

Postmodernidad y personalidad heroica, cuando el sufrimiento es placentero*

Postmodernity and Heroic personality, when suffering is a pleasure

Maximiliano Korstanje*
Universidad de Palermo, Argentina

Resumen

El presente ensayo examina no solo como se forma el miedo moderno y su relación con la tragedia, sino las diversas formas culturales de vivirla respecto al futuro. Se antepone la figura de la personalidad heroica como una construcción moderna centrada en la necesidad de sentir placer por la pérdida. Esta tendencia lleva a las personas a sentirse únicas respecto a otras. Si el héroe es aquel que no se doblega ante el destino, también es un ser que lleva tras sí una historia de dolor y sufrimiento. Ahora bien, tanto los países de raigambre cultural latino como los germánicos han elaborado diferentes formas de vivir lo trágico; lo cierto es que el futuro, como construcción social, juega un rol importante en dichos procesos. Mientras para los anglosajones el futuro se mantiene como una entidad inmutable que no puede ser modificada, para los latinos el futuro se construye solo desde el presente.

Palabras clave: Filosofía de lo trágico, Mundo Nórdico, Mundo Latino, Personalidad heroica.

Abstract

This essay aims to review how to form not only the modern man's fear and its relationship with tragedy but also the way to live it according to the future. Heroic personality is chosen as a modern figure focused on the need of pleasure feeling by the loss. This trend makes people to consider themselves unique related to others. If the hero is that one who does not bow down to the fate, it is also a human being who has a pain and suffering story behind him. Now, in those countries of deep seated Latin cultural roots such as German countries have established different ways of living. One thing is true, the future as social construction plays an important role in those processes. While English speaking countries the future is kept as immutable entity which can not be modified. For Latin people future is built only based on the present.

Key words: Tragic philosophy, Nordic world, Latin world, Heroic personality.

Cómo referenciar este artículo: Korstanje, M. (2015). Postmodernidad y personalidad heroica, cuando el sufrimiento es placentero. *Pensamiento Americano*, 8(14), 31-49.

Recibido: Octubre 29 de 2014 • Aceptado: Febrero 12 de 2015

* El presente artículo de investigación obedece a los resultados de la investigación titulada: El principio de Ejemplariedad en Estados Unidos y el pensamiento social americano. Universidad de Palermo, Argentina. Departamento de Ciencias Económicas.

** Docente-Investigador. Departamento de Ciencias Económicas Universidad de Palermo. Universidad de Florida, Estados Unidos. Centre for Ethnicity and Racism Studies, Universidad de Leeds, Inglaterra. mkorst@palermo.edu

Introducción

Las relaciones de poder toman complejas dinámicas y son difíciles de comprender; sobre todo en una época que se caracteriza por una alta volatilidad en cuanto a las relaciones sociales y los vínculos emocionales. Uno de los primeros pensadores que enfatizó la necesidad de estudiar la relación entre la lógica racional, el poder y las emociones, o mejor dicho la invasión de una sobre otra, fue Max Weber. Según el académico alemán, las organizaciones basan sus estructuras en diferentes estilos de legitimidad sobre la cual edifican la cuota de poder: Legal racional, carismático y tradicional. El avance del capitalismo parece haber desprovisto al trabajador de su sentido humano y emocional. Dentro de ese contexto, la vida social se ha descompuesto en diferentes procesos con arreglo al control de resultados (Weber, 1995).

Dos neo-weberianos de talla internacional como Dunning y Elías afirman que dada la impersonalidad que prima en la vida social, los agentes buscan emociones que el sistema pone a su disposición en espacios ambientados para la ocasión, como los espectáculos deportivos entre otros (Elías y Dunning, 1992). El declinar de las emociones debe ser restaurado de alguna manera. Miedo, tristeza, alegría, ira y amor son sentimientos básicos que circulan en cualquier espectáculo orientado al deporte; no obstante, son regulados con el fin de no provocar un desborde en el sentido de normalidad construido por la sociedad. Por ejemplo, ciertamente sabemos que el deporte contiene cierto grado de

violencia la cual, para no ser patológica, debe ser controlada. Sin ella, un partido de fútbol carecería de todo interés.

¿Es acaso la explicación weberiana suficiente para comprender por qué el mundo moderno ha hecho del temor su principal atracción? Para responder a esta cuestión en el siguiente trabajo centramos nuestros análisis en la tragedia como la base angular de la personalidad heroica, y sobre ella toda la construcción del mundo moderno. En esta meditación defendemos dos tesis: La primera es que la modernidad ha creado una nueva personalidad heroica donde el sufrimiento ha doblegado a la entereza moral. La modernidad crea víctimas como formas políticas de mediación frente a lo público. Ser víctima pone al damnificado por encima de otros. Segundo, existen formas diversas de comprender lo trágico según el arquetipo nórdico o latino. Para el primero, el evento estaría estructurado en un futuro siempre determinado mientras para el segundo, el futuro sería el resultado de las prácticas del presente. Para una correcta y cabal comprensión es necesario discutir críticamente conceptos, funciones y sentidos de lo que es el temor, la angustia y el riesgo.

Temor y modernidad

Paradójicamente, Robert Castel advierte que las sociedades modernas equipadas con todo tipo de bienes materiales en pos de las protecciones individuales, se encuentran consternadas por un aumento en las tasas de victi-

mización y del riesgo percibido. Estos nuevos miedos atraviesan a todas las clases sociales (Castel, 2006). En concordancia con los postulados aristotélicos, esta compleja situación, lleva a plantear una hipótesis por demás interesante; la inseguridad moderna no sería la ausencia de protecciones o medios sino todo lo contrario, una obsesiva *manía* vinculada a la búsqueda incesante de seguridad. Esa propia búsqueda frenética en sí es la que genera el constante sentimiento de inseguridad. En este sentido, dicha sensación no es proporcional a un peligro real, sino más bien el desfase entre una expectativa desmedida y los medios proporcionados para poner en funcionamiento la protección; en otros términos estar protegido –sugiere el autor– implica estar amenazado; a medida que la sociedad va alcanzando nuevas metas en la materia, otras nuevas surgen, dando origen a riesgos que no habían sido tenidos en cuenta, plasmados en una especie de averción colectiva al riesgo. Llegados a este punto cabe aclarar que implícitamente Castel se está refiriendo a la angustia que surge de la existencia colectiva y no a la inseguridad* (p. 78).

*. Luego de su clara presentación del problema, Castel analiza comparativamente el rol interno de los grupos que conformaban en la edad media a los entramados sociales con las sociedades modernas. Las sociedades construidas con base en un sistema de producción industrial como ha afirmado Hobbes se constituyen para evitar la *guerra de todos contra todos* en una sociedad civil, cuyos resortes continúan siendo manejados por la manipulación del miedo y la seguridad. En detrimento del vínculo social, el ciudadano propietario puede y tiene a su disposición todos los recursos legales del Estado moderno para protegerse a sí mismo. Y claro, como solo la seguridad puede ser total en Estados absolutos –mérito hobbesiano–; en la mayoría de los casos estas estructuras no pueden regular en una dimensión total los comportamientos e interacciones individuales. Paradójicamente, un estado de este tipo

En analogía con Castel, Beck propone un modelo análogo para comprender el estado de riesgo continuo que parecen vivir las sociedades modernas capitalistas. Beck 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, hecho por el cual el sujeto se ve envuelto en un sentimiento de impotencia. En este contexto, la magnitud de este cambio es directamente proporcional con respecto al nivel de producción de las sociedades actuales. A mayor *desarrollo* económico mayor probabilidad de experimentar mayores riesgos (Beck, 2006).

Siguiendo el argumento anterior, Giddens sostiene que todo riesgo se orienta hacia el futuro y trata de olvidar su pasado. Se entiende que el riesgo que 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 re-

transgrede los pilares básicos de la sociedad liberal de mercado moderna creando indirectamente una sensación de inseguridad. En su vulnerabilidad, el ciudadano recurre excesivamente a la protección del Estado y este a su vez se complejiza burocratizando sus procedimientos; hecho que resulta de una ambigüedad aún mayor y a su vez mayor demanda.

quiere 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)*. El proceso de reflexividad propio de la modernidad obliga al sujeto a refugiarse en el experto y sus dominios. Este proceso de mundialización, como adhiere Castel, ha hecho del mundo un lugar más apacible, comparado con la edad media, pero el sociólogo inglés agrega que ha generado también nuevos riesgos que pueden socavar la integridad del planeta (Giddens, 1991; 1997; 1999; 2011).

Briones (2007) 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 aborígen 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.

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). Sin embargo, el riesgo no parece una construcción social impuesta por sí misma, sino que se inscribe dentro de la misma comunicación y el carácter de contingencia. 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, 2011). El riesgo confiere un *efecto inducido que queda latente*, el cual denota una situación posible en el tiempo presente cuyas consecuencias hay que impedir (Bouton, 2011). 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

*. 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.

necesidad de *estar protegido*: Es 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 manera 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. El riesgo no puede constituirse si no existe previamente una ganancia percibida.

Según Luhmann (2006) todo riesgo se encuentra vinculado a una decisión previa por parte del sujeto involucrado. El peligro, por el contrario, implica una amenaza que es infligida sobre quien no ha tenido ingerencia en el proceso decisorio. El azar de lo imprevisible, también otorga al sujeto ciertas cuotas de placer. En su visión del problema, Beck equivoca su desarrollo del riesgo por dos motivos centrales. En primer lugar, este se encuentra más preocupado por alarmar a la sociedad de cómo riesgos no percibidos se pueden convertir en reales amenazas que en comprender el fenómeno. Segundo, el riesgo no solo está vinculado a la racionalidad técnica sino a la posibilidad de ejercer la decisión en una realidad contingente. El riesgo se configura como tal siempre y cuando pueda ser evitable por el sujeto. Luhmann propone que el riesgo no puede ser reducido a menos que se reduzca la posibilidad del sujeto de decidir, lo cual es un absurdo. Ello sugiere una pregunta por demás particular: ¿es el riesgo un producto de nuestro sentido de exclusividad?

El narcisismo

Lasch (1999) argumenta que el crecimiento del temor en las sociedades es producto de la exacerbación del ego que ha llevado a crear una cultura *narcisista*. Dicha tendencia es producto de un cambio de valores y cosmovisiones que aparecieron por vez primera con la modernidad. Ya nadie busca una solución a los problemas que pueden llevar a la catástrofe, sino que enfatizan en la supervivencia individual. A la cultura narcisista, que caracteriza la vida en nuestra sociedad, le cuesta comprender el futuro, en parte debido a su desinterés por el pasado pero sobre todo por la falta de tradición. El pasado solo representa para la cultura narcisista una trivial forma de comercialización e intercambio (ver patrimonialización cultural). En tanto que el miedo se ha convertido en un valuarte de los *terapeutas* (como si fueran los únicos autorizados a examinar el fenómeno), el sujeto moderno ha subordinado todas sus habilidades a la *empresa* siendo incapaz de satisfacer sus propias necesidades. A diferencia de otros autores que hablan del declive del Estado, Lasch prefiere afirmar que el sujeto se ha convertido en dependiente del Estado y de las grandes corporaciones. El narcisismo, como patología social, refleja esa dependencia ya que obliga al ciudadano a no poder vivir sin la aceptación de otros (imagen grandiosa del *self*). La liberación del apego a la familia y a los lazos sociales contribuye a que el narcisista aliene su imagen desmesurada, pero a un alto costo, el aumento sistemático de la inseguridad (p. 28).

El narcisista vive con un constante sentimiento de superioridad. La necesidad de admiración y superioridad son contrarias al envejecimiento. Quienes dependen de la autoafirmación por medio de la belleza, la juventud, fama o encanto de cualquier tipo se ven seriamente amenazados por el paso del tiempo. Lasch llama la atención sobre la influencia de la historia y las fuerzas sociales en las neurosis individuales. Si los tiempos de Freud avistaban casos de histeria y fobia, hoy podemos observar problemas de trastorno narcisista y esquizoide. El hombre moderno no busca poder y gloria sino por medio de la aceptación de otro quien como él depende de la valoración de un tercero. La competencia y los altos grados de movilidad son funcionales a la sociedad del *espectáculo* cuya burocracia se encuentra abocada a la organización de una personalidad específica. La vida es una proyección de imágenes e impresiones grabadas reproducidas mecánicamente en forma de películas y fotografías (Lasch, 1999). Empero, ¿podemos afirmar que el narcisismo lleva a la angustia de lo que es posible?

De la angustia a la tragedia

Escribe Sartre que 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 inacción sino que surge de la responsabilidad por la decisión que se ha adoptado. Un jefe militar si 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 solo una puede tomar (Sartre, 1997, p. 18).

En la constitución existencial del ahí, Heidegger (1997) considera que el miedo se fundamenta en tres etapas inter-conexas entre sí: El *ante qué* del miedo, el tener miedo y el por qué del miedo. En el ante qué el miedo se transforma en *temible* y amenazante. A su vez, lo amenazante comprende que: 1) lo comparable adquiere la forma de perjudicial, 2) tal perjudicialidad apunta a ciertos ámbitos de entes que pueden ser afectados por esta; 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. En cuanto a lejano, el acercamiento no revela su temibilidad pero cuando se acerca lo perjudicial se construye como *amenazante* en la idea que puede tocarnos, alcanzarnos pero no es exacto, quizás pueda no tocarnos (p. 164). Empero, ¿entendemos realmente qué es la tragedia?

Para Kierkegaard (2006), comprender la tragedia obliga a incursionar en el mundo de la culpa. Su tesis principal es que el hombre moderno supedita la responsabilidad en diversos mecanismos que van desde lo individual (pena) hasta lo colectivo (dolor). Si la acción individual fija la pena, el dolor abre las puertas al destino; el temerario percibe un peligro y se

dirige a este con la esperanza de ser ayudado por otros. En cambio, el creyente se abandona a sí mismo por otros. La idea de la pérdida es de capital importancia para comprender cómo funciona la modernidad y la creación de lo trágico (Kierkegaard, 2006, pp. 40-45).

En toda la obra del filósofo danés, la tragedia se simboliza de afuera hacia adentro y permite al sujeto adquirir un protagonismo que de otra manera le es negado a la persona. La tragedia no solo recuerda lo inevitable de la muerte, sino que crea subjetividad rompiendo los lazos sociales.

No es extraño observar, siguiendo a Kierkegaard, que la figura del héroe carga sus propias acciones y de ellas se lo responsabiliza totalmente en un tiempo presente que no necesita de pasado. Su culpa descontextualizada se convierte en ética y el mal en el objeto privativo de la tragedia. Si el héroe sucumbiera y no se levantara no se estaría, pues, en presencia de una tragedia sino de la maldad llana. Esta representación (cómica) del hombre moderno ajeno a su Dios, estado y familia llevan al desarraigo espiritual.

En la tragedia antigua la pena es más onda y el dolor más superficial, en la moderna el dolor es mayor que la pena. En el dolor, el hombre ensaya una meditación sobre el sufrimiento que no se observa en la pena.

Ribetes muy diferentes respecto al tema ad-

quiere el desarrollo de Nietzsche (2008), quien 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? En oposición a Kierkegaard, Nietzsche parte de la base que conceptos como *bien* o *mal* obedecen a un arbitrio *indiferente*, surgidos del seno del Cristianismo: El mundo solo puede ser justificado como *fenómeno estético*. Nietzsche ve en este movimiento una negación del propio mundo, en el sentido en que “del cristianismo como la más aberrante variación sobre el tema moral que ha sido dado a oír a la humanidad hasta el presente” (p. 17). El estado moderno parece la más fiel expresión del triunfo temporario del orden apolíneo. En su desarrollo, Nietzsche sugiere retornar al mundo de la estética y abandonar la ética y moral de los idealistas. La tragedia y el heroísmo están indubitablemente unidos.

La personalidad del héroe

La mitología comparada ha permitido comprender un poco más sobre la morfología semántica del héroe en términos de Bauzá. Según el especialista, el héroe debe cumplir con ciertos puntos de los cuales me ocuparé a continuación. Semántica y morfológicamente, la figura heroica originariamente adquiere un origen divino que a la vez la vincula con los dioses; sin embargo, su naturaleza humana y parte mortal lo obliga a emprender un largo viaje plagado de peligros en busca de *la inmortalidad*. La desgracia puede llegar de diferentes maneras: Sim-

plemente por codicia o por un error humano. Los héroes son castigados por decisión divina, empero una vez muertos su historia es fuente de inspiración para otros hombres. Como sea el caso, las sociedades construyen a sus héroes para auto-proclamarse por encima de otros hombres o para perpetuar un régimen político determinado (Bauzá, 2007). La naturaleza del héroe, por lo expuesto, es puramente política.

A lo largo del tiempo, los mitos han sido fragmentados o adaptados a las necesidades de los pueblos que los crean o los reciben; en dichas alteraciones existe indudablemente un uso ideológico llevado a cabo con el fin de legitimar determinada acción política. El carácter destructivo o civilizador que la propia sociedad le otorga al personaje sigue parámetros propios que se relacionan con prácticas específicas; por ejemplo, legitimando expansiones territoriales o conquistas deportivas. Los viajes, expediciones y travesías están en estos relatos a la orden del día; ellas no solo se pueden llevar a cabo por todos los confines de la tierra conocida sino también en el infra-mundo o mundo trascendental donde habitan los espíritus, dioses o ancestros. El arquetipo heroico asume mayor grandeza cuando más extrañas, inhóspitas, duras y lejanas son las tierras visitadas; así el retorno refuerza su origen divino-humano. El prestigio se torna proporcional al sufrimiento. Por lo general, en sus viajes atraviesan diversos obstáculos enfrentando a seres sobrenaturales que vencen con facilidad; en ocasiones estos seres son enviados por algún Dios celoso o por

la misma soberbia del personaje. Luego tras un proceso final de apoteosis la figura heroica se transforma en un mediador entre el mundo de los dioses y los hombres; su vida biográfica y personalidad no solo son recitadas una y otra vez de generación en generación sino imitadas y manipuladas por las diferentes estructuras. Por último pero no por ello menos importante, no existe heroicidad sin un mito previo que legitima su accionar. Estas construcciones por lo general legitiman órdenes políticos específicos y formas territoriales de practicar la economía con otros pueblos (Dumézil, 1990). Para la constitución de cualquier arquetipo heroico es necesario: 1) el destino, 2) el origen divino o real, 3) el secreto, 4) el pecado o la falta, 5) la lucha con las fuerzas del mal, 6) la hazaña transforma al sujeto ordinario en un ser extraordinario, 7) el proceso de apoteosis por el cual el sujeto sube al cielo en cuerpo y alma.

Dumézil ha explicado convincentemente que ningún héroe es tal sin un destino. Llegado a este grado de análisis uno se pregunta: ¿puede la modernidad capitalista haber sido una construcción ajena al mundo germánico? Lo trágico como concepto se corresponde con una matriz cultural que lo recrea y antecede, que le confiere sentido frente a las prácticas sociales.

Arquetipos culturales frente a lo trágico

Weber traza una diferencia en la forma de concebir el trabajo y la frugalidad en el mundo católico y protestante. Resultado de una forma de concebir al cosmos como resultante

de la determinación, los protestantes se anticipan a un futuro, el cual siempre les es negado y permanece a ellos cerrado. Desde el momento que solo 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). 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, 2005). No obstante, no todos los eruditos persiguen las máximas de Fromm. 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 contradicen 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 cuál 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 condenados?, ¿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?

Greven (1988) intenta responder a esta cuestión. 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 cómo 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 encima de 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 un después en su política interna y externa.

Siguiendo este argumento, Greven agrega que 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 mismo y con los demás: Consideran que el mundo es un lugar peligroso que debe ser destruido y renovado (Greven, 1988).

Por su parte, Coleman (2013) argumenta convincentemente que 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. No importa tanto la acción individual, 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 u 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 cómo 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 (2012) 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-germánico* (Korstanje, 2012).

Dodds (1997), 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 (*Moirai*), ella era condicionada por los pactos previos entre las personas que conllevaban a su concreción (*Erinias*). 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, que 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

* En Vellacott (1984) la tragedia se suscita porque el Rey Agamenón acude a un vidente, en calidad de experto, para saber cómo 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 Ifigenia, 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.

rompía con el orden racional del mundo griego. Esta cosmovisión era algo diametralmente opuesto en el mundo germánico.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Nigg 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 sobreprotector 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 solo se limitara a quedarse apegado a sus doctrinas religiosas. El mundo del interés y el riesgo financiero, contra las costumbres y la caridad.

Como advierte Kurnitzky (2002), el ahorro como piedra angular de la economía moderna ha abierto la puerta del futuro como forma esperanzadora de protección. Las sociedades apelan al sacrificio con el objetivo de control y protección. Para ello es necesario un objeto (ofrenda) y una restricción sobre la cual se basa el intercambio. Los dioses toman la ofrenda y ejercen su benevolencia sobre la humanidad. En tanto que en el sistema de intercambio, el sacrificio debe ser rememorado por medio de un objeto: La moneda. El ritual del sacrificio denota la dicotomía entre dos ideas: La satisfacción irrestricta de todos los deseos individuales que conllevan a la destrucción de la sociedad, y la necesidad de sublimación que no es otra que la represión de la autoridad. El sacrificio representa un balance que equilibra ambas fuerzas, a tal punto de proveer estabilidad al sistema. Empero, esa estabilidad solo es posible por medio de la esperanza. El ritual funciona porque los hombres creen estar temporalmente protegidos frente al futuro. Pero el intercambio del ritual descansa en el engaño, al igual que el comercio. A medida que las relaciones de producción se aceleran, el egoísmo se hace más fuerte. El temor, el futuro y la esperanza se corresponden como instrumentos de disciplina de los cuales dispone la sociedad para evitar su desintegración. Ahora bien, cada cultura simboliza el futuro de forma diferente acorde a sus economías y estructuras míticas. El ahorro que ha posibilitado las bases económicas del capitalismo anglosajón no hubiese sido posible.

La tragedia en el mundo latino y anglosajón

Cabe aquí una salvedad: Tanto el mundo anglo como el latino se han elaborado –a lo largo de sus historias– diversos arquetipos para comprender la tragedia. Mientras el héroe nórdico se encuentra determinado por la voluntad del futuro, el latino puede torcer el rumbo de su propio destino. En secciones anteriores, he mencionado a Nietzsche y Kierkegaard como dos de los filósofos que más cerca estuvieron de comprender el mundo trágico. La exposición y discusión entre ambas posturas revelan que lo trágico tiene dos arquetipos donde el futuro juega diferentes roles.

Para Nietzsche, la tragedia sería el encuentro entre esas dos órdenes irreconciliables mientras en Kierkegaard es el encuentro del hombre con la angustia. 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 él organiza, debe dirigirse al monte y esconderse en un árbol. Penteo, movido por su propia curiosidad, se camufla en un árbol hasta que accidentalmente cae y

es descubierto por las bancantes, quienes lo destrozan y lo devoran. 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 expiar qué traman esas extrañas mujeres llamadas bancantes, entre las cuales estaba su propia progenitora.

El 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 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, recuerda que el temor y la ansiedad surgen como respuesta cuando el sujeto se abandona a lo in-

dividual y en consecuencia se desprende de lo infinito, lo niega o lo anula temporalmente.

Por otro lado, Agamenón es consciente que sin su sacrificio la batalla se encuentra perdida, pero debe elegir si la vida de su hija (que es lo que más ama) 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, 1984). Los dioses griegos, como los romanos, son solo consejeros de los hombres, para quienes sus destinos permanecen abiertos a sus propios actos. Cuenta 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 Vellacott (1984) que Agamenón sabe, perfectamente, que su autoridad se exhibe por su linaje. Se puede argüir que los dioses tientan al rey a 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 Kierke-

gaard, que Agamenón no sea un héroe porque se entrega a lo individual, sino porque no soporta las pruebas puestas ante él 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, como veremos a continuación.

Segundo, los mitos no parecen ser estructuras fijas que se mantienen tal y cual fueron creadas sino que mutan con el paso del tiempo, adquieren diversas significaciones e interpretaciones dependiendo del contexto social; 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. El joven Anakin es atormentado por sueños premonitorios que le muestran por anticipado que su amada va a morir dando a luz a sus dos hijos. Por este motivo, Skywalker intenta por todos los medios torcer el rumbo

de su destino, el cual irónicamente se encuentra atado a su propia obsesión por cambiarlo. El sueño termina haciéndose realidad como una profecía autocumplida. 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 cómo su amado sufre una transformación radical que lo lleva a abrazar al mal. Paradójicamente, Anakin se convierte para salvar la vida de Padme, pero su muerte, solo 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 irrumpe en el Olimpo con un ofrecimiento, a Skywalker se le presenta el porvenir mientras duerme. Pero ese tiempo futuro, no tiene sentido si no es a través de la construcción del presente. En su compulsión por evitar la tragedia, la legítima. 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). Solo 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, 2006). 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 trage-

dia 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

Sufrir una tragedia personal es en parte ser *el elegido* por el destino. La calidad de víctima pone a la persona por encima de otras, le confiere mayor legitimidad sobre otros. El destino del héroe le da la importancia necesaria para poder trascender por medio de la leyenda. En este contexto, el hombre moderno apela al arquetipo mítico del heroísmo no solo para sentirse importante y trascender los límites materiales o simbólicos impuestos por la lógica estructural, sino que imagina lo peor para sentirse vivo. La imaginación de la tragedia contribuye y devuelve las esperanzas perdidas. Valores como la impersonalidad y la rutina son restituidos por medio de un mecanismo que apela a altos grados de impacto emocional como ser

el fin del mundo, o el Apocalipsis. La imagen de la tragedia lleva al sujeto postmoderno directo hacia la desesperación pero no retorna a su estado inicial; en consecuencia, el sujeto queda inmerso en una desesperación continua. Imaginar siempre lo peor (que es improbable pero posible) provee a la mente del sustento necesario (obsesivo) para evitar la verdadera desgracia cuando esta suceda.

El yo postmoderno se encuentra cercenado y condicionado por la lógica legal racional la cual lo homogeneiza en procesos de trabajo rutinarios. A la necesidad de emancipación se le suma una imperiosa voluntad por la diferenciación. En la postmodernidad lo heroico o el arquetipo del héroe, fenómeno inherente a épocas antiguas, emerge transformado. Su función, ahora, es dotar al hombre moderno de una diferenciación con respecto a otros. El hombre moderno tiene la necesidad de sentirse diferente a los demás. Pero en esa diferencia reclama superioridad e indiferencia. El hombre se torna gregario en su necesidad y limitación.

En primer lugar, la ficcionalización de lo trágico tiene dos funciones específicas: Una de ellas, la más importante, es proveer al sujeto de las emociones y la importancia que le ha sido negada por la imposición de una lógica fría e impersonal postcapitalista, generando una verdadera personalidad heroica. Segundo, restituye a la sociedad del goce que necesita para seguir viviendo. No obstante, existen dentro del arquetipo anglosajón y del mediterráneo

dos formas de vivir lo trágico. Mientras para los latino-mediterráneos el futuro está determinado por los actos propios en el presente, para los anglo-germánicos, 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 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, aun-

que 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.

Referencias

- Bauzá, H. (2007). *El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo*. Buenos Aires: Paidós.
- Bouton, C. (2011). La sima entre el saber y el poder: Sobre algunas modalidades contemporáneas del porvenir. En D. Innerarity & J. Solana (eds.), *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales* (pp. 34-45). Madrid: Paidós.

- Briones-Gamboa, F. (2007). La complejidad del riesgo: Breve análisis transversal. *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, 20(3), 9-19.
- Castel, R. (2006). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: El Manantial.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia. Seminarios 1982-1983, la creación humana*. Buenos Aires: FCE.
- Coleman, S. (2013). Actors of history? Religion, politics, and reality within the Protestant right in America. En G. Lindquist & D. Handelman (eds.), *Religion, Politics & Globalization* (pp. 171-188). New York: Berghan Book.
- Dodds, E. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Dumézil, G. (1990). *El destino del guerrero*. Bogotá: Ediciones Silgo XXI.
- Elías, N. & Dunning, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2005). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Gellner, D. (2006). Anthropological Approaches. En P. Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religions* (pp. 10-41). New York: The Continuum International Publishing Group.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1997). *The transformation of intimacy. Sexuality, love & erotism in modern societies*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (2011). *The politics of climate change*. Cambridge: Polity Press.
- Greven, P. (1988). *The Protestant temperament. Pattersn of child-rearing religious experience, and the self in Early America*. Illinois: Chicago University Press.
- Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Howie, L. (2011). 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), 1-20.
- 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: Quadra.
- Korstanje, M. (2012). Aportaciones de la Mitología Nórdica para comprender la modernidad, revisión de Max Weber. *Historia Actual*, 28(1), 175-190.
- Kurnitzky, H. (2002). *Una civilización incivilizada: El imperio de la violencia en el mundo globalizado*. México: Océano.
- Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- Luhmann, N. (2006). *Sociología del riesgo*. México: Universidad Iberoamericana.

- Nigg, J. (1995). Disaster recovery as a social process. *Preliminary Paper #219*. Disaster Research Center, Universidad de Delaware.
- Nigg, J. (1996). Policy issues for post disaster mitigation the need for a process. *Preliminary Paper #244*. Disaster Research Center, Universidad de Delaware.
- Nietzsche, F. (2008). *El origen de la tragedia: Escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Miller, P. (1953). *The New England mind: the seventeenth century*. Cambridge: Massachusetts.
- Sartre, J. (1997). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Tierney, K. (1994). Sociology's unique contributions to the study of risk. *Disaster Research Center, Preliminary Paper*, 204.
- Vellacott, P. (1984). *The logic of the tragedy. Morals and integrity in Aeschylus Oresteia*. North Carolina: Duke University Press.
- Weber, M. (1958). *Essays in sociology*. New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Weber, M. (1995). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.