo terminan minando por dentro al sistema. Por ese motivo, la teoría debe ser comparable a la ficción que brota de la literatura.

Si debemos estar agradecidos al estructuralismo por haber generado un sismo en los horizontes interpretativos de occidente es, por desgracia, la misma ciencia filosófica la que ha restaurado esas inestabilidades para hacer un mundo más predecible. La incertidumbre es algo irradicable porque simplemente yace en el lenguaje mismo que antecede al ser (diferencia sustancial entre la filosofía de Barthes y Baudrillard). Con el interés de crear un imperio del sentido, los intelectuales han dejado de lado, lo cual ha constituido un grave error, a la poesía y a la escritura literaria. La poesía lejos de ser considerada una fuente de información confiable es reducida a un simple entretenimiento, hoy casi al borde de la extinción en vistas de la tecnologización del cine. El orden, el número y la lógica han acelerado el tiempo y el espacio hasta el punto de crear una brecha entre la realidad y la imagen, brecha que es destruida en la hiper-realidad, donde la imagen antecede al hecho (Baudrillard, 1983; 1994).

Esta aceleración de los hechos se da porque las sociedades se encuentran pendientes de los eventos que aún no han sucedido. Siguiendo el ejemplo de la película *minority report*, donde los criminales eran apresados y arrestados antes de cometer el crimen, Baudrillard sugiere que asistimos a una época radicalmente distinta a otras, donde el mercado y los medios tecnológicos han creado pseudo-realidades (*hyper-reality*) despojando al ser humano de su ontología fundamental. En estos espacios de utopía, los eventos se anuncian, interfieren en nuestro comportamiento, nos asustan, pero no suceden sino en hipotéticos escenarios futuros. Lo que está por venir siempre angustiante en realidad nunca sucede pero admite la programación del consumo visual. Todos estos pseudo-eventos transmitidos 24 horas a una audiencia global -por los medios de comunicación- no solo modifican nuestras expectativas sino nuestra posición hacia el pasado. Si hoy sabemos algo de eventos traumáticos como

Auschwitz o Hiroshima, es sólo a través del guión del cine moderno. La perfección visual a la cual hemos llegado por medio de la tecnología ha sentado las bases para re-formular las bases de la historia. La revolución francesa o cualquier otro evento, no es, más que por la gran pantalla del cine estadounidense. Empero, el cine americano, admite Baudrillard se corresponde con un intento de exportar y americanizar el mundo. El cine americano en todos sus géneros no refleja otra realidad que la que sucede en Estados Unidos, imponiendo un argumento violento pues reclama para sí el monopolio de la interpretación histórica. Este es el argumento central por medio del cual se declara el fin de la historia (Baudrillard, 2002).

La tesis central de Baudrillard es que “*Occidente*” ha avanzado por la imposición de discursos que alababan la racionalidad, alternando la dicotomía entre falsedad y verdad. Este axioma de la ciencia moderna ha llevado a la humanidad a sistemas postmodernos de pensamiento donde la verificabilidad de los hechos queda sujeta a simples códigos. La ausencia de toda verdad ejemplifica dos cosas, primero que estamos imposibilitados de alcanzarla, pero lo más importante, el verdad se ha transformado en un perro que insistentemente quiere morderse la cola pero no puede hacerlo. La realidad permanece vedada a los seres humanos porque puede ser alcanzada a través de la ficción y en calidad de ficción es ajena a verificación empírica (Baudrillard, 1993; 2003). Por ese motivo, cuando buscamos un hecho por vías racionales no hacemos más que caer en la contradicción. Si existe una verdad absoluta o un conocimiento estable, Baudrillard lo derriba. Esta forma crítica de pensar la filosofía, injustamente ha llevado a catalogarlo como “el filósofo del sinsentido” o un nihilista puro.

Lejos de eso, advierte G. Coulter (uno de sus más fervientes interpretes), Baudrillard intenta destruir nuestros estereotipos y arremete contra el pensamiento esquematizado, una lección olvidada por Marx. A éste gran pensador, le achaca precisamente, que su dialéctica del cambio de la mercancía estaba errada hasta el punto de suponer que la lucha de clases iba a llevar al fin de la historia. Lejos de eso, el capitalismo se ha arraigado como nunca, sin darnos opciones de retroceder. Marx es el analista de la producción, del valor, de todo aquello que propugna la lógica capitalista. Marx no advierte, por ejemplo, que el valor de intercambio de la mercancía no se encuentra vinculado a la producción, sino a la destrucción propia, estipulada en el principio de reversibilidad. Un bien perece y por eso debe ser cambiado por otro. Marx anula la poética y la reversibilidad pretendiendo pelearle al capitalismo en su propia arena, y obviamente fracasa. Funcional a la lógica capitalista hoy el marxismo es la ideología académica del momento,

precisamente porque incluso en la crítica enarbola sus valores de base (Coulter).

El Anglo-sajón se lanza al futuro

Una de las formas más representativas de cómo funciona el riesgo en las sociedades de consumo es la garantía de los productos. Cuando alguien compra un producto original en el mercado formal, adquiere una garantía que no es otra cosa que el resguardo a futuro de cualquier rotura que pudiera sufrir el bien. Este tipo de permisos no se encuentran inscriptos a los bienes que se comercializan en el mercado negro. Lo mismo puede decirse del mundo de los seguros, cuando alguien decide contratar un seguro lo hace pensando en un evento que aún no ha ocurrido, riesgo. La proporción de dinero destinado a asegurar bienes no solo mueve gran parte de la economía, sino que opera sobre supuestos. Si el bien no se encuentra asegurado, no hay protección o indemnización posible en caso de rotura o robo. Una vez sucedido el evento, el bien no puede asegurarse. El miedo que promueven los medios de comunicación no solo abre espejismos y construcciones ancladas en el futuro, sino que son funcionales a la lógica capitalista.

El riesgo adquiere fuerza y significado siempre en un futuro. No obstante ese futuro, no siempre se cumple tal y cual fue designado, interpretado o pre-construido. Según el filósofo francés Paul Virilio, la modernidad ha traído consigo una aceleración de espacio, producto de los medios tecnológicos en movilidad, y tiempo. La prevención y la intervención son categorías de pensamiento que sólo generan el riesgo que ellas quieren reprimir. En su casi último gran trabajo, *La Universidad del Desastre*, Virilio (2010) argumenta que el pánico se ha apoderado del mundo y por ello es necesaria la fe. Ella revierte los efectos negativos de la especulación instrumental.

Los eventos, o hechos que concatenados hacían la historia, hoy han dado lugar a una nueva realidad. A la fragmentación de imágenes que son articuladas acorde a un diseño de mercado, vendible pero que no ahonda en las causas del fenómeno. La labor de la universidad medieval era contribuir a la formación de sentidos, saberes y personas capaces de hacer del mundo un lugar más seguro. Pero con el monopolio del conocimiento que ha creado el mercado de patentes, hoy el profesional se encuentra sujeto a la carencia de todo tipo de pensamiento crítico. Como resultado, los profesionales se ponen al servicio del mercado para poder hacer del mundo un espacio previsible, pero no por ello menos inestable. Las compañías de seguro, preocupadas por el calentamiento global, contratan técnicos y climatólogos para poder construir un mapa (futuro) de los próximos desastres. Esta nueva pseudo-ciencia no está, ni abocada ni preocupada por detener los efectos del cambio climático, sino

en lograr las mejores condiciones financieras de adaptación a la nueva condición. En forma elocuente, Virilio advierte que el mundo se está transformando en un gran sistema de aire acondicionado, que va a encerrar a la humanidad dentro de si misma, desconectándola de su medio ambiente. La hiper-realidad, en líneas de Baudrillard, representa una nueva lógica donde los eventos no suceden en forma secuencial, sino analógica, todos al mismo tiempo bombardeando la mente del consumidor. En este proceso, la “ciencia” debería hacer su propio mea-culpa. Según este argumento, la ciencia omnisciente ha dado lugar a la ciencia del mercado, más adicta a la tecnología que al conocimiento. Más preocupada en la simulación, que en la explicación, sus fundamentos descansan en la construcción de modelos predictivos sobre los cuales se fundamenta el consumo capitalista. Las pantallas digitales y la futurología son aspectos esenciales de la ciencia posmoderna, hasta el punto de perder su objeto de estudio. La explicación sobre la relación entre dos objetos ha dado lugar a un escenario tentativo sobre el cual se tejen las tácticas de intervención, pero este escenario no se encuentra anclado en la realidad, ni en la cotidianeidad. Como consecuencia, el ciudadano moderno se encuentra sujeto a un bombardeo informativo incesante sobre cuestiones técnicas que no representan un peligro en el plano de la realidad (Virilio). Esta reflexión última nos da una pista sobre nuestro problema específico, ¿por qué el mundo anglo-sajón prefiere la destrucción creativa como una forma de relación? O ¿por qué su apego al futuro se distingue de la matriz hispánico-católica? Las respuestas a estos interrogantes yacen, sin lugar a dudas, en la forma de interpretar un género literario muy antiguo, *la tragedia*⁶.

El Sacrificio del Hijo

¿Por qué los modernos tememos a la muerte de nuestros hijos mientras otras civilizaciones los sacrificaban? Para una respuesta comprensible sobre este difícil tema, es necesario adentrarse no solo en la religión como núcleo duro de la sociedad, sino en el papel de la pureza. Todo sacrificio alienta una expiación, un rito de expulsión de aquello que es considerado maligno, indigno o simplemente sucio. Escribe Taipe Campos, las prácticas de sacrificio ritual implican una sustitución. Muchas civilizaciones, incluidos los Cananeos, tenían la necesidad de sacrificar al hijo primigenio con el fin de calmar a los dioses o conferir estabilidad al sistema social. En ocasiones, la lógica subyacente en los sacrificios humanos es de alimentación o mantenimiento del orden social. Los dioses son alimentados con la sangre o el corazón de niños cuya pureza es incuestionable. Estos actos que fueron en principio demonizados por los conquistadores españoles, significaban vida. El sacrificio de niños, a diferencia de aquellos llevados sobre prisioneros, guerreros o esclavos, se explica por medio de la tesis mausiana del don y el contra don (Taipe Campos). La

arqueología sostiene que los ritos funerarios, la posición de las tumbas y la forma de recubrir a los cadáveres sugieren que los sacrificios humanos se llevaban a cabo sobre personas que habían perdido su libertad o estaban enfermas ya sea por ocasión de guerra o en momentos de hambruna.

Los niños, advierte Graulich, se encuentran asociados a la fertilidad. La guerra, en estos términos, no es lo contrario. Ella se encuentra vinculada a la alternancia del día y la noche, por lo tanto, se corresponde como factor movilizador del universo. Un niño que muere en un parto, según esta lógica, es considerado como si fuese un prisionero de guerra raptado por el enemigo (Graulich). Según los especialistas, la explicación para el sacrificio de niños se encuentra asociada a la migración forzosa. Similares observaciones pueden hacerse al sacrificio de Isaac pedido por Dios a Abraham. No solo el pueblo de Israel había estado sometido a una migración sino que además Sara, su mujer, había tenido problemas de fertilidad previa.

Sin embargo, hay una lectura alternativa al fenómeno cuando comparamos dichas prácticas con las sociedades modernas. Ofrecemos a los dioses determinados sacrificios con el fin de obtener de ellos subsistencia, protección o determinado favor. Para ambas sociedades, ya sea la azteca o la moderna, los niños representan no solo la fertilidad, sino la pulcritud. Ante lo imprevisto, unos prefieren inmolar (entregando al cuidado de los dioses) a sus gemas más preciadas, otros optan por adentrarse a colonizar el futuro. La pureza por la corta edad de los niños sacrificados denota la pasividad de lo humano por sobre lo divino (misma pasividad que muestra el Rey Agamenón), una sumisión incondicional. Por el contrario, en las sociedades modernas lo divino es rechazado, comprendiendo la protección de los niños por sobre otros aspectos de la estabilidad social. Si para los aztecas sacrificar a sus primogénitos hubiese sido una medida efectiva de domesticar la ira de sus dioses frente a un desastre natural, para los modernos esa idea es inversamente proporcional al grado o umbral de control sobre el futuro, es decir sobre la divinidad. El poder moderno radica en su distribución de la vida y la protección que extienden sobre sus generaciones más jóvenes. Al extender la vida hasta límites que otras culturas no presagiaban, huelga de ser imperioso negociar con el más allá o las figuras que moran fuera de los límites de la vida. Ambas prácticas, la protección o sacrificio de los hijos, son habitualmente justificadas por los mitos fundadores de la sociedad que sustenta dichos actos. Es común advertir que muchas leyendas aztecas hacen referencia a una gran diáspora o migración, donde luego de asentarse los primeros moradores tuvieron que sacrificar a alguno de sus niños para que los dioses pudieran suministrarle alimento y protección a toda la población (ver leyenda de Huitzilopochtli). Sacrificar un hijo es tomar la iniciativa sobre problemas que

nos angustian en el presente, protegerlos, por el contrario, es prefigurarse de miras a lo que puede suceder, pero no ha acontecido aún. Por ese motivo, no es extraño observar que uno de los grandes temores en las grandes urbes en Estados Unidos sea la posible muerte de los niños, hecho que se vive como una tragedia. En las próximas líneas retornaremos al sacrificio del hijo como forma primigenia de religión.

De Agamenón a Skywalker.

En *El Origen de la Tragedia*, F. Nietzsche elabora un modelo conceptual para comprender la función de lo imprevisto y lo irracional a través de la metáfora y la mitología griega. Según su postura, existirían dos órdenes en el mundo, lo apolíneo, caracterizado por la lógica racional griega, la belleza, el arte, y todo aquello que hace engrandecer a la humanidad, y lo dionisiaco, expresión llana de la potencia en el mundo animal. La tragedia sería el encuentro entre esos dos órdenes irreconciliables. Cuenta la leyenda, que Dioniso (Baco) se presenta en Tebas bajo la figura de un sacerdote de su propio culto, donde comienza a alborotar el clima público por medio de fiestas y artilugios. Muchas mujeres del hogar comienzan a participar de estas orgías de música, alegría y placer, generando un gran desorden en el reino. El Rey Penteo preocupado por la situación encierra a Dioniso tres veces. Siendo uno de los dioses más cínicos y peligrosos del Olimpo, cuando es interrogado, Dioniso le dice a Penteo que si quiere saber qué pasa en las fiestas que el organiza, debe dirigirse al monte y esconderse en un árbol. Penteo, movido por su propia curiosidad, Penteo se camufla en un árbol hasta que accidentalmente cae y es descubierto por las bancantes, quienes destrozan y devoran a Penteo. Entre una de las participantes estaba su propia madre. Nietzsche relata este evento como el origen de la tragedia griega, el encuentro entre el mundo monstruoso del accidente, y nuestras propias construcciones mentales y ordenadas sobre el cosmos. Como puede observarse en el relato, Penteo escoge su propia suerte, tentado por un dios mentiroso, pero es él y no otra persona quien se decide a espiar que traman esas extrañas mujeres llamadas bancantes, entre las cuales estaba su propia progenitora (Nietzsche).

Mismo comentario puede inferirse en la interpretación de la leyenda del rey Agamenón, quien sacrifica a Poseidón (Neptuno) su propia hija a favor de tomar posesión de Troya. Este acto, para el filósofo danés S. Kierkegaard (2003; 2005) es considerado un signo de egoísmo. A diferencia de Abraham, quien es obligado a sacrificar a su hijo por petición divina, Agamenón se desentiende del infinito. Ya en los escritos de Kierkegaard se vislumbra esa relación entre el orden cerrado y abierto que depara el futuro. Aunque hubiese querido Abraham no se podría haber negado a la voluntad de Dios; este hecho lo convierte en el Padre de la Fe. Por el contrario, Agamenón prefiere torcer el

rumbo del destino exacerbando su propia voluntad. El primero no siente angustia, ni remordimiento, mientras el segundo se hunde en la angustia por negar la trascendencia. Kierkegaard, entonces, nos recuerda que el temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y, en consecuencia, se desprende de lo infinito, lo niega o lo anula temporalmente. La fe le confiere al hombre una expectativa por la cual no debe abandonarse a sus deseos individuales. Ahora bien, por motivos culturales el hombre puede bien rechazar esa fe, y entregarse a sus sentidos: *“o bien tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudita que da sentido a su vida con el fin de comprender que nuestro tiempo puede ser feliz como cualquier otro, si posee la fe”* (Kierkegaard 35). Agamenón es consciente que sin su sacrificio la batalla está perdida, pero debe elegir si la vida de su hija (que es lo que más ama) se corresponde con su desmedido instinto de poder. Al igual que Aquiles, a quien se le presentan dos opciones, la gloria y una muerte joven o una vida apacible y tranquila en el completo anonimato, Agamenón es puesto a prueba (Vellacott 36-39). Los dioses griegos, como los romanos, son sólo consejeros de los hombres, para quienes sus destinos permanecen abiertos a sus propios actos. Cuenta C. Castoriadis que la cosmovisión griega no pone al hombre como administrador del mundo, sino como un eslabón más. Por ese motivo, el hombre debe demostrar ser merecedor de la confianza de los dioses. La fuerza y el derecho del más fuerte se presentan, de esta manera, como dos aspectos importantes de la cultura griega que marcará a fuego la forma de pensar de todo el mediterráneo (Castoriadis, 2006). Explica Phillip Vellacott (1984) Agamenón sabe, perfectamente, que su autoridad se exhibe por su linaje. Se puede argüir que los dioses tientan al rey de llevar a cabo el sacrificio, desencadenando su propia tragedia; la diferencia entre Aquiles y Agamenón, de todos modos, no es su exceso de libertad, sino su integridad. Este concepto es usado por Vellacott para exhibir una de las características esenciales del héroe. Ello no significa, como dice Kierkegaard, que Agamenón no sea un héroe porque se entrega a lo individual, sino porque no soporta las pruebas puestas por los dioses. El héroe, se transforma en un mediador entre dioses y hombres porque representa el triunfo de la mortalidad sobre la inmortalidad. Los dioses pueden matar al héroe cuando deseen, pero no doblegarlo. En ello consiste el principio de integridad que no posee Agamenón, pero tampoco el joven Jedi Skywalker.

Los mitos no parecen ser estructuras antiguas exclusivamente, hay mitos modernos que hoy día se transmiten por medio de la industria del cine, y que representan un campo fértil de análisis. Es el caso, de la saga *La Guerra de las Galaxias* en sus tres volúmenes. No existe ejemplo moderno más representativo de cómo funciona la predestinación en el mundo moderno, que

el drama del *joven Skywalker y Padme*. Para quien no conozca la historia, se puede decir que, Anakin Skywalker, un habilidoso y promisorio caballero Jedi, se enamora de la princesa Padme, a quien el consejo Jedi le encomienda a su cuidado. La alegría sobreviene cuando Padme revela a Anakin que será padre. No obstante, atormentado por sueños premonitorios que le muestran a Anakin que su amada va a morir dando a luz a sus dos hijos, Skywalker intenta por todos los medios torcer el rumbo de su destino, el cual irónicamente se encuentra atado a su propia obsesión. El sueño termina haciéndose realidad como una profecía auto-cumplida. Skywalker es tentado por un lord oscuro, Darth Sidious, quien dice conocer la fórmula para salvar la vida de Padme. Paradójicamente, Skywalker se entrega al mal por amor, y su primera misión como Darth Vader, es tan sangrienta como cruel. En primer lugar, Skywalker debe aniquilar a todos los jedi, incluyendo los niños, aprendices y padawan del Templo Jedi. Segundo, asesinar a todos los rebeldes a quienes Sidious les había prometido paz, situados en el sistema Mustafar. Al ver las cintas de grabación, Obi Wan corre a buscar a Padme y le revela lo sucedido. La princesa muere, como lo revelaron los sueños de Anakin, pero de tristeza al ver a su amado convertirse al lado oscuro de la fuerza. Paradójicamente, Anakin se convierte para salvar la vida de Padme, pero su muerte, sólo tiene lugar en los sueños de Anakin, no en la realidad.

La *revelación* lleva a Anakin a un callejón sin salida, donde el futuro se presenta inquebrantable. A diferencia de Agamenón, Anakin no es interpelado sobre su voluntad. La revelación se le presenta lo suficientemente hermética como para ser modificada por sus actos. Aun cuando, Anakin podría haber torcido su destino, si no hubiese prestado atención a sus sueños, no lo hace. En sentido figurado, si Agamenón irrumpie en el Olimpo con un ofrecimiento, a Skywalker se le presenta el porvenir mientras duerme. Pero ese tiempo futuro, no tiene sentido si no a través de la construcción del presente. En su compulsión por evitarlo, lo auto-determina.

La obsesión por la muerte de los seres amados que tanto aqueja a Anakin, se da por intermedio de un trauma primigenio, la muerte de otro ser amado sucedido en el pasado (Anakin de hecho pierde a su madre). Sólo la psicología de quienes han experimentado un trauma de esta naturaleza, se obsesiona por la muerte. La muerte adquiere una naturaleza ambigua porque por un lado fundamenta el orden social, pero su presencia también lo desgarrar. El hombre ante la muerte siente la necesidad de expiar sus culpas, pero no solo ello, sabe y es consciente que ella volverá a hacerse presente. Este sentimiento de angustia es reducido o mitigado por medio de diversos mecanismos rituales que van desde el velatorio hasta la comunión religiosa (Gellner). La vida misma ejerce una contradicción ya que asume una pregunta que no ha sido

respondida hasta el momento ¿para qué vivir sabiendo que vamos a morir?, y entonces ¿Por qué debemos vivir? El lazo entre el hombre y su familia, cualquiera sea su cultura, ha persistido a lo largo del tiempo. Cualquier intento por quebrarlo, implica la apertura a la idea de un “más allá”. Ese mundo trascendental no terrenal, hace posible articular sentimientos tan encontrados y contrastantes como los que despiertan la vida y la muerte. Misma observación puede hacerse en la tragedia de Anakin; él, más que nadie, debería estar feliz pues va a ser padre, pero no solo no lo está sino que esa alegría lo aterroriza frente a la revelación. Esa verdad que viene del futuro, aún no se ha convertido en realidad, y se hace evento en tanto persiste en la mente del joven Skywalker. Si Agamenón ejemplifica la cosmovisión mediterránea, la saga de Lucas hace lo propio con el mundo nórdico anglosajón. El primero explica la pasividad y aceptación frente a la tragedia, el segundo la compulsión por prevenirla e intervenir directamente sobre el futuro. En definitiva, ambos personajes caen por no poseer el suficiente temple para hacer frente a las burlas de los dioses, pero mientras Agamenón hace uso de su libertad racional, Skywalker se somete al arbitrio del destino.

Conclusión

Sin lugar a dudas, latinos y anglosajones han desarrollado, acorde a sus matrices identitarias, diversas tácticas para adaptarse a su medio, entre ellas también figura la forma de comprender el futuro el riesgo. Mientras para los primeros, el futuro está determinado por los actos propios en el presente, para los segundos, se encuentra completamente cerrado a la acción humana. Como la angustia en el mundo industrial nace por su incertidumbre sobre los eventos futuros, que no domina, la cultura germánica requiere de la intervención del futuro. Si los católicos prefieren la seguridad que dan sus costumbres, los anglosajones se adentran a lo nuevo como una forma de colonizar y domesticar el futuro. Los estudios predictivos del riesgo y desastres naturales, por lo expuesto, se encuentran más desarrollados en los países de matriz anglosajona que en aquellas naciones de origen latino. Lo cultural no solo juega un rol importante en la cosmovisión que desarrolla una comunidad, sino en su forma de relación con el medio. El concepto de la predestinación es la pieza fundamental que explica la obsesión moderna por la prevención de riesgos. Como el futuro, el riesgo no tiene lugar en el presente, sino en el futuro. ¿Cómo sabemos entonces cuáles son los alcances de los riesgos en nuestro mundo?

En el mundo anglosajón existe un gran sentimiento de ansiedad ya que el peligro se encuentra encriptado en el futuro. Ese sentimiento de incertidumbre se canaliza en descubrir qué depara el destino. La ciencia y la tecnología, mayoritariamente desarrolladas en las sociedades de matriz germánica, son un



ejemplo entre otros de la necesidad de intervención del futuro. La predestinación impulsada por la reforma aún continúa en la vida moderna, aunque a través de otras formas como, la destrucción creativa o la necesidad de intervención. El sentido de la prevención evoca un evento que aún no sucedió, pero que se da por sentado que sucederá, si es que no se adopta ningún curso de acción. Pero adelantarse puede crear otros nuevos riesgos alimentando la obsesión. En síntesis, se puede confirmar que tecnología y riesgo parecen inherentemente ligados en la misma carrera. A mayor riesgo, más sofisticados serán los recursos tecnológicos para mitigarlos, pero paradójicamente ese riesgo, por ser una construcción ficticia, no se reduce, se incrementa. Por lo tanto, el riesgo no solo mueve la economía sino la innovación tecnológica en las sociedades modernas. El odio que le representaba al anglosajón no tener certeza sobre la salvación de su alma, lo ha llevado a negar la trascendencia hasta el punto de olvidar que puede morir. Los avances en materia de bio-tecnología están puestos en extender la vida hasta límites que muchas veces chocan con el mundo religioso.

© **Maximiliano E. Korstanje**

Notas

1 Una re-lectura del mito de Agamenón y su invasión a Troya, luego de haber sacrificado a su hija, nos demuestra dos cuestiones morales importantes para la Grecia Antigua. Primera, que el amor sagrado por la familia se diluye cuando intervienen la necesidad de crédito personal frente al propio ejército, y segundo el poder patriarcal que correctivamente absuelve a Orestes, luego de asesinar a su madre. Los poetas griegos han históricamente comprendido el “sacrificio” como la resultante de una amenaza previa, en este caso, el declive de la autoridad de Agamenón (Vellacott, 1984).

22 En Vellacott, P. la tragedia se suscita porque el Rey Agamenón acude a un vidente, en calidad de experto, para saber como debe derrotar y destruir a Troya. Sabiendo que la invasión es injusta, como también los motivos del rey, el vidente dice que el sacrificio de Iphigenia, su hija, es la única forma. Agamenón accede y asesina frente a los dioses a su propio linaje, vence en Troya pero no puede retornar como un “héroe”, su esposa Clitemnestra lo asesina. Este último hecho despierta la furia de sus dos hijos, Orestes y Electra quienes planean una venganza sobre su madre. Luego de quitarle la vida a la reina, dos interpretaciones divergen en el mundo de la literatura, el perdón de Apolo y Atenea sobre Orestes o su culpa eterna. No obstante, hay una lección oculta en esta narrativa fascinante, Agamenón tiene la virtud y el poder de la elección.

33 El principio de predeterminación que nace de la videncia no solo desafía el derecho romano, y su necesidad de castigo sobre un crimen cometido, sino el mundo todo y su sentido de realidad.

4 En perspectiva, Giddens argumenta convincentemente que incluso sin tomar ninguna decisión estamos eligiendo. Esto implica una crítica encubierta a Luhmann creando una contradicción en la teoría de los sistemas. En este autor, la modernidad puede ser definida como un proceso discontinuo en donde se combinan una alta mercantilización del trabajo con un ritmo de cambio acelerado y un escenario de intercambio globalizado. Siendo ella misma un “fenómeno de doble filo”, la modernidad controla ciertos riesgos pero a la vez crea otros que no puede mitigar. El mundo parece experimentar lo que el autor denomina la disociación entre espacio y tiempo por medio de procesos de desanclaje. Estos procesos permiten conectar ausencias con presencias acelerando la movilidad (por ejemplo en comunicación, turismo, etc). Existen dos componentes mediadores respecto “al desanclaje” que coadyuvan para que la sociedad siga funcionando, a) señales simbólicas y b) sistema de expertos.

5 Uno de los problemas centrales del riesgo es la falta de definiciones consensuadas entre las diversas disciplinas académicas. Un grupo de expertos considera al riesgo como una categoría probabilística que puede ser analizada siguiendo modelos aritméticos racionales. En vistas de ello, proponen una visión apuntada a prevenir (precautionary principle) el riesgo acorde a las necesidades de los individuos; a esta corriente la conocemos como “risk-management” y su objetivo se orienta exclusivamente a la intervención. Por el contrario, en otros especialistas el riesgo adquiere una categoría cognitiva sólo perceptible individual, grupal y culturalmente (Tierney, 1994)

6 Se puede agregar que el capitalismo y su expansión se han podido efectivamente consolidar acorde a dos elementos importantes, a) el interés y b) el riesgo. Mientras el primero facilita una mayor circulación de dinero aumentando la ganancia, el segundo adhiere a crear una conexión entre los espacios, antes desconectados. Frente a lugares desconocidos, el riesgo permite encarecer el valor del flete y de los bienes transportados. Si el préstamo genera por inmovilización una gran cantidad de capital, el riesgo permite la interacción de varios canales de compra/venta por medio de la movilidad, eso quiere decir del transporte de mercancías entre diferentes puntos del planeta. Luego el riesgo será aplicado también a cuestiones estrictamente financieras y de negocios generando un juego entre el peligro a perderlo todo y una mayor ganancia.

Referencias

BAUDRILLARD, J. *Simulations*. New York: Semiotexte, 1983.

---. *The Transparency of Evil: essays of extreme phenomena*. New York: Verso, 1993.

---. *Simulacra & Simulation*. Michigan: The University of Michigan Press, 1994.

---. *Cool Memories IV*. New York: Verso, 2002.

---. *The Spirit of Terrorism*. New York: Verso, 2003.

BECK, U. *La Invención de lo Social*. México: FCE, 1998

---. *La Sociedad del riesgo, hacia una nueva modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2006

BRIONES-GAMBOA, F. "La Complejidad del Riesgo: breve análisis transversal". *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, 20.3 (2007): 9-19.

BOUTON, C. "La sima entre el saber y el poder: sobre algunas modalidades contemporáneas del Porvenir". En *La Humanidad Amenazada: gobernar los riesgos globales*. D. Innerarity y Solana, J (Editores). Madrid: Paidós. (2011): 34-45.

CASTEL, R. *La Metamorfosis de la Cuestión social. Una Crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

---. *La Inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*. Buenos Aires: El Manantial, 2006.

- CASTIORIADIS, C. *Lo Que Hace a Grecia. Seminarios 1982-1983, la creación humana*. Buenos Aires, FCE, 2006.
- COLEMAN, S. "Actors of History? Religion, Politics, and Reality within the Protestant Right in America". *Religion, Politics & Globalization*. Lindquist, G. & Handelman, D. New York, Berghan Book. (2013): 171-188
- COULTER, G. *Jean Baudrillard: from the Ocean to the desert or the Poetics of Radicality*. New Smyrna Beach, Florida: Intertheory Press, 2012.
- DODDS, E. R *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Alianza, 1997.
- DOUGLAS, M. *Risk and Blame*. Nueva York; Routledge, 1992.
- DOUGLAS, M y WILDAWSKY, A. *Risk and Culture: an essay on the selection of technological and environmental Dangers*. Los Angeles: University of California Press, 1983
- DURKHEIM, E. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Akal, 1992.
- FROMM, E. *El Miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidos, 2005.
- GELLNER, D. N. "Anthropological Approaches". In Connolly, P *Approaches to the Study of Religions*. New York, The Continuum International publishing Group, (2006): 10-41.
- GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press, 1991.
- . *The Transformation of Intimacy. Sexuality, love & Erotism in modern societies*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- . *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- GRAULICH, M. *Le Sacrifice Humane Chez les Azteques*. Paris: Fayard, 2005.
- GREVEN, P. *The Protestant Temperament. Pattersn of child-rearing religious experience, and the self in Early America*. Illinois: Chicago University Press, 1988.



HARVEY, P. *La Condición de la Posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.

HOWIE, L. "They Were created by Man ... and They have a plan: subjective and objective violence in Battlestar Galactica and the War on Terror". *International Journal of Zizek Studies* 5. 2 (2011): 1-20

JAMESON, F. "Postmodernism, or the cultural logic of late Capitalism". *New Left Review*, 146 (1984): 53-92.

KIERKEGAARD, S. *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada, 2003.

---. *De la Tragedia*. Buenos Aires: Quadratta, 2005.

KORSTANJE, M. "Aportaciones de la Mitología Nórdica para comprender la modernidad, revisión de Max Weber". *Historia Actual*. 28.1 (2012): 175-190

LUHMANN, N. *Sociología del Riesgo*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

MILLER, P. *The New England Mind: the seventeenth Century*. Cambridge, Massachusetts, 1953.

NIGG "Disaster Recovery as a social process". *Preliminary Paper #219*. Disaster Research Center, Universidad of Delaware, 1995.

---. "Policy Issues for post disaster mitigation the need for a process". *Preliminary Paper # 244*. Disaster Research Center, Universidad of Delaware, 1996.

NIETZSCHE, F. *El Origen de la Tragedia*. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2008.

POKRAS, O.C., "Emergency preparedness: knowledge and perceptions of Latin American immigrants", *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, 18.2 (2007): 465-81.

RAJAN. G. R. *Fault Lines: how hidden fractures still threaten the world economy*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.

RICCOEUR, P. *La Memoria, la Historia y el Olvido*. Buenos Aires, FCE, 2000.



TAIPE CAMPOS, N. "La Sustitución como forma de Sacrificio". *Gazeta de Antropología*. Texto 21. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G21_06NestorGodofredo_Taipe_Campos.html. Extraído 01-10-2012, 2005

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

VELLACOTT, P. *The Logic of the Tragedy*. Morals and integrity in Aeschylus Oresteia. North Carolina: Duke University Press, 1984.

VIRILIO, P. *The University of Disaster*. Oxford, Polity Press, 2010.

Weber, M. *Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1958.

---. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1964.

---. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona: Península, 1995.

Argus-a

Artes & Humanidades

