



El papel del riesgo en la configuración de las sociedades anglosajonas



The role of risk in the configuration of Anglo-Saxon societies

*Maximiliano E. Korstanje**

Estudios Sociales
45

Fecha de recepción: diciembre de 2013
Fecha de aceptación: mayo de 2014

*Departamento de Ciencias Económicas
Universidad de Palermo, Argentina
Dirección para correspondencia: maxikorstanje@arnet.com.ar

Resumen / Abstract

El trabajo tiene como objetivo principal ahondar en las causas centrales del apego que muestran las sociedades anglosajonas al riesgo. La primera, es que el capitalismo tiene una gran influencia de la mitología germánica antigua. Segundo, que la propensión del hombre moderno por mitigar riesgos futuros se explica por la interpretación de los mismos riesgos que desea mitigar. Mientras las culturas mediterráneas han hecho de la caridad y la tradición dos aspectos fundamentales de sus formas de ver el mundo, los anglosajones se encerraron al sentido de la predestinación. Infiriendo medidas protectoras para eventos que todavía no han sucedido, los anglosajones se ven más propensos al avance técnico y a la generación de nuevos riesgos. Ello explica porque los Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda e Inglaterra encabezan la investigación en materia de manejo de riesgo y desastres en todo el mundo.

Palabras clave: riesgo, mundo anglosajón, mundo mediterráneo, Peligro, futuro, predestinación

This paper is aimed to explore the main causes of the attachment of English speaking countries to risk. The first, capitalism derives from the Old Norse Mythology. Secondly, human beings in modernity to mitigate future risk may be explained by the interpretation of the same risk to mitigate. Whilst Mediterranean cultures have adopted the charity and tradition as two important institutions to see their world, Anglo-world was based on the foreclosure to the future. This engenders a new problem, since the future has not taken room yet, any act to prevent the future may even precipitate the undesired event. This explains why Anglo-Saxons are prone to avoid or face risk than other cultures as well as their attachment to technological advance. Countries as US, New Zealand, Canada, and England pivot the applied investigation in disaster and risk fields worldwide.

Key words: risk, Anglo-world, Mediterranean-world, danger, future, predestination.

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 para *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. Estos números no son determinantes, pero sí expresan una tendencia. A ello se le suman, no solo la cantidad de estudios de postrado, *sea master* o doctorados especializados 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. 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.

Algunos analistas asumen que los países de origen anglosajón, por su disposición geográfica, experimentan en el año una cantidad superior de desastres que los países mediterráneos. Nuestra postura demuestra que esta hipótesis es falsa. Ciertamente, países de matriz no anglosajona, como Haití, México y Chile, sufren desastres naturales a menudo, pero por ello no han desarrollado el apego tecnológico en la prevención de riesgos. Lo cierto es que existe una clara divergencia entre la forma en la que los hispanoparlantes (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 la percepción del riesgo corresponde a la manera en la cual la cultura opera y distribuye los procesos de so-



lidaridad dentro de un mismo territorio (Briones, 2007). Por otro lado, 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 demuestra una gran sensibilidad a los riesgos, mucho menos a las noticias en los medios de comunicación. La fase de estado de emergencia es ignorada por los hispanoparlantes, hecho que llama la atención de la literatura especializada; en otras palabras, solo el mundo anglo parece particularmente interesado por los estados de emergencias y desastres (Pokras *et al.*, 2007; Blaikie *et al.*, 1994; Perry y Nelson, 1991; Benavides, 2013).

La hipótesis central del presente trabajo desafía lo que se ha escrito en los estudios de riesgo. La cultura germánico-nórdica y, dentro de ella, la anglosajona, ha desarrollado una mayor propensión al riesgo en comparación con las culturas de matriz católica. Para demostrar lo expuesto, nos servimos de las estructuras hermenéuticas que nos da la tragedia. En tanto pieza literaria con fuerza de mito fundador, la tragedia explica situaciones que son discordantes e incomprensibles para el orden humano preparándolo para lo desconocido. Cada pueblo desarrolla una forma de comprender la tragedia que habla de sus propia organización social. En una primera fase, exploramos la visión mediterránea en la leyenda de la invasión a Troya donde el rey Agamenón se enfrenta a un destino abierto. Misma estructura puede observarse en la tragedia de otro rey, Edipo, quien en completo uso de sus facultades elige el autocastigo. Dicha suerte no la tiene el joven Jedi Skywalker a quien en la saga de George Lucas, se le revela la muerte de su amada Padme. Ambos mitos, uno ancestral y el otro moderno, nos hablan de formas diferentes de entender el peligro. El riesgo, como construcción social, solo podría haber sido posible en sociedades de matriz cultural germánica, pues han desarrollado una forma clausurada y predeterminada respecto al futuro.

Discusión preliminar

El imperio inglés y, posteriormente, los Estados Unidos se han impuesto gracias a los avances en tecnología y armamento militar. Sus respectivas influencias se han expandido a todo el mundo a través de la comunicación audiovisual y los “mass-media”. 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. Cada cultura desarrolla mecanismos de adaptación al medio que engloba

lo económico, político y demográfico. Específicamente, para el “ethos capitalista”, existe una cultura que le da forma y legitimidad.

La raíz cultural anglosajona 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 para 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 germánica considera que el futuro es más importante que el presente (debido a su naturaleza predeterminada) mientras la cultura 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 sacrificio. Todo rito evocado por el sacrificio denota expiación para lo cual un nuevo comienzo es inminente, pero desconocido. El sacrificio intenta controlar el futuro o, al menos, sus consecuencias. Quien ofrece algo o se ofrece a sí mismo a los dioses, tiene la esperanza de que su acción puede torcer el rumbo de su destino. Por el contrario, la investidura de la visión cierra el destino a una imagen determinada. Es importante comprender que el sacrificio se centra en quien reconoce su propia vulnerabilidad, mientras la visión corresponde a quien no tiene posibilidad de torcer su fortuna (impotencia) (Korstanje, 2009). 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 se encuentre tan fuertemente arraigada en el imaginario colectivo. Aquí surge una pregunta por demás particular, ¿Cuáles son las bases económicas y culturales del capitalismo?

Las bases económicas del protestantismo

Uno de los primeros trabajos conceptuales en regla económica que marca un antes y un después a la hora de explicar las diferencias culturales entre ambas cosmovisiones, es *Economía y sociedad* (1964) luego *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1995). Weber traza una diferencia en la forma de comprender el trabajo y la frugalidad, tanto en el mundo católico como en el protestante. Resultado de una forma de la idea de salvación que nace de la determinación, los protestantes se anticipan a un futuro que se mantiene siempre cerrado. Desde el



momento en el 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. Al contrario, la posición mediterránea y católica se centra en la creencia de que solo aquellos actos en tiempo presente son determinantes para entrar al “reino de los cielos”. Para la lógica protestante, admiten 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). Existe una gran fricción entre la cosmología protestante y la católica que intentaremos desmenuzar en el presente ensayo.

En trabajos posteriores, E. Fromm se apoya en las observaciones formuladas por Weber para describir el ascenso del nazismo al poder. Según el psicoanalista alemán, la psíquis humana no está diseñada para soportar la incertidumbre durante un lapso de tiempo prolongado. Ante la crisis que produce la doctrina 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. 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 confessionarios. 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 sucumbe 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 Miller 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?

En parte, el protestantismo es en su esencia un movimiento religioso tendiente a situarse en tensión al poder vigente. Centrado en una perspectiva netamente política, Kai T. Ericsson (1966) establece que los puritanos, contestatarios en Inglaterra al orden anglicano, no solo rompen con una línea de jerarquías

para retornar a las bases del nuevo testamento, sino que además desdibujan la lógica del tiempo. La Biblia contiene y tipifica todas las posibles acciones del hombre y sus pecados. Escogidos por Dios para formar parte de una élite, los “reformados” puritanos han desarrollado una idea que rechaza enérgicamente la relación entre pasado y presente, porque se encuentran a la espera. El futuro se muestra, como siempre, mejor al presente, pero, a la vez, este tiempo futuro queda, sin embargo, clausurado en la reconversión. Solo aquellos virtuosos que reconocan la maldad humana pueden acceder a la reconversión. Existen diversas contradicciones que inundan el “ethos puritano”. Lo interesante a discutir es hasta qué punto, como pensaba Weber, la idea de salvación puede condicionar una forma de organización económica.

El Protestantismo y la salvación espiritual

Uno de los estudiosos que ha intentado resolver las cuestiones formuladas en la sección precedente ha sido Phillip Greven (1988). 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 nace el temor y con el amor, la piedad. Bajo este axioma, 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 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. Los tipos moderado y gentil adoptan formas menos radicales respecto al dinero, al trabajo y al cuerpo que el evangélico. Siguiendo este argumento, Greven (1988) 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 aceptar la voluntad de dios como absoluta, inquebrantable e irreversible. Los evangélicos, en un sentido más amplio, 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 (Greven, 1988).

¿Cómo puede un culto de guerreros escandinavos haber sobrevivido tanto tiempo hasta amoldarse al cristianismo? Greven (1988) respondería, por la voluntad de poder y la idea de soberanía. Para el temperamento evangélico el po-



der 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 solo 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 y al hacerlo ya no tienen ni voluntad ni 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 inquestionable de Dios. En perspectiva, Estados Unidos hereda del temperamento evangélico su propensión bipolar, tanto al miedo como al amor romántico (que espera), mientras que otras formas religiosas más tolerantes como “los moderados” o los “gentiles” quedan relegados a ocupar espacios de poder limitados dentro de la sociedad (Greven, 1988).

Por su parte, S. 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 del 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, 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, ¿porque involucrarse en la vida terrenal? Para responder a esta pregunta es necesario explorar el mundo de la revelación.

Si bien muchos estudios toman a Weber como uno de sociólogos cuyo diagnóstico se acercó bastante a los aspectos culturales del capitalismo, no todos creen que sus hallazgos sean acertados. Algunas de las observaciones formuladas por Weber no fueron producto del mundo de la reforma, sino del propio judaísmo. Asimismo, otras formas de modernización como las sucedidas en Japón o China fueron pasadas por alto. La modernización se asocia al nivel de desarrollo y riqueza acumulable y no a cuestiones culturales religiosas. Sin embargo, Inglehart desconoce que el centro teórico de Weber por el cual liga la modernización al protestantismo, no era el pensamiento racional en sí, sino la tesis de la “predestinación”, la cual no estaba presente en el judaísmo. De hecho, Holanda era una nación católica (Inglehart, 1997). La economía queda determinada por el ambiente, y es en parte lo que explica la forma cultura. El error sustancial de Weber radica en ver esta relación de una manera exagerada.

En forma reciente, Korstanje (2012a) 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, el filósofo argentino 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).

Lo esencial no es examinar en qué territorio geográfico la maduración del capital ha persistido, sino precisamente su génesis histórica. Los griegos, romanos y latinos no manejaban criterios que aludieran a un futuro cerrado, los dioses aconsejan e intervienen, pero no determinan las conductas humanas (Dodds, 1997). Por el contrario, el mundo germánico antiguo mostraba ya aspectos culturales claros respecto a un futuro siempre ajeno, cerrado e imposible de ser modificado para los mortales. Desde entonces, no es extraño que la propensión al riesgo sea una característica vital de aquellas sociedades de matriz cultural germánica como la de los anglo-sajones. Empero, para poder continuar la discusión se hace imprescindible definir qué se entiende por riesgo y cuáles son sus simili-



tudes con otros términos como pueden ser el peligro y, particularmente, ¿cuál es su conexión con el futuro?

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 (Korstanje, 2012b). Sí, y solo sí 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 apoyan a la élite gobernante en caso de peligro o incertidumbre. 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 solo se encuentra interesado en su propio bienestar. Por medio del juego entre la oferta de seguridad y la demanda, ellos consideran que 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 (2006). 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 uno 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 sustancial-

mente. En un sentido de comunidad disgregada, el único elemento que mantiene a las personas en interacción es el riesgo (Beck, 2006). En uno de sus trabajos recientes, Naomi Klein (2008) llama la atención sobre un nuevo término, “la doctrina del shock”. Dadas las incongruencias y desigualdades del mercado laboral estadounidense, el riesgo actualiza la necesidad de cambio, generando la predisposición necesaria para aceptar medidas que de otra forma serían ampliamente rechazadas. El “capitalismo del desastre”, agrega Klein, utiliza el miedo como un efecto dominador sobre la población a quienes el sistema privatizador no les da otra solución más que una promesa de falsa seguridad. Todo estado de crisis permite que se venda “al mejor postor” la infraestructura estatal a manos privadas a la vez que las personas se encuentran entre el trauma y el pánico. En su estado de vulnerabilidad, los sujetos aceptan cuestiones y reformas que de otra forma rechazarían radicalmente (Klein, 2008).

Gregory Ulmer (1884) describe a la sociedad moderna como una unidad orientada a la aventura, a la incertidumbre, al riesgo de lo desconocido; por ese motivo, agrega, es que se ha podido avanzar en los últimos decenios en materia científica y técnica. Todo nos remonta al descubrimiento de América y al mito de Cristóbal Colón como el arquetipo mismo de la invención. La colonización del territorio que ha, históricamente, doblegado a los aborígenes se desdibuja bajo nuevos valores culturales reinventados para legitimar el orden político, la curiosidad y el conocimiento. Este discurso anclado en la “buena gran aventura”, sugiere los siguientes puntos respecto a la sociedad burguesa:

- a. El orden es garantizado solo por medio del cambio.
- b. Lo desconocido representa un valor positivo en la cultura burguesa.
- c. El riesgo se presenta como algo dado, incuestionable.
- d. Se busca “un-otro” diferente el cual debe ser aceptado o rechazado.
- e. Nacen los sistemas de búsqueda de datos y control que dan lugar al capitalismo moderno.

Por ende, afirmaríamos, que la sociedad del riesgo debería ser nominada como la “sociedad de la aventura”, según el desarrollo de Ulmer. Empero ¿cuál es la relación del riesgo con el futuro?

La ciencia permite movilizar los recursos técnicos suficientes para detectar, controlar y corregir los riesgos generados por la misma sociedad o fuera de ella. La intervención científica, tanto como el conocimiento que produce, tiene como objetivo legalizar “el diagnóstico” como forma de control social. Los dispositivos de regulación como la disciplina permiten que el riesgo regule la economía

(Foucault, 2006). Sin embargo, como bien observa Cass Sunstein (2006), nada de ello es posible sin el “principio de precaución” que hoy hace estragos en el pensamiento europeo. El riesgo parece haberse asociado a la necesidad de “prevención” hasta el punto de ser la misma tecnología la creadora de riesgos desconocidos para la humanidad (Sunstein, 2006). En este debate, entonces, se da la posibilidad de que el presente se desdibuje por la “anticipación” al futuro.

En términos de M. A. Hermitte (2007), el modelo posmoderno depende tanto de la experiencia técnica como la necesidad de intervención para regular riesgos. El optimismo sobre las expectativas puestas sobre la tecnología para mitigar los riesgos y hacer de la vida un lugar mejor, han dejado el lugar a un sentimiento de escepticismo que obliga a la ciencia a teorizar en el futuro, anticipándose a situaciones hipotéticas o que todavía no han tenido lugar. El principio precautorio (orientado al futuro) se anticipa a los hechos antes que estén a disponibilidad las pruebas científicas pertinentes; este tema que ha despertado un gran debate en todo el mundo, es ciertamente una de las características más representativas del ethos protestante. El axioma de la intervención solo puede ser defendido cuando las consecuencias de la inacción son tan grandes que pueden desestabilizar a toda una comunidad o estado. Empero, nada asegura, sin la prueba previa que el evento fuese a darse como fue pensado. La pregunta de hasta qué punto un fallo jurídico puede ampararse en el principio precautorio del riesgo implica una relectura de las antiguas doctrinas del derecho romano. No obstante, como bien argumenta Noiville, dicho principio no excluye a la ciencia sino todo lo contrario, amerita que las pruebas y las inexactitudes sean sometidas a rigor científico. Si por un lado, el estado anticipa la política, por el otro recurre insistente a la ciencia para dilucidar todas las dudas posibles (Noiville, 2007).

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. 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 queda sujeto al principio de contingencia y, por ende, no hay nada que pueda hacer para evitar el infortunio (Luhmann,

2006). El argumento de Luhmann es erróneo por dos motivos centrales. Si el riesgo no tiene entidad en el presente, entonces no puede ser evitado. Segundo, incluso no decidiendo una persona escoge una elección. Sin este futuro creado, toda la industria postmoderna orientada a la protección no tendría sentido (Korstanje, 2012b).

Aceptando la posición de Giddens (1991; 1999), 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). El proceso de reflexividad propio de la modernidad obliga al sujeto a refugiarse en el experto y sus dominios (los seguros). 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 una póliza, 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). Por regla general, el riesgo solo tiene influencia para la vida social en el futuro. 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”, la cual denota una situación posible en el tiempo presente cuyas consecuencias hay que impedir (Bouton, 2011).

Las sociedades tradicionales pueden percibir peligros, pero son incapaces de crear riesgos. Cada hecho negativo evoca 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, mucho menos en el pasado, pues alude a un peligro inminente, pero irreal (Giddens, 1991; Korstanje 2012b).

Colonizar el futuro

Para explicar cómo funciona la posmodernidad, Jean Baudrillard (2006) pone como ejemplo el film de Steven Spielberg, *Minority Report*. Según la sinopsis la policía (ayudado por videntes llamados Precogs) castiga los crímenes antes de su concreción. La aplicación de la ley tiene una naturaleza preventiva y precautoria, hasta el punto en el que el futuro queda clausurado a la voluntad del sujeto (Baudrillard, 2006). Una de las formas más representativas de cómo funciona el riesgo en las sociedades de consumo es la garantía de los productos. En el momento en el cual alguien compra un producto original a través del 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, dicho 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 de consumo (Korstanje y George, 2012).

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 (2010), 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 solo 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 sí misma, desconectándola de su medio ambiente. 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, sino en el futuro. 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, 2010).

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*.

En tanto catarsis que atrae y repele, pues emula el sufrimiento del héroe, C Menke (2009) enfatiza en el carácter irónico de la tragedia como la base teatral por excelencia. La ironía radica no solo en que el autor del crimen lleva al hombre a juzgarse a sí mismo fuera de toda jurisprudencia, en ocasiones hasta excesivamente, sino también en descubrir que él mismo es la causa del desastre, o del sufrimiento de otros. Respecto a Edipo, Menke (2009) toma la antigua discusión entre Eurípides y Sófocles sobre la cuestión de la determinación. Para el primero, Edipo no fue un personaje desgraciado, y existen varios pasajes de su vida donde fue acompañado por la buena fortuna. Es su propia decisión de pelear con Layo, su padre, lo que dispara el evento trágico. Por el contrario, para el segundo, toda la vida de Edipo estuvo marcada por la desgracia. El autor sugiere que el encuentro entre el carácter trágico y el autor del evento lo que genera el evento trágico. Si bien Edipo no sabe quiénes son sus padres y actúa como lo hace por completa ignorancia, no es la falta de conocimiento el aspecto determi-



nante de su final, sino la necesidad de saber quién es el asesino de su padre para terminar con la plaga que azota a su pueblo. Esta autoreflexión lleva a Edipo a ser juez y juzgado al mismo tiempo. Partiendo de la base de que el juez aplica objetivamente la ley, su funesto destino no depende de la predeterminación como muchos especialistas suponen. El problema es que el flamante rey de Tebas rompe el principio básico de toda ley juzgándose a sí mismo. Edipo no respeta el debido proceso judicial que incluso lo hubiese favorecido, pues entre otras cosas evalúa la propia intención del crimen. La tragedia, en este sentido, se sitúa como un fértil campo de exploración para comprender el rol que una cultura desarrolla para lo desconocido, el peligro o la incertidumbre.

De Agamenón a Skywalker

En *El origen de la tragedia*, F. Nietzsche (2008) elabora un modelo conceptual para explicar 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, lo cual despierta un gran terror en la ciudad. 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 al desprevenido regente 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, 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, lo cual significa el encuentro entre el mundo monstruoso del accidente y nuestras propias construcciones mentales y ordenadas sobre el cosmos. Como puede observarse en el relato, el rey 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.

Mismo comentario puede inferirse en la interpretación de la leyenda del rey Agamenón, quien sacrifica a su propia hija (Ifigenia) a favor de tomar posesión de Troya. Este acto, para el filósofo danés S. Kierkegaard (2003; 2005) es considerado un signo propio del 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 propio de la matriz germánica. 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, nuestro rey griego 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 anulándolo temporalmente. La fe le confiere al hombre una expectativa por la cual no debe abandonarse a sus deseos individuales (Kierkegaard, 2003: 35).

En perspectiva, 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) corresponde a 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 C. Castoriadis (2006) 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. Para el mundo mediterráneo, el destino del héroe queda abierto a su propio hacer en este mundo (Castoriadis, 2006).

A diferencia de Kierkegaard, en el análisis de Phillip Vellacott (1984), Agamenón sabe, perfectamente, que su autoridad se exhibe a través su linaje. Se puede sustentar que los dioses tentan al rey para que lleve 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* (1977) 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 anticipan la muerte de su amada, 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 autocumplida. Cuenta la historia que Skywalker es tentado por un lord oscuro, Darth Sidious, quien dice conocer la fórmula para salvar la vida de Padme. Paradójicamente, el joven Jedi se entrega al mal por el temor a la pérdida y su primera misión como Darth Vader, es tan sangrienta como cruel. En primer lugar, Skywalker debe aniquilar a todos los jedis, 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, al momento en que Anakin se convierte para salvar la vida de Padme, determina su propia muerte. Empero, sus miedos no son reales, sino que solo tienen existencia en sus sueños.

La revelación lleva a Anakin a un callejón sin salida donde el futuro se presenta inquebrantable, cerrado a sus propias acciones que intentan imperiosamente quebrarlo. A diferencia de Agamenón, Anakin no es interpelado sobre su voluntad y puesto a prueba. La revelación se le presenta lo suficientemente hermética como para poder ser modificada por sus actos. La muerte de su amada parece ponerlo contra sí mismo. Aun cuando Anakin podría haber torcido su destino solo si no hubiese prestado atención a sus sueños, es la revelación la que niega su elección. En sentido figurado, si Agamenón irrumpie en el Olimpo con un ofrecimiento específico y mundano, a Skywalker se le presenta el porvenir

mientras duerme de una manera que este no puede modificar (riesgo). Pero ese tiempo futuro no tiene sentido, si no es a través de la construcción del presente. En su compulsión por evitarlo, lo autodetermina.

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 obsesionan por la muerte en un horizonte futuro. De esta forma, ella adquiere una naturaleza ambigua porque por un lado fundamenta el orden social, pero su presencia también lo desgarra. El hombre ante su irreversible final 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 que 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 queda 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 subsiste un gran sentimiento de ansiedad, ya que el peligro se encuentra encriptado en el futuro. Ese sentimiento de incertidumbre se canaliza en descubrir que 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 biotecnología están puestos en extender la vida hasta límites que muchas veces chocan con el mundo religioso.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (2006) "Virtuality and events: The hell of power" *Baudrillard Studies*. 3(2), pp. 1-10.

- Beck, U. (1998) *La invención de lo social*. México, FCE.
- (2006) *La sociedad del riesgo, hacia una nueva modernidad*. Buenos Aires, Paidos.
- Benavides, D. (2013) “Tour major disaster occurrences and the Spanish language media: A lack of risk communication” *Disaster Prevention & Management*. Vol. 22 (1), pp. 29-37.
- Blaikie, P. et al. (1994) *At risk: Natural hazards, people's vulnerability, and disasters*. Nueva York, Routledge.
- Briones-Gamboa, F. (2007) “La complejidad del riesgo: breve análisis transversal” *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*. 20 (3), pp. 9-19.
- Bouton, C. (2011) “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 J. Solana (eds.), Madrid, Paidos, pp. 34-45.
- Castel, R. (1997) *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salarizado*. Buenos Aires, Paidos.
- (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 y D. Handelman, *Religion, Politics & Globalization*. Nueva York, Berghan Book, pp. 171-188
- Dodds, E. R. (1997) *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza.
- Douglas, M. (1992) *Risk and blame*. Nueva York, Routledge.
- Douglas, M. y A. Wildawsky (1983) *Risk and culture: An essay on the selection of technological and environmental Dangers*. Los Angeles, University of California Press.
- Erikson, K. T. (1966) *Wayward puritans: A study in the sociology of deviance*. New York, Wiley.
- Fromm, E. (2005) *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidos.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población: curso en el Collage de France (1977-1978)*. Buenos Aires, FCE.
- Gellner, D. N. (2006) “Anthropological approaches” en P. Connolly *Approaches to the study of religions*. Nueva York, The Continuum International publishing Group, pp.10-41.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and self-identity: Self and society in the late Modern Age*. California, Stanford University Press.
- (1997) *The transformation of intimacy. Sexuality, love & eroticism in modern societies*. Cambridge, Polity Press.
- (1999) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.

- Greven, P. (1988) *The protestant temperament. Patterns of child-rearing religious experience, and the self in Early America*. Illinois, Chicago University Press.
- Harvey, P. (2004) *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Hermitte, M. A. (2007) "Los fundamentos jurídicos de la sociedad del riesgo: un análisis de U. Beck" en G. Sozzo (ed.), *El gobierno de los riesgos*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, pp. 21-40.
- 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.
- Inglehart, R. (1997) *Modernization and postmodernization, cultural, economic and political change in 43 societies*. New Jersey, Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2003) *Temor y temblor*. Buenos Aires, Losada.
- (2005) *De la tragedia*. Buenos Aires, Quadratta.
- Klein, N. (2008) *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires, Paidos.
- Korstanje, M. E. y B. George (2012) "Global warming and tourism: chronicles of apocalypse?" *Worldwide Hospitality and Tourism Themes*. 4(4), 332-355.
- Korstanje, M. E. (2009) "Soren Kierkegaard. Angustia, tragedia, temor" *Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*. (20), pp. 97-110.
- (2012a) "Aportaciones de la mitología nórdica para comprender la modernidad, revisión de Max Weber" *Historia Actual*. Vol. 28 (1): 175-190.
- (2012b) "Bases para comprender la economía del riesgo: modernidad, tabú y representaciones" *Rev. Austral Cienc. Soc.* (22), 5-24.
- López, T. E. (1988) "Los antiilustrados españoles" *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea*. (8), 121-142.
- Luhmann, N. (2006) *Sociología del riesgo*. México, Universidad Iberoamericana.
- Menke, C. (2009) *Tragic play, irony and theater from Sophocles to Beckett*. New York, Columbia University press.
- Miller, P. (1953) *The new England mind: The seventeenth century*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (2008) *El origen de la tragedia*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Noiville, C. (2007) "Ciencia, decisión, acción: tres observaciones en torno al principio de precaución" en G. Sozzo (ed.), *El gobierno de los riesgos*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, pp. 51-68.
- Perry, R.W. y L. Nelson (1991) "Ethnicity and hazard information dissemination" *Environment management*. Vol. 15, núm. 4, pp. 581-7.
- Pokras, O. C. et al. (2007) "Emergency preparedness: Knowledge and perceptions of Latin American immigrants" *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*. Vol. 18, núm. 2, pp. 465-81.
- Sunstein, C. (2006) *Riesgo y razón: seguridad, ley y medioambiente*. Buenos Aires, Editorial Katz.

- Ulmer, G. (1994) *Heuretics: the logic of invention*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- Vellacott, P. (1984) *The logic of the tragedy. Morals and integrity in Aeschylus Oresteia*. North Carolina, Duke University Press.
- Virilio, P. (2010) *The university of disaster*. Oxford, Polity Press.
- Weber, M. (1958) *Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press.
- (1964) *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE.
- (1995) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.