



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL MIEDO Y EL ÁGAPE
EN LAS RELACIONES INTERPERSONALES
(UN ESTUDIO DE CASO)**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA**

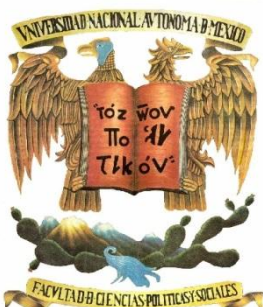
PRESENTA

ANTONIO SILVA DA CUNHA

ASESORA

MTRA. DIANA CARBAJOSA MARTÍNEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA, D F, OCTUBRE 2016





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo I. Marco Teórico	10
1.1. Definición del concepto de miedo	10
1.1.1. Categoría social.....	11
1.1.2. Categoría individual.....	13
1.1.3. Categoría cultural	15
1.1.4. Categoría mediática	15
1.1.5. Categoría global	16
1.1.6. Categoría política	17
1.1.7. Categoría relacional	19
1.1.8. Origen y lógica del miedo	20
1.1.9. El mal y el miedo	21
1.2. Definición del concepto de «Ágape»	24
1.2.1. El amor, fundamento de una sociedad.....	26
1.2.2. Origen del concepto de «Ágape»	27
1.2.3. Formas del amor que no son «ágape».....	28
1.2.3.1. <i>Eros</i>	28
1.2.3.2. <i>Philia</i>	30
1.2.3.3. <i>Don</i>	31
1.2.4. Las dimensiones del ágape.....	32
1.3. Bibliografía citada	34
Capítulo II. Marco Metodológico	36
2.1. Tipo y diseño de la investigación	37
2.2. Técnicas de recolección de información	38
2.3. Técnicas de procesamiento y análisis de información	39
2.4. Interpretación de resultados	41
Capítulo III. Marco de Referencia	42
3.1. Antecedentes del miedo	42

3.2. Contexto histórico	50
3.2.1. De la Modernidad a la Posmodernidad	51
3.2.2. Medios de comunicación, globalización, consumismo, política ...	53
3.2.3. Individualismo, soledad, aislamiento, vicio	59
3.2.4. Necesidad de arraigo, de comunidad	63
3.2.5. Producción de deshecho humano	66
3.2.6. La sociedad en crisis	68
Capítulo IV. El Miedo en la Sociedad Contemporánea	70
4.1. Premisas filosóficas	70
4.2. Consideraciones sociológicas sobre el miedo	76
4.3. Enfoque del miedo en la sociedad actual	81
4.4. Mecanismos y métodos de difusión del miedo	83
4.4.1. Medios de comunicación, tecnologías y miedo	83
4.4.2. Miedo globalizado.....	88
4.4.3. Economía del miedo y consumismo contra el miedo.....	90
4.4.4. Miedo como técnica de ventas y reducción derechos laborales..	91
4.4.5. Los negocios del miedo: seguridad privada, seguros, medicina .	93
4.4.6. Política del miedo o miedo como forma de gobierno.....	95
4.4.7. Miedo y totalitarismo societario, anomia y violencia.....	98
4.4.8. Miedo en la ciudad, al extraño, al inmigrante, al refugiado.....	100
4.4.9. Terrorismo: amo del miedo.....	103
4.4.10. Otros miedos típicos de la actualidad.....	104
4.5. Impacto del miedo sobre las relaciones interpersonales	105
4.5.1. La desconfianza	108
4.5.2. Disminución y disolución de la solidaridad	112
4.6. Conclusión acerca la realidad del miedo	114
Capítulo V. El Ágape en las Relaciones Interpersonales	115
5.1. El despertar del individuo a la alteridad	119
5.2. Vivir-para-el-otro, responsabilidad por el otro	120
5.3. El «Ágape»	123

5.3.1. Algunas nociones filosóficas	123
5.3.2. Consideraciones sociológicas sobre el ágape.....	127
5.3.3. Propiedades del Ágape	133
5.3.4. Propositiones agápicas.....	137
5.3.5. Intersubjetividad, identidad personal, autorrealización	141
5.3.6. Aplicación concreta del ágape en la vida social cotidiana	143
5.3.7. El ágape no puede volverse norma	144
5.3.8. Propiedad relacional del ágape y Reciprocidad	144
5.4. Generar confianza en las relaciones interpersonales	149
5.5. A modo de resumen de la propuesta del «Ágape»	152
Capítulo VI. Conclusiones	153
6.1. Conclusiones acerca del tema del miedo.....	153
6.1.1. Principal impacto del miedo en las relaciones interpersonales .	161
6.1.2. Consideraciones finales sobre el miedo	167
6.2. Conclusiones acerca del tema del ágape.....	169
6.2.1. Aporte del ágape a las relaciones interpersonales	170
6.2.2. Realización de la subjetividad	179
6.2.3. Consideraciones finales sobre el ágape	180
6.3. A modo de conclusión	181
Bibliografía	183
Anexos	190

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de esta investigación consiste en estudiar el impacto del miedo, presente en la sociedad, sobre las relaciones interpersonales y examinar la propuesta del ágape como concepto sociológico, presentado como alternativa al miedo en tales relaciones. Para alcanzar este objetivo se analiza los mecanismos por los cuales el miedo se infunde y se difunde en la sociedad, se indaga acerca del tipo de control que el mismo ejerce sobre los individuos y se identifica cuáles son sus consecuencias para las relaciones interpersonales. Al mismo tiempo, se averigua qué tipo de relación entre las personas emerge de las interacciones basadas en el modelo del ágape y cuáles valores la práctica del mismo aporta a los individuos y a la sociedad.

La presente investigación tiene como objeto de estudio el impacto del miedo en las relaciones interpersonales y el ágape como alternativa al miedo en la construcción de estas relaciones. Dada la naturaleza del objeto de estudio y la índole del fenómeno estudiado, la investigación se define en cuanto al tipo como una investigación teórico-exploratoria, una aproximación de orden normativo.

Se trata de una investigación cuyo objeto de estudio despierta un gran interés en el cambio de época actual. Las grandes transformaciones económico-político-sociales del mundo producidas por el vertiginoso desarrollo tecnológico y científico, especialmente en el campo de las telecomunicaciones y de la informática, produjeron cambios estructurales en la sociedad. El paso de la sociedad industrial a la postindustrial o de información, globalizada, sigue produciendo enormes efectos en la vida de los individuos. Entre muchos, se subraya la condición de fragilidad y de vulnerabilidad del individuo moderno, arrastrado por el acelerado ritmo de la vida contemporánea globalizada, cuya manifestación patente es el estado de ansiedad, de inquietud, de angustia, de temor, de incertidumbre, de inseguridad, de preocupación que caracteriza la condición de la vida actual en la sociedad occidental. También se señala el

intensificarse de la 'cultura de la desconfianza' que se ha instalado en las relaciones entre los individuos contemporáneos y el creciente nivel de sospecha de unos hacia otros. Un estado de sobresalto que tiene una relación directa también con la vasta penetración del miedo en distintas esferas de la sociedad, llegando a un nivel de intensidad que se tornó un miedo social. En contrapartida, la sociedad —gracias a su dinamismo y su capacidad de regenerarse— suscita fenómenos que producen efectos contrarios a aquellos que ponen en riesgo su estabilidad. Se observa uno de estos fenómenos en el modo de actuar de actores sociales, cuyas acciones y actitudes son motivadas por el amor gratuito y desinteresado hacia los demás y cuyas relaciones interpersonales son construidas sobre la base de los postulados del ágape.

Por tanto, abordar el tema del miedo presente en la sociedad y escudriñar el concepto de ágape como un tipo de interacción social, un modelo de construcción de relaciones interpersonales, significa penetrar en dos aspectos de vital importancia para la sociedad de hoy. De hecho, ninguna persona o institución social se excluye a los vehementes cambios antes mencionados. La rapidez de los mismos genera un proceso en el cual se introducen en la realidad social cambiante elementos que causan condicionamientos a los individuos, sobre todo en lo que se refiere a sus opciones de vida, a sus decisiones y a sus relaciones. Entre la diversidad de elementos, el miedo social despunta como uno de los principales, razón por la cual es de gran relevancia y pertinencia un estudio finalizado a conocer su impacto en las relaciones interpersonales.

En virtud de los mismos cambios, la realidad contemporánea demanda alternativas y nuevas formas de interacción social para afrontar la situación de fragmentación del vínculo humano en que se encuentra la sociedad. Todo esto confirma la pertinencia de investigar acerca de la práctica del ágape —es decir, la práctica del amor gratuito, excedente y desinteresado— como base de la conducta individual y de las relaciones interpersonales. El concepto de ágape es un nuevo campo de investigación para las ciencias sociales, adquiriendo

gran relevancia sociológica en cuanto objeto de interpretación de realidades ya presentes en la sociedad, pero que suelen pasar desapercibidas o ignoradas y que pueden representar signos o semillas de cambios sociales significativos. En la sociedad posmoderna, el ágape se ubica en el marco de las alternativas positivas de transformación de la realidad.

Dicho lo anterior, cabe preguntarse ¿cuál es el impacto del miedo en las relaciones interpersonales? y ¿el ágape aporta algún elemento nuevo a las relaciones interpersonales? Desde una lectura crítica de la realidad social actual, la presente investigación procura responder a las preguntas planteadas de dos maneras: por un lado, destacando los aspectos cruciales de la problemática del miedo social y, por otro, descubriendo los alcances de la proposición del ágape. El estudio tiene su punto de partida en las siguientes hipótesis: a. *“El miedo difundido en la sociedad incide en las relaciones interpersonales y causa desconfianza entre los individuos”*; b. *“El ágape como modelo de interacción social genera confianza en las relaciones interpersonales”*. Esas hipótesis pueden ser formuladas también desde una posición de condicionalidad de la siguiente manera: a. *“Si el miedo predomina en las relaciones interpersonales, entonces su impacto es la desconfianza entre los individuos”*; b. *“Si las relaciones interpersonales son construidas sobre la base del ágape, entonces existe confianza entre las personas”*.

Para alcanzar las finalidades perseguidas y obtener resultados claros sobre la materia de estudio, la actividad investigativa consiste en seguir un conjunto de procedimientos precisos, que empieza por elaborar un marco teórico sólidamente apoyado en fuentes de carácter documental (Capítulo I). Inmediatamente se define la metodología a seguir (Capítulo II) y se continúa presentando los antecedentes del miedo y el contexto histórico actual, plasmados en el marco de referencia (capítulo III). Una vez establecidas las bases teóricas y después de contextualizar la época histórica, se avanza con el análisis del miedo en la sociedad contemporánea y sus consecuencias sobre las relaciones entre los individuos, concluyendo el argumento con tres

interrogantes fundamentales para la sociedad actual (capítulo IV). Acto seguido, se profundizan las características, propiedades, proposiciones y especificidades del ágape, destacando el nuevo modelo de relaciones interpersonales que surge de su práctica (capítulo V). Para finalizar, se sistematizan y se exponen las conclusiones alcanzadas como resultado del proceso de investigación (Capítulo VI).

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

La investigación se focaliza en el estudio del miedo en la sociedad actual y su impacto en las relaciones interpersonales, así como de la propuesta del ágape en cuanto concepto sociológico. El desarrollo de las bases teóricas de los dos argumentos empieza por la definición del concepto de miedo, sus categorías y su mecanismo de difusión; en un segundo apartado se define el concepto de Ágape, su origen, en qué se distingue de otras formas del amor y, por último, sus dimensiones.

1.1. Definición del concepto de miedo

Dentro de los múltiples conceptos asociados con la idea del miedo, en este estudio se entiende por miedo el fenómeno de temores extendidos en varias esferas de la sociedad y predominante en la vida del individuo moderno, que se expresa en la angustia, la ansiedad, la inquietud, la incertidumbre sobre el futuro, la aprensión, la sensación de inadecuación, la inseguridad personal, la inestabilidad social y existencial. Se incluyen también en este concepto los temores modernos suscitados por la crisis energética, por los peligros de catástrofes ecológicas, por la propagación de nuevas enfermedades y nuevas plagas, por el terrorismo, por las guerras, por el narcotráfico. Igualmente, son considerados los temores asociados a la condición de vida actual de los individuos que producen mayor inquietud existencial, tales como el temor a la soledad, el temor al paro, el temor a la exclusión y a la marginación social, el miedo a la incomprensión, el “terror” de la propia incompetencia o insuficiencia. Además, existen otras formas de miedos aflorados durante los últimos decenios que parecen inagotables y autorrenovables: son aquellos derivados de los

totalitarismos modernos (Bauman, 2007b, p.203), que llevan a la “«unificación» total de la vida individual”¹ y social.

Por tanto, hablar conceptualmente de miedo presente en la sociedad actual significa referirse un estado de temor generalizado en los individuos que, de alguna manera, condiciona sus actitudes, sus acciones, sus elecciones y sus relaciones con los demás individuos. En el modo definido por Zygmunt Bauman, “«Miedo» es el nombre que damos a nuestra *incertidumbre*: a nuestra *ignorancia* con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer [...] para detenerla”² [cursiva del autor]. A ello se suman los peligros y los riesgos continuamente renovados, reproducidos y autopropagados.

En virtud de la multiplicidad de expresiones y de manifestaciones del miedo, para abordar el tema se plantean algunas categorías conceptuales en las que se agrupan las diferentes clases o tipos de miedo. Son categorías de análisis y no son exhaustivas, sino apenas una herramienta metodológica para catalogar y examinar el fenómeno del miedo. En cada categoría se reúnen las definiciones de diferentes autores que, en líneas generales, permiten reconocer los ámbitos dónde el miedo se presenta y describir su modo de operar tanto en la vida cotidiana del individuo como en diversas esferas de la sociedad.

Teóricamente, el estudio se apoya en las conceptualizaciones del miedo enunciadas principalmente por Zygmunt Bauman, Carlo Mongardini, Marc Augé y Pere Saborit, aunque se incluyen también aportaciones de otros autores.

1.1.1. Categoría social

La primera categoría que se enuncia es la dimensión social del miedo en la sociedad contemporánea, ya que “el miedo se conserva en lo más hondo de la vida social e individual”³ ocasionando una representación de la realidad propia del contexto de temor vivido socialmente.

¹ Bauman, 2007b, p.200

² Bauman, 2007b, p.10

³ Mongardini, 2007, p. 52

Se deslinda, en primer término, de esta categoría, el miedo y la violencia como formas de ordenamiento de la sociedad o mecanismo de creación del orden social. Violencia y miedo van asociados como causa y efecto y viceversa. Se retroalimentan con incidencia en el orden social posmoderno. Siguiendo la argumentación de Marc Augé (2015, p.40), lo que hace desencadenar los miedos humanos del presente es el ascenso de formas de violencia relativamente inéditas, divididas sobre todo en tres categorías, como las violencias económicas y sociales, las políticas y las tecnológicas y de la naturaleza (las últimas a menudo desencadenadas por las primeras). A esas tres formas de violencia se suman el recrudecimiento de la criminalidad, el incremento de la delincuencia y el resultante aumento de la inseguridad en todos los países, sobre todo en los más desarrollados. Los miedos originados por la violencia son el estrés, el pánico y la angustia (Lipovetsky, 2000, p. 173).

Apoiados en el miedo emanado de la violencia y en el aumento del nivel de inseguridad, gobiernos, políticos y grupos de poder dominantes justifican la imposición de normas, de mecanismos de control y, en algunos casos, del uso de la fuerza para instituir un orden social intimidante y, a su vez, causante de ansiedad.

También forman parte de esta categoría los llamados —valga la redundancia— «miedos sociales» (expresión de Carlo Mongardini) los cuales «siguen ciertas formas de «reapropiación de la realidad», normas de seguridad y de control que limitan la libertad»⁴. Otras clases de miedos sociales son los siguientes: el miedo a las enfermedades modernas, a las drogas y al narcotráfico; el miedo entre las clases sociales (otra forma sublimada de miedo como la indignación y los temores recíprocos entre ricos y pobres⁵); el miedo al paro (equivale a decir: la angustia inmediata de quienes pierden su trabajo pues significa ir a la miseria), el temor a la exclusión, el miedo a la inmigración y a los

⁴ Mongardini, 2007, p. 16

⁵ Augé, 2015, p.9

refugiados. A los anteriores se suman el terrorismo y el fundamentalismo que ponen en crisis el proceso de racionalización de la modernidad tardía (Mongardini, 2007, p.86).

Se incluye en esta categoría los miedos cibernéticos, tanto los provocados a personas comunes como los desplegados por los ciberataques a empresas, instituciones y gobiernos. Según Augé (2015, p.40), los miedos cibernéticos son una de las formas de la guerra moderna. Es una clase de miedo que sale de la sociedad representada y pasa a la sociedad virtual infestando las autopistas de la electrónica (Mongardini, 2007, p.17).

De igual forma son miedos sociales “las ansiedades con origen en las transformaciones aceleradas, las incertidumbres derivadas del desarraigo y de la textura fluida de la existencia moderna, los miedos alimentados por una vida orientada por un futuro nunca plenamente realizado y definitivamente esquivo”⁶, el miedo a la historia y el temor al genocidio extraordinario, puesto que es latente el peligro de autodestrucción al que está expuesta la humanidad.

1.1.2. Categoría individual

De la visión general del miedo en la sociedad, se pasa al particular de la realidad del miedo en la vida del individuo. Hoy día el individuo vive aprisionado dentro de su propio miedo. Los miedos del individuo de hoy son “«miedos indirectos e interiorizados», miedos que se instalan dentro del yo y orientan sus actos; miedos que se refieren a situaciones de incertidumbre”⁷. Los miedos del individuo son alimentados por la parcelación y la pluralización de la vida social y “aumentan la inestabilidad y la superficialidad psicológica del individuo contemporáneo”⁸.

Algunos miedos individuales tienen sus raíces en la degradación de las condiciones de la existencia moderna y en el proceso de individualización típico

⁶ Bauman, 2007a, p.173

⁷ Mongardini, 2007, p. 16

⁸ Mongardini, 2007, p.16

de la Modernidad, culminado en el individualismo. En la teoría de Bauman, el individualismo inhibió a los anticuerpos del ser humano permitiendo la libre entrada de cualquier microorganismo infeccioso. El miedo moderno es un virus que penetró en el organismo del individuo provocando graves afecciones, controlando desde su inconsciente sus acciones y trastornando sus relaciones sociales. Bauman (2008b, p.85) recalca mucho sobre esa condición del individuo e imputa a la modernidad la sobrevaloración del individuo que, por un lado, lo liberó de las ataduras sociales y, por otro, lo despojó de la protección de los vínculos sociales dejándolo frágil y vulnerable, con el padecimiento perenne del *miedo a la inadecuación*. Mongardini (2007, p.101) considera el miedo a la inadecuación a la realidad como el nuevo miedo típico del individuo contemporáneo.

Vinculados a los anteriores están el miedo a la muerte, el miedo a la decepción, el miedo a las pasiones descontroladas (Lipovetsky, 2000, p.76), “el miedo a quedarse corto”⁹, y son producto del narcisismo que es inseparable de un miedo endémico que hace aumentar “la gama de reflejos individualistas: actos de autodefensa, indiferencia al otro, encierro en la casa”¹⁰.

Un miedo adicional del individuo es la carencia crónica de recursos con los cuales construir una identidad sólida y duradera. La Modernidad ha creado una cultura narcisista que mina la identidad del hombre (Béjar, *ibíd.*, p.111). La cultura narcisista es, al mismo tiempo, resultado y fuente del miedo. Ésta abre una hendidura en la identidad del individuo dejándola inconsistente e inestable. Con una identidad nebulosa y desarraigada los hombres y las mujeres posmodernos resultaron cautivos de la inseguridad de sí mismos. No logran aliviar la incertidumbre y el dolor de la impotencia, la ansiedad, la angustia y la búsqueda de alternativas para desahogaren el exceso de sus miedos.

⁹ Bauman, 2006, p. 10

¹⁰ Lipovetsky, 2000, p.204

1.1.3. Categoría cultural

Difundido y arraigado en todo el cuerpo social, el miedo forma parte de la cotidianidad de los sujetos sociales, estando presente en sus jornadas laborales, en sus espacios de entretenimiento, en los lugares donde realizan sus compras, en los ambientes en que interactúan con otros e intercambian sus conocimientos y sus valores. Vivir con miedo y rodeado por él se tornó una costumbre, un estado de los seres humanos y un tema inevitable en sus conversaciones. En el seno de la sociedad posmoderna se desarrolla una «elaboración cultural del miedo» (Ordóñez, 2006). El miedo se está tornando un constructo cultural. Afirma Bauman: “Vivimos en una cultura donde el miedo mismo se separó y se distanció de cualquier experiencia humana específica”¹¹ y se autoafirma como una realidad propia de la cultura.

1.1.4. Categoría mediática

Los medios de comunicación de masas juegan el papel más importante en la gestión, en el incremento y en la expansión del miedo en la sociedad contemporánea. Ellos poseen una insuperable perspicacia para infundir miedo a través del lenguaje, del modo de representar las imágenes de la violencia, de los mensajes de peligros y riesgos, donde “lo importante no son los riesgos, sino el miedo que producen y difunden”¹². Augé hace una importante advertencia respecto al uso del miedo como objeto de una explotación mediática intensa, cuyas consecuencias de los mensajes alarmantes de amenazas y horrores de varios tipos es la construcción de un paisaje mediático irreal “que se infiltra en los pensamientos de quienes se inquietan por los desórdenes de la vida actual o por la pérdida de las referencias simbólicas”¹³.

¹¹ Bauman, 2014, p.75

¹² Mongardini, 2007, p.86

¹³ Augé, 2015, p. 60-61

Quienes controlan la maquinaria de los miedos poseen “los criterios de interpretación y manipulación de la realidad”¹⁴, saben atraer al público con imágenes espectaculares de drama y de terror detalladamente representados, como también saben jugar con las situaciones y los sentimientos artificiales del ser humano proporcionando emociones. Así llegan a gobernar a las personas y a controlar las masas porque “el miedo, con su «efecto vértigo», sirve para crear masas y controlarlas”¹⁵. Así el miedo llegó a crear un condicionamiento social y psicológico que produce angustia y desconcierto (Mongardini, 2007, p.111). De la misma manera se ha creado lo que Augé define como “«el régimen de los miedos»: el terror o el pánico de uno es un simple motivo de preocupación o de inquietud para los otros”¹⁶.

1.1.5. Categoría global

El proceso de globalización genera, según Keith Tester, “un mundo productor de horrores y atrocidades, y al parecer no existen recursos que puedan ser la base para generar una respuesta moral a muchas de esas instancias de sufrimiento”¹⁷. Un efecto inmediato es la aparición de nuevos miedos que circulan y se desplazan velozmente de un lugar a otro produciendo nuevas incertidumbres que son transferidas a la esfera privada del individuo, quien debe afrontar con sus propios esfuerzos los miedos creados en el espacio global.

La homogeneización global de los procesos económicos y culturales, expresada en la mundialización de la economía y la mundialización de las comunicaciones, alcanza también la mundialización del miedo. Varios autores prefieren llamarla «globalización del miedo» porque es un efecto desencadenado por la globalización económica y mediática. La globalización del miedo consiste en el estado generalizado de ansiedad, angustia y temor

¹⁴ Mongardini, 2007, p.112

¹⁵ Mongardini, 2007, p.112

¹⁶ Augé, 2015, p.38

¹⁷ Keith Tester, 1997, citado por Z. Bauman, 2007c, p.258

producido por la repercusión de uno o varios hechos violentos, circunstancias trágicas o situaciones de riesgo, ocurridos en un escenario local pero transmitidos por los medios de comunicación a nivel global.

Otro aspecto de esta categoría es lo que Bauman denomina «globalitarismo». El totalitarismo de la globalización que va desde el miedo a nivel personal hasta el del Estado. Bauman afirma: “vivimos en la era del globalitarismo, [...] Nos están vigilando, y estamos a disposición de los demás en cualquier parte llevando sin chistar en los bolsillos el recordatorio de nuestra cautividad, ya sea en la forma de teléfonos celulares, computadoras portátiles conectadas a internet o tarjetas de crédito”¹⁸. El efecto de la maniobra del globalitarismo consiste en la exacerbación de la condición de incertidumbre de la gente y la privación de seguridad a toda iniciativa a largo plazo¹⁹. De igual forma los Estados padecen los efectos del globalitarismo ya que ante las fuerzas inclementes de la globalización, las naciones le han cedido la potestad de guiar el mundo y de erigir una defensa contra todas las variedades del miedo²⁰. Sin embargo, no se avistan las posibles defensas. La humanidad se encuentra en una condición de indefensión. Ya no quedan ni lugares ni países inmunes al contagio del miedo. Según Bauman, “la consecuencia de todo esto es la autopropulsión del miedo”²¹ que puede llevar a la sociedad globalizada a un «estado mundial de miedo permanente» (Ordóñez, 2006).

1.1.6. Categoría política

Lo característico en la categoría política es «la dominación a través del miedo», es decir, la utilización del miedo en la política y en el poder para mantener el gobierno y el dominio. En realidad, no es nuevo el hecho de utilizar el miedo en la política como un mecanismo de control y como una herramienta de gobierno. Desde el inicio de la teoría política moderna el miedo ya figuraba

¹⁸ Bauman, 2004, p.287

¹⁹ Bauman, 2004, p.179

²⁰ Jacques Attali, citado por Bauman, 2008, p. 143

²¹ Bauman, 2001, p.154

como el principal generador de la comunidad política. Lo nuevo radica en formas de política distanciada de su sentido original, como la política del miedo, y en la dominación a través del miedo en sociedades con gobiernos democráticos. La política actual ha dejado de realizar dos de sus principales cometidos: ser “síntesis y representación de una sociedad y de una cultura”²² y gobernar el miedo. La política de hoy se distingue por su debilidad, por su inestabilidad y por la pérdida de consenso, dejando la sociedad contemporánea sumida en el miedo y sometida “al predominio de la fuerza que es social y simbólica”²³, de la violencia y de la guerra.

También en el ejercicio del poder político actual se ha dado una inversión de su función. El poder terminó por “identificarse con la fuerza de la clase dominante y por ser utilizado por individuos o grupos con ansias de poder o de beneficio personal”²⁴. Actualmente, el poder está más allá del alcance de la política, llegando al punto de que “el poder y la política se desvían cada vez más el uno de la otra, siguiendo direcciones opuestas”²⁵. En consecuencia, los miedos que los hombres se dan a sí mismos y se dan mutuamente unos a otros se han desmedido y descontrolado.

La política y el poder, al alejarse de su función principal perdieron su representatividad y la clase política su legitimidad. Ambos se convirtieron en la política del miedo y en el poder del miedo cuya esencia se resume en la expresión de Paul Virgilio reportada por Marc Augé: “«la administración del miedo» como medio de gobierno”²⁶. Gobernar con el miedo se ha convertido en una de las formas de política, muestra de la degeneración de la democracia porque “gobernar sirviéndose del miedo es el último escalón de la decadencia

²² Mongardini, 2007, p.14

²³ Mongardini, 2007, p.15

²⁴ Mongardini, 2007, p.60

²⁵ Bauman, 2008, p. 41

²⁶ Augé, 2015, p. 40

política, la crisis final de la democracia representativa y la consolidación de un totalitarismo societario”²⁷.

Con el fin de recuperar la legitimidad, conseguir consenso y votos (en periodos electorales) los políticos —con el apoyo de su poderoso aliado: los medios de comunicación— aplican estrategias publicitarias como las declaraciones de lucha contra la criminalidad o la «declaración de guerra al crimen», como la llama Bauman. Políticos y medios de comunicación han reducido un problema tan complejo —como es el caso de la inseguridad—, a la publicitaria «lucha contra el miedo» (Bauman, 2001, p. 154).

Otro aspecto nuevo de esta categoría política descansa en que el dominio del poder y el control político mediante el miedo han sobrepasado las fronteras del ámbito local y nacional, y se han instalado en las relaciones internacionales. En efecto, «el miedo se ha convertido en el eje de la actual política internacional», afirma B. Spinelli (citado por Mongardini, 2007, pp.17-18). La polarización del mundo abre el camino a la «ilimitada política del poder» (Bauman) para ejercer la dominación a través del miedo. El terrorismo político es una de las expresiones más fehacientes del miedo en la política internacional, pues llega a minar el poder del Estado y socavar su soberanía (Bauman, 2007c, p.95).

1.1.7. Categoría relacional

Dentro del grupo de miedos que amenazan al ser humano se encuentra “el que proviene de nuestras relaciones con los otros seres humanos”²⁸. En la sociedad invadida por el miedo se acentúan cada vez más los miedos hacia el «Otro». Frecuentemente las distintas manifestaciones del miedo en las personas las inducen a permanecer en una postura defensiva hacia los demás, con la sospecha y la desconfianza en las relaciones con otras personas.

²⁷ Mongardini, 2007, p.139

²⁸ Sigmund Freud, 1973, citado por Bauman, 2007a, p.111

A pesar de la inclinación a la convivencia con los demás, el ser humano moderno rehúye asumir la responsabilidad y el riesgo de establecer una relación plena con otro ser humano (Saborit, 2006, p.15). La causa se encuentra en varios factores, pero principalmente en la “ilusión contemporánea de autosuficiencia”²⁹ la cual “está hecha sobre todo de fragilidad y de miedo”³⁰. Y no se trata de prescindir del que es ‘diferente’, sino del semejante. Hoy, se tiene miedo al semejante, pues “se ha pasado del miedo a la diferencia al miedo a lo común”³¹. Los hombres modernos volvieron a darse miedo unos a otros. La consecuencia de ese miedo recíproco es la desconfianza en las relaciones entre las personas.

Pere Saborit asocia el miedo al semejante con el miedo a la indeterminación porque “se prefiere que los demás seres humanos se mantengan a distancia, pues se teme que, al irrumpir en nuestras vidas, nos obliguen a posicionarnos, teniendo que abandonar el cómodo letargo de la indefinición y el anonimato”³². Esta afirmación de Saborit es una cara de la moneda del miedo a relacionarse con el semejante. La otra cara descansa en el miedo que “nace con frecuencia de un exceso de racionalidad aparente y de establecer relaciones abusivamente”³³.

1.1.8. Origen y lógica del miedo

Acerca del origen de los miedos específicos de la actualidad, Mongardini considera que “el miedo procede de la presión que la realidad existente o imaginaria ejerce sobre nosotros”³⁴ y se introduce cuando el pacto social se debilita. También cuando hay “un exceso de racionalización, los mecanismos de control del miedo acaban por producir miedos nuevos”³⁵. Bauman, por su parte,

²⁹ Saborit, 2006, p.15

³⁰ Saborit, 2006, p.30

³¹ Saborit, 2006, p.34

³² Saborit, 2006, p.138

³³ Augé, 2015, p. 48

³⁴ Mongardini, 2007, p.38

³⁵ *Ibíd.*, pp.52-53.

lo atribuye a la asociación entre liberalización e individualización. Factores que concurrieron al deterioro y a la disolución de los lazos humanos de parentesco y de vecindad que mantenían sólidos los vínculos comunitarios y colectivos, convirtiendo al ser humano en «individuos *de iure*», negándole la posibilidad de ingresar “a la categoría de individuos *de facto*”³⁶.

Con relación a su lógica, el miedo tiene una lógica propia y autónoma, se desarrolla con ímpetu y “no necesita de aportaciones adicionales para crecer y extenderse de forma imparable”³⁷. Los miedos tienen capacidad para perpetuarse y reforzarse por sí mismos. Ellos poseen un impulso propio, observa Bauman (2008, pp.18-19).

1.1.9. El mal y el miedo

La relación entre el mal y el miedo es otro argumento fundamental para describir el concepto de miedo y su origen. En el segundo capítulo de su obra *Miedo Líquido* (2007), Bauman trae a colación este binomio que está entre los más arduos e indescifrables para el ser humano. El autor considera el mal y el miedo como «gemelos siameses». Son inseparables y es como decir «uña y carne»: “Uno de ellos se refiere a lo que vemos u oímos y el otro a lo que sentimos; uno apunta al exterior, al mundo, y el otro al interior, hacia dentro de cada uno de nosotros. Lo que tememos es malo; lo que es malo nos produce temor”³⁸.

Bauman estudió a fondo el fenómeno del mal y concluyó que éste es “una producción social; el resultado de una modernidad totalizante que destruye el tejido moral de toda una sociedad”³⁹. A la pregunta *¿qué es el mal?*, el sociólogo judío-polaco responde que son todos los hechos negativos que suceden o las acciones negativas de las personas. Es un delito, una

³⁶ Bauman, 2006, p.12

³⁷ Bauman, 2008, p.18

³⁸ Bauman, 2007b, p.75

³⁹ Béjar, *ibíd.*, p.74

desobediencia, el nombre que otorgamos al acto de infringir una norma (Bauman, 2007b, p.75).

Junto a la interrogante sobre el significado del mal, Bauman indaga sobre su origen y adjudica a la degradación de los principios morales su principal raíz: la erosión de las máximas morales del comportamiento humano, la supresión de los escrúpulos morales y la expulsión de los remordimientos de conciencia, de los impulsos de la compasión humana y de la aversión a infligir daño a otros seres humanos (*ibíd.*, p.86). De esta fuente deriva el peligro “que pueden sucumbir «sociedades enteras», «de un modo u otro», a los Hitlers de turno”⁴⁰.

Su obra *Le sorgenti del male* (2013) trae una descripción de muchas otras fuentes del mal, de las que se cita apenas cinco: 1. el poder legislativo de la razón y la referencia a la infalibilidad de la razón; 2. la disyunción de la capacidad tecnológica de la imaginación moral, puesto que “la imaginación aprehende infinitamente más verdad moral, mientras que nuestra percepción empírica es particularmente ciega”⁴¹; 3. la realidad que la percepción, huérfana de la imaginación, está hecha tecnológicamente prefabricada y operativa; 4. el fanatismo de los hombres; 5. los motivos de conveniencia económica.

Fundada sobre el poder legislativo de la razón, la sociedad moderna es portadora del mal derivado del poder de la modernidad totalizante. Hoy, el mal coligado con el miedo alcanza su apogeo en la asociación de tres poderes: el poder totalizante de la razón, el poder del totalitarismo tecnológico, el poder del pensamiento único capitalista. La combinación de los tres resultó en un semillero del mal y una destacada industria de miedo que dispone de un expedito vehículo de distribución —«*el cuarto poder*», los medios de comunicación— y de un eficaz método de venta que es la «globalización negativa». El miedo característico de la era posmoderna deriva de esa triple fuente unida y es vertido por sus dos canales.

⁴⁰ Bauman, 2007b, p.87

⁴¹ *Ibíd.*, p.100

Otros surtidores de mal son el ofuscar la voz de la razón y la incapacidad de pensar (2007b, p.86). Para ello contribuyen los medios de comunicación porque impiden a las personas pensar, imponiendo respuestas prefabricadas, incluso sin preguntas formuladas. A la natural inclinación al mal de las personas se suma la condición de ignorancia o de irracionalidad. Por eso, cada individuo de hoy puede cometer igualmente atrocidades como los horrores cometidos por Hitler y por los Estados Unidos con sus aliados, advierte Bauman. Obviamente ese punto de vista puede ser una exageración, admite el autor, porque es indiscutible que “no todo el mundo puede o quiere ponerse a servicio del mal”⁴² e “indudablemente, también es incontable el número de personas que son suficientemente inmunes y reacias al mal como para resistirse a sus hallazgos y amenazas, y que tienen ojos suficientemente abiertos como para reconocerlos como proyecciones del propio mal”⁴³.

De acuerdo a la filosofía moderna del mal, los males pueden ser *naturales* o *morales*: los primeros son aleatorios (el poder de las catástrofes naturales); los segundos intencionales y deliberados (las desigualdades). La reflexión de Bauman sobre el *mal* incluye otro tipo de mal: los *males morales* o *catástrofes morales* (los desastres provocados por los seres humanos). Un mal ocasionado por sus acciones inmorales, por la represión de sus instintos morales, la expropiación de la sensibilidad y la responsabilidad moral de los agentes humanos individuales (2007b, pp. 108-115).

Como última y no menos importante consideración sobre el binomio mal-miedo, Bauman constata que de la conjunción del mal y el miedo se origina la actual crisis de confianza en los «Otros». Ahí se halla la razón por la cual los «Otros» son fuentes de amenaza para cada persona.

⁴² *Ibíd.*, p.91

⁴³ *Ibídem*

1.2. Definición del concepto de «Ágape»

Según el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, 23ª edición digital 2014 (de ahora en adelante se identifica por la sigla DEL.RAE), la palabra «Ágape» deriva del latín tardío *agāpe*, y este del griego ἀγάπη *agápē* 'afecto, amor'. Significa “Comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían”.

Para efectos de este estudio, por concepto de «ágape» se entiende *amor gratuito, desinteresado, incondicional y excedente del sujeto social hacia su semejante, concretado en una acción o interacción social, sin espera de retorno ni exigencia de reciprocidad*. Esta definición del concepto de ágape comprende nociones adicionales, como: ausencia de contabilidad, de justificación, de la acción utilitarista, del principio de cálculo, de intercambio mercantil. No se funda sobre un principio de justicia del dar, tampoco de un criterio distributivo y ni siquiera de la lógica de la solidaridad (en cuanto aplicada a los individuos de clases similares). No presupone la reciprocidad para poder iniciar una acción o relación, pues quien actúa con el *amor-ágape* rompe el círculo del restituir (Iorio, 2013, pp.25-26).

«Ágape» es definido por Maria Clara Bingemer (2013, p. 277) como «amor de gratuidad». Para aclarar el significado Bingemer explica que “en el Amor/ágape se destacan la generosidad desinteresada y oblativa —sin otro interés o posibilidad de goce o satisfacción que no sea su propia práctica— y la disponibilidad para una salida de sí en dirección al Otro”⁴⁴.

Luc Boltanski (2005) lo define como *don puro, gratuidad y excedencia* [el cursivo es de quien escribe]. El sociólogo francés conceptualiza al ágape como uno de los cuatro modelos de «regímenes de acción» que estructuran las relaciones entre los seres humanos y como un modelo de las interacciones sociales dotadas de una lógica propia. Los regímenes de acción son: 1. Régimen de Justicia; 2. Régimen de Disputa; 3. Régimen de Rutina; 4. Régimen

⁴⁴ María Clara Bingemer, *O Mistério e o Mundo*, Rio de Janeiro, Rocco, 2013, p.164

de Paz = Ágape, es decir, este último régimen coincide con el ágape⁴⁵. Sólo es posible vivir en *estados de paz* estando en el cuarto régimen, el del ágape cuya característica diverge de los demás regímenes que admiten la equivalencia⁴⁶. El régimen de acción del ágape, en cambio, renuncia a la equivalencia. Boltanski insiste en que un régimen como el del ágape “aparentemente no encuentra lugar en las ciencias sociales las cuales han sido construidas en gran parte sobre la hipótesis generalizada de cálculo, basada a menudo en un tipo de principio general de equivalencia llamado ‘interés’”⁴⁷. Amor gratuito y renuncia a la equivalencia son la actitud típica de las personas en los «Estados de Paz» de Boltanski donde no actúan del modo utilitario basado en el intercambio. Asimismo, las personas en estado de ágape no exigen lo que no se les da, no se apoyan sobre un don anterior y no protestan si lo acordado no llega (Boltanski, *ibíd.*, p.144).

Por su parte, Gennaro Iorio define el «ágape» como “*una acción, relación o interacción social en la cual los sujetos exceden (en el dar, en el recibir, en el no rendir o no hacer, en el descuidar) todos sus antecedentes, y por tanto, ofrecen más de cuanto la situación exija*”⁴⁸ [cursiva del autor]. La noción de don gratuito y excedencia caracteriza al ágape como un don a fondo perdido ya que no tiene ningún gravamen de reciprocidad mercantil. Cabe reiterar la peculiaridad mencionada del ágape, o sea, la excedencia, el donar más de lo que la situación exige y de cuanto se recibe sin una unidad de medida, el renunciar al contabilizar y la incondicionalidad del comportamiento evitando la lógica del dar para recibir (Iorio, *ibíd.*, p.26).

⁴⁵ Luc Boltanski, *Stati di Pace. Una Sociologia dell'Amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp.29-30

⁴⁶ *Ibidem*, p.30

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ Gennaro Iorio, *Elementi di Sociologia dell'Amore. La dimensione agapica nella società*. Roma, Natan Edizioni, 2013, p.26

1.2.1. El amor, fundamento de una sociedad

En vista de que este trabajo estudia el amor en su dimensión social y la propuesta principal del ágape se enfoca en la acción social basada en el amor gratuito y desinteresado por el semejante, por el prójimo, es fundamental para el argumento precisar el sentido del término «amor por el prójimo».

Mencionar el término amor por el prójimo podría remitir de inmediato a un concepto religioso. Sin embargo, es una cuestión de índole social ya que el amor es un atributo constitutivo del ser humano y una cualidad relacional. Por lo tanto, se debe aclarar una noción importante: el concepto de amor al prójimo es entendido como salida y don gratuito de sí mismo al semejante. Dicho de otra manera, el amor al prójimo es donación de sí al semejante, gratuidad y desinterés, es un don hecho al Otro de Sí en “un acto completamente fuera de la noción del intercambio”⁴⁹. Además, sólo en la donación gratuita de sí el ser humano puede encontrar vías para responder a la pregunta acerca del sentido de la vida humana y para dar respuesta al ocaso existencial posmoderno.

Ayuda a precisar el término la concepción de amor por el prójimo desarrollada por Adam Schaff, quien considera el amor por el prójimo un valor creado por el hombre a través de su acción social. Es un elemento que constituye el fundamento de los fundamentos de una sociedad. El amor por el prójimo es una condición fundamental para la sociedad (Schaff, 1996, pp.19-20). En cualquier sociedad, el hombre, su bien y su felicidad son valores supremos y todos los demás principios deben estar supeditados a éstos. Por consiguiente, la sociedad tiene como objetivo principal favorecer las condiciones para la felicidad del ser humano. Pues bien, Schaff defiende la tesis de que “el objetivo de crear las condiciones óptimas para que el hombre sea feliz tiene sus raíces en el amor por el prójimo”⁵⁰. De ello resulta que ningún régimen político, económico o social puede utilizar al hombre como instrumento,

⁴⁹ Bartra, *ibídem*, p.84

⁵⁰ Adam Schaff, “*La nueva izquierda busca un nuevo socialismo*”, México, Revista Dialéctica/Debate, núm. 28, 1996, p.20

sino que cualquier régimen debe existir en función del hombre, de su felicidad. Schaff propone el amor al prójimo como “la posibilidad de que surja un nuevo tipo de ecumenismo que facilite la aproximación y la colaboración de todos [...], independientemente de sus raíces ideológicas y de su cosmovisión”⁵¹.

1.2.2. Origen del concepto de «Ágape»

La noción de «ágape» emerge de la tradición teológica cristiana. Una palabra del griego antiguo usada por los cristianos para expresar la novedad del neonato cristianismo: “Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (cf. 1Jn 4,16). En sus orígenes, el término «Ágape» designa, por un lado, el amor de Dios por los hombres como don gratuito y, por otro lado, el amor de los hombres por los demás seres humanos, entendido como «amor al prójimo» (Boltanski, *ibíd.*, pp.72-73). Los primeros cristianos traducen esta palabra griega *ágape* para indicar el tipo de relación entre ellos surgida de la nueva forma de vida en común producto del “banquete fraterno realizado durante la celebración eucarística”⁵², así como la medida y trascendencia del amor.

Con el mensaje cristiano el amor asume una nueva centralidad, caracterizada por la dimensión universal, por el vaciarse (*kénosis*) de sí mismo para acoger a los demás, por la dedicación hacia el Otro, y por la coincidencia entre Dios y Amor⁵³. De la universalidad del amor y del vaciamiento de sí para ir al encuentro del Otro se afianza en el cristianismo un nuevo tipo de relación basada en el ágape. Una relación cuya naturaleza es abierta y se alarga hacia cualquier persona. En efecto, la práctica del *amor-ágape* por parte de los cristianos introdujo la novedad de sobrepasar los círculos compatriotas y familiares, y mostrar por primera vez que la dimensión del amor consistía en

⁵¹ *Ibidem*

⁵² Iorio, *op. cit.*, p.21

⁵³ “En el pensamiento cristiano el amor revela un vínculo estrecho con la muerte, con la *kénosi* dicen los teólogos, es decir, la humillación de Dios, puesto que es en la muerte en la cruz, como sacrificio de sí por los demás, que el amor se expresa al máximo de su intensidad y Dios y el ágape coinciden” (Iorio, *ibidem*, p.20)

amar al conciudadano y al extranjero, al amigo y también al enemigo, rompiendo la tendencia a la selectividad intrínseca a otras formas del amor (lorio, *ibíd.*, p.21). Ágape se torna casi un neologismo, aclara lorio, “porque estaba presente en el griego antiguo como verbo *agapan*, pero nunca como sustantivo que se vuelve indispensable para expresar una manera de amar no describable sólo con los términos *eros* y *philia*”⁵⁴.

Pese a ser un principio de la teología cristiana, el ágape no se limita a una agrupación religiosa o a la comunidad eclesíástica, aclara Boltanski (*ibíd.*, pp.73-74). Su manifestación se dirige a toda persona en cualquier tipo de sociedad, razón por la cual Boltanski (*ibíd.*, p.54) desplaza el término del contexto teológico y lo introduce al sociológico situándolo en el ámbito de la relación entre las personas. El ágape es una cuestión práctica actuada en la vida cotidiana de los actores sociales, mismos que son capaces de desarrollar perspectivas innovadoras para construir la vida social. A partir de experiencias concretas en este sentido, el «ágape» empieza a ser estudiado en observaciones empíricas, lo que asegura la laicidad y objetividad del concepto.

1.2.3. Formas del amor que no son «Ágape»

Con el fin llegar a una mayor clarificación del concepto de ágape, se presenta una síntesis de otras formas de amor que no son ágape. De acuerdo con las teorías tradicionales del amor, las concepciones del término han sido construidas utilizando tres formas lexicales del griego: el *eros* platónico, la *philia* aristotélica y el *ágape cristiano*. Sintetizando estas formas del amor se esboza las diferencias conceptuales del ágape.

1.2.3.1. Eros

Como tipo de vínculo social, el *eros* platónico es el principio constructor de la equivalencia general (Boltanski, *ibíd.*, p.65), un criterio de equivalencia

⁵⁴ lorio, *ibidem*, p.21

entre las personas y de contabilidad general. Platón identifica al *eros* como el deseo de apropiarse de algo del cual se advierte la privación (lorio, *ibíd.*, p.35).

«Potencia que mueve al mundo»⁵⁵. Con esta enunciación Boltanski empieza a describir los rasgos característicos del *eros*, entendido como “lazos que se establecen entre la omnipotencia del deseo y la construcción de la relación de lo particular a lo general”⁵⁶. En esa relación particular-general hay una tensión irreductible.

El *eros*, ese deseo humano, se dirige prioritariamente hacia los otros seres humanos y puede llegar reducirlos a instrumento del deseo debido a su probabilidad de bifurcarse en dos direcciones opuestas: por un lado, la atracción natural del *eros* por lo que es bello —sobre todo por la belleza del cuerpo— lo hace experimentar el sentimiento de privación y de dependencia de los seres a los que se dirige, y lo lleva a rebajarse al *eros terrestre*, a adueñarse del objeto del deseo y, “cediendo al aguijón del placer, [buscar] como una bestia montarlo y lanzarle su simiente”⁵⁷; por otro lado “tomar la dirección hacia lo alto y elevarse hasta el *eros celeste*, renunciando a la posesión inmediata para contemplar la perfección en el mundo de las ideas”⁵⁸. Esto significa tratar de colmar la privación disipando las sensaciones y sustituyéndolas por la búsqueda de la perfección en el mundo de las ideas, en la contemplación de las formas más generales, tratando de pasar de lo sensible a lo inteligible. Es ahí donde construye el dualismo radical sentidos-ideas. La teoría del *eros* se vincula a la teoría política de la justicia, la cual debe inspirar a quien guía la ciudad (Platón citado por lorio, *ibíd.*, p.35). Boltanski considera esta concepción del amor fundamentalmente egocéntrica.

Un aspecto importante subrayado por lorio (*ibíd.*; p.35) consiste en la manía erótica que mantiene la violencia primitiva del *eros* como origen de teogonías sin base y sin gobierno de la razón, mejor dicho, de un principio

⁵⁵ Boltanski, *op. cit.*, p.66

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ Platón, 1964, citado por Boltanski, *ibidem*, p.66

⁵⁸ Platón, 1974, citado por lorio, 2013, p.35 lorio, *ibíd.*, p.35

racional. Esta manía erótica generadora de violencia primigenia también se relaciona con la ingobernabilidad racional de muchos mitos modernos fundados precisamente sobre la idea de privación, de satisfacción del deseo y de bienes, de la equivalencia, del valor medible del retorno. Relacionado a ello, por ejemplo, Simmel explica cómo el *eros* tiene que ver con la economía de mercado, en la cual el dinero tiene un significado simbólico infinito: el dinero, como código de la economía moderna fundada sobre las finanzas, se torna mediador y asigna un valor medible a todas las cosas, a las personas, a los sentimientos, así como contabiliza la estética, la moral, el tiempo y el espacio (*ibídem*). Razón por la cual, según Simmel, “el dinero es erótico en el sentido que permite satisfacer a las necesidades y a los deseos mediante el continuo aumento de posesiones y de cosas”⁵⁹.

1.2.3.2. *Philia*

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles define *philia* como «amistad de dos», en una noción interaccionista que se funda sobre los méritos recíprocos y donde se establece la sociabilidad. El amor-*philia* son lazos de amistad que se manifiestan en la reciprocidad de las acciones (Aristóteles citado por Iorio, *ibíd.*, p.37). *Philia* es, por ende, amor como reciprocidad (Boltanski, *ibíd.*, p. 62).

Según Boltanski (*ibíd.*, p.64), en esta forma de amor existe un condicionamiento puesto que las amistades están clasificadas jerárquicamente y fundadas en el placer, el interés o la virtud. La insistencia y la espera de la reciprocidad se dan de acuerdo a la jerarquía de las amistades. En la opinión del sociólogo polaco, la limitación de la amistad aristotélica estriba en que la perfección de la amistad se da entre personas virtuosas, donde la regla entre amigos es otorgar las mismas o semejantes ventajas, y esa misma regla se aplica para las alianzas entre las ciudades, puesto que “en Aristóteles la

⁵⁹ Georg Simmel, 1984, citado por Iorio, *ibíd.*, p.35

amistad tiene un significado político y no está relegada a las relaciones privadas entre las personas”⁶⁰.

Como elemento distintivo del amor-*philia* figura “la benevolencia recíproca, que presupone un sistema común de medición, un principio de equivalencia”⁶¹. La *philia*, por tanto, entraña “mantener la reciprocidad de sus intercambios”⁶². Esta noción aristotélica de amor comporta el principio de contabilidad como soporte de la amistad.

1.2.3.3. Don

Aunque tratándose de un concepto afín al ágape, el don contiene aspectos diferentes de la realidad de aquellos presentes en el ágape.

El concepto de don aquí referido hace alusión a la “forma de intercambio típica de la sociedad arcaica”⁶³, desarrollada por Marcel Mauss. Al estudiar la gran diversidad de pautas de don existente en la historia de la humanidad, Mauss identifica al don como intercambio de dones y lo considera un hecho social. Mauss reconoce el intercambio de dones como símbolo de la interacción de status y de roles sociales. La interacción social se fundamenta en la obligación tridimensional: dar, recibir, retribuir. Esta obligación tridimensional es parte de toda cultura humana. Por este motivo, el tema del dar, recibir y retribuir hacía parte del análisis científico de Mauss, quien procuraba recuperar en la sociedad contemporánea el sentido clásico de obligación.

Por lo tanto, para Mauss el intercambio de dones es obligatorio e interesado, y en momentos decisivos los dones son inseparables de contextos de ayuda y comprensión mutua, reciprocidad y comunidad (Bottomore y Nisbet, 1988, pp.651-652). Más aún, según Paulo Enrique Martins⁶⁴ “solamente

⁶⁰ Iorio, *ibíd.*, p.37

⁶¹ *Ibidem*

⁶² Boltanski, *ibíd.*, p.65

⁶³ Iorio, *ibíd.*, p.39

⁶⁴ Paulo Enrique Martins es doctor en sociología por la Universidad de París I, Panthéon-Sorbona; Phd por la Universidad de Nanterre, Paris X; Profesor titular del departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil); presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología;

mediante la práctica del dar, del recibir y del restituir las personas morales, colectivas o individuales, pueden construir comunidad y sociedad”⁶⁵. La obligación de devolver el don recibido como norma social vincula al donador con el donatario y la donación se convierte en una relación de reciprocidad según la lógica de restitución. La especificidad del don, en la obra de Mauss, descansa en la lógica de intercambio.

Para Martins (2015, pp.81-82), el don posee una ambivalencia: es amor, pero no sólo. Puede ser el contrario del amor, la venganza. También puede asumir valores relacionales de bondad y de lealtad, como también de poder y de dominio. Los dones fundados sobre la base del amor y de la amistad son calificados de dones más nobles; mientras aquellos fundados sobre el sacrificio humano, sobre el clientelismo y sobre la venganza, son catalogados como dones menos nobles. Martins asevera que “sin el actuar agápico, la norma del don puede generar pactos que favorecen la relación de poder vertical y patrimonial que refuerza estratificaciones y castas”⁶⁶.

1.2.4. Las dimensiones del ágape

Pitirim Sorokin desarrolló cinco dimensiones del amor. Genaro Iorio retoma esas dimensiones y las adapta a la metodología y prospectiva del ágape, con las cuales se ilustran los aspectos concretos del ágape en la vida cotidiana y su operatividad. Las dimensiones también ofrecen la posibilidad de un análisis empírico de los hechos sociales. El sistema penta-dimensional se resume en los siguientes puntos:

1) *Intensidad*. Va desde un punto mínimo (predicar el ágape y no practicarlo) hasta el máximo (acciones que ofrecen salud, vida o alegría a otros

vicepresidente para América Latina del Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales (MAUSS, por su sigla en francés) y colaborador de la «Revue du Mauss» (Francia)

⁶⁵ Paulo Enrique Martins, entrevista concedida el 20/01/2015 y publicada por M. Licia Paglione y Lucas Tavares Galindo, “Ágape y Don. Entrevista a Paulo Enrique Martins” en Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (ed.), *L’Amore al Tempo della Globalizzazione. Verso un Nuovo Concetto Sociologico*, Roma, Città Nuova, 2015, p.79

⁶⁶ *Ibid.*, p.80

sujetos) o nula (usar el ágape para enmascarar el egoísmo de las acciones). Ejemplos de intensidad: es baja cuando se ofrece el asiento en el camión; es alta cuando se ofrece un órgano para salvar una vida.

2) *Extensión*. Carácter de apertura de la noción del bien. Capacidad de ir hacia cada alteridad y de acogerla como constitutiva del propio actuar. Las acciones pueden ser ordenadas de manera creciente. Ejemplo de punto mínimo: amor por sí mismo; punto máximo: amor por el cosmos y por la humanidad, por el ambiente; puntos intermedios: amor por la familia, por los amigos o por los grupos de pertenencia.

3) *Duración*. Desde momentos breves hasta la vida entera de una persona o de un grupo. Amor duradero: personas que dedican la vida entera a cuidar un enfermo, como los padres que dedican su vida a un hijo con capacidades diferentes; personas que, mediante una adopción a distancia, sostienen financieramente durante largos periodos la vida de un niño o adolescente. Poca duración: soldado en guerra que arriesga su vida para no matar a un enemigo, pero que al regresar a su patria actúa según otro régimen de acción.

4) *Pureza*. Revela la graduación del amor. Una medida máxima (encontrar la propia razón de ser en el mismo ágape), hasta el nivel mínimo (utilizar el amor con fines utilitaristas, seguir la lógica de la equivalencia y de medir o contabilizar lo que se dio con lo que se recibe). En el nivel mínimo se sale del actuar agápico.

5) *Adecuación*. Relación entre la intencionalidad subjetiva del ágape y sus manifestaciones objetivas. Existe cuando ambas coinciden. Cuando disienten se presenta la inadecuación del amor que se manifiesta en dos casos: primero, cuando hay una motivación clara en actuar con el ágape, pero que los resultados objetivos son contrarios a la intención del actuante; el segundo se trata de una acción realizada sin la conciencia o motivación del ágape, pero que objetivamente produce un beneficio a otros sujetos o a la entera humanidad. En este caso, aunque sin tener la intención agápica, objetivamente el proceder del actor social —por ejemplo, en cooperación o ideales no utilitaristas— alcanza

una trascendencia y beneficia a otros. Varios estudios de caso como los softwares 2x2 lo demuestran (Iorio, *ibíd.*, pp.84-86).

Este sistema penta-dimensional permite tanto la comparación o cruce de información entre contextos socioculturales diferentes, como la definición de las varias formas de ágape (Iorio, *ibíd.*, p.28).

1.3. Bibliografía citada

Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (ed.), *L'Amore al Tempo della Globalizzazione. Verso un Nuovo Concetto Sociologico*, Roma, Città Nuova, 2015, 308 pp.

Augé, Marc, *Los nuevos miedos*, México, Paidós, 2015 1ª edición, 72 pp.

Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2001a 2ª ed. (7ª reimp. 2013), 171 pp.

-----, *La posmodernidad y sus descontentos*, Ediciones Akal, Madrid, 2001b, 257 pp.

-----, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE, 2004 1ª ed. (6ª reimp. 2011), 300 pp.

-----, *Confianza y temor en la ciudad: vivir con extranjeros*, Barcelona, Arcadia, 2006, 1ª ed. (4ª reimp. 2008), 75 pp.

-----, *A Vida Fragmentada. Ensaio Sobre a Moral Pós-Moderna*, Lisboa, Relógio D'Água, 2007a, 314 pp.

-----, *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Buenos Aires, Paidós, 2007b 1ª ed. (1ª reimp. 2008), 232 pp.

-----, *Vida de Consumo*, México, FCE, 2007c, 1ª ed. (4ª reimp. 2013), 205 pp.

-----, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2008, 175 pp. -----, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2008, 175 pp.

-----, *Le sorgenti del male*, Trento (Italia), Erickson, 2013, 120 pp.

-----, *Il demone della paura*, Roma, Laterza, 2014 1ª edición, 136 pp.

- Béjar, Helena, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona, Herder, 2007, 205 pp.
- Bingemer, Maria Clara, *O Mistério e o Mundo*, Rio de Janeiro, Rocco, 2013, 499 pp.
- Boltanski, Luc, *Stati di pace. Una sociología dell'amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, 168 pp.
- lorio, Gennaro, *Elementi di sociologia dell'Amore. La dimensione agapica nella società*. Roma, Natan Edizioni, 2013, 102 pp.
- , *Agape: un Concetto per le Scienze Sociali*, Revista Società Mutamento Politica, ISSN 2038-3150, vol. 2, n. 4, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 101-114
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2000 13ª ed., 221 pp.
- Mogardini, Carlo, *Miedo y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 169 pp.
- Ordóñez, Leonardo, "La globalización del miedo", Revista de Estudios Sociales no. 25, diciembre de 2006, ISSN 0123-885X, Bogotá, 140 pp.
- Saborit, Pere, *Vidas adosadas, el miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Anagrama, 2006, 180 pp.
- Schaff, Adam, "*La nueva izquierda busca un nuevo socialismo*", México, edición electrónica de la Revista Dialéctica, núm. 28, 1996, sección Debate, pp.1-21, [en línea], disponible en <http://www3.uniovi.es/UniOvi/Apartados/Otros/FILEsp/r-d28deb.htm>, consultado en fecha 11 de noviembre de 2010
- Tester, Keith, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Trento, Erickson, 2005 (1ª reimpresión 2010), 210 pp.

CAPÍTULO II

MARCO METODOLÓGICO

De acuerdo con el objeto de estudio, la presente investigación se ubica en el marco de la corriente interpretativa y de la teoría crítica, pues el análisis, por un lado, se centra en la comprensión del fenómeno del miedo en la sociedad y en la explicación de su efecto sobre las relaciones que los individuos entablan entre sí; por otro lado, concentra su atención sobre el sentido de las acciones sociales motivadas por el ágape y el significado de las relaciones interpersonales construidas sobre la base del ágape.

El estudio recurre también a elementos de la sociología comprensiva. Ésta permite conocer en profundidad los significados que los individuos asignan a sus experiencias y a su vida cotidiana, espacios donde se experimenta el miedo y donde se actúa el ágape. Un actuar, el agápico, que se abre como un nuevo campo de investigación, pues el ágape es una dimensión presente en las relaciones sociales en la que “la excedencia agápica permite interpretar acciones que de otro modo caerían en la irrelevancia sociológica o se prestaría para un análisis meramente moral”⁶⁷.

Como objeto de investigación el concepto de ágape asume una perspectiva fenomenológica que no ha sido evidenciada suficientemente en la vida social concreta y se revela heurísticamente valioso para interpretar fenómenos sociales y comportamientos actuales que no serían inteligibles sin este concepto. Siendo un instrumento sociológico interpretativo, el constructo del ágape se acerca a la hermenéutica como “momento discursivo de crítica social”⁶⁸. En este sentido, el concepto de ágape tiene una dimensión empírica e interpretativa, y cumple una función hermenéutica (lorio, 2013, p.91).

⁶⁷ lorio, *ibíd.*, p.76

⁶⁸ lorio, *ibíd.*, p.91

2.1. Tipo y diseño de la investigación

Según el tipo, la investigación es exclusivamente de carácter documental que se propone como un análisis crítico del miedo y de la propuesta del ágape como modelo de interacción social. La naturaleza del problema planteado implica aclarar las tendencias presentes en estudios ya realizados —seleccionados en la revisión bibliográfica— y establecer relaciones entre las varias posturas y criterios acerca del fenómeno.

De acuerdo a los propósitos o finalidades perseguidas, este estudio se encaja en el tipo investigación básica o pura. Conforme a los objetivos y según su alcance de nivel de conocimiento es una investigación teórico-exploratoria, una aproximación de orden normativo. La misma tiene como propósito: 1. identificar los factores que se relacionan con el miedo en la sociedad contemporánea y descubrir la relación de estos factores con la construcción de las relaciones interpersonales; 2. conocer las características del ágape y comprobar su aplicación como alternativa al miedo en las relaciones entre las personas. Al destacar los aspectos cruciales de la problemática del miedo actual y de la proposición del ágape, se deja abierto un campo para posteriores investigaciones.

Debido a la amplitud de los temas que forman el cuerpo de esta investigación, la selección del aspecto medular sobre el cual focalizar el análisis representó el punto álgido en la elaboración del proyecto. No ha sido fácil determinar sobre cuál perfil ceñirse para determinar el tipo de investigación. Si bien es cierto que el objeto de estudio entraña una verificación empírica, la extensión del campo exige una magnitud de datos empíricos recolectados que superarían los límites de tiempo y de recursos para llevar a cabo la investigación cómo se desearía. Por tanto, quedaron dos opciones: 1. recortar el campo de investigación y delimitarlo a un caso de estudio más homogéneo, situado en un contexto particular; 2. Realizar una investigación más analítica de corte documental ya que ésta propicia una comprensión más profunda del

fenómeno en su marco natural. Finalmente se adoptó por esta última alternativa cuyos criterios se adaptan mejor a las condiciones del proyecto.

En cuanto al diseño, la investigación asume la clasificación de diseño no experimental transeccional. Guiada por las preguntas iniciales, la investigación procura observar el fenómeno del miedo y las acciones sociales inspiradas por el ágape de la forma exacta como se manifiestan en su contexto natural.

Con este objetivo, el estudio se sitúa cronológicamente en las dos primeras décadas del siglo XXI donde aparece con más claridad los síntomas de la condición de miedo en la vida de la sociedad contemporánea. También en estas décadas han surgido en mayor medida y con más evidencia casos de interacciones sociales sobre la base del ágape.

2.2. Técnicas de recolección de información

Antes de detallar el plan de acción, cabe aclarar que se emplea la técnica documental para la recolección de la información y el soporte material sobre el cual esta investigación concentra su atención y discurre en su superficie son documentos escritos. Hubiera sido más enriquecedor incluir videoconferencias y recursos de audiovisuales, pero se ha optado por los soportes escritos. Por lo tanto, las fuentes documentales de información que integran el cuerpo del trabajo están conformadas por libros impresos y en formato digital, publicaciones periódicas (revistas impresas y en formato digital), artículos publicados en internet y diccionarios. La documentación escrita constituye la unidad de análisis de esta investigación.

El plan de acción para la recolección de la información consistió en una serie de pasos desde el acopio de información en internet hasta la adquisición de libros en el extranjero y el registro de información en fichas bibliográficas. A continuación, se detalla el plan en las actividades llevadas a cabo:

Se dio inicio al proceso de acopio de información realizando diversas consultas en internet para identificar libros y artículos relacionados específicamente con el tema del miedo en la sociedad contemporánea y con la

relación del mismo con las relaciones interpersonales. Al concluir el inventario de la literatura acerca de este argumento, se repitió el procedimiento para recabar información acerca del tema del Ágape. Al final de la consulta se obtuvo un importante volumen de información y se procedió a seleccionar los diferentes autores que conformarían la bibliografía del trabajo de investigación. Para ello se utilizó la técnica de elaboración de la ficha bibliográfica.

Una vez que se definió con sistematicidad y orden el listado de autores y las fuentes de información, se procedió a descargar de internet todo el material disponible online empezando por el que se encontraba disponible en la Biblioteca digital UNAM (bdbiblio.unam.mx) y en otras bibliotecas digitales. En seguida se visitó la Biblioteca Central de la UNAM, la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS), la Biblioteca del Instituto de Investigaciones sobre la Educación y la Universidad (IISUE) y la Biblioteca del Instituto de Investigaciones. En las bibliotecas mencionadas se obtuvo la fotocopia de los documentos disponibles. Para completar la adquisición del material bibliográfico se recorrió algunas librerías. Además, debido a la inexistencia en México de algunas publicaciones imprescindibles para llevar a cabo la investigación, se gestionó exitosamente la importación de los libros y de las revistas faltantes.

Durante el desarrollo de la lectura y de la redacción inicial del texto, se continuó investigando acerca de nuevas publicaciones relacionadas con el tema y se incorporó nueva información, razón por la cual el proceso de recopilación de información acompañó todo el desarrollo del trabajo.

2.3. Técnicas de procesamiento y análisis de información

Concluido el proceso de compilación, evaluación y selección del material, se pasó a la fase de procesamiento de la información la cual ha sido la más delicada y más extensa. La mayor dificultad encontrada descansó en la complejidad y multiplicidad de la información compilada. Con el fin de enfrentar esta dificultad se empleó las técnicas de lectura comprensiva de cada obra y la

observación detallada y minuciosa del fenómeno a través de las fuentes documentales. De esta manera se logró encolumnar las ideas fundamentales que compusieron la totalidad el trabajo.

El procesamiento de la información fue llevado a cabo aplicando la técnica de ficha de trabajo mixta en formato digital —mediante un archivo electrónico utilizando un programa procesador de textos, Microsoft Word—, en la que se transcribió citas textuales, síntesis, paráfrasis y el resumen. Por último, se aplicó la técnica de categorización y clasificación con la cual se logró ordenar la información procesada según los argumentos y archivarla en diferentes carpetas. Así se organizó el material y se concluyó este paso con la formación de un fichero electrónico.

Completadas estas dos etapas en la que se logró reunir, registrar y organizar debidamente el contenido de la información que constituyó la materia prima de la investigación, se prosiguió con la fase de análisis e interpretación de la información. También aquí el estudio se encontró en una bifurcación metodológica: realizar un cruce o comparación de las distintas fuentes de información o aplicar un conjunto de fundamentos teóricos a la problemática estudiada. De acuerdo a los fines de este estudio, se consideró más apropiada la segunda opción metodológica para analizar el fenómeno desde una ilación de ideas de los diferentes autores que abordan el mismo tema.

Por este motivo, el trabajo examinó los discursos de cada uno de los autores para construir un conjunto de dimensiones conceptuales del miedo y del ágape, presentando los argumentos en que los autores coinciden y algunos específicos de un determinado autor. La exploración analítica de los textos examinados se concentró más en su contenido que en su forma, sin perder de vista el análisis crítico de las diversas posturas de los autores.

A partir de la observación documental del fenómeno, se ha procurado sopesar cuál ha sido la consecuencia del miedo para las personas y cuál ha sido el aporte del ágape a las relaciones interpersonales. Fundamentalmente, el análisis se asentó sobre la dimensión textual escrita, poniendo su atención en

las caracterizaciones del miedo en la sociedad y en los atributos peculiares del ágape.

2.4. Interpretación de resultados

La elección del recurso metodológico del análisis documental como instrumento principal del estudio obedece a que el mismo requiere la utilización del análisis de manera sistemática y estructurada, lo que asegura la objetividad para obtener resultados rigurosos y la suficiente profundidad a la hora de interpretar los resultados.

En efecto, la forma de acercamiento a la realidad ha sido el análisis focalizado en torno a los dos puntos neurálgicos de la investigación: los significados del impacto del miedo en la conducta y en el comportamiento de las personas, y el sentido de las acciones motivadas por el ágape. Esta focalización del análisis permitió una interpretación objetiva de los resultados, sobre todo en lo concerniente a los aspectos relacionales de las personas. En definitiva, era a lo que apuntaba el estudio, pues su punto focal es llegar a la comprensión de cuáles son los resultados producidos por el miedo y por el ágape en las relaciones interpersonales.

Con las explicaciones del fenómeno alcanzadas mediante la interpretación pertinente de los resultados, se comenzó a elaborar la presentación del informe final de la investigación. Última etapa que requirió de constantes e imprescindibles revisiones de estilo, de contenido y de forma. Se elaboró el borrador inicial en el que se trató de estructurar el cuerpo del trabajo y se entregó a la asesora, quien realizó la primera revisión y señaló los aspectos que deberían ser corregidos. Se ejecutó las correcciones indicadas y se volvió a entregar para una posterior revisión. Una vez que la asesora dio el visto bueno, se imprimió un ejemplar del texto definitivo y se entregó a la oficina de titulación de la facultad para los trámites correspondientes.

CAPÍTULO III

MARCO DE REFERENCIA

3.1. Antecedentes del miedo

El miedo en el ser humano proviene de numerosas fuentes: algunas son innatas, otras son adquiridas y otras más son infundidas por diferentes medios. El miedo es un elemento psicológico constitutivo de la persona humana y representa una condición de defensa y de supervivencia, atributo que los seres humanos comparten con los animales irracionales. Es sabido que el miedo fue uno de los factores fundacionales del proceso de civilización y de socialización de la humanidad. Impulsados por el miedo a la extinción y enfrentando constantes peligros a los que estaban expuestos, los seres humanos lograron crear métodos de defensa que les permitieron superar las adversidades, conservar la vida y desarrollar formas de organización social que dieron origen a las comunidades primitivas, mismas que fueron la base para el surgimiento de las diferentes civilizaciones que poblaron el planeta.

Según Marc Augé, el miedo “ha sido siempre un componente de la vida, un factor de progreso”⁶⁹, idea compartida por Carlo Mongardini quien sostiene que “la historia de los miedos forma parte necesariamente de la historia de la civilización, tanto si se deben a peligros reales como si son creados por el imaginario colectivo”⁷⁰. Por ser una forma de comunicación y de socialización, el miedo contribuyó, directa e indirectamente, a la construcción de la primitiva praxis social del ser humano.

A lo largo de la historia de la humanidad, en concomitancia con los grandes desarrollos sociales y políticos, fueron surgiendo diferentes formas de miedo y de condicionamientos derivados del mismo. Dos ámbitos donde el miedo desde épocas remotas ha predominado de manera particular fueron el político y el religioso. En lo político, los grandes imperios y muchas sociedades

⁶⁹ Marc Augé, *Los nuevos miedos*, México, Paidós, 2015 1ª edición, p. 56

⁷⁰ Carlo Mongardini, *Miedo y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p.21

humanas⁷¹ han empleado el miedo como una forma de control de las personas, de enteras poblaciones y hasta de civilizaciones. En el campo religioso el miedo ha sido un recurso de sujeción del ser humano a la idea de la divinidad. El binomio miedo-religión ha sido inseparable durante milenios. Durante las últimas décadas algunas religiones han suplantado la práctica de la religiosidad basada en el miedo por la orientación hacia un tipo de espiritualidad “más cerca de liberación que de prisión, de libertad que de coacción”⁷².

Para los fines de este estudio se analiza el miedo a partir del inicio de la Modernidad, donde es posible identificar antecedentes de los miedos predominantes en la época contemporánea. En efecto, las innovaciones originadas durante la Modernidad aportaron grandiosos beneficios para la humanidad en el campo cultural y en el del pensamiento humano, en las ciencias, en la medicina, en la economía, en la política. No obstante, los beneficios fueron acompañados por innumerables problemas humanos y sociales. Entre ellos se destaca la transformación de la población en masas y el control de las mismas por el poder político, aunado a la discriminación de ciudadanos en la esfera pública y en la participación política⁷³.

Es particularmente en el ámbito político donde se identifican gérmenes y paralelos del tipo de miedo de los días actuales. Expresando la realidad del contexto histórico de su época, algunos de los principales creadores de la teoría política moderna, como Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes y Montesquieu, al formular los enunciados de la filosofía política admitieron el establecimiento de

⁷¹ Francisco Diez de Velasco confirma lo dicho argumentando que “el mecanismo del miedo ha sido explotado por muchas sociedades humanas, como instrumento del control social, de la coacción personal, del ordenamiento de la vida común (y de la preeminencia de los unos sobre el resto)”. Publicado en “*El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas*” en Francisco Diez de Velasco (ed.) *Miedo y religión*, Madrid, Ediciones del Orto, 2002, p.369

⁷² *Ibid.*, p.367

⁷³ Afirma Antonio M. Baggio: “la modernidad se ha caracterizado por la incorporación de las masas a la vida pública y la simultánea necesidad de controlarlas, evitando inclusiones generalizadas e idealizadas de los ciudadanos en la esfera pública ligada a la acción y fines de la política” (Antonio M. Baggio (comp.), *La fraternidad en perspectiva política*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009, pp.98-99).

gobiernos totalitarios y tiránicos, así como el ejercicio del poder político por medio de la fuerza y del miedo.

La Ilustración, otro baluarte de la Modernidad, tiene relación directa con los miedos modernos. Uno de los objetivos de la Ilustración era liberar al hombre del miedo, lograr el desencantamiento del mundo y liberar a la humanidad de los mitos y de la religión, todo ello a través de la supremacía de la razón y de la ciencia. Sin embargo, durante el siglo XVIII se experimentaron múltiples formas de discriminación social, racial y étnica, producto del despotismo ilustrado, de una sociedad jerárquica y desigual, y de la homogenización del pensamiento occidental. Por este motivo, el conocido «Siglo de la Luces» también produjo numerosas sombras de miedo y fue la génesis del poder totalizante⁷⁴.

Los temores permanentes del Siglo XIX llevan a definirlo como un siglo donde el miedo es un elemento recurrente. El siglo de la Restauración fue marcado por la manifestación del temor colectivo⁷⁵, sobre todo en Europa. Durante el siglo XIX dominaba el miedo suscitado por las revoluciones políticas, por las contrarrevoluciones y por las revoluciones sociales de las masas (proletariado y campesinado), razón por la cual “ninguna persona inteligente podía dejar de estar atemorizada, agitada y estimulada [...] por aquellas convulsiones y transformaciones”⁷⁶.

El último factor del miedo recurrente fue el delicado equilibrio de poder entre las naciones europeas que causaba un temor cada vez más extendido

⁷⁴ Para entender la afirmación anterior, baste como muestra el ejemplo descrito por Zygmunt Bauman (2013, p.13): pese haber nacido de la Revolución —considerada la máxima expresión de la libertad y la tolerancia—, la República francesa se desarrolló eliminando, en nombre de la libertad y de la tolerancia, a todos los que no adhirieron o se sometieron al pensamiento dominante. Este fanatismo de los hombres que dieron inicio a la democracia moderna se extendió y se perpetuó durante los siguientes siglos, particularmente en la primera mitad del siglo XX en el totalitarismo de hombres como Mussolini, Stalin y Hitler que encarnaron la doctrina de la tiranía y la intolerancia.

⁷⁵ El convencimiento del progreso ocultaba el miedo colectivo que las grandes transformaciones en el plano económico, político y social generaban en la sociedad occidental. También en América Latina hubo manifestaciones de miedos colectivos como las guerras civiles post independencia en muchos países y las incursiones de varios países europeos para reconquistar territorios en este continente.

⁷⁶ Eric J. Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971 2ª.ed., p. 518

debido al incremento de la competencia en armamentos entre las potencias. Sumado a otros factores político-sociales, el nivel tan elevado de temores mutuos y de desconfianza desencadenaron la Primera Guerra Mundial.

“Nuestro siglo XX es el siglo del miedo”⁷⁷. Así fue definido el siglo XX por Albert Camus. Marcado por hechos económicos, sociales, políticos y culturales sin precedentes en la historia humana, el siglo XX se distinguió de los demás por acontecimientos que cambiaron “la configuración sociopolítica del mundo”⁷⁸ y fue el siglo donde se desplegaron y se multiplicaron diferentes modalidades de dominio a través del miedo. Entre los numerosos factores que justifican la afirmación de Camus, se destacan los totalitarismos, la Segunda Guerra Mundial, la «Guerra Fría» y la supremacía de la economía capitalista.

Esta centuria fue el escenario donde se presentaron varias formas de totalitarismos en la sociedad occidental. La Europa ilustrada e iluminista se destacó por los más radicales totalitarismos y ultranacionalismos como el fascismo, el nazismo y el estalinismo, así como poderosas dictaduras militares en varios países. En América Latina, además de las dictaduras caudillistas y las dictaduras de Seguridad Nacional impuestas por los Estados Unidos en varios países, emergieron los totalitarismos de gobiernos civiles, con sistemas democráticos dominados por una hegemonía unipartidista o bipartidista⁷⁹.

Todos los totalitarismos tienen elementos comunes, entre varios se puede nombrar: el poder arbitrario, el temor y el terror⁸⁰ como principio de la acción (Arendt, 1998, p. 370), la tiranía, la ambición, la transformación de la población en masas y el uso de la fuerza para imponer el orden, para perseguir sus objetivos y para mantener la población completamente sometida, así como el *status quo* (Arendt, *Ibidem*). En los totalitarismos infundir miedo y terror constituye el medio de persuasión por excelencia, una estrategia utilizada

⁷⁷ Albert Camus, *Ni víctimas ni verdugos*, Godot, Buenos Aires, 2014, p.5

⁷⁸ Maria Clara Bingemer, *O Mistério e o Mundo*, Rio de Janeiro, Rocco, 2013, p.29

⁷⁹ Hannah Arendt ya había advertido que “los gobiernos totalitarios [...] se han desarrollado a partir de un sistema unipartidista”, Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p.369

⁸⁰ “el terror es la verdadera esencia del totalitarismo”, afirma Arendt (*Ibid.*, p.372)

también por otras formas de totalitarismos surgidas durante el siglo XX, como es el caso del totalitarismo económico, el totalitarismo mediático y el totalitarismo del «imperio técnico-totalitario» en la terminología de Günther Anders.

De diferentes modos el miedo y el terror se apoderaron de la humanidad en este siglo. Uno de los más categóricos fue la combinación de los gobiernos totalitaristas y sus ambiciones de dominación geopolíticas con los intereses económicos y de poder que provocaron el enorme caudal de acciones bélicas, las cuales tapizaron de sangre el siglo. Dicha fusión de poderes cometió las barbaries de «limpiezas étnicas» (expresión de Eric Hobsbawm), bien como los exterminios de grupos y multitudes en diferentes zonas de Europa, África y América Latina (una mención particular a la matanza de los estudiantes en Tlatelolco, México).

También tiñeron de sangre al siglo XX las purgas masivas y la Gran Purga en Rusia realizada por Stalin (se estima más de 12 millones de personas); la ‘limpieza’ de más de 15 millones de ‘contrarrevolucionarios’ en China tras el triunfo de la revolución de Mao Tsé-tung, y otras numerosas revoluciones y masacres ejecutadas a lo largo del siglo en varios países, ratificando lo dicho por William Golding: “ha sido el siglo más violento en la historia humana”⁸¹.

De todas las conflagraciones, interesa resaltar apenas dos elementos relacionados con el miedo que fueron desvelados por la Segunda Guerra Mundial —el más oscuro acontecimiento de la historia de la humanidad— y por la guerra de Vietnam —donde se estrenó el uso de las armas químicas y biológicas. El primero elemento descansa en el ‘sentido económico’⁸² que gira

⁸¹ William Golding citado por Eric Hobsbawm en “*Historia del siglo XX*”, Buenos Aires, CRÍTICA, 1998, p.11

⁸² Por ejemplo, con la excusa de ‘adelantar la capitulación japonesa’, el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki tenía como trasfondo lo que publicó Truman en *The New York Times* el día siguiente de la destrucción de Hiroshima: “*Hicimos la apuesta científica más audaz de la historia, una apuesta de 2.000 millones de dólares, y ganamos*” Zygmunt Bauman, *Le sorgenti del male*, Trento (Italia), Erickson, 2013, p.84.

detrás de las guerras⁸³; el segundo estriba en la manifestación de otro terror para la humanidad denominado por María Clara Bingemer como “una alianza sellada entre el poder y el saber”⁸⁴, es decir, la ciencia y la tecnología al servicio de la destrucción humana. En efecto, científicos de varias disciplinas como la matemática, la física, la química y la biología contribuyeron con sus conocimientos a la construcción de las armas más crueles y más destructivas jamás vistas (Bingemer, *ibíd.*, p.120).

La alianza entre el poder económico y el conocimiento se convirtió en un totalitarismo que determinó los futuros acontecimientos en el mundo entero. Además de poner en marcha las conquistas científicas y tecnológicas para la destrucción en masa de seres humanos, este totalitarismo infunde terror para mantener el dominio sobre los pueblos.

Otro factor que explica al «Siglo del miedo» estriba en uno de los ‘productos finales’ de la Segunda Guerra Mundial: la división del mundo en dos bloques antagónicos de países que dieron inicio a la «Guerra Fría». El planeta vivió por más de cuarenta años bajo la amenaza de una catástrofe mundial, asechado por el miedo. Un estado permanente de pánico y de terror en el cual “sólo el miedo a la «destrucción mutua asegurada» (acertadamente resumida en inglés con el acrónimo MAD, «loco») impediría a cualquiera de los dos bandos dar la señal, siempre a punto, de la destrucción planificada de la civilización”⁸⁵. Mientras duró la Guerra Fría, la ‘estabilidad’ y el equilibrio mundial se sostuvo sobre el miedo⁸⁶, mismo que ha socavado la confianza entre las naciones.

⁸³ El anterior no fue el único ejemplo de destrucción motivado por un ‘sentido económico’. También las ciudades alemanas Halberstadt y Würzburg (sin objetivos militares) fueron diezmadas incluso después de la rendición de Alemania y del suicidio de Hitler. El arrojamiento sobre estas ciudades de cargas completas de bombas desde los aviones de las fuerzas aliadas ha sido simple y llanamente para ‘liberar’ los almacenes ingleses del material bélico porque “dejarlo inoperable tendría una grave implicación: «ir contra cualquier instinto económico sano» o sería «económicamente insensato»” (Bauman, 2013, p.77)

⁸⁴ Bingemer, *op. cit.*, p.120

⁸⁵ Hobsbawm, *ibíd.*, p.230

⁸⁶ Mongardini (*op. cit.*, p.84) asevera que “el miedo a la guerra nuclear mantuvo el equilibrio internacional”.

Sin lugar a dudas, la supremacía de la economía capitalista fue el factor más determinante para los cambios sociopolíticos y culturales del siglo XX. En el curso del siglo pasado, la economía capitalista alcanzó la hegemonía sobre otros sistemas económicos y sobre los ámbitos político, social, científico y tecnológico, convirtiéndose en una nueva modalidad de totalitarismo que subordinó todas las esferas de la vida en la sociedad a los intereses de los rectores del capital. El neoimperialismo de la economía capitalista se tornó la principal fuente indirecta de miedo para la sociedad, puesto que su dominación ha conducido decididamente al estado de miedo y de angustia en el que vive la humanidad de hoy.

Como colofón del análisis del «Siglo del Miedo» se trae a colación la interrogante acerca del mal en el siglo XX. Ante las crueldades y atrocidades cometidas por el hombre en el referido siglo, filósofos y pensadores de otras disciplinas, intelectuales y gente sencilla se han preguntado: ¿Cómo y por qué se perpetraron tantas atrocidades?, ¿Cuál es la procedencia de la maldad humana que comete tales monstruosidades?, ¿cuál es el origen del mal?

Por supuesto que estas páginas no tienen el propósito de responder a las cuestiones puestas. Aquí se puntualiza apenas que el caudaloso río de atrocidades y crueldades consumadas en la travesía del siglo XX fueron planeadas y ejecutadas por hombres de la Modernidad que son completamente 'normales'. Los hombres que cometieron estos actos no son ni perversos ni sádicos, como lo constató y publicó Hannah Arendt en su libro *Eichmann en Jerusalén* (1999). Para Arendt, lo más terrorífico es que esas personas cometen "sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad"⁸⁷.

Varios autores atribuyeron la acción malévolada del hombre moderno a tres realidades, aunque no abarque todas: 1. La absolutización de la razón instrumental, el fundamentalismo de la razón irreflexiva y la subordinación de

⁸⁷ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Madrid, Paidós, 1999, p.165.

todo lo que existe al poder de la razón⁸⁸; 2. El individualismo como caracterización axiológica del hombre moderno⁸⁹; 3. La extrapolación de la ética de todos los ámbitos científicos y tecnológicos, y la desvinculación de las acciones del individuo de la moral⁹⁰.

Según Bauman (2013, pp.88-89), las atrocidades cometidas con la ayuda de la tecnología tuvieron su «puntapié inicial», pero no es seguro que tenga un «silbato final» porque “una vez que ha sido forjado un pacto apropiado para separar la capacidad tecnológica de la imaginación moral, éste se autoalimenta, se auto refuerza, se auto robustece”⁹¹. La humanidad de nuestros días y futura está expuesta al peligro de un «globocidio» debido a la maldad humana, a la reiteración de los males cometidos («síndrome de Nagasaki»⁹²) y al «potencial barbárico» (según Enzo Traverso) de la sociedad moderna⁹³.

⁸⁸ Bauman es el primero en asociar el origen del mal con el poder y la absolutización de la razón instrumental. Es reveladora la siguiente afirmación: “La razón es una «bomba de gasolina» donde se surte de poder. [...] Antes que nada es una fábrica de poder. [...] El poder es el enemigo jurado y supresor de la simetría, de la reciprocidad y de la solidaridad” (Bauman, *Le sorgenti del male*, Trento-Italia, Erickson, 2013, pp.37-38). Para Carlo Mongardini (op. cit., p.87), “detrás de la fachada de la racionalización y del progreso reaparece el hombre primitivo e instintual”. Arendt (2005a, p.316) aporta dos elementos importantes: la separación de la razón humana de la realidad y la superposición de ciertos resultados de la ciencia a la razón humana. Günter Anders imputa el mal a la emancipación del poder humano de producir de la imaginación, por lo cual la calamidad moral de nuestro tiempo «nasce de un déficit de imaginación» (Günter Anders, citado por Bauman, 2013, p. 99)

⁸⁹ Haber absolutizado la condición de hombre-individuo —imperativo dogmático y supremo de la mayoría de las escuelas de pensamiento de la modernidad— fue la raíz de las anomalías de las acciones y de la conducta del individuo moderno. “El hombre-individuo de la modernidad [...], obsesivamente replegado sobre su propia subjetividad [...], se ve proyectado hacia una autonomía y una separación completamente inhóspitas” (Cacciari, 1997, citado por Zamagni, 2013, p.64).

⁹⁰ Este individuo soberano, desde luego, ha sido despojado de toda referencia ética y moral. En consecuencia, algunos hombres llegaron al extremo de considerarse no sólo amos de la vida y superiores a otros, sino poseedores del poder arbitrario de decidir lo que hacer o no con la vida de los demás hombres. Asimismo, percibiendo la capacidad incontrolada de realizar cualquier cosa —sobre todo para resguardar sus intereses particulares— algunos individuos utilizaron (y utilizan) los grandes avances científicos y tecnológicos con fines de control y dominio de los demás seres humanos, tanto singularmente como de grupos étnicos, de enteras poblaciones y de países. En este sentido, Bauman se refiere la idea de «tragedia de la cultura» (de Georg Simmel) identificada en las técnicas, las cuales “son productos del espíritu humano que se agigantan hasta alcanzar una dimensión que trasciende y deja atrás de sí el poder humano de la absorción, de la comprensión, de la asimilación y del dominio” (Bauman, 2013, p.96)

⁹¹ Bauman, *ibid.*, p.89

⁹² El «síndrome de Nagasaki» significa que “lo que fue hecho una vez puede ser repetido muchas veces, hasta con menor discreción [...] la repetición de una violencia no es solo posible, sino que probable”

3.2. Contexto histórico

Una época en profundas y constantes transformaciones propias del cambio de una era histórica. Cambio que altera profundamente la configuración de la vida humana en la sociedad occidental, pues no se trata apenas de una época de cambios, sino de un cambio de época (Bingemer, *ibíd.*, p.11).

El contexto histórico actual se caracteriza por un mundo desencantado y por una sociedad en profunda crisis cultural de la cual derivan otras crisis. También se distingue por nuevas e intensas escaladas de diferentes tipos de violencia diseminada en muchas regiones del globo terrestre. Un contexto que coincide con el inicio de siglo enmarcado por el fenómeno del Posmodernismo, definido por Lipovetsky como «cohabitación de los contrarios»⁹⁴, donde se presenta un conjunto de acontecimientos y de procesos contrastantes y contradictorios, desde las más altas conquistas científicas y avances tecnológicos hasta los más extremos niveles de pobreza y de degradación humana.

A continuación, se examina algunos de los cambios que determinaron el contexto histórico de esta época y son de particular relevancia para el estudio del miedo.

(Günther Anders, 1995, citado por Bauman, 2013, pp.79-80). Bauman (*ibíd.*, p.80) asevera que “en cada nuevo episodio, [...] con más negligencia, con menor reflexión o motivación”

⁹³ Dice Bauman (*ibíd.*, pp. 87-88): “la Europa liberal y civilizada del siglo XX se reveló ser, después de todo, un laboratorio de violencia”. Por ejemplo, “Las bombas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki prueban que los sentimientos anti iluministas no fueron la condición necesaria de la masacre producida tecnológicamente. Las dos bombas atómicas, al igual que los campos nazistas de exterminio, fueron dos elementos del «proceso de civilización», una manifestación de su potencial, uno de sus rostros y una de sus posibles ramificaciones”.

⁹⁴ Lipovetsky (2000, p.117) explica el término en el siguiente fragmento: “El posmodernismo tiene tendencia a afirmar el equilibrio, la escala humana, el retorno a uno mismo, aunque sea cierto, que coexiste con los movimientos duros y extremistas (droga, terrorismo, porno, punk). El posmodernismo es sincrético a la vez cool y hard, convivencial y vacío, psi y maximalista”

3.2.1. De la Modernidad a la Posmodernidad

La transición de la Modernidad a la Posmodernidad⁹⁵ caracteriza el contexto en el que estamos injertados. Se sabe que la Modernidad inició con el cambio de una concepción teocéntrica del mundo a una concepción antropocéntrica⁹⁶ estableciendo “una ruptura con el modo de vivir y de pensar del mundo antiguo y medieval”⁹⁷. El hombre pasó a ser el protagonista de la historia y no más un subordinado o simple espectador (Bingemer, *ibíd.*, p.16). El hombre pensante se convirtió en el sujeto absoluto. La razón se volvió suprema y único ente capaz de demostrar la verdad. El conocimiento se tornó una prerrogativa exclusiva de la razón.

Si por un lado en la Modernidad se cultivó principios de emancipación y de autonomía para afirmar la identidad del hombre, por otro se excluyeron valores humanos y sociales esenciales como la ética y la moral. Además, el modernismo exaltó algunas nociones de pensamiento a menoscabo de otras como es el caso de la idea de orden universal reemplazada por la del universo infinito⁹⁸, el universal suplantado por lo individual, la libertad y la igualdad en detrimento de la fraternidad⁹⁹, lo público confinado a lo privado.

Los cambios descritos dejaron secuelas para el individuo y para la sociedad. Para el individuo, la pérdida de control sobre sí mismo y la pérdida

⁹⁵ Entre las diferentes acepciones que varios autores definen este periodo histórico, se usará el término “Posmodernidad”

⁹⁶ “Mientras en la Edad Media Dios era la medida de todas las cosas, en la Modernidad, el ser humano para a ser esa medida” Bingemer, *op. cit.*, p.113

⁹⁷ Antonio M. Baggio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006, p.55

⁹⁸ “La modernidad disolverá la idea de un orden universal, remplazándola por la de universo infinito, desprovisto de centro y de periferia, cuyos cambios visibles se explican por leyes mecánicas. De la misma manera, el individuo deja de tener un lugar propio en aquella jerarquía ontológica y pierde sus virtudes” (Baggio, 2009, p.124)

⁹⁹ “Al enfatizar la libertad y la igualdad en detrimento de la fraternidad, la Modernidad acentuó los aspectos individualistas y egoístas de los derechos humanos, olvidándose del carácter social, fraterno y solidario de esos derechos” (Baggio, 2009, p.63)

de su identidad¹⁰⁰. Al verse desprovisto de su identidad¹⁰¹ el individuo se encontró en un estado de inestabilidad, desconfianza, miedo y agresividad, los mismos elementos que caracterizaron la historia de la Modernidad (Mongardini, 2007, pp. 58-59). Para la sociedad moderna, el hecho de que su ordenamiento haya sido establecido según los principios de la racionalidad “ha producido únicamente una sociedad a la deriva que ahora es presa de las tumultuosas oleadas del primitivismo y del fundamentalismo”¹⁰². De igual manera, “gobernado por leyes naturales racionales e impersonales”¹⁰³, el mundo moderno quedó sometido al dominio de fuerzas de la técnica (Baggio, 2009, p.46) y del poder económico.

La Modernidad dejó en herencia a la Posmodernidad una situación de dominación global de la economía y el legado de un mundo despolitizado y «posdemocrático» (expresión de Mongardini), marcado por cambios vertiginosos en la sociedad y en la vida humana con grandes peligros para el planeta. Con dos imágenes muy plásticas Roger Bartra presenta el cuadro de la sociedad posmoderna: un vaso que se resquebraja y una tierra baldía¹⁰⁴. Para Gilles Lipovetsky (2000) en la sociedad posmoderna domina la indiferencia de masa, el estancamiento, la banalización¹⁰⁵. Además de las características

¹⁰⁰ Gilles Lipovetsky (2009, citado por Bingemer, *op. cit.*, p. 191) enfatiza este efecto de la Modernidad en la situación actual del individuo: “Si por un lado crece la soberanía del individuo, por otro este individuo cada vez más pierde la posesión de sí mismo, incapaz de controlarse, de poseer su propia identidad”.

¹⁰¹ Bingemer (ibíd., p.14) describe detalladamente esa situación del individuo en la modernidad: “todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo que era seguro es cuestionado, tanto las interrogantes como las respuestas, zarandeando la imagen que el ser humano ha construido para sí mismo como sujeto Absoluto y edificador de su historia. Los sentimientos predominantes son de desconfianza y desespero. Hay un vaciamiento de la historia por consecuencia de los ideales políticos y religiosos que fracasaron, sobre todo y concretamente, a lo largo del siglo XX”

¹⁰² Mongardini, *op. cit.*, p.78

¹⁰³ Antonio M. Baggio, 2009, *op. cit.*, p.153

¹⁰⁴ Así Bartra (*op. cit.*, p.51) define la posmodernidad: “la sociedad nacional posmoderna es un vaso contenedor que se resquebraja, tiene filtraciones, gotea y amenaza con derretirse. [...] la posmodernidad tiene la apariencia de un extraño territorio seco, árido y resquebrajado. La imagen de la tierra baldía me parece más adecuado”

¹⁰⁵ Escribe Lipovetsky: “la sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable” (Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000 13ª ed. , p.9)

señaladas de transición de época, el siglo XXI emprendió su marcha secular con acontecimientos simultáneos¹⁰⁶ en una sociedad perteneciente a las grandes «totalidades sociales»¹⁰⁷ como son el mercado y los medios de comunicación, los cuales “dominan la escena y escapan al control del individuo”¹⁰⁸.

3.2.2. Medios de comunicación, globalización, consumismo, política

A finales del siglo pasado, el extraordinario avance tecnológico produjo la histórica «revolución comunicacional» alcanzada por las comunicaciones satelitales y por internet. Los habitantes del planeta pasaron a disponer de notables posibilidades de interacción social.

En un lapso corto de tiempo los medios de comunicación hicieron posible el acercamiento entre las personas de todo el mundo y el enriquecimiento de la cultura planetaria. Por la acción de los medios de comunicación y de las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) la humanidad ya forma una única comunidad. Ninguna persona o pueblo es indiferente a lo que sucede a otros. Ante cualquier calamidad, la información transmitida en tiempo real activa inmediatamente la solidaridad global.

Paralelamente a los incalculables beneficios aportados a toda la población del planeta, los medios también se liberaron de cualquier norma o regulación y se han convertido en potentes mecanismos de gobierno y de control de los individuos y de la sociedad. En el presente, los medios construyen identidades, transforman la realidad social y cultural, mueven sociedades y controlan las masas de acuerdo a los intereses que les corresponde en un específico momento (Bingemer, *ibíd.*, pp.14-15). En la medida en que pasa el tiempo los medios van creando una subcultura de

¹⁰⁶ “muchos acontecimientos simultáneos: un cambio tecnológico acelerado que involucra las telecomunicaciones y el poder de la informática, alteraciones en las relaciones políticas, y el surgimiento de nuevos movimientos sociales, particularmente los relacionados con aspectos étnicos y raciales, ecológicos y de género” (Bingemer, op. cit., p.37-38)

¹⁰⁷ Mongardini, *ibíd.*, p.115

¹⁰⁸ *Ibidem*

emociones y de sensaciones¹⁰⁹ asociada con la trilogía «atracción-dispersión-exclusión»¹¹⁰.

Se debe agregar que los medios se tornaron un arma potente en las manos de *lobbies* económicos y políticos, de líderes fundamentalistas y de corrientes ideológicas. Por ejemplo, grupos de poder económico y político, se sirven de la potencialidad de los medios de comunicación y de su alcance a todos los puntos del globo terrestre, para extender su dominio a nivel global. El instrumento primordial que utilizan, surgido de la evolución técnico comunicacional, se llama globalización.

La globalización es la efigie de la economía neoliberal en su etapa más avanzada. Es un instrumento ambiguo, un arma de doble filo porque fomenta y permite el acercamiento y la integración de los pueblos, por un parte, y es una innovación utilizada por el poder del capital para conseguir sus fines de expansión y dominio mundial, por otra.

Con respecto a los aspectos positivos, lo que más sobresale es el valioso aporte al crecimiento socioeconómico mundial alcanzado por la globalización. Igualmente se puede ilustrar que la globalización contribuye a la integración de los pueblos, a crear las condiciones de diálogo entre las culturas y las civilizaciones, y también incentiva al respeto y a la tolerancia a la diversidad (Bingemer, *ibíd.*, p.47).

Su otra cara, la «globalización negativa» (locución empleada por Bauman para referirse a los efectos nefastos del fenómeno), se presenta con múltiples apariencias de las que se expone apenas algunas más relevantes, a saber: 1. produce vencedores y vencidos porque aumenta la riqueza conjunta y, al mismo tiempo, incrementa la pobreza relativa y la desigualdad entre grupos sociales; 2. crea la interdependencia económica que afecta a grandes segmentos de la

¹⁰⁹ “Cuando una cultura decae, deja campo libre a la irrupción en la vida cotidiana de las sensaciones y las emociones. El que transmite las unas y las otras tiene poder. Y cuando la sociedad es de masas, ese poder se difunde de un modo uniforme y omnipresente”, dice Mongardini (*ibíd.*, p.15)

¹¹⁰ Mongardini (*ibíd.*, p.90) ha puntualizado sobre ese peligro advirtiendo que “La dispersión es la invención del mecanismo que caracteriza el ejercicio del poder contemporáneo: atracción-dispersión-exclusión”

población mundial porque favorece a los gremios económicos dominantes; 3. la integración socioeconómica que impulsa es a expensas de la acelerada homogeneización cultural de los distintos países, repercutiendo también sobre la cohesión social y la democracia (Zamagni, *ibíd.*, pp.151-156).

A los aspectos señalados se suman tres fenómenos recientes. El primero radica en que la globalización negativa genera “una nueva causa de agregación y de exclusión que se manifiesta en la libertad de movimiento concedido a unos y negado a otros”^{111 112}. El segundo reposa en la posibilidad abierta por la globalización a la economía neoliberal para imponer la política de libre movimiento del capital mediante la «deslocalización» (Zamagni, 2013) o «libertad global de movimiento» (Bauman, 2001a)¹¹³. El tercer se refiere a la globalización como canal principal para la promoción e imposición del producto estrella de la economía capitalista contemporánea: el consumismo.

Hacia los últimos decenios del siglo XX se produjo un notable cambio de paradigma en el capitalismo: el motor del crecimiento económico dejó de ser la producción y pasó a ser el consumo¹¹⁴. El consumismo se convirtió en la ideología que domina el mundo (Marc Augé, 2015, p.24). El paradigma del consumo como esencia del capitalismo revolucionó la conducta del hombre moderno, la cultura y la sociedad, transformando al individuo y a todas las realidades culturales y relacionales en bienes de consumo. La propuesta inédita

¹¹¹ Zamagni, *ibíd.*, p.155

¹¹² Son muy emblemáticas las metáforas «Peregrino y Turista» y «Turistas y Vagabundos» de Bauman (1998, 1999, 2001, 2001a, 2004a, 2007). Bauman afirma: “El mundo globalizado es un sitio agradable y hospitalario para los turistas, pero es hostil e inhóspito para los vagabundos. A estos últimos se les impide seguir el patrón que los primeros han establecido” (2004, p.109). “Los vagabundos son los desechos de un mundo que se ha consagrado a los servicios turísticos” (2001a, p.121). “Luz verde para los turistas, luz roja para los vagabundos” y “No hay turistas sin vagabundos, y aquéllos no pueden desplazarse en libertad sin sujetar a éstos” (2001a, p.123)

¹¹³ Se trata de políticas económicas de desregulación de los mercados locales, de liberalización financiera, de flexibilización fiscal y de flexibilización de beneficios laborales. El libre movimiento del capital y de las empresas transnacionales. El primero provoca trastornos fiscales y desestabilización en las economías nacionales; el segundo agrava el problema del desempleo porque las empresas cambian frecuentemente la ubicación de sus actividades productivas.

¹¹⁴ Asevera Marc Augé: “ya nos lo han repetido lo suficiente, el consumo es el motor del crecimiento” (Augé, *Los nuevos miedos*, México, Paidós, 2015 1ª edición, p.24)

presentada por el capitalismo bajo el nuevo paradigma fue “la formación de una sociedad de consumo”¹¹⁵ o como dice Bauman una «sociedad de consumidores»¹¹⁶.

La formación de esta sociedad requeriría de componentes fundamentales y específicos: a) los miembros, individuos convertidos en consumidores y ellos mismos bienes de consumo; b) una cultura consumista; c) un estilo de vida de consumo; d) la educación al consumo y la socialización sobre base de relaciones del tipo consumidor-objeto de consumo; e) la única norma de convivencia válida es la conducta de consumir todo a todo tiempo; f) la institución soberana, el mercado; g) los productos para la supervivencia de sus miembros son objetos y personas como bienes de consumo; h) seguridad para evitar la entrada de los ‘no aptos’, los «*consumidores fallidos*» (Bauman), los pobres.

Una vez conformada la sociedad de consumo y excluido a los «no aptos», se procedió a garantizar la conservación, la autoalimentación y la autoreproducción del sistema. Por tanto, se dio el «empujón inicial» (Marc Augé) y se puso en marcha la renovación de la oferta creando nuevos productos, suscitando nuevos deseos (Augé, *ibíd.*, p.24) y convenciendo al individuo de hacer todo lo necesario para satisfacer sus deseos muy “pronto transformados en nuevas necesidades”¹¹⁷. Se incitó al individuo para que todos sus esfuerzos, todos sus anhelos estuvieran finalizados a adquirir aquellos bienes de consumo que el mercado pusiera a su disposición.

La estrategia empleada demostró su máxima eficacia pues llevó al individuo a la obsesión por el consumo y a medir su identidad, su éxito en la

¹¹⁵ Bingemer, *op. cit.*, pp.34-35

¹¹⁶ Bauman (2007c, p.78) explica la locución con estas palabras: “la «sociedad de consumidores» implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura de consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia”.

¹¹⁷ Marc Augé, *ibíd.*, p.24

vida, su felicidad¹¹⁸ y su propio ser de acuerdo a los niveles de consumo alcanzados. Esta identificación de su propia existencia con el consumo fue una de las vías que llevaron al individuo moderno a perder su razón de ser y pasar a ser un instrumento irracional de consumo¹¹⁹. Este último modo de ser consumista se sustituyó al postulado que caracterizó al hombre moderno como ser pensante, es decir, el consumismo suplantó la máxima de la Modernidad acuñada por Sartre «*pienso, luego soy*» por la máxima del consumismo postmoderno: «*consumo, luego soy*». En palabras de Bauman, el consumo se tornó un “fin absoluto en sí mismo”¹²⁰.

Pero sólo el individuo no es suficiente. El blanco del consumismo es también los grupos y los pueblos. La subcultura consumista se auto sustituye gradualmente a los valores y a las tradiciones de las comunidades y de los pueblos. A diario, grupos de individuos y pueblos enteros son inducidos a cambiar su comportamiento¹²¹, a sustituir sus valores y sus puntos de referencia (culturales y religiosos) por la mentalidad consumista.

Individuos con la mentalidad consumista en una sociedad de consumo dentro un mundo globalizado y controlado por hegemonías económicas e ideológicas. En este marco se encuadra otro ámbito del contexto histórico en análisis: la política.

Dentro del panorama mundial contemporáneo, la política se encuentra convulsionada debido a la degeneración de los ideales políticos, entre otras causas. Una situación comprometedor para la democracia, a lo que se suma la pérdida del poder y de soberanía del Estado. Este cuadro representa uno de los problemas más graves de la política moderna. Ya es común hablar de la

¹¹⁸ Bauman (2004, p.185) recuerda que “El discurso moderno sobre la felicidad solía girar alrededor de la oposición entre ser y tener”. Hoy este discurso está superado.

¹¹⁹ “La racionalidad de la sociedad de consumo se construye sobre la irracionalidad de sus actores individuales” (Bauman, 2004, p.231)

¹²⁰ Observa Bauman (2004, p.185): “El consumo debe ser ‘un fin absoluto en sí mismo’ y una ‘vocación’ (una ‘vocación’ es, de todos modos, una necesidad imperiosa, compulsiva y adictiva que no necesita ni permite una explicación racional)”.

¹²¹ Es de conocimiento de todo, afirma Zamagni, cómo “los cambios de comportamiento inciden en los valores y en los rasgos culturales” (*op. cit.*, p.155)

declinación del Estado moderno, dado que éste ha perdido la autonomía para manejar sus políticas y sus normas internas de acuerdo a las necesidades y exigencias de su población. Los gobiernos nacionales y locales están sometidos a las presiones y a las condiciones impuestas por las potencias económicas, mediante la fuerza del capital globalizado.

En décadas recientes surgió y se arraigó una modalidad de perversión contra el Estado mucho más letal que las formas clásicas de corrupción y de desvío de recursos públicos para fines personales. Es una forma de control sobre el Estado que consiste en lo siguiente: las leyes nacionales son elaboradas y las decisiones políticas son tomadas siguiendo los criterios y obedeciendo a los dictámenes de organizaciones supranacionales, de instituciones financieras mundiales o simplemente de grupos de poder del propio país o del extranjero¹²².

La práctica política se ha reducido a alianzas de los partidos con los intereses de grupos económicos locales e internacionales. Una coalición que dio origen al nuevo tipo de totalitarismo ultramoderno camuflado en procesos democráticos en los cuales la clase política perdió cualquier referencia a valores o a fundamentos éticos¹²³. La política contemporánea se rige por lo que Bartra

¹²² Son otros los sujetos que dictan las normas, imponen los criterios para las leyes locales, como las empresas multinacionales —que llevan años construyendo una nueva *lex mercatoria*—, las asociaciones transnacionales, las organizaciones no gubernamentales, las mismas organizaciones intergubernamentales (Zamagni, 2013; 160). Al exponer su concepción de democracia, Schumpeter (citado por Zamagni, 2013; 162) confirma la situación de dependencia de la democracia a la economía, donde “la elite económica desempeña un doble papel. Por una parte, contrarresta políticas significativas de redistribución de la renta [...], y por otra, intenta asegurar la posición de renta que ha adquirido levantando barreras que obstaculicen la llegada al mercado de posibles competidores”.

¹²³ Hannah Arendt ya lo había advertido en *Ensayos de comprensión 1030-1954*. Refiriéndose a la comprensión comunista —pero que puede ser aplicada a la realidad política del presente—, decía: “una vida política que ha perdido su punto de referencia trascendente [...] sólo puede desembocar en una forma de totalitarismo”. Para Mongardini (*op. cit.*, p.115) actualmente el control político está condicionado por esas grandes totalidades donde “la pérdida de sentido del antiguo aparato de la democracias representativa deja su puesto a un nuevo totalitarismo cuya ideología se ha comparado acertadamente con el «todo-sociedad»”.

llama «las extensas redes imaginarias del poder»¹²⁴. La democracia occidental está infectada por un «virus antidemocrático» (Mongardini, 2007) que son aquellos que dirigen los destinos de las naciones¹²⁵. Los pilares fundamentales que sustentan el principio democrático han sido socavados¹²⁶. Los ciudadanos han perdido la credibilidad en los mecanismos democráticos y cuestionan la legitimidad de las leyes y de las decisiones políticas. Por causa de estas distorsiones en la política, las sociedades actuales sufren una creciente despolitización.

3.2.3. Individualismo, soledad, aislamiento, vicio

El hombre posmoderno abandonó el criterio de la razón iluminista como fundamento de la vida humana (Bingemer, *ibíd.*, p.29) y adoptó el consumismo como propiedad medular de su personalidad, como motor de búsqueda de su felicidad. A ello se añade la progresiva tendencia a esforzarse de manera individual para afirmar su autonomía y defender su libertad. La condición individualista y consumista del hombre posmoderno lo dejó desprotegido, privado del dominio sobre su propia persona y sin la capacidad de controlarse a sí mismo (Lipovetsky, 2009, citado por Bingemer, *ibíd.*, p.52).

Una implicación de este estado ha sido la pérdida de identidad¹²⁷, con un alto grado de frustración del individuo y la desintegración de la vida como un

¹²⁴ Según Bartra (*op. cit.*, p.13), “Estas redes permiten explicar las nuevas formas que alimentan y reproducen la legitimidad de los Estados posmodernos, como complemento cada vez más indispensables de los tradicionales mecanismos de representación democrática”

¹²⁵ Schmidbauer (*op. cit.*, p.11) señala que los poderosos del siglo XXI simple y llanamente no sólo no prescinden de las falsas promesas que destruyen toda y cualquier credibilidad de la democracia, sino que “apenas logran echar la culpa al adversario político, con una furia y proyección cada vez más torpes, responsabilizando al político opositor por los problemas que todos son culpables”

¹²⁶ Conforme al parecer de Zamagni (*ibíd.*, pp.159-160), la globalización está debilitando dos de estos pilares fundamentales: la participación de los ciudadanos en las decisiones políticas y el principio de imputabilidad personal de la acción política. “El resultado es que también se debilita el fuerte lazo que existía dentro de cada uno de los Estados nacionales entre democracia e instituciones democráticas”

¹²⁷ Según H. Blumenberg “Libre de adoptar una u otra actitud, el individuo advierte, sin embargo, el drama que supone la pérdida de personalidad y de carácter, de la debilidad de su propia identidad, el sometimiento incontrolado a la multiplicidad de sus impulsos y de sus pasiones” (H. Blumenberg 1992,

todo. La vida del individuo quedó reducida a segmentos aislados¹²⁸ o una «vida en fragmentos» (Bauman, 2007). Los sentimientos y los aspectos constitutivos del individuo como el amor, la piedad, el honor, la confianza y los valores fueron reducidos a sensaciones, y sensaciones superficiales (Mongardini, *ibíd.*, p.17). Así el individuo posmoderno quedó en una condición de individuo cosificado¹²⁹, de individuo masificado¹³⁰ y con el «yo» colonizado¹³¹.

Los efectos sustanciales de la condición referida fueron la fragmentación del yo, la pérdida generalizada de confianza, la incapacidad de tomar decisiones firmes y estables, persistiendo la provisionalidad en todo lo que hace y experimenta. Todo es circunstancial y el individuo vive en lo que Bingemer llama «la tiranía del provisorio». Es un individuo que admite todo, experimenta todo sin cuestionar nada, sin compromiso o responsabilidad y sin valorar lo que puede ser perjudicial o beneficioso para su propia identidad.

citado por Mongardini, *ibíd.*, p. 93). Para Bauman (2001), “La pérdida de identidad puede ser tan radical que nos convierte en «extraños a nosotros mismos»”

¹²⁸ “Estamos formados a retazos, y somos de textura tan informe y diversa que en cada momento cada pieza juega a su modo, habiendo tanta diferencia de nosotros a nosotros mismos, como de nosotros al prójimo” (Montaigne, 1984, citado por P. Saborit, 2006, p.42).

¹²⁹ Bingemer (*ibíd.*, p.17) asevera: “Al serle negada una identidad integral, el ser humano pierde sus referentes (Dios y el mundo) y pasa a ser apenas un ser más entre muchos otros, manipulable y cosificado mediante teorías más o menos científicas que cambian constantemente”.

¹³⁰ Mongardini (*ibíd.*, p.89) comenta que “La condición de masa es un estado de sensibilidad intensa y epidérmica, pronta a la inquietud y fácil a las emociones”. Una entre muchas consecuencias de la actitud uniforme y pasiva de la masa estriba en que “es campo abonado en el que prospera una demagogia sutil que pasa a través de las atracciones y las ilusiones” (*ibíd.*, p.123). La masa es fácilmente maleable para ser uniformizada en el comportamiento, en las sensaciones, en la forma de pensar y hasta en los usos comunes, como es indicado por Bingemer (*ibíd.*, p. 124): “hay una uniformidad de la moda, de los gustos, de los sabores, de la música (sobre todo aquella hecha para los jóvenes), del cine”.

¹³¹ En palabras de Marc Augé (*ibíd.*, pp.62-63), se trata de una colonización anónima parecida más bien a una enfermedad genética de la que seríamos portadores inconscientes. Sus autores — el capitalismo, los mercados financieros, las grandes potencias y la globalización— la transmiten a través de la publicidad y los medios, logrando penetrarnos mediante el exceso de información. Para Mongardini (*ibíd.*, pp.94-95), la colonización del yo se encuentra “en la extensión de sus espacios, de la velocidad del cambio y en la cultura del presente, que desarraigan al Yo de sus habituales certidumbres y de los puntos de referencia sólidos”. K. Gergen describe bien cómo funciona: “Nuestra persona, nuestro «yo» saturado de informaciones, de propuestas de consumo, [...] de ofertas de todos los estilos, se va convirtiendo en un «yo» colonizado. Cuando se nos presenta una situación nueva, ya tenemos una infinidad de respuestas posibles archivadas dentro de nosotros” (K. Gergen, 2006, citado por Bingemer, *op. cit.*, p.50)

Contagiado en la sociedad de consumo por el «síndrome de la ansiedad por querer experimentarlo todo», el individuo navega sin ningún fin específico por un sinnúmero de alternativas, de entretenimientos y de ocupaciones. Hay demasiadas posibilidades y no hay tiempo que perder. Se verifica lo que Hannah Arendt dijo: «la autonomía del hombre se convirtió en la tiranía de las posibilidades»¹³². De posibilidades para adquirir todo tipo de producto: seres humanos, diversión, vínculos casuales y hasta religión (un objeto más de consumo en la posmodernidad). Lo único que el individuo no puede adquirir es su autonomía y su libertad; no puede disponer de decisiones serias, de vínculos afectivos sólidos, de seguridad en sí mismo. En una palabra: de su identidad¹³³.

Sin personalidad, el individuo posmoderno se tornó tan frágil a punto de llegar a la ruptura y a la fragmentación de las relaciones tan vitales para su existencia: consigo mismo, con los demás y con el mundo. Bauman (2003) insiste en que la sociedad postmoderna licuó los vínculos sólidos que los hombres habían construido, sobre todo los vínculos en las relaciones entre las personas. El vínculo de la amistad, por ejemplo, que implica una relación duradera tiende a indicar más bien una sensación superficial y momentánea, un apego interesado o profesional (Mongardini, *ibíd.*, pp. 99-100).

Tanto en el vínculo de amistad como en otros niveles (amoroso, familiar o de parentesco, conyugal o profesional) predomina la rapidez, la fluidez¹³⁴, la inmediatez, la ligereza, la poca durabilidad y transitoriedad de las relaciones. Asimismo se trata de evitar cualquier forma de responsabilidad para no arriesgar la ilusión de autosuficiencia y se acepta al otro sólo si se logra moldearlo y adaptarlo a los propios intereses (Saborit, op. cit., p.15), y “cuando

¹³² González Buelta (2007, citado por Bingemer, *ibíd.*, p.49) advierte: “Vivimos esclavizados por una «tiranía de posibilidades» que nos acosa constantemente, multiplicando las ofertas frente a nosotros sin dejar espacio de libertad para elegir, para decir sí o no”

¹³³ El drama del individuo posmoderno, entre otras cosas, es “descubrirse con una identidad nebulosa, sin ataduras afectivas firmes, sin referencias sólidas, sin alternativas de pertenencia y de elección, sin capacidad para tomar decisiones sobre la propia vida” (Bingemer, *ibíd.*, p.191)

¹³⁴ Dice Bauman (2003, p.100): “Una fluidez, fragilidad y transitoriedad implícita que no tienen precedente (la famosa “flexibilidad”) caracterizan a toda clase de vínculos sociales”

la calidad nos defrauda, buscamos la salvación en la cantidad. Cuando la duración no funciona, puede redimirnos la rapidez del cambio”¹³⁵.

Lo anterior deja claro que, también en el campo relacional, el individuo identifica las relaciones con los otros seres humanos como bienes de consumo¹³⁶. Los vínculos y las relaciones son un producto a más de consumo y son puestos al mismo nivel de la relación con los objetos comprados¹³⁷. En la mayoría de los casos se busca una relación sentimental para “lograr «experiencia en el amor» como si se tratara de cualquier otra mercancía”¹³⁸. La actitud hacia las demás personas es marcada por la indiferencia, el aislamiento y los intereses privados¹³⁹, demostrando el carácter de la relación con el otro cómoda y asimétrica. Producto de ello es soledad preponderante en una madeja de relaciones artificiales. Según Bauman, la sociedad actual es “una sociedad de individuos unidos solamente por su propio aislamiento. [...] todos sufren en soledad”¹⁴⁰. A pesar de la riqueza de medios disponibles para relacionarse, los individuos viven en aislamiento y soledad¹⁴¹. Los medios virtuales favorecen el encuentro entre individuos, pero también crea ilusión y hace creer en una relación artificial, inexistente, que aumenta el aislamiento del individuo.

Aislamiento y desarraigo, soledad e infelicidad, entre otros síntomas, revelan la patología de la sociedad. El tratamiento prescrito a los individuos posmodernos para ‘liberarse’ de dichos síntomas es el vicio¹⁴², como lo

¹³⁵ Bauman, 2003, p.66

¹³⁶ Así lo describe Bingemer (*ibíd.*, p.157): “Sentirse bien implica la capacidad de liberarse, de descartar relaciones que ya no interesan, bienes de consumo que todavía son útiles para sustituirlos por nuevos”.

¹³⁷ Y se tiene la “la ilusión de que la relación con los objetos comprados sería igual o más enriquecedora que con los otros seres humanos de carne y hueso” (Saborit, *ibíd.*, 2006, p.68)

¹³⁸ Bauman, 2003, p.15

¹³⁹ Walter Benjamín (1998, citado por Bingemer; *ibíd.*, p.131) remarca que “la indiferencia brutal, el aislamiento insensible de cada uno en sus intereses privados, resulta aún más repelente, hirientemente, cuanto que todos se aprieta en un pequeño espacio”.

¹⁴⁰ Bauman, 2007c, p.207

¹⁴¹ “Nuestra era de la comunicación es también la de mayor soledad”, observa Mongardini (*ibíd.*, p.99).

¹⁴² Al respecto de la relación soledad-vicio es de gran importancia lo que expresa Hannah Arendt (citada por Mongardini, 2007; 98-99): “la simple lógica, el razonamiento que no respeta los hechos y la

demuestra el aumento cada vez mayor de drogadictos (de todas edades y niveles socioeconómicos), la dependencia del placer, el narcisismo¹⁴³ y la veneración de lo lúdico¹⁴⁴.

Detrás del juego, del placer, del consumismo y de los demás vicios, el individuo trata de ocultar el sentimiento de inadecuación para enfrentar las dificultades o encarar sus limitaciones y busca una vía para evadir a los grandes problemas personales y de la humanidad. En definitiva, para huir de la realidad¹⁴⁵ y para “ocultar la dimensión dolorosa y trágica de la existencia humana”¹⁴⁶. El individuo de hoy evita preguntarse acerca del sentido de la vida y trata de esconderse de sí mismo para disimular el miedo a su propia condición¹⁴⁷.

3.2.4. Necesidad de arraigo, de comunidad

Hoy, se asiste a una nueva necesidad de pertenencia, a una renovada necesidad de arraigo y a un retorno de comunidad, la cual se expresa en las

experiencia es el auténtico vicio de la soledad, pero los vicios de la soledad nacen sólo de la desesperación del aislamiento. Desde el punto de vista humano, el aislamiento y el desarraigo, es la verdadera peste de nuestro tiempo”

¹⁴³ “El narcisismo se asemeja a un dragón: cuanto más grande es el tesoro acumulado, más amarga es la rabia cuando se pierde la mínima fracción de él” (Schmidbauer, *op. cit.*, p.127)

¹⁴⁴ Señala Saborit (*ibid.*, p.123): “la actitud contemporánea de veneración de lo lúdico comparte sin duda el gusto de la indeterminación, y por consiguiente el componente de huida de todo aquello que ponga límites a nuestros deseos”.

¹⁴⁵ Maffesoli (citado por Mongardini, *ibid.*, pp.104-105) señala que “Allí donde no llegan las instituciones se levanta la gran pantalla que nos conduce a la huida de la realidad y al nuevo encantamiento del mundo. Los videoclips, la publicidad, los juegos informáticos, las distintas formas de ciberespacio, muestran sobradamente que regresamos al tiempo del mito”. Por su parte, Mongardini (*ibid.*, p.106) demuestra que “más allá de ese aspecto lúdico y mitificador de la vida que nos empuja a huir de la realidad, el mundo cotidiano está controlado por los esquemas de la razón calculadora”

¹⁴⁶ Bingemer, *ibid.*, p.207

¹⁴⁷ Mongardini, (*ibid.*, p.84) describe muy bien esa condición del individuo contemporáneo: “disperso en los nuevos horizontes, «nómada del presente», como ha escrito alguien, el individuo contemporáneo desarrolla un programa de vida mínimo y no reflexivo, que oscila entre el egoísmo individualista de la razón calculadora y la inmersión en los fenómenos de masa. Se protege de los grandes problemas de la humanidad con la indiferencia o con un comportamiento fatalista o primitivo. De ese modo deja vía libre a los que manejan los mecanismos del poder en su propio interés

diversas formas de agregación social que surgen en todas sociedades. Es “una necesidad que le corresponde al espíritu del tiempo”¹⁴⁸.

El fenómeno del individualismo predominante en la sociedad moderna produjo la despersonalización del ser humano y lo ha dejado desencantado del mundo y en la soledad. Ideologías y prácticas propensas a relativizar el valor del hombre dieron como resultado un proceso de deshumanización del individuo. Sin embargo, ante tergiversaciones y situaciones amenazantes para su preservación, la humanidad siempre ha logrado encontrar la forma para hacer perdurar la existencia de los hombres.

Según Michel Maffesoli, la máxima de que “el individuo y el individualismo sería la marca de nuestro tiempo”¹⁴⁹ ya es un repertorio desfasado. En la actualidad, se constata el avance de un proceso de desindividualización o como lo define el mismo Maffesoli: “superación del principio de individuación”¹⁵⁰. Como muestra, “bastaría ver la importancia de la moda, del instinto de imitación, de las pulsiones gregarias de todo tipo, de las múltiples histerias colectivas, de las muchedumbres musicales, deportivas, religiosas”¹⁵¹. Efectivamente, existe un cambio conceptual que pasa de afirmar lo social siempre sobre la función que desempeña el individuo en la sociedad a la idea de socialidad, cuya característica es la *persona*, la cual “desempeña *papeles* tanto en el interior de su actividad profesional como en el seno de diversas tribus en las que participa” (Maffesoli, 2004, p.152). Por consiguiente, “se puede afirmar que asistimos tendencialmente a la sustitución de un social racionalizado por una socialidad de dominio empático”¹⁵².

Se trata las nuevas formas sociales que pululan por doquier, que van desde «microgrupos sociales» (Maffesoli), hasta las nuevas modalidades de vínculos sociales y nuevas formas de comunidad que tratan de construir

¹⁴⁸ Michel Maffesoli, El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas. México, Siglo XXI Editores, 2004, p.123

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.151

¹⁵⁰ *Ibidem*

¹⁵¹ *Ibid.*, p.32

¹⁵² *Ibid.*, p.56

momentos de solidaridad social exclusivas y no exclusivas. Simultáneamente emergen nuevas formas de comunitarismo étnico, localista, religioso, etc., —cuyo carácter es de tipo reactivo—, así como conjuntos de clanes en ambientes universitarios y comunidades emocionales con carácter puramente empático. Es lo que Maffesoli llama metafóricamente de «neotribalismo posmoderno». Su carácter esencial es la dimensión comunitaria de la socialidad. Otra metáfora utilizada por Maffesoli para describir el fenómeno es la «multitud de aldeas». Es una época en que “las aldeas se multiplican en nuestras megalópolis”¹⁵³ y se extienden también por las pequeñas y medianas urbes. Y todas ellas son entretejidas a partir de la necesidad de compartir y del cuidado mutuo.

Lo que sobresale y caracteriza a las nuevas formas de comunidad y de grupos es el sentimiento de pertenencia, el experimentar y el sentir común (paradigma estético), la red de comunicación, el vínculo familiar y amistoso, el familiarismo, la emoción colectiva, la necesidad de experiencia, de la mística, pues “lo que importa son las historias vividas día a día”¹⁵⁴, “la experiencia de lo vivido en común”¹⁵⁵. Subrayando la originalidad de las «nuevas tribus». Maffesoli afirma: “las grandes características atribuidas a estas comunidades emocionales son su aspecto efímero, la “composición cambiante”, la inscripción local, la “ausencia de organización” y la estructura cotidiana”¹⁵⁶.

Dentro de una sociedad global que tiende a la uniformización, cada comunidad y cada grupo procura diferenciarse, poseer su propia identidad colectiva, su propio espacio y “para su seguridad, moldea su entorno natural y social, y al mismo tiempo obliga, *de facto*, a otros grupos a constituirse como tales”¹⁵⁷. De hecho el grupo se presenta como un “nosotros” y compone un sujeto colectivo con amplio significado social, ya que despierta la iniciativa de

¹⁵³ *Ibid.*, p.123

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.217

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.219

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.57

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.246

poner en marcha mecanismos de integración entre sus miembros y tiende a privilegiar el todo. No hay lugar para lo particular, lo individual, a la persona corresponde resguardar lo que son las aspiraciones esenciales del grupo. Aquí radica una importante diferencia de la lógica comunitaria respecto a la lógica individualista, puesto que “mientras que la lógica individualista descansa sobre una identidad separada y encerrada en sí misma, la persona no tiene valor más que por su relación con los demás”¹⁵⁸. Para Maffesoli, “todos los grupos se fundan, [...] en la trascendencia del individuo”¹⁵⁹. Es la trascendencia immanente, explica el autor, “algo que a la vez supera a los individuos y brota de la comunidad del grupo”¹⁶⁰.

Por lo tanto, la experiencia de la persona en el grupo no es nunca individualista, sino apertura a los demás, al Otro (Maffesoli, *ibíd.*, p.62), por consiguiente, la “experiencia del prójimo” funda la comunidad. En ello descansa una potencia popular o «divino social» (Durkheim), esa “fuerza agregativa que se halla en la base de todo tipo de sociedad o asociación”¹⁶¹.

3.2.5. Producción de deshecho humano

Una de las características más complejas y más emblemáticas de la sociedad posmoderna globalizada se expresa en el fenómeno de la exclusión. Bauman lo define como “la producción de «residuos humanos»”¹⁶² o «desecho humano»¹⁶³. La exclusión y la marginación de grande porción de la población mundial es producto del progreso económico cimentado, únicamente, en la modernización y su aceleración tecnológica, la cual es una industria de personas «sobrantes» o «redundantes» en el mercado laboral¹⁶⁴.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.54

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.139

¹⁶⁰ *Ibidem*

¹⁶¹ *Ibid.*, p.96

¹⁶² Bauman, 2005b, p.58

¹⁶³ Bauman, 2009, p.81

¹⁶⁴ En varias de sus obras, Bauman denuncia enérgicamente esa realidad e insiste que “La producción del deshecho humano, o más propiamente, de seres humanos rechazados (por ser excesivos y redundantes, es decir, porque no pudieron o no quisieron ser reconocidos) es un inevitable producto de la

Los residuos humanos son esa parte de humanidad que proviene del escenario caótico de desempleo estructural (Baggio, 2009, p.153). Es una población insolvente que el mercado de trabajo nunca absorberá y constituye un contingente de indigentes sociales en constante aumento. Estos seres humanos rechazados enfrentan la dura tarea de luchar por la subsistencia biológica y por la supervivencia social, además de soportar la humillación de sentirse inútil¹⁶⁵ y el sufrimiento de la condición de «miseria por defecto» (Bauman, 2005b, p.58).

Los excluidos son «irrelevantes» (Zamagni) y «gente superflua» (Bauman) tanto para el mercado laboral como para la sociedad de consumo. Ellos conforman la última de las tres clases sociales en la sociedad globalizada: los excluidos del consumo¹⁶⁶. Bauman hace notar que en los Estados Unidos clasifican a los pobres y a los excluidos de «*surfclass*» o «*underclass*» («desclasados» o «infraclase»)¹⁶⁷ y culpan a los mismos pobres por su suerte. Simultáneamente “condenan a millones de sus hijos a la pobreza, el hambre y la desesperación”¹⁶⁸.

También forman parte de esta clase los refugiados. Ellos son expulsados de sus tierras por las guerras y por el hambre extrema. Los refugiados junto a los desempleados forman el conjunto de «desechos humanos» del progreso. Esas masas de excluidos son el producto final de la fábrica de desigualdades llamada economía neoliberal.

modernización, y un inseparable acompañante de la modernidad” (Bauman, citado por Baggio, 2009, p.153)

¹⁶⁵ “la forma más devastadora de humillación, que impide la autorrealización, es la irrelevancia económica. Sentirse inútil [...] es aún más humillante que sentirse explotado. [...] la humillación genera resignación, haciendo que se perpetúe el *status quo* (Zamagni, *ibid.*, pp.40-41)

¹⁶⁶ Marc Augé (*op. cit.*, pp.24-25) vaticina que “La sociedad planetaria de mañana estará dividida —todavía más netamente que la de hoy— en tres clases: la oligarquía de los acaudalados, los consumidores y los excluidos del consumo”

¹⁶⁷ «Infraclase» o «desclasados»: “depósito colosal y en aumento en el que se almacena a los fracasados y a los rechazados de la sociedad de consumo” (Bauman, 2001b, p.58). Una “población creciente de miserables, tratada con indiferencia, como enemiga, como una población ajena, indigna, impura e incómoda” (Bauman, 2005a, citado por Baggio, 2009, pp.153-154)

¹⁶⁸ Bauman, 2001b, p59. Hace parte de la “estrategia bípeda de criminalización de la pobreza y brutalización de los pobres” (*ibid.*, p.78-79).

El fenómeno de la exclusión es una bomba de tiempo: en cualquier momento puede generar grandes estremecimientos mundiales y comprometer decisivamente la paz. El aumento de las desigualdades se torna una amenaza para el mantenimiento de la paz, provoca guerras civiles y disminuye la importancia y el valor de la democracia (Zamagni, *ibíd.*, p.153). Las desigualdades aunadas a la progresiva descomposición de la política —con la pérdida de eficacia de su función— confluyen en un caudal de violencias, cuya presión del poder para controlarlas lleva al estuario del terrorismo y del fundamentalismo (Mongardini, *Ibíd.*, p.128).

3.2.6. La sociedad en crisis

Como última parte del análisis del contexto histórico se hace referencia al estado real de la sociedad contemporánea: una sociedad sumergida en una profunda y permanente crisis cultural.

Los acontecimientos del siglo XX y los recientes de estas dos primeras décadas del siglo XXI han dejado al descubierto la insuficiencia de la razón científica, de la razón instrumental para explicar la realidad y darle un significado unitario. La razón ya no es capaz de dar una respuesta a la complejidad de los nuevos fenómenos, a la magnitud de los problemas de las sociedades actuales y a las inquietudes del hombre contemporáneo. La crisis cultural actual hizo desplomar el edificio del totalitarismo de la razón sobre el que se construyó la Modernidad.

Un segundo rasgo es la crisis del humanismo moderno donde la existencia del hombre quedó vacía de sentido. El antropocentrismo de la Modernidad, construido por el absolutismo de una razón anónima y colectiva (Mongardini, 2007, p.92), terminó por marginalizar y desarraigar al individuo. La crisis del humanismo moderno cuyo núcleo es el desarraigo del individuo, acarreó la lógica consecuencia del desarraigo de la sociedad contemporánea, condición en que se encuentra en la actualidad (Simone Weil, citada por Baggio, 2006, p.109).

Durante la Modernidad, se ha pretendido construir una sociedad perfecta, equilibrada y justa aplicando exclusivamente los criterios racionales. Sin embargo, la sociedad moderna naufraga en las aguas profundas de los desequilibrios, de las desigualdades y de los enormes males sociales producidos por el descontrol de la razón. De ahí fluyen las corrientes que diluyen las relaciones entre las personas, sumergen las referencias a los valores y hacen flotar el “descrédito de las instituciones” (Saborit, *ibíd.*, p.136) o, como dice Béjar (*op. cit.*, p.124), el proceso de «desinstitucionalización» de las instituciones políticas.

La cultura occidental dejó de realizar su insoslayable función para el equilibrio de la vida humana y de la sociedad¹⁶⁹. De donde resulta el vaciamiento gradual y constante del significado profundo de las finalidades sociales y el recrudecimiento de la polarización entre las sociedades. En la situación de crisis de la cultura se perpetúan las “burbujas especulativas, el desempleo, la precariedad laboral, el cambio climático, las crisis energéticas, las desigualdades, el hambre, el consumismo, los problemas de integración cultural”¹⁷⁰.

En conclusión, la crisis de la cultura moderna es la madre de las demás crisis arraigadas en la sociedad contemporánea: crisis de la ética, crisis política y de las instituciones, crisis social, crisis ecológica, crisis energética, crisis de relaciones y otras más. Un cúmulo de crisis que ha dejado al hombre posmoderno abandonado a su propia suerte, entre “la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia”¹⁷¹. El hombre posmoderno quedó desprotegido y expuesto al control de toda ideología y pasó a ser dominado por la ansiedad, la angustia y la incertidumbre. En definitiva: por el miedo.

¹⁶⁹ Mongardini (*op. cit.*) recuerda que: “La función de la cultura es, pues, la defensa de la vida individual y colectiva. [...] consiste en primer lugar en determinar las formas y los modelos de las relaciones sociales” (p.52). “La cultura produce un equilibrio entre seguridad y fuerza en función de los valores que privilegia” (p. 54). Continúa Mongardini citando a Escobar (1997): “si los hombres prescindieren de la cultura viran «monstruosidades incurables prisioneras de instintos, sugerencias y temores»” (p.57)

¹⁷⁰ Cristina Calvo en Zamagni, *op. cit.*, p.9

¹⁷¹ Bauman, 2005, p.71

CAPÍTULO IV

EL MIEDO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

El propósito de este capítulo es profundizar el análisis del miedo en la sociedad contemporánea, señalando sus aspectos filosóficos y sociológicos, evidenciando los factores que lo producen, dónde se aloja y su impacto en las relaciones interpersonales. Cabe puntualizar que esta sociedad, inmersa en el contexto de una época en mutación marcado por una intensa crisis cultural, se quedó equiparada a una superficie llana, a un campo abierto sin protección e incapaz de ofrecer resistencia a que el miedo se instalara y ocupara rápidamente todos sus espacios.

Antes de continuar con el análisis, es necesario hacer una premisa: bajo ningún concepto se procura generalizar la realidad de miedo a todas las sociedades. Cada cultura tiene su propia representación de lo social y, por tanto, también del miedo¹⁷². El análisis se delimita a la cultura occidental. Se aborda el tema del miedo como un fenómeno social propagado en las sociedades occidentales, pero que no se manifiesta de manera uniforme en todos los lugares.

4.1. Premisas filosóficas

De acuerdo a los objetivos del presente estudio, entre la multiplicidad de obras y argumentaciones sobre el tema, las premisas filosóficas del miedo social son determinadas sobre tres ilaciones fundamentales, aún sin agostarse en ellas. La primera son las bases filosóficas de la teoría política moderna; la segunda, la caracterización ontológico-existencial del miedo y la angustia; la tercera, la angustia por la pérdida de 'Yo' del sujeto moderno.

Se examina la génesis del miedo objeto de este estudio a partir de la formulación de los primeros postulados de la filosofía política moderna

¹⁷² "Es propio de la «naturaleza» humana entender que el miedo y la susceptibilidad dependan de la cultura" (Schmidbauer, *op. cit.*, p.64)

enunciados por Maquiavelo, Hobbes y Montesquieu (ya mencionado anteriormente). Se sabe que el poder político moderno nació para asegurar la convivencia social y limitar el miedo. Debido a la necesidad de protección contra el miedo, el hombre renunció a su poder individual y depositó en la comunidad el poder para controlar el miedo y asegurar una convivencia civilizada.

Maquiavelo, siendo un conocedor profundo de la realidad del hombre de su época y de la situación política, desde la cárcel y en el exilio, esbozó los primeros principios de la acción política moderna. Entre ellos, trazó un perfil bien definido del gobernante, el cual coincidía con el Príncipe. Explica que es condición indispensable para gobernar tener la consideración al pueblo y tener al pueblo satisfecho. Por otro lado, el gobernante debe saber que “los hombres temen menos ofender a quien se hace amar que al que inspira temor”; por consiguiente, el Príncipe debe “hacerse amar o temer por los pueblos”. El temor, insiste Maquiavelo, “es miedo al castigo que no se pierde nunca”, por tanto “debe hacerse temer”, “vencer por la fuerza o por el fraude, hacerse amar o temer de los habitantes”. En definitiva, para gobernar “es necesario hacerse temer y amar”.

Sin embargo, la política de Maquiavelo no se reduce a estos principios, Hannah Arendt aclara que “el criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por lo tanto, todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos”¹⁷³. Pese a la aclaración de Arendt, algunos enunciados desarrollados por Maquiavelo —especialmente la fórmula de justificar los medios en función de los fines del gobierno— continúan siendo aplicados hoy día en contextos históricos y políticos completamente diferentes. Gobiernos, instituciones y organizaciones políticas aplican dichos principios para mantenerse en el poder en distintas formas de gobierno —incluso en los sistemas democráticos— y emplean el miedo como recurso de control de sus ciudadanos.

¹⁷³ Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 82

Hobbes, por su parte, nació y vivió en una época marcada por la consolidación del humanismo, el avance del capitalismo y en un contexto de guerra civil en Inglaterra. La finalidad del pensamiento de Hobbes era colocar los fundamentos de una comunidad ordenada y pacífica y un gobierno iluminado y autónomo. Hobbes llega a la conclusión de que el único remedio al estado natural de guerra permanente en que viven es que los hombres se sometan al poder absoluto de un potente Leviatán, el Estado. Afirma: “Los hombres para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado” y “leyes civiles, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado”. El fin del Estado es garantizar la paz y la defensa de todos los hombres, y para eso necesita de medios y normas. Estas normas son las leyes civiles. Hobbes considera al Estado como un monstruo todopoderoso. Además, defiende una forma despótica de gobernar ya que los hombres cedieron su libertad al soberano y le dieron el poder absoluto. Hobbes es partidario del absolutismo y predomina en su obra la constitución del poder vinculado al temor. Precisamente en las dos especies de Estado admitidas por Hobbes —Estado Político o Estado por institución, producto del pacto de cada hombre con los demás, y Estado por adquisición, es decir, adquirido por la fuerza—, los hombres otorgan poder absoluto al soberano a quien deben temer y no pueden desobedecer, y están sujetos al dominio paternal y despótico. Ambas formas de dominio conllevan la sumisión por miedo, manifiesto en el temor mutuo o en el temor a quien instituyen y el miedo al castigo por desobedecer las leyes. Asimismo, “Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado”. En suma, en virtud de la autoridad que todo hombre confiere al Leviatán, el Estado “posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz”.

Quienes retienen el poder político-económico actual, siguiendo el criterio de Hobbes, utilizan diferentes mecanismos para conformar las voluntades de las masas y mantenerlas bajo la sumisión del «Leviatán» moderno.

Merece la pena hacer una muy breve mención a Montesquieu, quien asocia el miedo al despotismo. Refiriéndose a la educación “que consiste principalmente en vivir con los demás”, Montesquieu asevera que en los Estados despóticos, “cuyo principio es el terror”, la educación resulta muy limitada: “se reduce a infundir miedo”. Refiriéndose a los políticos griegos, cuya fuerza del gobierno popular era la virtud, Montesquieu advierte que “cuando la virtud desaparece, la ambición entra en los corazones que pueden recibirla y la avaricia en todos los corazones [...] a lo que era respeto se le llama miedo, avaricia a la frugalidad”. Finalmente, tanto en los Estados despóticos como en los constitucionales, el denominador común es el miedo a la muerte o a perder la vida: “En los Estados despóticos se es tan desgraciado que se teme la muerte sin amar la vida. En los Estados constitucionales o regidos por la moderación, se teme perder la vida sin sentir miedo a la muerte”.

La asociación del miedo con el despotismo evidenciada por Montesquieu resuena todavía hoy en las diferentes formas de despotismo que gobiernan las sociedades e infunden miedo en las poblaciones. Más de dos siglos y medio después, esas diferentes formas de despotismo han procurado infundir sistemáticamente la educación al miedo y, por añadidura, en las últimas décadas una educación al miedo que lleva al consumo.

Los autores nombrados no fueron los únicos en escribir sobre el miedo. El pensamiento filosófico de los siglos XVII, XVIII y XIX, bajo las más diversas posiciones, aportó importantes conocimientos que marcaron la etapa de evolución del concepto de miedo en sentido social y existencial. Por ejemplo, en el siglo XIX Soren Kierkegaard, desde un punto de vista ontológico, elaboró un valioso tratado sobre el concepto de la angustia. También del Siglo XX se dispone de una vasta literatura filosófica con una rica y compleja gama de caracterizaciones del fenómeno del miedo. En tal siglo, hubo una tendencia generalizada a profundizar el estudio del fenómeno para entender su esencia y causas. Para fines de este estudio, entre numerosos autores se hace referencia únicamente a un particular del pensamiento de Martin Heidegger, quien traza

una caracterización ontológica del fenómeno del miedo y de la angustia. Heidegger diferencia el miedo de la angustia, pero los dos son estados de ánimo que provocan en el individuo (en el ente ser – Dasein) el mismo sentimiento de inseguridad y producen los mismos efectos. Su análisis llega a concluir que estos dos fenómenos coinciden (Heidegger, 1926, p.343), o sea, manifiestamente hay entre ambos una afinidad fenoménica. El filósofo alemán ratifica lo anterior afirmando: “indicio de ello es el hecho de que ambos fenómenos quedan ordinariamente indiferenciados y que suele designarse como angustia lo que es miedo y como miedo lo que tiene el carácter de angustia”¹⁷⁴.

Heidegger aborda el fenómeno del miedo desde tres puntos de vista: el ante qué del miedo, el tener miedo, y el porqué del miedo. En su análisis, él indica las modificaciones del miedo y la relación de las mismas con los diferentes momentos estructurales del mismo (Heidegger, 1926, p.141). “El ante qué del miedo tiene el carácter de lo amenazante. [...] El tener miedo, en cuanto tal [das Fürchten selbst], es el dejar-se-afectar que libera lo amenazante tal como ha sido caracterizado”¹⁷⁵. En cuanto al porqué del miedo, la definición dada por Heidegger es “aquello por lo que el miedo teme [das Worum die Furcht fürchtet] es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein. [...] El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo”¹⁷⁶.

La angustia posee una conexión ontológica con el miedo y “al igual que el miedo, la angustia está determinada formalmente por un ante-qué del angustiarse y un porqué”¹⁷⁷. Al caracterizar el ante-qué de la angustia, Heidegger delinea la diferenciación de la forma de manifestación del miedo y de la angustia, pero ambos se igualan en constituir un factor amenazante y perjudicial para el poder-ser fáctico del Dasein. La angustia se presenta como un temor a algo indefinido, a algo que no se logra identificar objetivamente, o

¹⁷⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 1926, Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>, p.192

¹⁷⁵ Heidegger, *ibíd.*, p.141

¹⁷⁶ Heidegger, *ibíd.*, p.142

¹⁷⁷ Heidegger, *ibíd.*, p.343

mejor, “El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia”¹⁷⁸. Lo amenazante está en el “Ahí” y está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento, y, sin embargo, no está en ninguna parte porque es enteramente indeterminado y no se logra aferrar, pero en la mente provoca temor. El miedo, en cambio, es algo amenazante en forma explícita, algo objetivo, bien determinado que está ahí, en el ámbito de lo cotidiano. La angustia “tampoco ‘ve’ un determinado ‘aquí’ o ‘allí’ desde el que pudiera acercarse lo amenazante”¹⁷⁹ y “puede surgir en las situaciones más anodinas”¹⁸⁰. Miedo y angustia coinciden en un único fenómeno también porque miedo es angustia caída en el “mundo” y la angustia determina desde siempre en forma latente el estar-en-el-mundo. Uno de los efectos del fenómeno, según el filósofo existencialista, es el solipsismo existencial en el que la angustia lleva al Dasein ante su mundo como tal, ante sí mismo como estar-en-el-mundo (Heidegger, 1926, p.190).

Salta a la vista la mención de Heidegger al solipsismo existencial como efecto de la angustia. La relación entre el subjetivismo radical y la angustia se manifiesta en el miedo a sí mismo característico del individuo moderno, debido a la pérdida de su “Yo”. Según Horkheimer y Adorno, “el miedo más radical del mundo contemporáneo es «la angustia de la pérdida del Yo y la anulación de la frontera entre uno mismo y el resto de la vida»”¹⁸¹. Privado de su “Yo”, de sus valores, de sus referencias y sumido en un estado de angustia, inseguridad y desorientación, el individuo moderno vive entre la ansiedad y la incertidumbre donde el miedo es “un huésped constante en los territorios del Yo”¹⁸².

¹⁷⁸ Heidegger, *ibíd.*, p.187

¹⁷⁹ Heidegger, *ibíd.*, p.187

¹⁸⁰ Heidegger, *ibíd.*, p.190

¹⁸¹ Horkheimer y Adorno, 2007, citado por Mongardini, 2007, p.94

¹⁸² Mongardini, *op. cit.*, p.92

4.2. Consideraciones sociológicas sobre el miedo

En el lenguaje de José Medina Echavarría, la realidad latente del miedo en la sociedad indica que se está frente a un tópico. “Y ante un tópico solo cabe una de tres posturas: aceptarlo resignadamente tal como se presenta y contribuir sin mayores preocupaciones a su continuación; tratar de perforarlo para dar tras él con sus supuestos fundamentales y por tanto encubiertos; o esforzarse por poner al menos un poco de orden en la confusión de sus mezcladas significaciones”¹⁸³. La segunda postura es la que mejor se ajusta a la naturaleza del fenómeno que se trata de analizar. Por lo tanto, desde una perspectiva sociológica, el estudio se enfoca en poner de manifiesto los supuestos encubiertos del miedo.

El objetivo de este acápite es tratar de delinear, bajo el enfoque analítico, algunos aspectos sociales del miedo, en el esfuerzo de comprender cómo éste llega a penetrar en las estructuras sociales y, sobre todo, en la estructura mental de los sujetos. Así mismo, se intenta descifrar las contingencias de coyuntura subyacentes en un fenómeno emergente con tantas repercusiones en la forma de vivir de los actores sociales.

No cabe duda que las condiciones de la vida social moderna facilitan la emergencia del fenómeno, es decir, la extensión, generalización y ascensión del miedo desde la vida cotidiana sencilla hasta la sociedad representada (Mongardini, *op. cit.*, p.17). Gran parte de los «nuevos miedos», como los define Marc Augé, se caracterizan por su incidencia en lo social. El miedo forma parte de la vida cotidiana, es estructural, pasa inadvertido, es dinámico y se difunde por la sociedad comprendiendo ya una parte de ésta¹⁸⁴. Pero no sólo comprende una parte de la sociedad, sino que el miedo ha sido utilizado como instrumento de instalación del nuevo orden social mundial que está en marcha.

¹⁸³ José Medina Echavarría, Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina, Buenos Aires, Clacso, 2017, p.11

¹⁸⁴ Thomas Mathiensen, 2004, citado por Bauman, 2007b, p.15

Un orden social en plena vigencia que controla la humanidad, la humilla y coarta su libertad¹⁸⁵. Es Mongardini quien advierte sobre la utilización del miedo como “un instrumento de definición, de control y de gobierno del orden social”¹⁸⁶.

Los modos para establecer y mantener el control social son diversos. Para ilustrar el que usa el mecanismo del miedo, la metáfora del Panóptico descrita por Bauman (2007a) adquiere significación sociológica, ya que el Panóptico simboliza el patrón moderno de orden y de control social. Los miedos del Panóptico se refieren al miedo del no cumplimiento de las normas de los criterios preestablecidos e impuestos por el «régimen de encuadramiento disciplinar» del nuevo orden global, que torna unidireccional la vigilancia concentrada en la torre central del Panóptico. Las invenciones modernas han transformado todas las instituciones (las escuelas, los cuarteles, los hospitales, los centros de tratamiento psiquiátrico, las casas de corrección, las industrias y las prisiones) en «fábricas de orden» encargadas de tutelar, “de vigilar-instruir-disciplinar toda la duración de la vida del hombre”¹⁸⁷. Continúa Bauman: “hoy todo se torna una cuestión de vigilancia, de control y de instrucción personales. El individuo es su propio guardián y profesor —o, invirtiendo el decir de Blanchot: hoy, todos son libres, pero cada uno es libre en el interior de su propia cárcel, la cárcel que él mismo o ella misma construye”¹⁸⁸. Este razonamiento es compartido por M. Foucault quién tiene la misma perspectiva acerca del panoptismo, donde el control de la sociedad es ejercido por una dominación que obliga al cuerpo social internalizar totalmente la vigilancia, es decir, los sujetos sociales internalizan el control como auto-vigilancia.

En sentido estricto, el control a través del miedo se torna un procedimiento formal de representación de la sociedad. De ello se deriva la

¹⁸⁵ “no hay sociedad ordenada sin miedo y humillación, la humanidad no puede ejercer su control sobre el mundo sin aplastar la dignidad humana y sin matar la libertad humana” (Bauman, 2007a, p.206)

¹⁸⁶ Carlo Mogardini, *op. Cit.*, p.10

¹⁸⁷ Bauman, 2007a, p.114

¹⁸⁸ Bauman, 2007a, p.119

aceptación social del control por parte de los actores sociales de la sociedad moderna, ya que carecen de incentivos simbólicos y de modelos para afrontar el miedo. Es el espacio vacío de una sociedad en transformación. Es un hecho notorio que la sociedad contemporánea pasa por un proceso de reordenamiento. Desde diferentes tendencias se presentan patrones de ordenamiento social. Uno de los enfoques considera que dicha sociedad se va ordenando según las búsquedas de evasión de los miedos y de la falta de significado de la vida del individuo. Por esta razón, la configuración de la misma se ha ido esquematizando de acuerdo a los temores de los individuos que crecen en dimensión y en intensidad. En consecuencia, la misma sociedad se torna multiplicadora del miedo que se vuelve estructural.

Una de las raíces del problema descansa en la declinación de ciertas estructuras, como la sociedad política y la sociedad civil que perdieron significado. Por ejemplo, dentro del proceso histórico de organización social, los seres humanos han buscado protección al miedo en la sociedad política y en la sociedad civil, es decir, en sus instituciones como la familia, las unidades educativas, las iglesias, las asociaciones culturales y políticas, etc. Actualmente, la sociedad civil y la sociedad política no están en condiciones de ofrecer dicha protección a los ciudadanos. Las instituciones económicas, sociales y políticas ya no responden a su razón de ser, dejando a los actores sociales indefensos y el miedo se instaló en la conciencia colectiva de los mismos.

A lo anterior se suma el acelerado proceso de transculturación, uno de los efectos negativos de la globalización, cuya consecuencia inmediata es poner en crisis la cultura de cualquier sociedad. Y, una cultura en crisis es un caldo de cultivo del miedo. La cultura forja el tipo y la forma de las relaciones sociales de una sociedad, y tiene como función “la defensa de la vida individual y colectiva y la orientación de los actos según aquellos valores que persigue”¹⁸⁹. Según Mongardini, “*la cultura constituye también, en mayor o menor grado, un*

¹⁸⁹ Mongardini, 2007, p.52

*conjunto de defensas contra el miedo*¹⁹⁰ [cursiva del autor]. Una de las raíces de la cultura, afirma el autor, es la necesidad de protección del miedo (Mongardini, 2007, p.67) y es la cultura que fija los límites del miedo¹⁹¹.

No obstante que el miedo sea percibido y experimentado por el individuo singularmente, las representaciones de los temores y de los peligros, así como la magnitud de los riesgos son producidas en la vida social. La cultura establece las normas y las prescripciones que delimitan el alcance de los temores protegiendo la convivencia social de sus excesos y determinando los límites del miedo de tal manera que los seres humanos logran vivir en equilibrio psíquico y social. Sin la mediación de la cultura o al margen de ella “los hombres serían «monstruosidades incurables prisioneras de instintos, sugerencias y temores»”¹⁹². Para Keith Tester, “la cultura es una de las modalidades a través de la cual podemos tornarnos humanos”¹⁹³.

Ahora bien, si la cultura pierde su eficacia entonces las consecuencias no se hacen esperar. Mongardini advierte que “cuando una cultura y sus instituciones han perdido la representación y el dominio de la realidad, todo se hace inseguro: la conciencia, la fe, la moral y la política, etc., resurge el miedo y se difunde la violencia”¹⁹⁴. Además, la condición de fragilidad cultural deja facilidad para grupos de interés, por medio del espectro psicológico, emplear el miedo como un recurso cultural para alcanzar sus objetivos¹⁹⁵.

Analizado desde una perspectiva sociológica, el uso del miedo como recurso cultural es un hecho decisivo para provocar una conciencia generalizada del miedo. De hecho, los varios componentes del miedo se han ido cristalizando en la conciencia colectiva e impulsando una reforma en las

¹⁹⁰ Mongardini, 2007, p.9

¹⁹¹ Mongardini (*op. cit.*, p.52) sostiene que “la cultura establece los límites de los miedos, los sitúa dentro de recintos delimitados”

¹⁹² Escobar, citado por Mongardini, 2007, p.57

¹⁹³ Keith Tester, 2005, p.22

¹⁹⁴ Mongardini, 2007, p.63

¹⁹⁵ Baste, para ilustrar, los siguientes ejemplos de ello: 1. movimientos políticos que usan el miedo para llegar al consenso (reciente caso ‘Brexit’ en Gran Bretania); 2. empresas que amedrentan a sus clientes para vender sus productos.

ideas y en las costumbres, en el conjunto de hábitos, en las formas que componen una cultura. La implementación de un modelo de conducta orientado por los criterios del miedo permitió su expansión en el cuerpo social, condicionando las acciones de los actores sociales y sus relaciones, y llegó a alcanzar lo que Mongardini define la «socialización del miedo»¹⁹⁶. Mediante el poder multiplicador de los medios de comunicación, el miedo no sólo es interiorizado por los individuos, sino que se socializa cada vez más (Mongardini, 2007, p.88) porque es transmitido fácilmente, su difusión es instantánea y por todas partes, y está fuera del control de las personas haciendo con que aumente sus temores (Augé, 2015, p.56).

En el imaginario colectivo e individual de mucha gente coexisten y se unifican dos factores productores de miedo: lo irreal violento y lo real de los acontecimientos trágicos locales y mundiales. El primero es la identificación de lo irreal violento con la realidad material producto de la absorción de la violencia en películas, en videos juegos, en programas televisivos, en literaturas, en músicas, en internet, etc.; el segundo surge de la transmisión de los hechos violentos reales con excesivo sensacionalismo y con la constante reproducción y reiteración de las imágenes, donde el individuo no logra distinguir lo real de la irrealdad. Esto porque “hoy, lo real está hecho de imágenes”¹⁹⁷.

La esfera de las relaciones sociales, y más específicamente de las relaciones interpersonales, es otro campo fundamental de la realidad social donde la instalación del miedo provoca transformaciones significativas que llevan hacia un cambio en las orientaciones del comportamiento de los individuos frente a sus equivalentes. Entre las repercusiones del fenómeno, se acentúa la dificultad de construir relaciones interpersonales, lo que genera

¹⁹⁶ Sobre la socialización del miedo Mongardini (*ibíd.*, p.44) expresa: “Los miedos comienzan en el cuerpo y se desarrollan a partir de él, como cualquier otra forma de comunicación y socialización” y “la socialización del miedo y su ampliación a fenómeno masivo se traducen en conformismo y pasividad, en inercia moral y en insensibilidad hacia los valores espirituales, rasgos todos ellos característicos de las masas. La socialización del miedo es la rendición del individuo y la declaración de su impotencia para actuar” (p. 88-89).

¹⁹⁷ Carrara (citado por Bingemer, 2013, p.14)

inquietud y ansiedad en el hombre contemporáneo que reacciona huyendo de la realidad y tratando de evitar el miedo a lo real concreto en la relación con los demás. De la falta de valor para afrontarlo surge la crisis de confianza (Mongardini, 2007, p.84). Son las relaciones interpersonales uno de los componentes sociales más afectados por la situación del miedo actual. Como cualquiera otra realidad social, ellas están condicionadas y ha empezado a descomponerse en su contenido y su significado, resultando relaciones continuamente redundadas por la desconfianza.

4.3. Enfoque del miedo en la sociedad actual

Desde los años setenta del siglo pasado, una serie de miedos empezaron a tomar cuerpo en la sociedad: algunos eran originados por la crisis energética; otros eran suscitados por la energía nuclear (el peligro de guerra atómica); y había también los causados por las catástrofes ecológicas (el agujero de ozono) y por otros fenómenos como las drogas, el sida, etc. Se sumaron a ellos los miedos sociales —enumerados anteriormente— y los nuevos miedos¹⁹⁸ típicos de la época postmoderna, cuya particularidad estriba en que son difundidos y alimentados por el terrorismo mediático, llegando hasta las partes más recónditas de la sociedad occidental. En cualquier acepción que se quiera emplear, los temores actuales son manifestados en la angustia endémica del hombre de este tiempo, en la ansiedad incurable de una existencia desorientada, en la inconsistencia y fragilidad de los vínculos afectivos y relacionales.

Las generaciones posmodernas transcurren la vida cotidiana sintiendo miedo. Más aún, éstas enfrentan tantas dificultades y están en medio de tantos conflictos locales y mundiales que la condición de sus vidas es un estado perenne de ansiedades. La condición humana y la vida actual ya son definidas

¹⁹⁸ “Los nuevos miedos no son tan nuevos, pero se difunden instantáneamente y por todas partes. [...] Presentimos que estos miedos «se sostienen entre sí» y que tomados en conjunto, adquieren una significación que se nos escapa y, por eso mismo, aumenta nuestros pavores” (Augé, *ibíd.*, p.56)

como vida de miedo. Utilizando un término empleado por Wolfgang Schmidbauer, en esta época se está muy cerca de hablar de «generación-miedo»¹⁹⁹.

Lo que interesa evidenciar es que hablar de miedo en la sociedad no significa referirse a una impresión o una generalización vaga, sino indicar una realidad muy perceptible vivida por los seres humanos y que está presente en muchas comunidades humanas actuales. También interesa apuntar que el miedo no viene del acaso, sino que es difundido y sigue rituales incomprensibles²⁰⁰. Frank Furedi (2014, pp.74-80) realizó un largo estudio sobre el miedo y escribió “*las reglas impalpables para difundir miedo*” de las que vale la pena transcribir la siguiente síntesis: por primera vez en la experiencia humana el miedo se tornó un problema en sí mismo (Regla 1); el miedo está siempre más asociado a algo de fluctuante y puede ser conectado a diversos ámbitos de experiencia (Regla 2); el miedo se convirtió en una ideología, en una prospectiva (Regla 3); el miedo no es representado como algo tangible, claro, específico o visible, sino que son las amenazas que van creciendo y siendo incorporadas de manera incalculable y desconocida (Regla 4); la persona en nuestra sociedad puede ser identificada con el miedo, puesto que tener miedo es una parte esencial de la identidad, identifica quién eres y forma tu estilo de vida (Regla 5); el miedo se tornó privado y altamente individualizado, y vivir el miedo solo, de manera privada e individual, es una experiencia mucho más difícil de manejar (Regla 6); uno de los miedos más importantes es el miedo a nosotros mismos (Regla 7).

La difusión del miedo y su consecuente interiorización, sumado a la ya presente pérdida de identidad suscita el miedo más temido por el ser humano, a saber: el miedo a la exclusión de la vida social, a no ser reconocido. Como

¹⁹⁹ Schmidbauer (*ibid.*, pp.7-8) explica: “asocio este concepto al hecho de que jamás tantas personas han tenido tanto a que perder como hoy. Seguridad, prosperidad, alto nivel de consumo y comunicación universal son características de esta generación”

²⁰⁰ Frank Furedi sostiene que “existen rituales del miedo, que no sabemos reconocer, que son mucho más insidiosos que la manipulación del miedo con fines políticos” (Frank Furedi, “*Le regole impalpabili per diffondere paura*”, en Zygmunt Bauman, *Il demone della paura*, Laterza, Roma, 2014, p.74)

anillos de una cadena, tales miedos se unen a otro de igual nivel de temor, considerado por Bingemer como uno de los más grandes de la cultura moderna²⁰¹: el miedo a la extinción del deseo. En efecto, detrás de la «tiranía de posibilidades» y de la «tiranía del deseo» se oculta el afán del individuo en ser ‘reconocido’ y ser ‘aceptado’ por la sociedad de consumo. En el fondo, es una manera de querer liberarse del miedo o huir de él. Sin embargo, pensando de haber encontrado vías eficaces de superación o de huida del miedo, éste se vuelve más poderoso e influyente (Schmidbauer, 2007; p.9).

4.4. Mecanismos y métodos de difusión del miedo

En los siguientes apartados se describen resumidamente algunos mecanismos y métodos mediante los cuales el miedo es infundido en la sociedad y las consecuencias del mismo.

4.4.1. Medios de comunicación, tecnologías y miedo

La revolución tecnológica, especialmente en el campo de la información y la comunicación, tiene tanta importancia que Manuel Castells la pone al mismo nivel de la revolución industrial del siglo XVIII. Sin embargo, su admirable desarrollo ha sido acompañado por otra cara menos plausible: los medios de comunicación y las tecnologías de la información son los principales canales de transmisión del miedo a la sociedad.

Últimamente han surgido nuevas formas de convertir a los medios tecnológicos de comunicación en multiplicadores del miedo. Una reciente y de máxima importancia se refiere a la delincuencia por internet. Es cada vez más frecuente su utilización por individuos mal intencionados y por delincuentes (individualmente o en grupo) para cometer sus actos delictivos. Se ha vuelto habitual las extorsiones, estafas y fraudes a través de los teléfonos celulares,

²⁰¹ Explica Guillebaud (citado por Bingemer, 2013, p.195): “Se trata del miedo de una impotencia hecha del desinterés progresivo, de un fracaso de potencia y capacidad de experimentar la dilatación interior —a veces dolorosa, pero siempre exaltante— que el deseo provoca”

donde los delincuentes amenazan al usuario para obligarlo a depositar a su favor sumas de dinero o cometer otros delitos. Del mismo modo, ha aumentado el número de delincuentes que utilizan las redes sociales, foros, blogs, chats, mensajería, para realizar prácticas criminales como *ciber acoso*, *ciber bullying* o *bullying cibernético*, *grooming*, *phising* o fraude informático, pedofilia, entre otras, donde el blanco principal son niños, adolescentes y jóvenes. Asimismo, se multiplican los casos de estafadores, proxenetas, traficantes de armas y de drogas, y hasta “sicarios y terroristas que agregan esta tenebrosa lista que utiliza el ciberespacio y las redes para multiplicar sus negocios, sus ilícitas ganancias y manifestaciones criminales”²⁰².

Además de internet, los diferentes medios de comunicación masiva como la televisión, la radio, la prensa escrita o hablada, las revistas y los medios publicitarios, hasta el cine y otros géneros de entretenimiento (en particular los videojuegos) son utilizados para difundir e infundir miedo de manera masiva. David Altheide (2008) en su artículo “*Cómo los medios construyen y amplifican los miedos*” llama «Propaganda del miedo» a la acción de los medios de comunicación, cuyo lenguaje ha pasado a ser definido como «el lenguaje del miedo»²⁰³. Reiteradamente los medios utilizan lo que Altheide llama la «retórica del miedo». Un ejemplo de ello han sido las consecuencias de «el discurso del miedo» empleado para tratar el asunto de la Guerra de Iraq y el terrorismo.

Se ha afirmado que la época actual se distingue de otras épocas históricas por hallarse sobrecogida permanentemente por el miedo infundido de diferentes maneras y por múltiples vías. Los *medios* son una de estas vías que lo alimentan y lo sostienen. Desde luego, no actúan con una intención

²⁰² Juan D. Rodríguez A., *Análisis de los delitos informáticos presentes en las redes sociales en Colombia para el año 2011 y su regulación*, [en línea], Universidad CES Colombia, 2014, p.6

²⁰³ David Altheide realizó estudios acerca del lenguaje del miedo utilizado por los medios de comunicación y llegó a afirmar lo siguiente: “analicé la manera con la que el miedo es utilizado en las crónicas, en los periódicos, en las revistas, principalmente en los Estados Unidos, pero también en algunos países de Europa occidental y descubrí una cosa asombrosa: la utilización de la palabra «miedo» aumentó cuantiosamente” (David Altheide, “*Come i media constuiscono e amplificano le paure*”, en «La Repubblica», 20/5/2008, entrevista de Fabio Gambaro, citado en Zygmunt Bauman, *Il demone della paura*, Laterza, Roma, 2014, p.89)

maliciosa, sino buscando la calidad y el aumento de la audiencia, pero, de cualquier manera, ellos desempeñaron y desempeñan un papel insustituible para el crecimiento del miedo (Altheide, *ibíd.*, p.85). En efecto, los *medios* son excelentes vehículos que transportan instantáneamente a todo el globo terrestre noticias, imágenes y programas con contenidos aterradores (catástrofes, violencias, accidentes, amenazas terroristas, guerras, muertes, etc.). Los fenómenos naturales y las destrozadas condiciones del planeta son ‘pan caliente’ para suscitar ansiedad y aumentar la audiencia. De manera análoga el terrorismo y, con mayor énfasis, la transmisión ‘nuda y cruda’ de las varias expresiones de la violencia que es el ‘plato fuerte’ de las redes de televisión, de los periódicos, de las revistas, de los sitios informativos de internet y de otros *medios*.

Los métodos utilizados son eficaces para mantener a la humanidad en un estado permanente de angustia, de incertidumbre y de miedo. Entre tales, los varios métodos el más común es la repetición insistente de las escenas, el lenguaje persuasivo con exagerada fuerza de expresión, el exacerbado dramatismo y el sensacionalismo, el recalcar los peligros y las amenazas a las que cada individuo y la humanidad están expuestos. Esta es una técnica utilizada para generar conmoción en el público general y fomentar el miedo en los receptores de la información, ya que “una comunicación persuasiva impone la consciencia simbólica y la preocupación de que el peligro y el riesgo sea una característica central de la vida cotidiana”²⁰⁴. Se hace la salvedad de que el problema no radica en la información que se transmite (es imprescindible que la población esté informada de todo lo que acontece en el mundo), sino en la forma de transmitirla que es un recurso utilizado por los *medios* para tener éxito y aumentar la audiencia, un recurso violento que infunde miedo. Es el recurso de la violencia y del miedo que introduce la presencia del temor en la sociedad y pone en marcha la imaginación colectiva (Mongardini, *ibíd.*, p.111).

²⁰⁴ Altheide, *ibíd.*, p.85

Se sabe que el miedo es una herramienta psicológica de defensa del ser humano. En situaciones de peligro, para proteger a las personas éste exagera de tal manera sus consecuencias que la imaginación de los acontecimientos amenazadores aterroriza mucho más que los mismos sucesos (Schmidbauer, *ibíd.*, p.33). Al descubrir que ese mecanismo psicológico podría ser utilizado para aumentar la audiencia, a partir de los años ochenta los *medios* cambiaron los formatos de su programación y de sus publicaciones pasando a enfocar los nuevos formatos en la violencia y en las noticias sobre el crimen²⁰⁵. Con esa táctica lograron atraer la atención de inversionistas y de los políticos que se interesaron en el formato. Estos últimos se tornaron especialistas en introducir en sus discursos las cuestiones que suscitaban miedo y peligros.

La estrategia descrita ha sido eficaz para influenciar las decisiones de las personas en todas las esferas de su vida y ha servido como una excelente herramienta de creación y de control de las masas, ya que “la reacción de las masas se construye: lo importante es la eficacia del mensaje, no el grado de verdad que contenga”²⁰⁶. Efectivamente, quienes detentan el poder económico y político se percataron que los ‘*mass media*’ constituían excelentes mecanismos para la creación y el control de las masas. Mientras tanto ya habían percibido que el miedo representaba un inestimable recurso para lograr dicho objetivo. De ahí que no se tardó en consumar el matrimonio entre ambos. Desde ese momento los *medios* empezaron a difundir el miedo e introducir sutil y explícitamente el pánico y el terror en las personas y en las sociedades, aumentando la audiencia y multiplicando sus ganancias.

²⁰⁵ Altheide (*ibídem*, p.86-87) describe con precisión cómo se ha cambiado el formato de la programación televisiva en los últimos años: por cerca de 30-40 años el formato era el entretenimiento; luego se ha descubierto que los escenarios de peligro, riesgo y miedo atraían más la atención del público, aumentando la audiencia de las noticias ya que la gente se identificaba con estos escenarios y las imágenes. Así se cambió el formato y este nuevo formato tomó posesión de todas las transmisiones, lo que sirvió para aumentar la cantidad de personas que deseaban las noticias y atraer la atención de inversionistas y de los políticos que se interesaron en el formato. A partir de ahí, las noticias sobre el crimen (los crímenes espectaculares y sensacionales) y la violencia tuvieron éxito y generaron consecuencias sorprendentes en todo el mundo.

²⁰⁶ Mongardini, *ibíd.*, p.112

Una técnica más empleada por los *medios* para el control social ha sido crear una lógica propia y convencer al público de seguir únicamente esa lógica, definida por Altheide como «la lógica de los medios»²⁰⁷. Ésta establece los criterios de interpretación de la realidad y aplica la distracción para conservar el orden instituido por quienes controlan la maquinaria de los *medios* (Mongardini, *ibíd.*, p.112). Transmitir violencia, terror, programas y noticias de manera sensacionalista hace parte de la lógica de los *medios* para convencer al individuo de los ‘peligros e inseguridades’ existentes en la sociedad. Así se somete a la humanidad a un estado de sobresalto y de temor, tornando más fácil inducir a todos los individuos a buscar en el consumo el desahogo y la huida a sus miedos. Los *medios* presentan el consumismo como catalizador y liberador de esta condición de miedo. La única lógica válida en la actualidad es la lógica del consumo.

Por último, cabe resaltar el círculo vicioso creado entre inseguridad, publicidad y ‘consumo de *medios*’²⁰⁸. Está demostrado que cuánto más tiempo un individuo pasa frente a un televisor o ‘conectado’ a cualquier medio de comunicación, mayor es el sentimiento de inseguridad que experimenta. Asimismo, al alto ‘consumo de *medios*’ corresponde automáticamente el elevado nivel de ingestión de publicidad y, por ende, de necesidad de consumir los productos ofrecidos. Entonces, el trinomio inseguridad-publicidad-medios obliga al individuo a buscar un refugio ‘seguro’ al miedo y donde satisfacer las

²⁰⁷ Altheide (*ibíd.*, p.89) revela que “el público ahora espera que las cosas sigan la lógica de *los medios*, se espera un determinado ritmo, una determinada velocidad. Por tanto, debemos estar conscientes de cómo funciona la lógica de *los medios*, de cómo el miedo desempeña un papel importante en estos mensajes”

²⁰⁸ Un ejemplo ilustrativo es la televisión, la cual usa el artificio de convencer a los telespectadores acerca de los peligros de la calle y, acto seguido, se presenta ella misma como solución al problema de inseguridad induciendo a los telespectadores a quedarse asistiendo su programación, creando un círculo vicioso. Está demostrado que cuánto más un individuo ve la televisión más miedo tiene a los demás y, por consiguiente, tiene miedo de salir por la calle por el temor a ser sufrir algún tipo de delincuencia (aunque nunca haya sido víctima de acto delictivo); al mismo tiempo, al no salir de casa pasa más tiempo frente al televisor, lo que le hace aumentar el miedo y el temor a salir. Así la televisión mantiene atrapada al individuo.

necesidades de consumo. Es ahí que aparecen los Centros Comerciales como el único lugar idóneo que brinda suficiente seguridad al individuo²⁰⁹.

4.4.2. Miedo globalizado

Se expuso en el capítulo precedente cómo el miedo llegó a globalizarse. Aquí cabe añadir apenas dos puntualizaciones que ratifican a la globalización, junto a los medios de comunicación, como el mecanismo preeminente de introducción y de expansión de temor en el mundo. Y no es difícil comprender la paradoja de un instrumento de tan elevado valor y utilidad para la humanidad, pero que, al mismo tiempo, es una máquina de temores. El motivo descansa en que la extensión a un plano internacional de la economía, de la cultura, de la política, del modo de vida, se tornó el paradigma que mueve a la sociedad, y el miedo también pasó a formar parte de este paradigma. Y no fue producto del acaso o por pura casualidad. Por detrás del “proceso por el que las economías y mercados, con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, adquieren una dimensión mundial, de modo que dependen cada vez más de los mercados externos y menos de la acción reguladora de los Gobiernos” (cuarta definición de “Globalización” en el DEL.RAE 23ª edición), hay quienes dirigen y ejercen el control mundial de los mercados. Entre las técnicas empleadas por los centros de poder económico para alcanzar el dominio global, el miedo ha sido una de las más eficaces²¹⁰.

Dentro del proceso descrito, la colectividad está cada vez dependiente de las opiniones internacionales y va ajustando su modo de vida de acuerdo ellas.

²⁰⁹ Schmidbauer (*ibid.*, p.155) ratifica esto escribiendo: “El ambiente rico en confort y mercaderías, destacado por la moda y la publicidad, ganó una función materna para la generación-miedo”

²¹⁰ Un ejemplo de técnica de miedo son los “falsos rumores”: a nivel comercial, financiero o bursátil son conocidos los falsos rumores lanzados anónimamente acerca de una determinada empresa, de un producto o incluso de una circunstancia en un país o región, para hacer bajar los precios de una mercancía o de acciones. Los falsos rumores propagados crean una situación de pánico en el mercado y generan operaciones especulativas que llegan a establecer valores inferiores de productos, tanto de una determinada tienda como de un país, y de acciones de las empresas. Mediante los falsos rumores se produce turbulencias en el mercado bursátil y en la economía de uno o varios países, favoreciendo a quienes tienen el poder económico para ejercer el control sobre los mercados.

Por lo general, son informaciones y opiniones globalizantes, están orientadas a un fin y crean tendencias de consumo, de ideas, de comportamientos. Desde luego, otra definición del DEL.RAE de globalización es: “Difusión mundial de modos, valores o tendencias que fomenta la uniformidad de gustos y costumbres”. Se podría objetar ¿qué tiene que ver el miedo con todo esto? El miedo socava la racionalidad y reduce la capacidad crítica de los individuos y, por ende, de la colectividad, dejando abierta la puerta de la mente colectiva para que este proceso se realice expeditamente. En efecto, la colectividad vive diariamente asediada por temores que se asoman por todos lados. Y los que más atemorizan son los globales. Sirva de ejemplo aquellos venidos del terrorismo, mismo que alcanzó a ‘globalizarse’ gracias a los dispositivos tecnológicos puestos a su alcance. El terrorismo, cuya “arma primordial es sembrar terror”²¹¹, se aprovecha de las fuerzas globalizadoras para lograr sus objetivos. Hoy, tales fuerzas forman parte integral de la estrategia terrorista. Por otra parte, la red televisiva mundial e internet les dan “notoriedad permanente mucho más allá de los límites de la capacidad de los propios terroristas”²¹² (p.139).

Cabe precisar, una vez más, que ni la globalización como proceso ni quienes la conducen promueven el terrorismo o intencionalmente lo divulgan. Con este fenómeno sucede lo que Bauman (2008) llama los «efectos secundarios» de la globalización negativa, es decir, indirectamente, este proceso ha permitido a los terroristas alcanzaren la ‘globalización del terror’. Otro ejemplo del ‘efecto secundario’ es la sistemática “globalización de los perjuicios”²¹³ con su consecuente repercusión en la “globalización del resentimiento y de la venganza”²¹⁴.

²¹¹ Bauman, 2008, p.139

²¹² *íbidem*

²¹³ Bauman, *ibíd.*, p.126

²¹⁴ *íbidem*

4.4.3. Economía del miedo y consumismo contra el miedo

Se examina ahora la relación entre algunos bastiones de la economía capitalista y el miedo. Aunque sin reducir este estudio a un economicismo poco fundamentado, no se puede negar que el elemento económico es el trasfondo de la acelerada y abarcadora propagación de los miedos modernos. La mayor parte de tales miedos tiene su origen en el paradigma tecnoeconómico del último siglo. Los *lobbies* económicos detectaron que el miedo es un gran «*affaire*» y encontraron el terreno abonado de una sociedad desarrollada según los preceptos de la razón utilitarista para sembrar y obtener buenas cosechas.

Recientemente surgió un nuevo fenómeno del principal pilar del economicismo, la economía de mercado. Ulrich Beck hace notar que la misma está cediendo el puesto a “un socialismo de Estado para los ricos, acompañado por un riguroso neoliberalismo para los trabajadores y los pobres”²¹⁵. Se trata de una de las estrategias del poder económico para conservar su dominio y con esto nutren el miedo y el terror. La ambición de la economía o “la ansia económica podría ser considerada como el nuevo terrorismo, el terrorismo de los tiempos modernos”²¹⁶.

La lógica subyacente en el paradigma de la economía de consumo no es producir bienes, sino producir consumidores atemorizados y asustados para consumir productos «contra el miedo» (Bauman, 2008, p.17). Para ser efectiva la producción de consumidores, se necesita de mensajes. En este caso, “los medios de comunicación son mensajes. Las tarjetas de crédito son mensajes”²¹⁷. Con un futuro incierto, las tarjetas de crédito sustituyen a las libretas de ahorro.

Como se sabe, toda línea de producción requiere de materia prima. De igual modo, en la producción de consumidores se necesita de la materia prima,

²¹⁵ Ulrich Beck, “*L’ossessione immunitaria nella società del rischio*”, en «La Repubblica», 21/12/2008, entrevista de Riccardo Staglianò, citado en Zygmunt Bauman, *Il demone della paura*, Laterza, Roma, 2014, p.60

²¹⁶ Atheide, *ibíd.*, p.88

²¹⁷ Bauman, 2008, p.19

el sujeto. La modernidad se encargó de preparar esa materia prima: un individuo dotado de inconstancia y fragilidad, reducido a un objeto de consumo. Es ahí donde el «consumo contra el miedo» (Bauman) juega su papel determinante y se vuelve el elemento clave como forma de dominio de las decisiones del individuo. El individuo frágil se encuentra desguarnecido de puntos de referencia y se mueve conducido por miedos criados e infundidos en todas las esferas de su vida, buscando refugio en el consumo exasperado de cualquier tipo de producto que se le ofrece. En este caso, “los miedos narcisistas son estimulados por los medios de comunicación y por las publicidades de mercancías que supuestamente generan sentido e identidad a los consumidores”²¹⁸.

Todos los productos apenas terminados de ser fabricados deben ser vendidos de inmediato, reduciendo al máximo el tiempo de almacenamiento para seguir produciendo y generando los beneficios necesarios para el funcionamiento de la industria. Análogamente es necesario acelerar en los consumidores su ansia para reducir el tiempo de consumo. Se logra la reducción necesaria del tiempo haciendo con que los consumidores sean impacientes, impulsivos, inquietos y, simultáneamente, que el interés se despierte fácilmente y se pierda con la misma velocidad (Bauman, 2001a, pp. 108-109). El miedo inconsciente activa los impulsos y la impaciencia despertando el interés con tal velocidad que no hay tiempo para hacerlo consciente y los consumidores lleguen a pensar.

4.4.4. Miedo como técnica de venta y de reducción derechos laborales

El miedo también es poderosa técnica de venta utilizada por empresas para convencer a sus clientes a adquirir sus productos. Sirva de modelo el formato de licitación de una importante empresa transnacional, proveedora de soluciones tecnológicas en el campo de la informática. En la mayoría de los negocios empresariales, al recibir la solicitud de un servicio o de una solución

²¹⁸ Schmidbauer, *op. cit.*, p.129

informática, después del diagnóstico de necesidades y de la definición de los productos y sistemas requeridos para satisfacer la demanda del cliente, el procedimiento de venta empieza por la presentación de la cotización (para empresas privadas) o licitación (para entidades públicas). En el caso de la empresa en mención, la presentación del presupuesto (o licitación) está compuesta por cuatro partes: la primera contiene los productos requeridos con el costo total de la solución; la segunda presenta las condiciones de venta; la tercera parte muestra las ventajas y los beneficios que la empresa (entidad) obtendrá al adquirir la solución propuesta; en la cuarta parte se detalla minuciosamente los ‘peligros’, los riesgos y las pérdidas a las que el cliente estará expuesto caso no se decida por comprar a esta empresa transnacional. El ejemplo presentado es apenas un modelo de las técnicas de infundir miedo para convencer al cliente a decidirse por los productos ofrecidos.

El segundo ejemplo descansa en la flexibilización laboral aplicada por las fuerzas del mercado para disolver las presiones de los beneficios laborales y para debilitar a las organizaciones sociales laboristas. Grandes empresas nacionales y transnacionales para aumentar sus ya elevadas utilidades, se sirven de las facilidades de ‘movimiento’ y ‘flexibilidad’ para trasladarse a cualquier país con mínimas cargas impositivas y con la mano-de-obra muy barata, y también se aprovechan de la situación de escasez de empleos para modificar la organización interna del trabajo y crear lo que Augé (*ibíd.*, p.14) llama «desempleo técnico», o sea, horarios desfasados, empleo temporal, contratos a tiempo determinado. Asimismo, realizan reestructuraciones que permitan en cualquier momento prescindir de un empleado u obrero con costos mínimos y sin resistencias sindicales.

Dada la inestabilidad de los empleos y la “fragmentación que sufre el trabajo hoy” (Augé, *ibíd.*, p.18) provocada precisamente por la flexibilidad de las empresas en la creación y oferta de los empleos, los trabajadores viven con dos tipos terribles de miedos: el primero es una carga tan elevada de tensión y de ansiedad que se dirigen al trabajo «con el miedo en las entrañas» (Marc Augé),

por “la vergüenza de soportar lo insoportable”²¹⁹ como la vigilancia obstinada de un supervisor o un despido. Enfatiza Augé que esto “es una presencia física, un cáncer que roe, que no permite que se olvide y hace de cada mañana, de cada partida hacia el lugar de trabajo, la antecámara de la pesadilla”²²⁰. Refiriéndose a «la granja del ahorcado» que simboliza el drama y la soledad de ciertos campesinos de hace tiempo, Augé afirma que “hoy la «empresa de los suicidados» completa el cuadro de la miseria humana”²²¹.

El segundo tipo es el miedo aterrador de perder el empleo si recurren a los sindicatos, porque saben que se quedarán desempleados ya que los sistemas de defensa colectiva están cada vez más sometidos a la presión de la economía globalizada. Por lo cual los trabajadores no acuden a los sindicatos porque nadie quiere quedarse desempleado pues saben que la consecuencia es la exclusión social. Por lo tanto, también en esta técnica las empresas se sirven del miedo para mantener sojuzgados a los trabajadores, reducir sus derechos laborales y para ‘minar’ la fuerza de las organizaciones sindicales.

4.4.5. Los negocios del miedo: seguridad privada, seguros, medicina

La producción de incertidumbres y de miedos, aunada al marco de inseguridad real en el que se vive hoy, obliga a la sociedad a concentrarse sobre la seguridad de sus miembros (Bech, *íbid.*, p.58). La fábrica de incertidumbres ha suscitado un *boom* de crecimiento en ramos específicos de la actividad económica. Se trata de las industrias y el comercio de sistemas de alarmas contra robo, las empresas de seguridad privada y las compañías de seguro. Crece exponencialmente el número de personas que instalan los sistemas de vigilancia y alarmas en sus casas (en los automóviles ya es

²¹⁹ Augé, *íbid.*, p.18

²²⁰ *Ibidem*

²²¹ Marc Augé, *Los nuevos miedos*, México, Paidós, 2015 1ª edición, p.18

obligatorio)²²². Altheide (*íbidem*, p.89) define a ese tipo de negocio como el «*business del miedo*».

Las compañías de seguro y las empresas de seguridad privada están entre las más rentables y las mayores productoras de dividendos para sus accionistas, demostrando así que los miedos difundidos se tornaron una de las mayores estrategias del marketing para los seguros y la seguridad personal. También confirma la aserción de Bauman: “inseguridad y miedo pueden ser (y lo son) muy rentables desde un punto de vista comercial”²²³.

Otro grande «*negocio del miedo*» es la medicina mercantilizada. Con el título "*El miedo alimenta el mercado de la sanidad, y la población es el combustible*", el periódico Eldiario.es (versión digital), del 17 mayo 2015, publicó la entrevista realiza por Raúl Rejón a los doctores Juan Gervás y Mercedes Pérez-Fernández, autores del libro *La expropiación de la salud* (2015). En la entrevista se evidencia la estrategia de la medicina mercantilizada para infundir miedo y convertir a la población en «combustible del sistema» para alimentar el mercado sanitario. El procedimiento es sobrediagnosticar enfermedades, utilizar innecesariamente tecnología sanitaria, presentar resultados irregulares, realizar cronificación y hasta intervención quirúrgica innecesaria. Se llega incluso a inyectar miedo a pacientes sanos, convirtiéndolos en enfermos. El miedo a perder la salud alimenta el mercado de la sanidad. Hay una amalgama de intereses entre la industria farmacéutica, la tecnológica, los profesionales médicos y los políticos (Rejón, 2015). Adquiere mayor trascendencia el hecho de que existen médicos, especialistas y también académicos de las ciencias médicas que coadyuvan o participan directamente en el sistema. Wolfgang Schmidbauer califica de «productores de miedo» a dichos médicos y

²²² Altheide (*íbidem*, p.89) hace notar que “crece el número de cámaras que la gente manda instalar sin prestar la atención a las encuestas que indican que las cámaras no tienen mucho efecto sobre la reducción de los hurtos. No obstante, estas cosas hacen con que la gente se sienta mejor”

²²³ Bauman, 2014, p.18

especialistas. Los miedos derivados de la salud son la «gallina de huevos de oro» para el mercado sanitario²²⁴.

Tanto la entrevista de Raúl Rejón como la cita de Schmidbauer son ejemplos del grado de inseguridad moderna reflejada en la salud y en la medicina con el agravante de que “frente a las fuentes de miedo descubiertas por el moderno diagnóstico médico, nuestros recursos para superarlo estarán agotados prontamente”²²⁵. Se han multiplicado los vocablos para disimular la medicina mercantilizada y se emplea, por ejemplo, «medicina defensiva», «medicina técnica», pero la definición más acorde a la práctica médica del tipo que se ha expuesto es «medicina del miedo».

4.4.6. Política del miedo o miedo como forma de gobierno

«Política del miedo» es el significado dado por Altheide (*ibídem*, pp.87-88) al contexto de la política actual. Los altos mandos políticos que toman las decisiones promueven y emplean lo que el público piensa acerca del peligro, del riesgo y del miedo para alcanzar ciertos objetivos, aumentando la vigilancia y el control social²²⁶. Se sabe que desde los tiempos de Maquiavelo los políticos manipulan al pueblo con el miedo. La novedad estriba en que, hoy, la misma clase política ha interiorizado el miedo y en la vida política el miedo ya es una perspectiva. Los políticos ya son dependientes del miedo (Furedi, *ibíd.*, pp.76-77) y la política de hoy, en lugar de brindar la garantía y la protección contra el miedo (función esencial explicada precedentemente), es un mecanismo a más que fomenta el miedo. Peor aún, este se ha convertido en el modo de gobernar. Ya es una práctica común de la clase política, desacreditada y sin consenso,

²²⁴ “Los especialistas estimulan tales miedos para vender sus servicios de check-ups preventivos. En la práctica, la dimensión del miedo enseñado y de la cualidad de vida que mengua por ese miedo nunca es contabilizada; nunca se calcula si la utilidad de tales exámenes compensa los daños producidos” (Schmidbauer, *op. cit.*, p.139)

²²⁵ *Ibid.*, p.142

²²⁶ Altheide (*ibíd.*, p.90) sostiene que “muchas organizaciones y muchos Estados sacan provecho de la «política del miedo»”.

utilizar el miedo como recurso para alcanzar aquellos objetivos que de otra manera no lograría.

Para compensar la falta de legitimidad y la decadencia de autoridad, los dirigentes políticos y el gobierno utilizan el miedo para: 1. alcanzar consenso²²⁷; 2. adquirir votos²²⁸; 3. gobernar²²⁹. En primer lugar, el consenso se alcanza, entre otras prácticas, con el espectro psicológico del miedo mediante la sumisión política de los partidos que consiste en negociaciones amenazantes del partido dominante y del gobierno de turno al interno de los partidos políticos para hacerles aprobar las políticas económicas, sociales, etc. que pretenden implantar. Los partidos, con miedo de perder la tajada que le corresponde tanto de poder como económica, aprueban los decretos y las propuestas, sin asumir su responsabilidad de valorar debidamente si tales políticas son oportunas o no para la población y para el país. En segundo lugar, los candidatos se sirven del miedo como mecanismo para obtener votos en las elecciones, manipulando los temas más acuciantes para la población y que la mantienen bajo un estado permanente de miedo como, la inseguridad, la injusticia social, el desempleo, la pobreza, el hambre, las drogas, la falta de oportunidades, entre otros, y prometen soluciones que van a 'eliminar' estas fuentes de miedo. El candidato con mayor poder de convencimiento del 'combate al miedo' es el que suele salir victorioso.

²²⁷ Furedi (*ibíd.*, p.78) expresa que una de sus preocupaciones es "el modo con el que los movimientos políticos llegaron, mediante el espectro psicológico, a usar el miedo como un recurso cultural con el cual pueden alcanzar consenso". En el mismo sentido, Mongardini (*ibíd.*, p.116) advierte todavía que, en este contexto de crisis de la democracia, "es posible que en esta época [...] el miedo se convierta en el principal instrumento de gobierno y en el mayor mecanismo de obtención de consenso político", y esto no sólo como política interna de cada Estado, sino que abarca las relaciones internacionales.

²²⁸ A respecto del uso del miedo en política para obtener votos se expone dos ejemplos. Primero: en los Estados Unidos, durante las campañas electorales de 2004 "el vicepresidente Dick Cheney dijo: «Si ustedes hacen la elección equivocada, el peligro es que volveremos a ser golpeados, y seremos golpeados de manera devastadora" (Altheide, *ibíd.*, p.82) Segundo: "George Bush dijo: «Eliminaremos el mundo peligroso». Y añadió: «Necesitamos de un presidente que entienda la lección del 11 de septiembre de 2001 y que para proteger América debemos ir al ataque. Debemos bloquear a los ataques antes que nos sobrevengan para que no seamos golpeados de nuevo. Nuestro hombre es John McCain»" (*ibíd.*, p.83)

²²⁹ "Gobernar sirviéndose del miedo es el último escalón de la decadencia política, la crisis final de la democracia representativa y la consolidación de un totalitarismo societario" (Mongardini (*ibíd.*, p.139)

Gobernar sirviéndose del miedo es el tercer modo de utilización de este mecanismo. El modo de gobernar es manteniendo un riguroso control social a través del miedo de varias formas. La primera y más directa consiste en el abuso de poder, la coerción y la represión sutiles enmascaradas en medidas de ‘conservación del orden’, mediante las instituciones de seguridad activadas cuando el gobierno se enfrenta a protestas y otras manifestaciones contra sus políticas, consideradas alteraciones del orden público. En este caso, el gobierno obliga a la población disconforme a quedarse apegada a las leyes. La segunda forma, indirecta pero más eficaz, son las advertencias a quienes adoptan posturas en contra del gobierno. Los mensajes amenazantes son dirigidos a personas o grupos específicos, pero tienen la función de atemorizar a cualquier ciudadano. Por tanto, el miedo a sufrir un acto de represión mantiene a las personas en la actitud de sumisión a la autoridad del gobierno. Un miedo que es reforzado por el fenómeno creciente de asesinatos o desapariciones de periodistas, de profesores, de estudiantes, de defensores de derechos humanos, de activistas políticos, de activistas sociales, etc. No se pretende atribuir la autoría de tales sucesos a los gobiernos de turno, sin embargo, ellos son los más beneficiados porque se aprovechan de estos crímenes selectivos para infundir terror y, como se sabe, el miedo limita la acción individual y colectiva.

La tercera forma de control social son los discursos de protección a la ciudadanía empleados por los gobiernos para asegurar la sumisión de la población, quien se encuentra en un estado de indefensión, de peligros y riesgos reales ante la coyuntura de miedo existente en la sociedad: políticos asociados al narco tráfico, miembros de instituciones de seguridad pública aliados al crimen organizado, grupos de exterminio, etc. Valiéndose de discursos contra los ‘enemigos’ de la sociedad y contra los malhechores que ponen en riesgo la seguridad personal del ciudadano, el gobierno encausa ese miedo para mantener el control sobre la población. La cuarta forma consiste en que el gobierno utiliza el miedo público causado por la vulnerabilidad que

produce las emergencias económicas, sociales y políticas —dígase de paso que son cada vez más frecuentes—, para expandir el control sobre la economía y la entera sociedad. Una última forma (pero no se agota en ella) se refiere al uso del miedo creado en los ciudadanos a los peligros externos, a los ‘enemigos’ del país, a las amenazas extranjeras, para legitimar el poder y obligar al pueblo a aceptar el dominio del gobernante para asegurar protección y defensa nacional. Afirma Shaffer (2005): “Temibles enemigos congregan a aquellos conducidos por el miedo en rebaños obedientes y dóciles”.

Manejar el miedo se volvió común en las nuevas formas de totalitarismo político. A diferencia del totalitarismo militar cuya forma de control es fuerza represiva, el nuevo totalitarismo político emplea la fuerza del convencimiento a través del miedo infundido en el imaginario colectivo para mantener el control político. De esa manera, en la praxis de la política contemporánea el miedo se ha convertido en una herramienta de gobierno (Mongardini, *ibíd.*, p.76).

Uno de los alcances de la crisis de la política actual fue la decadencia del Estado social, mismo que fue erosionado por el capitalismo neoliberal que rompió los equilibrios y las regulaciones establecidas durante su funcionamiento (Robert Castel, 2008, en Bauman, 2014, p.91). La función del Estado social era brindar protección colectiva a las personas desprovistas de capital económico, cultural o social. Las medidas neoliberales eliminaron las fuentes de protección dejando a esas personas con el sentimiento de inseguridad y de miedo al perder la protección. Justamente, una de las principales fuentes de los miedos para las personas más carentes económicamente es “la inseguridad social que crece cuando el Estado social abandona su papel de protector”²³⁰.

4.4.7. Miedo y totalitarismo societario, anomia y violencia

«Totalitarismo» ha sido un término recurrente en este abordaje del miedo y podría reducirse a una expresión vacía o extremista. Sin embargo, varios ámbitos de la realidad social presentan signos de coacción ideológica que

²³⁰ *Ibíd.*, p.97

controla las relaciones sociales. Son los «nuevos totalitarismos» de doctrinas modernas o de los postreros regímenes ideológicos que ambicionan “consolidar el statu quo restringiendo la libertad individual, ampliando el control del tiempo y el espacio, desarrollando el control social burocrático y tecnocrático y militarizando la vida colectiva”²³¹.

Uno de ellos es el totalitarismo de la sociedad frente a sus individuos, un totalitarismo social o la consolidación de una «sociedad total» en palabras de (Mongardini, *ibíd.*, p. 118), fundamentada sólo en la ciencia y la tecnología donde “el miedo sustituye a los valores en la creación del vínculo social y en la predisposición de los individuos a subordinarse”²³².

Miedo y totalitarismo se alimentan mutuamente. Cuanto más se difunden los miedos, mayor es la intervención del totalitarismo para reprimir a la sociedad, incluso la política se volvió un instrumento del totalitarismo societario (Mongardini, *ibíd.*, p.134). Ese tipo de totalitarismo es aún más temible porque es anónimo, no tiene cara y está difundido por todas partes.

Frente al miedo y a la represión, los individuos —especialmente trasmutados en masa— buscan la forma de evitarlos y de liberarse. Una de esas formas típicas de la reacción de las masas para liberarse de la represión es la anomia. Mongardini (*ibíd.*, pp.11-13) se refiere al tema de la anomia como una amenaza al equilibrio del cuerpo social y de las relaciones sociales tanto al interno de un Estado como en las relaciones internacionales. La anomia, rompiendo el equilibrio de las relaciones sociales, provoca reacciones anárquicas y/o totalitarias, lo que hacer surgir el miedo.

La violencia, por otra parte, es una forma mucho más peligrosa²³³ que las masas utilizan para defenderse del dominio que pesa sobre ellas y para defenderse del miedo que ello comporta. Hay una forma de violencia para

²³¹ Mongardini, *ibíd.*, pp. 113-114

²³² *ibíd.*, p. 118

²³³ “Mucho más peligroso que el mismo miedo es una manera rígida de defenderse de él y de negarlo. También es, sobre todo, la búsqueda de un mundo que garantice, a nosotros y a los demás, espacios inmunes al miedo y el deseo de hacer realidad este mundo mediante la violencia” (Schmidbauer, *ibíd.*, p.9

liberarse del miedo que representa una gran amenaza para la estabilidad y la paz del mundo y se torna, a la vez, la fuente de un miedo aún mayor. Esta forma de violencia promovida y justificada por los demagogos consiste en “eliminar” a aquellas personas sobre las que proyectamos el origen de nuestros miedos²³⁴.

4.4.8. Miedo en la ciudad, miedo al extraño, al inmigrante, al refugiado

La sociedad contemporánea es una sociedad insegura donde el miedo inmoviliza a los individuos: “Las urbes se han convertido en fuentes de amenaza y violencia”²³⁵. La inseguridad que vive el mundo contemporáneo posee varias caras, entre la cuales se subraya la falta de seguridad ciudadana (en lo que respecta el libre ejercicio de los derechos individuales), la ausencia de protección personal ante la delincuencia y la fluctuación de la vida moderna que no ofrece ninguna estabilidad presente y mucho menos futura. Para los hombres y mujeres de hoy, el tipo de inseguridad más gravosa es la inestabilidad de todos los procesos sociales y la incertidumbre hacia el futuro, donde ellos tienen la impresión de vivir sobre un terreno movedizo y fueron retiradas las bases sólidas bajo sus pies, razón por la cual se quedaron sin seguridades y en la vulnerabilidad.

A lo anterior se añade la violencia de todo tipo y distribuida por todas partes, una especie de microcuerpos que han penetrado las células del cuerpo social y ahí se han alojado. Una de sus manifestaciones es la inseguridad urbana que ocupa el lugar de destaque entre las fuentes de miedo. Ocasionada por la violencia callejera cometida tanto por delincuentes comunes como por la criminalidad organizada, se agrava cada vez más debido al aumento de las desigualdades, de la polarización económica, de la exclusión social, del deterioro de la sociedad y de la ambición del poder económico. La expansión de

²³⁴ Explica Schmidbauer (*ibíd.*, p.9): “Los demagogos, [...] frecuentemente prometen que, si convertimos nuestros miedos actuales en violencia y quitamos del camino a todas aquellas personas a las que atribuimos el motivo de nuestros miedos, no tendremos más a que temer”

²³⁵ Eduardo Mendieta, 2005, citado por Bauman, 2007b, p.93

la delincuencia organizada está asociada con poderes políticos, jurídicos, militares y corporativos, estableciendo redes de poder que, mediante la corrupción, controlan la política, los medios informativos y la economía. Ambos tipos de delincuencia no sólo producen miedo, sino que el miedo y el terror son recursos que permiten alcanzar sus objetivos. El campo de acción de ambos bandos es la ciudad. Cuánto más crecen las ciudades, mayor es el volumen de delincuencia y, consecuentemente, el nivel de miedo en la población²³⁶.

La situación de miedo crónico y de pánico latente no afecta sólo a las clases de bajos recursos y a las masas que viven en las barriadas pobres, sino también a los ricos, quienes son los que viven con más alto grado de miedo. La cara de temor de los acaudalados se expresa, sobre todo, en el nuevo fenómeno urbanístico, la nueva modalidad de segregación social: el multiplicarse de los nuevos «guetos residenciales» (condominios lujosos e híper seguros), donde las clases medias, los más ricos y las clases dominantes necesitan refugiarse y aislarse para ‘protegerse’ de la delincuencia y, de paso, de gran masa de población marginada y excluida de la sociedad. Para Bauman (2007b), la «Arquitectura de búnker o búnker arquitectónico moderno» y sus diversos ejemplares “son monumentos a las amenazas sospechosas y encarnaciones del miedo que las propias ciudades despiertan”²³⁷ al «otro».

Después de la violencia y, en consecuencia, la necesidad de protegerse en fortalezas modernas, el ‘terror’ a los desconocidos es otra de las encarnaciones del miedo en la ciudad. Indiscutiblemente, una de las alteraciones en la sociedad contemporánea tiene que ver con la transformación de la convivencia simétrica entre desconocidos en una ciudad en una convivencia de miedo. Desde sus inicios las ciudades han sido “espacios

²³⁶ Schmidbauer (*Ibid.*, p.40) pronostica que “El futuro de la mayoría de los hombres —y, con esto, también los miedos humanos— está en las megaciudades [...] Por consiguiente, no es para asombrarse que la disposición al miedo haya crecido muchísimo y que muchas personas vivan en un estado crónico y latente de pánico”

²³⁷ Bauman, 2007b, p.93

repletos de desconocidos que conviven en estrecha proximidad”²³⁸. Hoy, en cambio, la ciudad se convirtió en “espacio de peligro”²³⁹. La presencia continua de desconocidos en la vida urbana es motivo de incertidumbre y constituye una fuente inextinguible de angustia y de agresividad latente que estalla de vez en cuando (Bauman, 2006, pp.26-27). Desconocidos o extraños son la personificación de la ansiedad de la vida cotidiana, pues “a través de la xenofobia se manifiesta el miedo de quien [...] es diferente de nosotros físicamente, pero también en el plano de la cultura, de la religión o de los estilos de vida”²⁴⁰. Además de los extraños locales o conterráneos, hay un fuerte contingente de extranjeros que suman miedo a la voluminosa ansiedad ya existente.

Los extranjeros de hoy, a diferencia de los flujos migratorios de otras épocas entre los países y aparte algunas excepciones, representan uno de los productos más graves de la Modernidad: las grandes oleadas de inmigrantes y de refugiados que, junto a los desempleados y a los pobres, son los excluidos, los «desechos humanos» (Bauman) producidos por la economía neoliberal. Ellos son la encarnación del miedo moderno. Los «excluidos», los «descartados» personifican el mayor de los terrores que la humanidad enfrenta. Son la manufactura por excelencia de la industria automatizada de «desperdicios humanos» de la economía capitalista.

Para los que gobiernan el mundo, ellos representan ‘las nuevas clases peligrosas’: son la *infraclase* o *desclasados*. Las clases producto del orden del miedo y, simultáneamente, las que más miedo suscita y más miedo absorbe. Desempleados, inmigrantes y refugiados son los «superfluos». Los desempleados son los primeros a vivir en el peor estado de angustia y desasosiego, anegados en el más profundo miedo. Los inmigrantes son mirados como portadores de miedo: “por innumerables motivos, los inmigrantes

²³⁸ Bauman, 2006, p.26

²³⁹ Bauman, 2006, p.30

²⁴⁰ Alain Touraine (2008), en Bauman, 2014, pp. 65-69

se han convertido en los principales portadores de las diferencias que nos producen más miedo, y contra las cuales trazamos fronteras”²⁴¹. Los refugiados “llevan consigo el horror de guerras lejanas, de hambre, de carencias”²⁴². El miedo y el resentimiento a los refugiados surgen porque “los refugiados se han convertido en una semblanza caricaturesca de la nueva elite del mundo globalizado, en el epítome de la extraterritorialidad en la que se asientan las raíces de la actual precariedad de la condición humana, la principal fuente de temores y angustias de la humanidad actual”²⁴³.

4.4.9. Terrorismo: amo del miedo

Indudablemente, los miedos más representativos de la sociedad posmoderna están relacionados con el terrorismo: tanto los originados por la sucesión de actos violentos perpetrados por los terroristas como los producidos por los gobiernos, al interno de sus países y en el exterior, para justificar el combate al terrorismo.

Las raíces del terrorismo son sociopolíticas y éticas. Éste es hijo de la injusticia y del odio sembrado por décadas. Hasta los días de hoy se despliegan fuerzas militares para eliminar un mal creado por las mismas naciones occidentales, pero sin combatir las causas y reducir los conflictos económicos, políticos y sociales. En el fondo, el resultado de la guerra contra el terrorismo es la ampliación del miedo y la ansiedad endémica, ya que se agranda la inestabilidad, más bien, la vulnerabilidad de la sociedad globalizada, una condición que conviene a los terroristas. Ellos se valen del estado de desorden y de desequilibrio de las fuerzas sociales y políticas mundiales para lograr sus propósitos de crear alarma e infundir terror.

Los esfuerzos por impedir los actos terroristas y por contener sus efectos están en primera orden en la agenda internacional. Sin embargo, en el

²⁴¹ *Ibidem*, p.65

²⁴² Bauman, 2006, p.65

²⁴³ Bauman, 2004, pp. 143-144

contenido de los discursos de combate al terrorismo y en la forma de transmitirlos subyace un peligro para todas las sociedades que merece la pena subrayar: convencer a los ciudadanos de que la violencia es el único medio para eliminar a quienes representan una amenaza o causan miedo. Algunas personalidades políticas pronuncian sus discursos con un ropaje demagógico y, “aprovechando de la inclinación humana al miedo, frecuentemente prometen que, si transformaremos nuestros miedos actuales en violencia y quitaremos del camino a todas aquellas personas a las que atribuimos el motivo de nuestros miedos, entonces no tendremos más a que temer”²⁴⁴ (ver, por ejemplo, discurso de George Bush después de 2001 y los de las guerras contra el terrorismo).

Lo que Altheide llama «el discurso del miedo», expresado en muchas declaraciones, podría tener consecuencias imprevisibles para el incremento del miedo en la sociedad. Por otra parte, se sabe que el auge del terrorismo global ha sido posible por la difusión mundial de sus actos violentos a través de los medios tecnológicos. Por tanto, en la fusión del discurso del miedo con la incitación a la violencia para anular el miedo al terrorismo, radica uno de los principales motivos de preocupación y temor para el futuro de la humanidad.

4.4.10. Otros miedos típicos de la actualidad

Además de los ya enlistados, a continuación, se describe brevemente otros miedos típicos de la actualidad: «miedo-ambiente», miedo a la muerte, «miedo cósmico».

El «miedo-ambiente» (expresión acuñada por Marcus Doel y David Clarke, 1995) se refiere a la atmósfera de miedo del nuevo contexto en el que se vive. Los factores responsables por el miedo-ambiente son: 1. El nuevo desorden mundial; 2. La desregulación universal que prioriza la irracionalidad y la ceguera moral de la competencia de mercado; 3. Las otras redes de seguridad, tejidas y mantenidas autónomamente, con la pragmática y en constante transformación de las relaciones interpersonales; 4. «La radical

²⁴⁴ Schmidbauer, *op. cit.*, p.9

incertidumbre acerca de los mundos material y social que habitamos» (David Bannett, 1994)²⁴⁵.

Miedo a la muerte es el «miedo original», un temor innato y endémico compartido por todos los seres humanos (Bauman, 2007b, p.45). Los individuos dotados del espíritu de la Modernidad tienden a apartar la muerte a un lado y tratan de evitar el miedo a la muerte de dos modos: “uno es la *desconstrucción* de la muerte. El otro es su *banalización*”²⁴⁶. Pero la aterradora preocupación por la muerte es una presencia permanente, razón por la cual los individuos intentan desplazar la atención y las preocupaciones de la muerte, neutralizar sus causas y sustituir ilusoriamente el final “«absoluto», «definitivo», «irreparable» e «irreversible»”, por algo banal (2007b, pp. 69-70). Sin embargo, la muerte es una “batalla perpetua contra el miedo”²⁴⁷.

La condición de *indefensión* de la humanidad la deja ante un «miedo cósmico» (Mijail Bajtín), con el asombro y el temblor causados por lo sublime y lo tremendo, pues “lo que no somos capaces de manejar nos es «desconocido» y lo «desconocido» nos asusta. *Miedo es el otro nombre que damos a nuestra indefensión*”²⁴⁸ [cursiva del autor]. La humanidad dispone de las armas necesarias para cometer un suicidio colectivo y ese peligro se debe a la polarización de la renta y a la tendencia autodestructiva de los avances del desarrollo de la modernidad bajo la pauta de “orden y progreso económico”²⁴⁹.

4.5. Impacto del miedo sobre las relaciones interpersonales

Si las relaciones entre los seres humanos constituyen uno de los componentes fundantes y fundamentales de una sociedad, entonces en una sociedad dominada por el miedo la consecuencia lógica es que las relaciones entre las personas estén condicionadas por el mismo. Esta sección está

²⁴⁵ Bauman, 2001b, pp.32-36

²⁴⁶ Bauman, 2007b, p.57

²⁴⁷ *Ibid.*, p.74

²⁴⁸ Bauman, 2007b, p.124

²⁴⁹ Bauman, 2007b, p.107

dedicada a explorar el impacto del miedo en las relaciones interpersonales. Se afronta los aspectos en ellas que son reflejo de la sociedad del miedo y de la angustia existencial de los hombres posmodernos. Se analiza también la principal consecuencia del miedo en dichas relaciones, a saber: la desconfianza y la disminución de la solidaridad.

Se ha explicado anteriormente que las relaciones entre los individuos posmodernos son fugaces y momentáneas, un producto a más de consumo. La otra cara de la moneda es el miedo intolerable que provoca la ruptura y el distanciamiento de las relaciones entre las personas. El factor miedo está muy relacionado con el contrasentido de hoy en el campo de las relaciones interpersonales: en el siglo de las comunicaciones que ofrece infinitas alternativas de interacción, prepondera un tipo de sociabilidad *off line* frente a sociabilidad *on line* (Saborit, *ibíd.*, p.142), o se prefiere la correspondencia 'virtual' ya que «estar conectado» es más cómodo que «estar relacionado» (Bauman, 2003), y lo interactivo es aplicado como lógica para alejar el fantasma de la presencia del otro como una amenaza²⁵⁰. Esta anomalía es exteriorizada en el reemplazo de "la calle como lugar de encuentro por el mundo virtual de internet"²⁵¹, el reemplazo la sociedad por la «red» y de los vínculos por los «flujos». Todo ello tiene como consecuencia la pérdida de sociabilidad y el aislamiento del hombre moderno²⁵².

En la maniobra de aferrarse a una cultura de sensaciones para huir del miedo, del sufrimiento y de las injusticias de este mundo (Bingemer, *ibíd.*, p.204), está incluida también la regla de esquivar la Alteridad y la relacionalidad. El hecho es que el hombre moderno ha sido conceptualizado como individuo en lugar de persona (Bingemer, *ibíd.*, p.17) y esta condición marcó la pauta de su

²⁵⁰ Es lo que demuestra Roger Bartra (*ibíd.*, p.125): "El auge actual de lo interactivo [...] parece obedecer a [la] lógica en la que la fluidez y la retroalimentación continuas alejarían el fantasma de la presencia del otro como una amenaza, o al menos como un límite infranqueable para nuestro deseo"

²⁵¹ Béjar, *op.cit.*, p.194

²⁵² Mongardini (*ibíd.*, p.110) amonesta sobre la pérdida de sociabilidad hoy: "Nos perdemos y perdemos nuestra sociabilidad natural en el intento de corresponder a una sociabilidad artificial, tanto más abstracta cuanto más extensa. Nos quedamos solos y aislados, a pesar de la multiplicación de relaciones y de vecindades, que por su propia naturaleza se hacen cada día más formales y más superficiales".

actitud hacia el «otro», frecuentemente caracterizada por la dificultad de identificar al «otro» y a sí mismo y, por tanto, de crear relaciones²⁵³. Al mismo tiempo, esa dificultad llevó a aumentar el individualismo el cual desembocó en el aislamiento, una de las modalidades de no relación con los demás (Augé, *ibíd.*, p.42). El aislamiento es “la más temible y la más temida”²⁵⁴ prueba de la vida. Según Furedi los miedos de hoy “se basan sobre un potente estado de misantropía que existe en nuestra sociedad”²⁵⁵.

En la opinión de Roger Bartra (*ibíd.*, p.84), el aislamiento de los hombres y de las mujeres es producto de la angustia insuperable de estos tiempos y del utilitarismo que los lanza en un mundo de intereses personales. En este sentido, Zamagni (*ibíd.*, pp. 22-23) denuncia que el estatuto utilitarista ha aislado artificialmente en el hombre tanto la propensión a la compañía de los semejantes como el beneficio que el hombre obtiene de *estar con* ellos, lo que constituye respectivamente la dimensión expresiva de la persona y la capacidad de cálculo, los dos componentes con los que Aristóteles sustenta la afirmación de que “el hombre nace para vivir con los demás”. La modernidad, aclara Zamagni, “tiende inexorablemente a sustituir las relaciones interpersonales por las leyes anónimas e impersonales del mercado”²⁵⁶.

Hoy por hoy, una gran amenaza para la sociedad es la ruptura de los vínculos sociales y el deterioro del pensamiento de la relación (Augé, *ibíd.*, p.56). Ruptura y deterioro no se limitan a la esfera interpersonal sino que abarca la relación con el medio ambiente, con los derechos humanos y con los más vulnerables; es uno de los efectos del cambio de bienes relacionales por bienes de consumo realizado por la sociedad utilitarista (Calvo, 2013, p.13). A

²⁵³ Bartra (*ibíd.*, p.193) sostiene que “el desconcierto contemporáneo a la hora de interrelacionarnos supone, de forma previa y más radical, la incapacidad de distinguir claramente entre la propia identidad y la alteridad, dividida a su vez entre Mismidad y Otredad”.

²⁵⁴ Augé, *ibíd.*, p.55

²⁵⁵ Furedi, *ibíd.*, p.80. En línea con el razonamiento de Furedi, Pere Saborit (*ibíd.*, p.60) expresa que “para la mayor parte de la población, [...] existe un atajo para llegar de forma más rápida, fácil y cotidiana, a la creencia de que los demás sujetos no sólo no existen, sino que tampoco hay motivo para lamentar su ausencia: el consumismo”

²⁵⁶ Zamagni, *ibíd.*, p.30

causa de la sustitución de los bienes relacionales, en diferentes ámbitos de la vida social se observa otro fenómeno entre los más amenazadores para la sociedad: «escasez de relaciones». La economista Cristina Calvo argumenta que desde el ámbito económico “se está dando cuenta de que lo más escaso hoy son las «relaciones». Valores como la confianza, la verdad, la estima, la cooperación, la solidaridad, la comunión, la fraternidad, la felicidad, el bien vivir, quieren volver al pensamiento y a la práctica económica, lugares de los que nunca debieron irse”²⁵⁷.

4.5.1. La desconfianza

Tantas anomalías y debilidades en las relaciones entre las personas, como las enunciadas, son el resultado de un largo proceso de deterioro de la condición humana —y, por ende, de la sociedad— que se ha intensificado en las postrimerías del siglo pasado. El escenario de tales relaciones es resultado también de la emanación y la propagación del miedo en todos los ámbitos sociales. El hombre posmoderno ha interiorizado un nivel tan elevado de miedo que —en la mayoría los casos— las relaciones con los demás son construidas sobre la base de la desconfianza. En esto descansa el principal impacto del miedo sobre las relaciones interpersonales: la desconfianza, o lo que se puede llamar el ‘síndrome de la desconfianza’.

La confianza es la base del desarrollo de los procesos sociales. Al faltar la confianza los pactos sociales se debilitan, se asoma potentemente la incertidumbre y se instaura el miedo hacia el otro (Mongardini, *ibíd.*, p. 45). Evidentemente, las relaciones construidas sobre la desconfianza desintegran los procesos de interacción social intrínsecos a la persona humana, dejándola expuesta a la entrada libre del miedo como regulador de sus relaciones, formando un círculo que mantiene a los individuos encerrados en sus miedos de los unos hacia los otros. Bauman (2007b, pp.90-91) relaciona la crisis de confianza con la realidad del mal cometido por el hombre. El miedo a la

²⁵⁷ Cristina Calvo, *ibíd.*, pp.9-10

invencibilidad del mal es el más insoportable y la actual crisis de confianza tiene que ver con ese miedo porque es la consecuencia más fundamental y más siniestra del descubrimiento de que el mal es del mismo hombre²⁵⁸. Por consiguiente, los hombres desconfían unos de otros porque es presumible que cualquiera pueda cometer una maldad o hacer un daño al otro.

La expresión más nítida de la crisis de confianza es la sospecha que existe entre los seres humanos. Un creciente nivel de sospecha de unos hacia los otros. La sospecha hace considerar al «otro» un potencial traidor u oportunista²⁵⁹. Por esta razón, los «otros» son vistos como extraños, como amenaza y peligro, llevando a la gente sentirse insegura y a blindarse, lo que hace aumentar la ansiedad en que ya vive. Las relaciones humanas, dejando de brindar certeza y seguridad, se convierten en “una fuente prolífica de ansiedad [...] una ansiedad perpetua y una vida en constante alerta”²⁶⁰.

Más que en ninguna otra época, hoy las personas necesitan de vínculos sólidos y fiables, pero el miedo al otro las imposibilita de establecer vínculos sólidos. La ausencia de esos vínculos produce ansiedad y a la vez induce a buscar, «compulsiva y apasionadamente», «redes» de amigos y amistades más amplias, como es evidente el caso del número elevado de ‘amigos’ encontrados y aceptados en las redes sociales y en los teléfonos celulares, con un volumen de relaciones superficiales y frágiles (Bauman, 2007b, pp.94-95). Las búsquedas de esas relaciones dejan tras de sí los rastros del “cementerio de esperanzas truncadas y expectativas frustradas”²⁶¹, porque las relaciones no se fortalecen y los miedos no desaparecen.

²⁵⁸ “La confianza está en aprietos desde el momento en que nos damos cuenta de que el mal puede ocultarse en *cualquier parte*, de que no destaca de la masa ni lleva marcas distintivas o carné de identidad, y de que *cualquiera* puede estar actualmente trabajando a su servicio” (Bauman, 2007b, p.91)

²⁵⁹ “Para los lazos humanos, la crisis de la confianza es muy mala noticia. [...] las «redes» de vínculos humanos han pasado a convertirse en territorios fronterizos donde cada día hay que librar escaramuzas de reconocimiento. [...] Las relaciones humanas han dejado de ser ámbitos de certeza, tranquilidad y sosiego espiritual. [...] Incapaces de calmar nuestras sospechas y de dejar de husmear posibles traiciones y de temernos frustraciones” (Bauman, 2007b, pp-93-94)

²⁶⁰ Bauman, *ibíd.*, p.94

²⁶¹ *Ibidem*

Los miedos se inoculan a través de la sospecha y de la negativa a confiar en la constancia, en la dedicación y en la fiabilidad de los compañeros humanos. Del mismo modo, de la parte de uno el miedo anula la disposición de hacer de esa compañía sólida, duradera y, por consiguiente, algo digno de confianza (Bauman, 2007b, p.170). En un contexto así, se torna permanente la percepción de que la compañía humana es una fuente de inseguridad existencial y un territorio plagado de trampas y emboscadas, y se crea un círculo vicioso: la desconfianza y la inseguridad agravan “la endeblez crónica de los lazos humanos y acrecienta los temores que tal precariedad tiende a gestar”²⁶². Como corolario de la ruptura de los lazos con el «otro» está la inestabilidad del propio yo y la inseguridad en sí mismo, ya que el miedo priva la confianza en el «otro» que es referencia para la propia identidad. La profunda angustia por estar desprovistos de la seguridad en sí mismos y de la confianza que dan los demás ha dejado al hombre moderno en lo que Béjar llama “un estado de «depresión dependiente»”²⁶³.

La confianza es la contrabalanza del miedo (Mongardini), por eso “donde se rebaja la confianza, se refuerza el miedo”²⁶⁴. En las relaciones interpersonales se constata a diario la declinación de la confianza y el incremento del miedo al «otro» con evidentes repercusiones en la vida social²⁶⁵, como el aislamiento y la indiferencia entre las personas. Salvo pocas excepciones de algunos ‘extraterrestres’ y ‘sospechosos’ que se atreven a saludar o comunicarse con otros, por doquier las personas se cruzan con total indiferencia, circulan una al lado de la otra, se aglomeran en un espacio público o en un medio de transporte con la completa apatía entre sí, cuando no hay agresiones mutuas. La indiferencia hace que las personas se parezcan a robots que caminan acelerados, con los sensores de reconocimiento del otro

²⁶² *Ibid.*, p.171

²⁶³ Béjar, *ibid.*, p.187

²⁶⁴ Mongardini, *ibid.*, p.44

²⁶⁵ Bauman (1999, p.99) afirma que “el miedo al «otro», es uno de los universos que influyen decisivamente en nuestra vida social”

apagados, pero sí bien encendidos los sensores para desviarse de los 'obstáculos': los otros. En una vida social compuesta por interacciones cada vez más complejas y extensas que causan miedo, la indiferencia se ha vuelto el mejor método para evitar encontrarse o involucrarse con el «otro» y escapar de la «fobia social» —expresión acuñada por E. Gil Calvo para indicar la injerencia y la intensidad del miedo en las interacciones humanas²⁶⁶.

Las implicaciones del miedo expresado en la desconfianza son relevantes para la relación con los demás, sean familiares, personas próximas o conocidas, sean desconocidos o extraños (en ese caso se acentúa a causa del «temor a los desconocidos»). En los círculos de conocidos, el padecimiento de la desconfianza aqueja los colegas de trabajo, los compañeros de estudio, los amigos e incluso los familiares. Las relaciones interpersonales en estos círculos están «aderezadas» por el consumismo, la desconfianza y el miedo, tornándose casi siempre insubstanciales y basadas en intereses propios. Cabe señalar, además, que el miedo irrumpe y condiciona las relaciones entre amigos y familiares, pues la fragilidad de las relaciones ocasiona susceptibilidad e instiga a la desconfianza, expresada en la sospecha de que un amigo o un familiar pueda engañar o hacer algún daño. Por consiguiente, cuánto más carga de miedo existe hacia el otro, tanto más es el deterioro de las relaciones y de los vínculos entre familiares y entre amigos.

Se suma a lo anterior otra implicación del miedo identificada en el constante aumento —en cantidad y en intensidad— de los conflictos interpersonales²⁶⁷, los cuales cobran mayor angustia por la incapacidad de resolverlos, razón por la cual se trata de evitarlos soslayando el encuentro con el otro. El conflicto con los demás es el fantasma más temido y hay que alejarlo.

²⁶⁶ “Cuanto mayor sea la frecuencia y la complejidad de nuestras relaciones con los demás, tanto mayor será el grado de alarma por su peligrosidad potencial. Y cuanto más pobladas y abarrotadas resulten las redes de interacción, tanto más elevado será el nivel de fobia social” (E. Gil Calvo citado por Bartra, *op. cit.*, p.153)

²⁶⁷ Mongardini (*ibid.*, p.63) describe bien esta situación en la que “aumentan los conflictos entre los individuos y, frente a los demás, cada uno de ellos parece agresor y no agresor al mismo tiempo. «Semejante ambigüedad —escribe Bobbio— es fruto del miedo recíproco, una situación en la que nadie se fía de nadie y en la que la desconfianza muta crece sin cesar»”.

Pere Saborit presenta la metáfora del código de circulación de vehículos aplicada a las relaciones personales para indicar la realidad de las vidas adosadas de las personas modernas. De muchas normas, se citan apenas algunas como sigue: mantener una distancia prudencial, circular por el carril correspondiente para impedir las colisiones frontales, seguir las indicaciones pertinentes para evitar accidentes ocasionados por causas siempre ajenas al tráfico, sin hablar de las dudas para decidir quién tiene la preferencia en un cruce (Saborit, *ibíd.*, p.131).

Si entre conocidos, amigos y familiares el miedo deteriora las relaciones, entonces aún más peyorativa es la relación con los desconocidos y con el extranjero. Con éstos la desconfianza y el miedo se acentúan. Conforme lo dicho por Alain Touraine (*ibíd.*, p.65), los hombres transfieren sus miedos sobre los demás, y más aún sobre los extranjeros. Cuando se cruza con un extraño la primera reacción que se tiene es el miedo y la sospecha, y surge espontáneamente la pregunta: “¿qué me puede hacer este individuo, qué daño me puede causar?”. Este tipo de reacción interior es el pan diario del miedo al «otro» con rostro extraño, y es muy grave porque de antemano priva a las personas de acercarse y entablar una relación. Este tipo de miedo, empero, no es sólo hacia el desconocido, sino también hacia todos aquellos que son ‘diferentes’, o sea, de otros grupos y de otras clases sociales.

4.5.2. Disminución de la solidaridad

Una consecuencia más del miedo en las relaciones entre las personas es la disminución y la declinación de la solidaridad. El miedo reemplaza a la solidaridad y a la confianza interpersonal e institucional, sustituyéndolas por una sospecha cada vez mayor²⁶⁸. Bauman (2006, p.13) va más lejos y habla de «disolución de la solidaridad» porque los individuos modernos excluyen a los

²⁶⁸ Advierte Bauman (2007b, p.171): “Los individuos modernos creen que los otros individuos que les rodean se guían por motivaciones egoístas parecidas y que, por lo tanto, no pueden esperar de ellos más compasión ni solidaridad desinteresadas”

«otros» por representar una amenaza. Por ende, no se espera solidaridad de los demás ni se activa en uno la solidaridad hacia ellos (Bauman, 2007b, p.93). Por el contrario, el encuentro con el «otro» hace con que el individuo se invada de miedo.

El temor a los demás neutraliza el arma potente que es la solidaridad para regenerar los vínculos societarios y para rectificar la percepción distorsionada respecto al «otro» infundida por la Modernidad (Bauman, 2007b, p.189). El miedo causa la inhibición de la solidaridad, la única “capaz de convertir a la «sociedad» en un bien común”²⁶⁹ y de proporcionar al hombre de hoy la defensa contra los horrores de la miseria y la indignidad; contra el terror de ser excluido y ser condenado a la «redundancia social»; de ser despojado del respeto debido a un ser humano y de ser considerado un «desecho humano», siendo arrojado por la borda del cada vez más acelerado vehículo del progreso (Bauman, 2007b, p.189).

La solidaridad, reafirmando la diferencia en sentido de encuentro entre dos ‘diferentes’, asegura la libertad en las relaciones humanas y concurre a la cimentación de la vinculación humana. Los individuos embebidos de miedo temen al ‘diferente’, evitan su encuentro, alejando de ese modo la posibilidad de entablar relaciones solidarias. El miedo induce a la despersonalización de la interacción humana, al malestar penetrante y disimulado de la falta de libertad. La solidaridad, en cambio, es la condición necesaria y esencial al bienestar de la libertad y de la diferencia (Bauman, 2001a, p. 253).

Construir lazos de solidaridad es una tarea ardua en una sociedad vulnerable frente al miedo e integrada por miembros cuya tendencia predominante es el aislamiento. Un ejemplo de esta tendencia es el hecho de que desde la vivienda hasta los proyectos de vida son unipersonales (Saborit, op.cit., p.101). “La única solidaridad que prospera en estas circunstancias es la del miedo”²⁷⁰.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.189

²⁷⁰ Saborit, op.cit., p.101

4.6. Conclusión acerca de la realidad del miedo

Se ha examinado la realidad del miedo presente en los principales ámbitos de la sociedad contemporánea y se ha destacado la utilización del miedo como mecanismo de control social. Después de haber analizado la incidencia del miedo en las relaciones entre los individuos, se ha observado que el principal impacto del miedo en las relaciones interpersonales es la desconfianza y la decadencia de la solidaridad que desintegran las interacciones humanas.

Del resultado de estos análisis y de la constatación de la incrustación del miedo en todos los aspectos de la vida social, así como de la realidad de sugestión al miedo en que se encuentra el hombre posmoderno, emergen tres cruciales interrogantes:

¿El hombre y la sociedad están condenados a vivir con miedo?

¿En la vida social presente y futura, el miedo tiene la última palabra?

¿Existe alguna alternativa al miedo?

CAPÍTULO V

EL ÁGAPE EN LAS RELACIONES INTERPERSONALES

Relaciones interpersonales disgregadas, desintegradas y avasalladas por la desconfianza es el legado del miedo que azota a individuos fragmentados y con identidades vacilantes en una sociedad mundial en crisis.

La caracterización del miedo en la sociedad posmoderna significó incluir un sinnúmero de elementos y fenómenos desconcertantes, lo que pudiera dar a entender que lo único existente hoy en el planeta es una realidad catastrófica y que la humanidad se encontrara en un callejón oscuro y sin salida, y que no existiera “luces” para indicar un camino hacia una dirección opuesta a la autodestrucción. Pero no es sólo tragedia y fatalidad los elementos que caracterizan el mundo moderno. Existen abundantes señales provenientes de múltiples ámbitos que dan prueba de la capacidad de la humanidad de regenerarse y de superar los grandes problemas que la acongojan. Entre los vastos signos destacables se pueden mencionar las nuevas fronteras del campo académico, el resurgir de la exigencia de valores y de una nueva ética, la existencia de organizaciones civiles y de nuevos movimientos sociales y religiosos que aportan importantes y alentadoras experiencias.

Justamente por encontrarse hundido en un contexto de manipulación, de degradación y de depredación de su vida por fuerzas extrínsecas codiciosas, el ser humano demuestra el potencial evolutivo que aseguró su supervivencia a lo largo de los millares de años de su existencia, enfrentando y superando adversidades incluso superiores a sus fuerzas. En la época actual, más que en cualquier otra, resurgen grandes inquietudes e iniciativas emancipadoras del estado de sometimiento al cual la modernidad ha llevado al hombre, pese a sus extraordinarias conquistas científicas y tecnológicas. De la misma manera como la modernidad nació con el Humanismo que emancipó al hombre de la tutela estricta de la religión, la era posmoderna asiste a la germinación de nuevas perspectivas de pensamiento y de nuevas proposiciones que apuntan a: 1.

emancipar al hombre del individualismo axiológico que lo ha llevado, en muchos casos, a la condición infrahumana; 2. indicar al hombre un camino de ascenso para liberarlo del dominio recalcitrante del pensamiento único de la economía utilitarista sobre todos los ámbitos de la vida social; 3. mostrar posibilidades para volver a construir los vínculos de las relaciones entre los seres humanos. La era actual es escenario también de un nuevo giro de la humanidad hacia la búsqueda de su emancipación del miedo²⁷¹.

En la conclusión de su obra *Los nuevos miedos*, Augé (2015) advierte sobre cuánto sería irrazonable y “hasta criminal querer desdeñar o ignorar”²⁷² todas estas señales. Bauman, a su vez, apunta al restablecimiento de las relaciones humanas incluso con los extraños, donde entrevé una posibilidad emancipatoria en la posmodernidad que significa “la posibilidad de deponer las armas, de suspender las reyertas fronterizas libradas para mantener alejado al extraño, de desmontar los muros de Berlín erigidos diariamente y destinados a mantener la distancia y separar”²⁷³. Los textos citados de Augé y Bauman constituyen un importante motivo de confianza y una posibilidad de independencia del hombre moderno que en sí mismo “no es sólo o fundamentalmente *individualista*, como pretende el individualismo axiológico; o sólo *socializador*, como pretende el holismo *sociológico*, sino que tiende a desarrollar las propensiones que más se incentivan en el contexto social en el que tiene que actuar”²⁷⁴.

Acometer la obra de emancipación del hombre y la construcción de relaciones libres de miedo entraña procesos de reinserción de valores en la sociedad, de liberación de la colonización económica e intelectual, y el desarrollo de alternativas que estimulen al hombre moderno reencontrar la

²⁷¹ A este respecto se expresa Marc Augé (*op. cit.*, p.63): “La historia de la humanidad [...] no se reduce a la de los estragos repetidos o más recientes; la dolencia que la aqueja [...] produce sus propios antídotos: la curiosidad, los progresos del conocimiento, algunos arranques de fraternidad, [...] la conciencia todavía incierta de un futuro común”.

²⁷² *Ibid.*, p.63

²⁷³ Bauman, 2001a, p.45

²⁷⁴ Zamagni, *op. cit.*, p.42

confianza en las relaciones con los demás. La responsabilidad por la serie de pasos necesarios para llevar a cabo esa noble y comprometedor tarea es de todas las disciplinas humanas, pero de modo particular de antropólogos y sociólogos quienes, antes que nada, deben dar “testimonio de la amplitud de las reacciones colectivas e individuales a la presión colonial”²⁷⁵. Para ello hay un imperativo que descansa en hacer frente al fenómeno de dispersión de las fuerzas sociales presente en la globalización económica (Augé, *op. cit.*, p.58). Junto a ese imperativo está la búsqueda de valores que superen los subvalores dominantes en la conducta social y que induzcan a “la ruptura de los esquemas de la racionalidad dominante”²⁷⁶.

Wolfgang Schmidbauer (*ibídem*, p.193) prevé el manifestarse, mediante la fuerza de la acción, de una «generación de la confianza» que ocupará el lugar de la «generación del miedo» representante efectiva de la actual cultura de lamentaciones. El autor alemán entrevé una transposición, por parte de «generación de la confianza», es decir, un cambio del miedo actual por “el miedo solidario de no luchar con suficiente respeto por las posibilidades limitadas de nuestro planeta”²⁷⁷. También Carlo Mongardini (*op. cit.*, p.139) expresa la convicción de que las transformaciones en los ámbitos político y cultural serán puestas en marcha por la actuación de las nuevas generaciones.

Richard Sennet (citado por Mongardini, *ibídem*, p. 43) propone el pacto social y la confianza como principios opuestos al miedo para elevar el grado de humanidad de lo social²⁷⁸. Georg Simmel (citado por Mongardini, *ibídem*, p.44) da un paso más y advierte que sin la confianza establecida entre los hombres y

²⁷⁵ Marc Augé, *op. cit.*, p.58

²⁷⁶ Afirma Mogardini (*op. cit.*, p.106): “Sólo nos queda esperar que la sensibilidad de las nuevas generaciones ponga en marcha las transformaciones de la cultura de la que depende la recuperación de las importantes funciones políticas que persiguen los ideales de la democracia”.

²⁷⁷ Wolfgang Schmidbauer, *op. cit.*, p.193

²⁷⁸ Mongardini (*op. cit.*, p.43) refuerza esa propuesta afirmando: “la confianza es, pues, un clima social que margina el miedo y desarrolla la condición civil del hombre, lo que Elías llama el proceso de civilización”

sin relaciones basadas en la confianza la sociedad se desintegraría²⁷⁹. Para un tal acometido se requiere, desde luego, la construcción de nuevos tipos de relaciones entre los actores sociales. Relaciones inspiradas en la confianza que son inhibitoras del veneno del miedo. Dichas relaciones brindan una medicina contra el miedo: la interacción²⁸⁰. Siguiendo el mismo razonamiento acerca de la interacción, Bauman reporta las palabras de la periodista británica Madeleine Buting quien sostiene la idea de que el elemento esencial de una ciudad son las minúsculas interacciones entre los ciudadanos acumuladas en la cotidianidad, “interacciones cotidianas con el conductor de autobús, con los demás pasajeros, con el quiosquero, con las camareras de los bares, y de palabras sueltas, de saludos fugaces, de esos pequeños gestos apresurados que allanan las ásperas aristas de la vida urbana”²⁸¹.

Pese a que los espacios públicos suelen ser sitios plagados de riesgos y de miedos donde existen actitudes y sentimientos encontrados como la atracción y la repulsión, es en los lugares públicos donde las personas descubren y reconocen el valor de la diversidad como una riqueza y pueden entablar diálogos importantes. El espacio público permite prosperar la diversidad de personas, actividades y credos (Nan Ellin, citado por Bauman, p.57), y es en estos espacios donde se asegura la preservación de las diferencias y el diálogo, elementos que facultan la interacción de las personas y terminan por atenuar el miedo y la inseguridad. Considerar los espacios públicos lugares de diálogo y de interacción entre personas diferentes requiere de manera insoslayable el reinsertar en la vida urbana el «valor cultural de la integración», el cual impide que los espacios sociales sean ocupados de manera «mutuamente excluyentes» (Bauman, 2001a, p.45).

²⁷⁹ Georg Simmel (citado por Mongardini, *ibídem*, p.44): “Las relaciones basadas en lo que conocemos probadamente del otro son muy escasas y durarían poquísimos tiempo si la confianza no fuera incluso más fuerte que las comprobaciones lógicas y hasta visuales”.

²⁸⁰ Schmidbauer (*op. cit.*, p.14) hace notar que “sólo quien se instala ampliamente en la realidad logra establecer con otra persona una interacción satisfactoria. Esta interacción es la medicina eficaz contra el miedo”

²⁸¹ Bauman, 2006, p.73

5.1. El despertar del individuo a la alteridad

Para lograr el diálogo y la interacción se requiere de otro valor social fundamental: el reconocimiento de la Alteridad. En la posmodernidad hay un gran despertar del individuo hacia el paradigma de la Alteridad, hacia el descubrimiento del «Otro» y de la relacionalidad como constitutivos de la propia identidad. Siguiendo el pensamiento de Paul Ricoeur, Bingemer señala que “La Alteridad sería, por tanto, constitutiva de la identidad personal humana”²⁸². También Alain Touraine (2008, p.68) comparte dicho pensamiento sosteniendo que es en el diálogo con el otro de sí donde el ser humano desarrolla la propia identidad. Con palabras similares Marc Augé (*ibídem*, p.56) expresa el mismo concepto afirmando que la construcción de uno mismo se realiza mediante el encuentro con los otros. Bauman no duda en definir esta época como “una época heterófila”²⁸³. La cuestión es cómo vivir con la alteridad cotidiana y permanente, plantea Bauman (*ibídem*, p.42).

Al redescubrir la Alteridad el hombre moderno se redescubre y se entiende a sí mismo desde la relación, es decir, como ser relacional (Bingemer, *ibídem*, p.116). El redescubrimiento de la Alteridad representa una importante novedad respecto al paradigma dominante en la idea del ser humano²⁸⁴. Sin embargo, antes de continuar profundizando el argumento, es necesaria una nota aclaratoria: el redescubrimiento de la Alteridad en los términos presentados depende del ideal o de la finalidad que tenga el ser humano. Si este ideal es el propio Yo, entonces la Alteridad significa opresión y alienación. Si, por el contrario, “la finalidad del ego humano es el bien, la construcción de la comunidad y el establecimiento de relaciones de solidaridad, de libertad, vivida en la realidad, entonces en este caso la Alteridad del Otro pasa a ser [...]”

²⁸² *ibídem*

²⁸³ Bauman, 2001a, p.42

²⁸⁴ Bingemer (*ibídem*, p. 116) confirma lo expresado diciendo: “En el momento actual, en medio a la secularización y a la pluralidad religiosa, en medio a la fragmentación inherente a la posmodernidad, el ser humano redescubre el primado de la Alteridad y revaloriza la experiencia de esta Alteridad”.

condición de posibilidad del Yo como algo que lo constituye, lo funda y le permite ser y existir”²⁸⁵.

Roger Bartra (2013; 165) asegura que las ventajas de la figura del Otro han sido mucho mayores que sus inconvenientes y presenta la Alteridad como una moneda donde la cara es la figura de uno mismo y la cruz la del Otro. En la opinión de Bartra, el paradigma de la Alteridad marca “el fin del humanismo antropocéntrico (con sus perversas derivaciones androcéntricas y etnocéntricas)”²⁸⁶.

5.2. Vivir-para-el-otro, responsabilidad por el otro

De manera muy diferente a la idea difundida e infundida por el individualismo moderno y contrario al clasismo discriminatorio de los ‘iguales’, los seres humanos por naturaleza son diferentes, existen porque son diferentes y sólo sus diferencias hacen posible la convivencia humana. Aunque a veces esas diferencias “nos molestan y nos impiden interactuar, ser amistosos, demostrar interés por los demás, preocuparnos el uno por el otro, ayudarnos”²⁸⁷, únicamente aceptando las diferencias del otro, interesándose y preocupándose por el otro, es posible para el ser humano construir relaciones sólidas y relevantes que permiten consolidar el propio Yo.

Bauman propone dos espacios esenciales para favorecer el encuentro entre diferentes, para suscitar responsabilidad hacia los demás, para reimplantar la conciencia de que los unos necesitan de los otros y vencer el temor hacia quienes se percibe como diferentes. Los dos espacios son la mixofilia y el ámbito moral. De acuerdo con la definición del propio autor, la mixofilia “es un fuerte interés, una propensión, un deseo de mezclarse con las diferencias, o sea, con los que son distintos a nosotros”²⁸⁸. Con relación al ámbito moral Bauman recalca que “El objeto del espacio moral no es el de vivir-

²⁸⁵ Bingemer, *ibídem*, p.118

²⁸⁶ Bartra, *op. cit.*, p.119

²⁸⁷ Bauman, 2006, p.62

²⁸⁸ Bauman, *ibídem*, p.70

con-los-otros (la esfera social) sino el de vivir-para-el-otro. O, dicho de otra manera, el objeto de la acción moral son las necesidades de los otros”²⁸⁹.

Lo expuesto por Bauman es el punto de partida para erigir una sociedad humana. Emmanuel Levinas avanza un poco más y opta por la responsabilidad por el Otro como la base para la sociedad humana, provista del «orden de la ética» u «orden del amor» (Bingemer, 2013, p. 85). Levinas llama al orden de la ética la esfera relacional cuyo foco central reside en la preocupación de la persona por los demás seres humanos sin considerar la posición que ocupan, la calidad o condición social. La preocupación por el Otro se da por su unicidad como ser humano y por su proximidad (Levinas, citado por Bingemer, *ibídem*, p.78). Preocuparse por el Otro es expresión de la responsabilidad hacia el Otro, hacia el que está al lado. La responsabilidad hacia el Otro es la clave para la justicia social y empieza por un pequeño “acto moral original [...] hacia el Otro como Rostro”²⁹⁰. Reconocer al Otro como Rostro crea la sensibilidad moral que refuerza la capacidad para cargar el peso de las situaciones de sufrimiento y padecimiento de los seres humanos más allá de las normas legales (Bauman, 2001a, p.89). Levinas revalida lo dicho por Bauman: “Me vuelvo responsable por el Otro, sobre todo en su sufrimiento y su mortalidad”²⁹¹.

Aquí Levinas introduce dos nociones fundamentales acerca del Otro que restauran algunas de las degradaciones en las relaciones humanas posmodernas, como son la indiferencia y la reivindicación del intercambio. En primer lugar, el ser humano ya no es indiferente a lo que sucede al otro, por el contrario, la muerte del otro asume gran relevancia para la propia persona²⁹². La segunda noción es el valor de la gratuidad, de la asimetría y de la no exigencia de reciprocidad en la relación²⁹³. Se avista en la aserción de Levinas

²⁸⁹ Béjar, *ibídem*, p.171

²⁹⁰ Bauman, 2001a, p.89

²⁹¹ Emmanuel Levinas, 1988, citado por Bingemer, *op. cit.*, p.87

²⁹² Levinas llega incluso a afirmar que la muerte del otro “debe ser más importante y dolorosa para mí que mi propia muerte” (*ibídem*)

²⁹³ Explica Levinas: “Se trata de un movimiento completamente gratuito, asimétrico y no recíproco, puesto que desde la inexorabilidad de la muerte el Otro no me puede retribuir” (*Ibid.*, pp.87-88)

la máxima libertad en la relación con el Otro y la legítima moralidad. Bauman explica que, según Levinas, es la cara del Otro que proporciona la libertad suprema, ya que “La moralidad es «un momento de generosidad», «alguien que juega sin ganar [...] Algo que se hace gratuitamente»”²⁹⁴. El principio sobre el que se basa Levinas descansa en que cada ser humano es creado antes de todo y totalmente para el Otro y no para uno mismo. En ello se halla el fundamento de la justicia, lo que el autor llama «justicia reflexiva del amor»²⁹⁵.

Luc Boltanski coincide con el enunciado sobre amor y justicia presentado por Levinas. Según el sociólogo francés, “el amor no puede perder de vista la justicia”²⁹⁶. Al mismo tiempo, Boltanski plantea que el amor supera la justicia. Dados los límites de la justicia como la disputa (y si falta la equivalencia ésta puede pasar a la violencia) y la intrínseca lógica del don/contra-don (dar y recibir lo que le corresponde), incluso el don puede ser entendido según la lógica de la violencia, o sea: el donatario puede interpretar el don como un abuso o una forma de imposición donde el donador termina en la posesión del donatario (Boltanski, 2005, pp. 151-152). Pasar de la justicia a una forma de amor más elevada es el eslabón necesario para salir del régimen de disputa y ascender al estado de paz. Para tal efecto se requiere edificar con el amor, con el don puro en un estado en el que el sujeto dona sin preocuparse por la retribución. Más bien se olvida del don hecho y vuelve a donar provocando el desconcierto en el donatario (que razona según la lógica de la justicia). Así, el actor social evita malentendidos y supera la exigencia de equivalencia propia de la justicia (Boltanski, *ibíd.*, pp.153-155). También se aleja del círculo de intercambio y crea las condiciones para un régimen de acción basado en el amor por el prójimo. Un régimen que se enfoca en la acción social motivada en

²⁹⁴ Bauman, 2010, p.247

²⁹⁵ “La justicia, aclara Levinas, consiste en una delimitación del amor al prójimo y no delimitación de mutua animosidad. Así, amor y justicia se vuelven inseparables y simultáneos, siendo el amor imposible sin la justicia, y la justicia que se degenera en violencia sin el amor al Otro” (Levinas, 1988, citado por Bingemer, *op.cit.*, p.88)

²⁹⁶ Luc Boltanski, *Sati de Pace. Una Sociología dell’Amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p.143

el amor gratuito y desinteresado, que significa salir de la lógica del cálculo, de la equivalencia y del intercambio, y entrar en la lógica del «ágape».

5.3. El «Ágape»

El objetivo principal de esta sección es ahondar en los principales enunciados del concepto del *ágape*. Después de haber definido su concepto, indicado su origen, identificado las formas de amor que no son *ágape* y delineado sus dimensiones. A continuación, se presenta algunas nociones filosóficas y consideraciones sociológicas sobre el *ágape*, sus propiedades y proposiciones. También se expone cómo se realiza la subjetividad del sujeto en estado de *ágape*, la aplicación concreta en la vida cotidiana, el aspecto relacional y la reciprocidad en el *ágape*. Como colofón, se plantea un modo de generar confianza en las relaciones interpersonales.

5.3.1. Algunas nociones filosóficas

Además de las nociones descritas en los apartes “Origen del concepto de «Ágape»” y “Formas del amor que no son «ágape»”, se acrecientan algunas consideraciones filosóficas sobre el *ágape*, tomando en cuenta que la perspectiva del estudio ahonda sus raíces en el patrimonio teórico-empírico clásico-contemporáneo sobre el amor-*ágape*²⁹⁷. “Indudablemente, hasta ahora

²⁹⁷ Aristóteles y Platón. Sorokin, Pitirim. *The Ways and Power of Love*. Chicago, Gateway, 1954; traducción italiana: *Il potere dell'amore*. Roma, Città Nuova Editrice, 2005. Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano, Vita e pensiero, 2005. Iorio, Gennaro, *Elementi di sociologia dell'Amore*. Roma, Natan Edizioni, 2013. Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (ed.), *L'Amore al Tempo della Globalizzazione. Verso un Nuovo Concetto Sociologico*, Roma, Città Nuova, 2015. Colasanto, Michelle e Iorio, Gennaro, “Sette Proposizioni Sull'Homo Agapicus. Un Progetto di Ricerca per le Scienze Sociali”, Roma, Revista Nuova Umanità, año XXXI (2009/2), n. 182. Galindo F., Lucas Tavares, “Teoria e Empiria do Ágape nas Ciências Sociais: uma fundamental reviravolta na questão...” en: Aurélio e Silva, Marconi; Gomes de Andrade, Fernando; Muniz Lopes, Paulo (Org.). *Cidadania, Participação Política e Fraternidade. Uma abordagem multidisciplinar*, Recife-PE, Editora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2014. Otros trabajos empíricos sobre el *ágape* son Boltanski, L. y Godet, M. N. “Messages d’amour sur le Téléphone du dimanche.” *Politix*, 31, 1995, p.p. 30-76; e Costa, G. *Au cœur du travail social. Esquisse d’une sociologie de l’agapè en pratique*. Tesis de Doctorado en Sociología. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris. 2004. Bruni, Luigino. *Il prezzo della gratuità*. Roma: Città Nuova, 2006. Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*. Milano:

la obra de Boltanski condensa uno de los trabajos más completos y articulados sobre el amor-ágape”²⁹⁸.

Se ha dicho que Agápē (en griego αγάπη) es el término griego para describir un tipo de amor incondicional y reflexivo, en el que el amante tiene en cuenta sólo el bien del ser amado. Algunos filósofos griegos del tiempo de Platón emplearon el término para designar, por contraposición al amor personal, el amor universal, entendido como amor a la verdad o a la humanidad. Aunque el término no tiene necesariamente una connotación religiosa, éste ha sido usado por una variedad de fuentes antiguas y contemporáneas incluidas la Biblia cristiana²⁹⁹.

En efecto, como fue referido antes, el término fue incorporado del griego al cristianismo para caracterizar el amor a Dios y al hombre, considerado como ‘prójimo’. Asimismo, para indicar el modo de ser, de actuar y de relacionarse de los cristianos con Dios y con el prójimo. En el cristianismo y con la resultante introducción del amor-ágape, el prójimo pasa a ser cada persona con quien se entabla una relación, territorialmente próxima o no, de la misma fe o no, con las mismas ideas morales o no, etc. También los enemigos son considerados prójimos (Foresi, 2004, citado por Arantes, 2011, p.112). De ahí resulta una aproximación del contenido semántico del ágape: el amor a Dios y al prójimo.

Bruno Mondatori, 2006. Vigna, Carmelo y Zanardo, Susy (coord.). *La Regola d’Oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005. Galindo Filho, Lucas Tavares. *La Cittadella. Teoria ed empiria dell’agape. Fraternalità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali*. Dissertação de Mestrado em Metodologia Científica e Sociologia. Università degli Studi di Firenze. Firenze. 2007.

²⁹⁸ Galindo Tavares, 2011, p.75

²⁹⁹ Lucas Tavares (2011), indica las fuentes: “En el índice clásico de los términos en uso en el pensamiento helénico, para sustanciar el concepto que se traduce con la palabra amor, aquí se reporta sintéticamente – Στοργη (amor familiar), Εράω (deseo vehemente), Φιλέω (amor de amistad), Αγαπάω (amor de elección) – este último, verbo relacionado a la forma lexical «ágape», tiene presencia asegurada en toda la *koiné* y también en los grandes oradores del VII-VI siglo y también en Aristóteles.

Los documentos citados son: «1. – Carta privada, del Siglo III d.C. ... 2 – Inscripción sepulcral encontrada en Tiberíades de Palestina, del Siglo III d.C. ... 3. – Un Escollo en el Tetrabiblos de Tolomeo. ...» Y también «1. – Papiro berlinés n. 9869, del Siglo II a.C. ... 2. – Invocación a Íside, talvez anterior al I Siglo d.C. ... 3. – Δᾶνῆ.δᾶνῆζόεᾶε de Filodemo, del Siglo I seculo a.C. ... 4. Escollo en Tucídide. ... 5. – La lección ἈἈΔϞΟΪ en Plutarco. ... 6. – Papiro n. 49, del Louvre (164-158 a.C.). ... 7. – Inscripción de Tefeny, de la época imperial» (Foresi, Pasquale. *L’agape in san Paolo e la carità in san Tommaso d’Aquino*. Roma: Città Nuova Editrice, 1965, p.p. 52-53).

Tanto respecto a Dios como al prójimo, “el ágape permea la totalidad del pensamiento cristiano, [...] constituyéndose en eje central y precepto básico de la dinámica religiosa”³⁰⁰.

A partir del judaísmo, el cristianismo introduce una visión de Dios y del hombre en la que marca una «diferencia cualitativa infinita» (Kierkegaard), en la que Dios es el Otro absoluto y el hombre es imagen de Dios con un valor propio, es decir, el hombre tiene valor por sí mismo. Por consiguiente, no existe posibilidad de fusión ni de unión substancial, sino que se verifica el principio de «discontinuidad» (Bataille). Entre Dios y el hombre existe una relación amorosa, construida entre dos sujetos, entre dos libertades. Este es el modelo de relación que se construye en el cristianismo, en el cual se afirma la profunda discontinuidad entre el Yo y el Otro (Birchal, 1990, pp.101-102). Es relación de amor, pero no un amor como eros que lleva a la «disolución del otro» (Bataille), sino que exige el reconocimiento del Otro en cuanto persona. “Afirmando la irreductibilidad de la persona, construyendo la imagen del Otro como el que debe ser amado, el cristianismo abre la posibilidad del encuentro, de la comunión. Interioriza la relación y profundiza el sentido de subjetividad”³⁰¹.

Ágape es siempre una relación libre, una elección y un acto de libre voluntad en el reconocimiento del Otro. Por tanto, ágape es “la forma de amor que reconoce al Otro como libertad, como ser irreductible y autónomo, con quien ego no se confunde, sino que se encuentra. [...] A diferencia de eros que es la negación de sí mismo y del Otro (Bataille), ágape es la afirmación de sí al afirmar al Otro. [...] es el amor de seres autónomos, dotados de interioridad”³⁰². Es la capacidad de donar confiriendo sentido al Otro y considerando la propia existencia en cuanto relación con alter que, en último análisis, ‘dice’ a ego quien es sí mismo (Galindo Tavares, 2011, p.81). Ágape es el tipo de amor que exige el reconocimiento del Otro como persona. “Fundado en el reconocimiento, el

³⁰⁰ Iveth Barrantes y Eval Araya, “Apuntes sobre sexualidad, erotismo y amor”, en *InterSedes*, vol. III, núm. 4, 2002, p.74

³⁰¹ Telma Birchal, “Eros E Ágape”, en *Revista Síntese Nova Fase* n°. 48 (1990), Belo Horizonte, pp. 102

³⁰² Birchal, *op. cit.*, pp. 101-102

sentido de ágape es el bien del Otro³⁰³, es el amor que va más allá de toda relación interesada o condicionada. El ágape es una donación a “una alteridad que valora al otro en su plenitud y autenticidad óptica”³⁰⁴. No se acerca al Otro como un medio, sino como un fin, por su propio valor. En tal sentido, se aplica el imperativo categórico de Kant: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás, siempre como un fin, y nunca simplemente como un medio”³⁰⁵.

Conjuntamente con el reconocimiento de la alteridad, el ágape acciona un proceso empírico en la consecución de la intersubjetividad y en la comprensión del hombre actual. Hoy, el ser humano se define “por su Alteridad e intersubjetividad”³⁰⁶. María Clara Bingemer indica que ha sido rebasada la definición del ser humano sólo por su capacidad cognitiva y pensante: “Hoy existen sistemas filosóficos que optan por un nuevo paradigma: el de la Alteridad”³⁰⁷.

Jean Luc Marion, coincide con la aserción anterior de Bingemer, pero concibe la superación de la definición cartesiana del hombre por la autoidentificación como sujeto a partir de la experiencia de ser amado. Según Marion, “La fenomenología del amor cierra radicalmente, por primera vez, con el ‘sujeto’ cartesiano, no destruyéndolo ni suprimiéndolo, sino que dándole un vuelco, revirtiéndolo. Del yo activo pensante y constituyente, éste se encuentra en cuanto ‘amado’”³⁰⁸. Para Marion, “Sólo en cuanto amado el individuo puede proceder a la caracterización del ‘sujeto’, que acoge el don del amor, como «figura de la subjetividad concedida mediante la donación», es decir de la excedencia del amor”³⁰⁹. El filósofo francés insiste en que el sujeto es tal en cuanto es primeramente amado por alguien, el único elemento que encuentra

³⁰³ Birchal, *op. cit.*, p. 102

³⁰⁴ Iveth Barrantes y Eval Araya, *op. cit.*, p.80

³⁰⁵ Immanuel Kant, *Fundamento de la Metafísica de las Costumbres*, II, IV, 429

³⁰⁶ Bingemer, *op. cit.*, p.84

³⁰⁷ *Ibidem*

³⁰⁸ Jean Luc Marion, citado por Iorio, 2013, p.65

³⁰⁹ Iorio, 2013, p.65

solución al problema de la intersubjetividad, o sea, a la posibilidad del acceso al Otro en cuanto Otro, sin quedarse encerrado en el solipsismo (Iorio, 2013, pp.65-66). El amor es la respuesta a la interrogante acerca de cómo alcanzar al Otro en su insustituible singularidad. “El ágape es un amor activo, que lleva a las personas a proyectarse fuera de sí, orientándose a los ‘Otros’”³¹⁰, al reconocimiento de la intersubjetividad. Desde la intersubjetividad, el ágape se hace inteligible como posibilidad para el sujeto de experiencia de sí y realización personal.

5.3.2. Consideraciones sociológicas sobre el ágape

El tema del amor es objeto de estudio en la producción sociológica reciente y lo ha sido también en la reflexión de los clásicos con grande competencia como Simmel, Weber y Sorokin. Sin embargo, ha sido focalizado en la dimensión platónica del *eros*, en la esfera de pareja y en el sentido de *philia* o amistad aristotélica. Como objeto de análisis sociológico, el amor se restringe a la esfera privada de la vida de las personas y ha perdido significado social (Iorio, 2013, p.16). En cambio, algunos autores como Boltanski (2005 y 2015) y Pierpaolo Donati (2011) “han considerado el amor como una fuerza capaz de generar lazos sociales y de transformar o reavivar las relaciones humanas”³¹¹. Donati ratifica que el amor conserva un valioso patrimonio conceptual y posee gran relevancia social. También Piritin Sorokin introduce el amor como categoría social: “en el plano social, el amor es una significativa interacción, o relación, entre dos o más personas, en la cual las aspiraciones y los propósitos de una persona son compartidos y asentidos, en esa relación, por las otras personas”³¹².

³¹⁰ Foresi, 2004, citado por Iracema Arantes, “Agape Come Possibile Mezzo Di Comunicazione Generalizzato A Livello Simbolico Nell’economia Di Comunione – Una Prima Approssimazione”, en Araújo, Vera, *L’agire Agapico Come Categoria Interpretativa Per Le Scienze Sociali*, Atti del Convegno Social-One, Castelgandolfo (Roma) – 17- 18 gennaio 2011, ISBN 978-88-95697-02-04, p.112

³¹¹ Gennaro Iorio, *Elementi di sociologia dell’Amore. La dimensione agapica nella società*, Roma, Natan, 2013, p.16

³¹² P.A.Sorokin, 2005, citado por Arantes, 2011, p.112

Entre las diferentes concepciones del amor se encuentra el ágape, una forma de amor caracterizado típicamente por la gratuidad, la excedencia y la incondicionalidad en el actuar. Ágape es un concepto inédito para la sociología y una aproximación a una perspectiva de teoría crítica. Es un “concepto crítico de la realidad social y, por ende, es útil para ser incluido y utilizado en el análisis de las relaciones entre las personas”³¹³.

Mauro Magatti subraya que la propuesta del Ágape es un razonamiento análogo a la reflexión de Bauman acerca de la «ética de la alteridad» la cual “se basa en el hecho de que la vida social se rige sobre el impulso moral originario que podemos reconocer en la interpelación que el Rostro del «otro» nos pone, en cuanto individuos”³¹⁴. En la concepción de Bauman, el impulso moral originario, por poseer una orientación universal, constituye el fundamento de la socialidad. El tipo específico de relación construida mediante el ágape concuerda con esta noción de Bauman, pues parte de un impulso, de una decisión del actor social a buscar y a cultivar una relación social universal basada en el don puro, descartando los criterios de pretensión de retorno y adoptando los criterios de la libertad y de la gratuidad del don. Magatti (2005, p.14) considera el ágape congruente con la reflexión de Bauman porque representa un punto de referencia tanto para el observador como para el actor social: el primero analiza la realidad desde un enfoque particular; el segundo decide asumir un comportamiento específico.

Boltanski fue el pionero en proponer el concepto de ágape como una categoría interpretativa para la sociología y asevera que el reconocimiento sociológico del ágape viene por la práctica, por la relación práctica o el «saber práctico» (Weber, 1971). El sociólogo francés sostiene que el ser humano tiene una comprensión previa del amor y siempre ha percibido la exigencia del amor en sí mismo desde la experiencia del «ser-con-el-otro humano».

³¹³ Iorio, *ibíd.*, p.10

³¹⁴ Mauro Magatti, “*L’agape come regime d’azione*” en Luc Boltanski, *Sati de Pace. Una Sociología dell’Amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p.14

Gennaro Iorio (2013, p.14) considera valioso el estudio del concepto de ágape en la sociología y su aplicación en el análisis empírico para describir ciertos fenómenos presentes en la sociedad que no son estudiados o reconocidos por las categorías conceptuales de las ciencias sociales contemporáneas. El ágape se encuentra entre aquellos fenómenos vistos pero no reconocidos por la interpretación sociológica. El sociólogo italiano reafirma la utilidad del concepto de ágape en las ciencias sociales para interpretar los fenómenos sociales caracterizados por: ausencia de cálculo e incondicionalidad en el actuar; no basarse sobre la utilidad ni sobre la motivación de intereses personales; estar libres de la demanda de reciprocidad y de retribución que remiten al sentido de equivalencia. Es decir, es útil para interpretar los fenómenos sociales caracterizados por la excedencia y para analizar las acciones y las interacciones sociales realizadas bajo el principio de no retorno ni retribución y de indiferencia al mérito o demérito (*ibíd.*, p.41).

El concepto de ágape se encaja en “un social hecho de personas, de relaciones, de acciones que los instrumentos interpretativos disponibles no logran comprenderlos en su manifestación empírica”³¹⁵. Boltanski (*ibídem*, p. 135) es consciente de las dificultades para la sociología reconocer la noción de *ágape* como objeto de estudio debido a su especificidad. Sus propiedades difieren de las demás concepciones del amor a las que las diferentes ciencias sociales han acudido ampliamente. No obstante, Boltanski no hesita en sostener que el actuar agápico es un nuevo campo de investigación que se abre. Los elementos que sirven para validar el constructo del ágape como instrumento de investigación están evidenciados en las propiedades, las dimensiones y las proposiciones del ágape.

La desvinculación del concepto del ágape del campo teológico resulta imprescindible para que éste sea válido como objeto de investigación social. Durante una entrevista concedida a Gennaro Iorio y a Felipe Campello, Axel

³¹⁵ Iorio, *ibíd.*, p.9

Honneth³¹⁶ cuestiona si el ágape ofrece un género de conducta universal o es “el resultado de un cierto proceso de socialización dentro de un cierto sistema de creencia”³¹⁷. Para poder servir al trabajo de investigación científica, insiste Honneth, es necesario que el ágape sea desvinculado o desconectado de las presuposiciones cristianas. Lo cuestionado por Honneth es aclarado por Iorio quien reitera el carácter social del concepto. Iorio puntualiza que “el ágape es un concepto siempre social”³¹⁸ tanto de acción social como de interacción social. En efecto, la práctica del ágape se efectúa en la vida social y no existe sin que la unidad indivisible de la sociedad —la persona— se dirija hacia otra persona, hacia el otro de sí para emprender la relación y la interacción, fundamento de la existencia de una sociedad. Aunque cuando el ágape sea solo acción social, es decir, cuando no es relación o interacción, “se caracteriza por el sentido atribuido a ésta por el sujeto”³¹⁹. Por tal motivo, el ágape es una propuesta relevante para la sociología ya que refleja, por una parte, un patrón con el cual se entablan las relaciones entre los seres humanos y se ejecuta la acción social, y por otra, un instrumento interpretativo de las relaciones sociales. Honneth ha explicado que incluso Hegel ha empleado el concepto del amor “como un instrumento conceptual para entender las relaciones modernas”³²⁰.

La sociología tiene como objeto constitutivo el proceso de interacción entre los integrantes de una sociedad, que va desde la interacción individual a la grupal y llega a la institucional. La sociedad es construida sobre la base de la continua dinámica de interacción y distinción entre las personas. Según Goffman

³¹⁶ Uno de los más importantes exponentes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. De 1983 a 1989 fue asistente de Jürgen Habermas; durante varios años fue director del Instituto para la investigación social de Frankfurt; actualmente enseña en la Universidad de Columbia (NY).

³¹⁷ Axel Honneth, entrevista concedida el 28/10/2010 y publicada por Filipe Campello y Gennaro Iorio, “Ágape y reconocimiento. Entrevista a Axel Honneth” en Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (ed.), *L'Amore al Tempo della Globalizzazione. Verso un Nuovo Concetto Sociologico*, Roma, Città Nuova, 2015, pp-64-65

³¹⁸ Iorio, 2013, p.28

³¹⁹ *Ibidem*

³²⁰ *Ibid.*, p.79

(1971 citado por Demartis, 2015, p.136), las interacciones transforman un simple agregado de personas en un grupo social organizado, que es el requisito esencial para dar lugar a la actividad social. Las interacciones constituyen una de las peculiaridades del ágape. Además de ser una acción social caracterizada por el sentido que el sujeto le atribuye, el ágape es también relación e interacción social. “No puede existir el ágape sin sociedad, es decir, sin un Otro y, por tanto, sin relación e interacción social”³²¹. Como ha sido expresado en otra parte del texto, “el concepto de ágape expresa la acción, la relación y la interacción social que, en cuanto tal, es sin retorno, sin retribución, no hace caso al mérito o demérito, es a fondo perdido”³²². Por todo esto, “en la relación de recíproca determinación entre persona y sociedad, donde la distinción y la interacción componen la dinámica fundamental, la perspectiva del amor ágape indica la posibilidad de acercamiento al fundamento principal de la relación social”³²³.

Un rasgo sociológico del ágape radica en su concreción a nivel micro de la acción social y en “su dimensión y capacidad interpretativa también a nivel histórico-comparativo macro”³²⁴. Fundamentado sobre el principio de la excedencia y produciendo beneficios al cuerpo social, el ágape responde a una necesidad tanto a nivel micro (interpersonal, relación cara a cara en lo cotidiano) como a nivel estructural colectivo, expresado en la necesidad de reconocimiento de la identidad de los demás. El ágape genera la consciencia de las particularidades o características identitarias de los demás. El nivel macro del ágape se encuentra igualmente en la exigencia de amar dirigida a la comunidad social y en el suscitar condiciones para un sistema de relaciones que reconsidere los vínculos dentro del sistema y exprese la diferencia y unidad social con un “modo de pensar el amor que no sea sólo selectivo como sucede en la *philia*” (Iorio, 2013, p.94). Se puede afirmar, por tanto, que el amor-ágape

³²¹ Iorio, *ibíd.*, p.28

³²² Iorio, *ibíd.*, p.41

³²³ Lucas Galindo, 2011, p.72

³²⁴ Iorio, 2013, p.94

como *proto-fundamento* de las relaciones sociales refuerza los niveles micro y macro social, porque los “momentos de gratuidad y de reciprocidad gratuita, por más exiguos que sean, generan, potencializan, [...] y consolidan tanto el micro-social como el macro-social, vital y/o institucional”³²⁵.

También en la esfera cultural el ágape aporta valores. Según Pierpaolo Donati “es necesario que en cada esfera social el amor pueda ser un medio simbólico generalizado por el actuar social, el cual se determinará en aquella esfera social específica y en aquella situación concreta”³²⁶. Dentro de los recursos culturales necesarios para la marcha de la vida de la sociedad, la dimensión social del amor (definida aquí con el concepto de ágape) resulta significativa. Hoy, el amor emerge como un valor indispensable para el funcionamiento de la vida social y como un recurso cultural integrador de las relaciones humanas. Las formas de actuación del ágape encierran una cultura de valorización de las relaciones, ya que la práctica del ágape habitúa al actor social a establecer relaciones estables, constructivas y creativas. Donati reitera que “en la esfera cultural, se entiende el amor como cuidado de las relaciones interhumanas”³²⁷. El amor no se limita a dar un objeto, a cumplir un gesto, sino que es “antes que nada, ‘ponerse en relación’”³²⁸. El actuar agápico contiene una manera habitual de relacionarse que converge en una cultura de relaciones de confianza.

La comunicación es otra esfera sociológica fundamental del ágape. El amor es un lenguaje, es un código comunicativo (para emplear una expresión de Luhmann), es una forma especial de comunicación. La vida de las personas, y por ende de la sociedad, está caracterizada por el lenguaje, el cual es un mecanismo de reproducción social. Es el lenguaje que permite a la sociedad

³²⁵ Lucas T. Galindo Filho, “*Ágape e Ethnos – Bens Relacionais e Capital Social: o Amor Como Proto-Fundamento da Sociedade e das Instituições Sociais e Políticas*”. Revista Contemporânea, Caruaru, V. 1, N. 1, jul./dez, 2015, p.20

³²⁶ Pierpaolo Donati, L’amore come relazione sociale, società e mutamento politico, issn 2038-3150, vol. 2, n. 4, 2011, p.23

³²⁷ Donati, *ibíd.*, p.24

³²⁸ Donati, *ibíd.*, p.34

reproducirse mediante la comprensión recíproca de los sujetos que viven en ella (Habermas, citado por Iorio, 2013, p.24). Habermas (1987), considera la interacción lingüística como configuración y determinante de los seres humanos, o sea, los seres humanos se reproducen, se configuran y se determinan mediante procesos cooperativos de interacción y a través de la acción comunicativa y del lenguaje. El aspecto que interesa subrayar del actuar agápico en la esfera de la comunicación, se refiere precisamente al proceso de interacción y la relación con el interlocutor que se establece mediante el lenguaje, ya que “en la modalidad de acción e interacción del ágape, existe un lenguaje que no es autorreferencial sino que es un lenguaje, por así decir, *alter-referencial*”³²⁹. El acto de comunicar contiene el don de sí de la persona que comunica al Otro y está en función del bien del interlocutor. Por tanto, “la comunicación es más alta y más completa, es el *hombre inmediato* que comunica sí mismo, en la ausencia de la capacidad de cálculo [...], es donación completa – en el símbolo de los bienes donados materiales o inmateriales”³³⁰. Al mismo tiempo, este darse, comunicando, entraña la capacidad de escuchar al Otro, de acoger y asumir como propio lo que el Otro comunica. Esta dinámica permite una comunicación efectiva que produce participación y cooperación entre los sujetos. En el proceso comunicativo, el amor-ágape orienta las elecciones y las respuestas de los actores involucrados en la comunicación. Así, determina un tipo de interacción social en la que el sujeto reconoce la identidad del Otro, pues valoriza el contenido del lenguaje y el significado dado por el interlocutor. Por todo esto, el aspecto comunicativo del ágape adquiere significación sociológica.

5.3.3. Propiedades del Ágape

Anteriormente se ha mostrado como *philia*, *eros* y *don* son formas de amor que exigen la equivalencia y la reciprocidad. La noción de amor-ágape se

³²⁹ Lucas Galindo, 2011, p.81

³³⁰ *Ibidem*

diferencia de las tres formas de amor citadas porque no contiene la dimensión del deseo para colmar la carencia de algo, típica del *eros*; no considera el valor o el mérito de quien está dirigida la acción, característico de la *philia* (Iorio, *ibídem*, p.37); y está libre de la obligación de devolución del don (contra/don) y libre del intercambio y de la ambivalencia propios del don. Todas las propiedades del ágape divergen de las de la *philia*, de las del *eros* y de las del *don*.

El ágape tiene como primera y principal propiedad la *renuncia a la equivalencia* pues es construido sobre la noción del don gratuito, sin esperar nada a cambio y aplicado como amor por todos los hombres, sinónimo de «amor por el prójimo» (Boltansky, *ibíd.*, pp.72-73). Esta propiedad contempla la *independencia del deseo e indiferencia al mérito*. La independencia del deseo indicada por Boltanski significa ignorar y silenciar el deseo tanto terrestre como celeste. Una propiedad opuesta al *eros* tanto en el deseo como en la valoración del objeto, pues “el ágape no depende del valor de su objeto”³³¹. En lo concerniente a la indiferencia al mérito no significa ser indiferente a cada persona en su singularidad, sino que se refiere a no quedarse cautivo, como el *eros*, del dilema del mal amor —generador de envidias y violencia— y del buen amor —que se apega a las esencias. Las personas en estado de ágape están siempre disponibles a donarse, pues “la disponibilidad al don no depende del valor o de los méritos de quienes encuentran”³³², es incondicional. Los dos elementos, —gratuidad e incondicionalidad— distinguen el ágape del don³³³.

Segunda propiedad: *el ágape no hace acepción de personas, no tiene preferencias y no conoce el favoritismo*. El amor-ágape está dirigido indistintamente a todas las personas. En esto reside una novedad del ágape: una perspectiva del prójimo desvinculado de “toda relación de proximidad

³³¹ Boltanski, *ibíd.*, p.74

³³² Boltanski, *ibíd.*, p.91

³³³ Según Martins (*op. cit.*, p.79) “El ágape es una modalidad especial de don que enfatiza la gratuidad y el amor incondicional”

familiar, amistosa o nacional”³³⁴ y de condición social, política o étnica. Aquí el ágape va más allá de la noción de amor natural e instintivo establecida por vínculos de pertenencia consanguínea, de vínculos afectivos de amistad, de lugar de nacimiento (Galindo Filho, 2014, p.43) o grupal. Tampoco se encierra en círculos estrechos de conocimiento recíproco (Boltanski, *ibíd.*, p.136). De ahí emana el concepto de prójimo del ágape: cada sujeto con el cual se encuentra, se cruza la mirada. El prójimo es cualquier sujeto con el que, de alguna manera, se entra en contacto desde un familiar hasta el desconocido, el extraño.

Tercera propiedad: *el ágape es indiferente al cálculo*³³⁵ y *no tiene límites*. El amor es indiferente al cálculo porque no hace comparaciones y no contabiliza. “Quien ama no puede calcular”³³⁶. La acción agápica sale del esquema del cálculo y de la conveniencia, y sigue la lógica de la excedencia (lorio, *ibíd.*, p.89). Además de excluir los cálculos de interés, el amor rebasa el “acuerdo fundado sobre el regateo, las concesiones, la parcialidad. [...] no hay límites fijados al amor”³³⁷. Teniendo un horizonte temporal sin límites, permanece inmutable incluso habiendo un cambio en el objeto de ese amor. Las personas en estado de amor-ágape no dependen del estado en que se encuentre el otro, objeto de su amor, o de su reacción ni de la voluntad o del rechazo del otro a amar.

De la indiferencia y la incapacidad de cálculo despuntan dos facultades constituyentes del ágape: *la facultad de perdonar y la de dar gratuitamente*. “El ágape inhibe la expectativa de una devolución y suprime la deuda. La persona en estado de ágape [...] no se acuerda ni de las ofensas sufridas ni de las buenas acciones que ha realizado”³³⁸. La actitud de ‘olvidar’ el bien hecho y las ofensas recibidas es en virtud de la ausencia en el ágape de mecanismos para memorizar y calcular lo que se hace y lo que se recibe (Galindo Filho, *ibídem*).

³³⁴ Boltanski, *ibíd.*, p.76

³³⁵ Boltanski, *ibíd.*, p.80

³³⁶ *ibíd.*, p.84

³³⁷ Kierkegaard, citado por Boltanski, *ibíd.*, p.85

³³⁸ Boltanski, *ibíd.*, p.80

A manera de efecto del don gratuito, las personas con constancia en el amor agápico no responden a la violencia (a menudo suscitada por un deseo no satisfecho) y actúan sin resistencia, con pasividad en el sentido de no 'reacción a la provocación'.

Cuarta propiedad: *duración y permanencia*. Ésta propiedad aborda la dimensión concreta y temporal del ágape³³⁹. Para enfatizar el aspecto concreto, Boltanski evidencia lo dicho por Kierkegaard: "Amar es justamente amar al hombre que vemos"³⁴⁰. En consecuencia, *el amor agápico es concreto y libre, no es un sentimiento o una intención*. El amor no es un sentimentalismo, una idea abstracta o imaginaria, una fantasía, una intención o un simple estado de ánimo. Quien actúa agápicamente se dirige hacia el hombre que ve y no pretende con su acción cambiar al otro o proyectar sobre él una imagen que quisiera fuera su conducta. El amor es libre y por ser tal deja al otro en la libertad de sus acciones.

Con respecto a la dimensión temporal de esta propiedad, el ágape se *radica en el presente, no mira ni retrospectivamente ni al futuro*. El ágape ofrece a las personas la posibilidad de no quedarse atada a lo que pasó ayer y de no depender de lo que podrá suceder en el futuro³⁴¹. Una de las principales propiedades del ágape, sostiene Boltanski es la consistencia en permanecer en el presente: "El ágape se mantiene obstinadamente en el presente"³⁴².

Quinta propiedad: *el actor social agápico no espera la respuesta del otro y no es autorreferencial*. "El ágape es una forma particular de relación que no se apoya sobre la lógica de la reciprocidad [de la *philia* y del don] que suele regular nuestras relaciones con los demás"³⁴³. En este caso, el actor social actúa libremente sin esperar la respuesta del «Otro». El ágape es una actitud en la

³³⁹ *Ibid.*, p.83

³⁴⁰ Kierkegaard, *ibid.*, p.84

³⁴¹ Boltanski (*ibid.*, p.59) insiste en que mediante este régimen de acción, las personas logran "sustraerse a la coacción de la urgencia y apoderarse activamente del momento presente silenciando las capacidades, siempre vigentes en los otros regímenes, de mirada retrospectiva o anticipatoria"

³⁴² *Ibidem*, p.82

³⁴³ Magatti, *op. cit.*, p.12

cual el actor social “se olvida completamente de cualquier criterio de medida, de cualquier posibilidad de equivalencia, es decir: donde se tiene un don que ignora el contra-don”³⁴⁴. Por otro lado, esta propiedad radica en que el amor no retorna nunca sobre sí mismo, ya que “en la autorreferencia el amor se apaga”³⁴⁵. El esfuerzo de la persona que actúa por amor es nunca detenerse sobre sí mismo, compararse a otros o comparar las acciones de los otros con las propias (Boltanski, *ibíd.*, p.86). Cabe hacer la salvedad de que la falta de autorreferencia no quiere decir negar la subjetividad o la dimensión reflexiva de las acciones³⁴⁶.

5.3.4. Propositiones agápicas

Después de presentar las propiedades y las dimensiones del ágape, se procede a delinear algunas proposiciones científicas del concepto de ágape, las cuales han sido formuladas por Michelle Colasanto y Gennaro Iorio (2009, pp.265-275) y presentadas para la discusión y la verificación empírica. Las proposiciones, conjuntamente con las cinco dimensiones, posibilitan el estudio empírico del concepto. Para el presente estudio, interesa solamente dar a conocer una síntesis de las proposiciones, descritas como sigue:

Proposición 1: Ágape como motivación primaria de la acción

Siguiendo la intuición de Simmel, la acción social motivada por el amor es ajena a la contraposición entre el egoísmo y el altruismo. Simmel no considera que el egoísmo y el altruismo sean el *continuum* de las motivaciones humanas. La alternativa del ágape suprime toda distancia entre el yo y el tú porque no es reducible a uno de los dos extremos. En las palabras de Simmel, la peculiaridad específica del amor concierne el hecho de que ella “...no elimina el

³⁴⁴ Magatti, *ibíd.*, p.13

³⁴⁵ Boltanski, *ibíd.*, p.86

³⁴⁶ Iorio (*ibíd.*, p.25) afirma que el actuar fundado en el amor por los demás “está conectado inevitablemente con una dimensión reflexiva de la persona. En consecuencia, la dimensión reflexiva en el actuar agápico, como para cualquier otro proceder humano, es esencial y no niega su peculiaridad”

ser para sí del yo ni aquel del tú, por el contrario, hace de ello el presupuesto en base al cual se realiza la eliminación de la distancia”³⁴⁷.

Proposición 2: El Ágape como interpenetración de los sujetos crea propiedades emergentes de lo social.

El concepto de *sistema de interpenetración* de Niklas Luhmann, aunque haga referencia al amor como *eros*, sirve al ágape como objeto de investigación. El amor es una relación de mutua penetración en la vida de Alter y de Ego que está en la base del actuar y de la experiencia.

La realidad original producida por el actuar agápico descansa en la unidad entre los sujetos, mismos que no son alienados los unos a los otros, no prescinden de su autoreflexividad, no dejan de emplear sus propias facultades para vivir el otro, sino que éstas son el presupuesto: el actuar agápico se torna relación.

Proposición 3: El Ágape y la tragedia inherente a su actuar y su experiencia

Para asegurar la interpenetración de las vidas, en un contexto de libertad personal que produce propiedad emergente, el amor contiene en sí un aspecto *trágico*. El trágico del amor se encuentra “en situaciones de humillación, sufrimiento y desconfianza. Esto se da porque el ágape comporta también el dolor, el conflicto, hasta la tragedia.

Proposición 4: El Ágape trasciende la vida y la acción de quien la produce

El ágape crea una realidad distinta de la precedente en la que estaban inmersos sea Alter sea Ego, y conduce a la trascendencia de la realidad cotidiana porque no es rutina, no es un actuar tipificable. Por el contrario, el sujeto está siempre dispuesto a partir

³⁴⁷ Georg Simmel, 2001, citado por Colasanto e Iorio, 2009, p.266

hacia nuevos lugares, nuevas experiencias que le solicite quien le pasa al lado. El sujeto está dotado de todas aquellas características de sentido (espacio, tiempo, frontera, entrada, salida, etc.) que son extraordinarias respecto a la rutina cotidiana.

Proposición 5: El Ágape como obrar en libertad rompe la norma, la formalidad jurídica

En la reflexión acerca de los actos de amor, Kierkegaard (1983) evidencia cómo la «exigencia» sustituye al «cumplimiento». Al contrario de las exigencias de la ley que necesita de continuas interpretaciones y mediaciones aplicativas, el amor con su acción es ejemplar, no genera disputas, más bien genera autoridad mediante sus actos. Se desvincula de cualquier formalismo y de la intencionalidad del juicio hacia el otro. Radicada en los gestos mínimos, en los actos aparentemente más insignificantes, la acción agápica no por eso es menos eficaz en el construir el social. La eficacia descansa en la regla del ágape que es interiorizada y cuya validez es fundamentada por la intencionalidad de amar y no ordenar nada a los demás.

Proposición 6: El Ágape se radica en la vida cotidiana, su sede privilegiada

La vida cotidiana de cada persona, en la acepción de Gouldner (1997) contiene en sí una idea que la sociedad es producto de las pequeñas realidades colectivas a partir de los sujetos, rechazando la idea que la transformación sea exclusiva de los líderes singulares. El ágape, radicándose en la cotidianidad, libera de la angustia de la prueba del propio heroísmo y, por lo tanto, de la desesperación que genera la espera que el otro haga lo mismo.

Angustia y desesperación, el mal de vivir de los tiempos actuales, son extraños al ágape, porque la decisión de amar no está fundada

sobre la pretensión de una reciprocidad o sobre la expectativa de una recompensa del otro o del juicio que puede derivar de su conducta.

Proposición 7: El ágape como «tercero», una vía a la construcción de instituciones humanas

La esencia de esta proposición radica en el aporte que el actuar agápico puede dar a exigencia de volver a instituir las relaciones sociales como relaciones humanas.

Reconocimiento del Otro, respeto, responsabilidad por el Otro, conciencia de un destino común. Estos son indicadores de la necesidad urgente de dotar de humanidad a las instituciones y a las relaciones sociales.

Hoy día, en el orden socio-cultural vigente las instituciones sociales poseen únicamente la idea de que la persona sea un individuo condenado a una continua y perenne variabilidad. Es a este orden socio-cultural que las relaciones sociales son abandonadas.

“La polaridad letal entre individualismo (metodológico) y holismo (a menudo en sus formas positivistas) o ultrasocialidad (desde Durkheim en adelante) ha conllevado, al fin, a la muerte sea del individuo (ahogado en un narcisismo nihilista) sea de la sociedad (concebida como sistema de relaciones sin sujetos-personas)”³⁴⁸.

Donati (citado por Colasanto e Iorio, 2009, p.272), está convencido de que la alternativa es crear instituciones supra funcionales y originales cuyas propiedades permitan a la persona expresar su capacidad generativa para hacer emerger sus aspiraciones y urgencias fundamentales.

En la modernidad, los sectores mediadores como el mercado, el contrato y el Estado han propiciado parciales pero relevantes soluciones al problema del camino que las relaciones interpersonales

³⁴⁸ Michele Colasanto y Gennaro Iorio, “*Sette Proposizioni Sull’Homo Agapicus. Un Progetto di Ricerca per le Scienze Sociali*”, Revista Nuova Umanità, Roma, año XXXI (2009/2), n.182, p.272

han recorrido para constituirse dentro de una dimensión institucional. Sin embargo, estos espacios de mediación para las relaciones interpersonales, sociales y políticas se han deteriorado notablemente, con incisivas consecuencias para las mismas.

Según Colasanto e Iorio, es aquí donde el paradigma agápico puede asumir un papel importante como «tercero» en la recomposición de instituciones sociales dentro de un nuevo marco cultural. Por tal motivo, descubrir indicios del actuar agápico en los procesos sociales, puede ser una vía más en la conformación de tales procesos como instituciones sociales capaces de expresarse en términos de proximidad a la persona.

5.3.5. Intersubjetividad, identidad personal, autorrealización

Dada la proyección hacia afuera, hacia el «otro de sí», de las acciones agápicas donde el «otro» puede ser incluso un anónimo, un desconocido, surge de manera lógica el cuestionamiento acerca de la posición del sujeto en el ágape con relación a su subjetividad y a su identidad.

Una de las dimensiones del amor-ágape reside en que para amar al otro el sujeto necesariamente se ama a sí mismo en base al principio universal: «haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti» o en su versión de negación «no hagas a los demás lo que no te gustaría que te lo hicieran a ti». La persona en el régimen de acción agápico ama al otro como expresión de sí misma, del amor que tiene por sí misma, entendido y practicado no de forma egoísta y utilitaria. La subjetividad se realiza como efecto del actuar agápico porque el ágape en sí mismo es un proceso empírico propulsor del desarrollo de la identidad personal y, “delineando un nuevo concepto de donación identificado como amor, despliega un proceso capaz de identificar la subjetividad, proporcionar la intersubjetividad y perfilar la individualidad”³⁴⁹.

³⁴⁹ Iorio, 2015, p.65

Desde el aspecto de la subjetividad, en el ágape las acciones del sujeto son realizadas con significado. El actor social pone un sentido a su actuar. Incluso para quien no tiene la intención o la conciencia de actuar agápicamente, su acción contiene un significado para el otro que la recibe. La interpretación subjetiva de las experiencias practicadas mediante la acción agápica pone de manifiesto la asociación de este régimen con la subjetividad.

Pasando a la intersubjetividad, se tiene en cuenta el presupuesto de que ésta se realiza en el espacio y el tiempo y “constituye una característica del mundo social. El aquí se define porque se reconoce un allí, donde está el otro. El sujeto puede percibir la realidad poniéndose en el lugar del otro, y esto es lo que permite al sentido común reconocer a otros como análogos al yo”³⁵⁰. La propuesta del ágape coincide con la actuación efectiva de la intersubjetividad, misma que “de alguna manera, implica el poder ponernos en el lugar del otro”³⁵¹.

Todo ser humano es constitutivamente abierto al otro, a la relación con el otro. En cuanto individuo es para y con los otros. Es en la relación con el otro diferente de sí donde se afirma su propia identidad por cuanto la autorrealización y la autonomía de cada uno no se da desvinculada de la del otro (lorio, *ibíd.*, p. 66). La construcción de la propia identidad está vinculada a la del otro: si se construye la propia identidad contra el otro, entonces se lucha contra la propia. Lo mismo sucede con la afirmación de la autonomía (lorio, 2013, p.67). Siempre en relación con la identidad, el don desinteresado al otro opera una forma de reciprocidad no entre el donatario y donador, sino entre este último y sí mismo, el donador y su identidad.

³⁵⁰ Marta Rizo, “Intersubjetividad, Comunicación e Interacción. Los aportes de Alfred Schütz a la Comunicología”, en *Razón y Palabra* n°57, Junio – Julio 2007, México, [en línea] disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n57/mrizo.html>, fecha de consulta: 23/12/2015

³⁵¹ *Ibidem*

5.3.6. Aplicación concreta del ágape en la vida social cotidiana

Dos elementos expresan esencialmente la acción práctica del Ágape: su contenido y su enfoque. El contenido del Ágape se basa en el actuar concreto, no ideas o pensamientos, tampoco buenas intenciones. El enfoque del ágape está siempre dirigido hacia un prójimo, una persona concreta, concentrando su atención en el Otro.

Las dimensiones, las proposiciones y las propiedades del ágape mencionadas dejan explícitos los aspectos concretos de su aplicación en la vida social cotidiana, manifestando su peculiaridad de acercarse a la realidad pues el ágape está radicado en la vida cotidiana y se concreta en ofrecer un acto de gentileza, en ceder el puesto a otra persona en el transporte público, en donar el tiempo para prestar un servicio gratuito o una ayuda a quien lo requiera, en hacer una adopción a distancia, en sembrar un árbol, etc. (lorio, *ibíd.*, p,67).

El interés del ágape es orientar la atención hacia la realidad social concreta pues la acción agápica se realiza en la práctica diaria. El actor social agápico vive con intensidad su cotidianidad en su trabajo, en su casa, en todos los ambientes de su esfera social. La persona que practica el ágape, realiza actos libres y conscientes, y lo hace como una forma de comportamiento en la vida diaria. El actor agápico no es un cumplidor pasivo de una norma, sino un individuo que hace una opción, que opta por un estilo de vida en el que pone toda su responsabilidad. Además, se incorpora otro elemento fundamental para la sociedad de nuestros días: la persona en estado de ágape tiene un comportamiento ético en el sentido leviniano y baumaniano: el amor al otro en la vida cotidiana. El ágape se realiza en la experiencia de un encuentro con el otro.

Cada uno de los comportamientos de la persona en estado de ágape, de modo concreto y variado, está siempre determinado por el amor al prójimo. El amor es el inicio y el fin del comportamiento de la persona en estado de ágape.

5.3.7. El ágape no puede volverse norma

Todas las premisas y los postulados del concepto del ágape expuestos en este texto no desconocen la enorme dificultad para lograr su actuación en la vida social. Se trata de un gran desafío.

Boltanski hace la importante salvedad de no caer en la utopía de pretender un mundo en que todas las personas están en el estado de ágape. Al mismo tiempo señala que tampoco se debe admitir las falacias —incluso admitidas por las ciencias sociales contemporáneas— “en que todas las relaciones entre los hombres se fundan, en última instancia, en una u otra forma de violencia, e incluso a las teorías opuestas que no conocen más que la justicia”³⁵². Aún más grave es aceptar las construcciones teóricas de sometimiento completo de las personas a la autoridad. No se puede negar la existencia del conflicto en muchas relaciones sociales. No obstante, no es el conflicto que determina y predomina en dichas relaciones. La mayoría de las mismas se construye de manera pacífica.

Conviene subrayar también la imposibilidad para el ágape de volverse una norma de la vida social. Magatti finaliza su introducción a la obra de Boltanski enfatizando cómo a pesar de que el ágape “no pueda volverse norma de la vida social, [...] constituye un punto de apertura del orden social en grado de dinamizar las relaciones entre los hombres y de estimular continuamente su renovación”³⁵³.

5.3.8. Propiedad relacional del ágape y Reciprocidad

Renovar las relaciones interpersonales —desmanteladas por el consumismo, escépticas por el miedo y frágiles por la fragmentación del individuo— es un reclamo en la sociedad actual. Urge construir relaciones de confianza entre los actores sociales. La construcción de relaciones de confianza entraña un modelo «ideal-típico» (Galindo Filho, 2011) capaz de devolver la

³⁵² Boltanski, *ibíd.*, p.147

³⁵³ Mauro Magatti, *ibíd.*, p.18

seguridad y la solidez en las relaciones interpersonales. Desde la perspectiva teórico-práctica, “el modelo de acción e interacción ideal-típico del *ágape puro*, es decir, la reciprocidad gratuita”³⁵⁴ propone un modelo de relación no sujeta a ninguna condición y fundamentada sobre el don gratuito.

En el régimen de acción del *ágape* la propiedad relacional se basa en la noción primordial —de la cual derivan otras— de que el amor es el fundamento del actuar y de la experiencia. Como se afirmó en la proposición 2, *el amor es una relación de mutua penetración en la vida de Alter y de Ego*. Por ende, la acción motivada por amor produce una interacción entre *Alter* y *Ego* donde los sujetos no son ajenos los unos a los otros y no dejan de emplear las propias facultades para vivir el otro, sino que éstas son su presupuesto. Adoptando una actitud subjetiva e intencional tanto *Ego* como *Alter* actúan con todas sus facultades ya que en el régimen del *ágape* es intrínseca “la existencia de reflexión y de lenguaje, asociada a las demás facultades ordinarias de la persona: racionalidad, lógica, afectividad, capacidad cognoscitiva, voluntad, comunicación verbal y/o no verbal (en cuanto don)”³⁵⁵.

De lo anterior se deduce que la acción social de *Ego* y *Alter* se torna relación. Se trata de una modalidad relacional en la cual *Alter* recibe el don gratuito de *Ego* y, “hecho independiente de la tendencia a la posesión e incluso a la detención del don recibido —porque estando en el amor sólo puede donar—, vuelve a donar el don original enriquecido del don de sí mismo”³⁵⁶. Es decir, *Alter* devuelve a *Ego* el don gratuito enriquecido de sí mismo. En ese mismo momento “la distinción sustancial y temporal permite el reconocimiento de la diferencia entre los dones y [...] el reconocimiento de sí mismo y del

³⁵⁴ Lucas T. Galindo Filho, “*Por uma Nova Humanidade. Fraternidade, Gratuidade, Amor, Reciprocidade, Ágape: Novas Perspectivas Teórico-Práticas para as Ciências Sociais*” (Versão revista e ampliada), Revista PENSE Direito, V.4, N.7, Dezembro 2011, p.76

³⁵⁵ *Ibidem*

³⁵⁶ Lucas T. Galindo Filho, “*Teoria e Empíria do Ágape nas Ciências Sociais: uma fundamental reviravolta na questão...*” en: Aurélio e Silva, Marconi; Gomes de Andrade, Fernando; Muniz Lopes, Paulo (Org.). *Cidadania, Participação Política e Fraternidade. Uma abordagem multidisciplinar*, Recife-PE, Editora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2014 1ª ed., Tomo I, p.50

otro”³⁵⁷. Aquí reposa una novedad del amor-ágape en el campo de las relaciones: “cada uno construye relaciones y subjetividades caracterizadas por «interdonaciones excedentes»”³⁵⁸. En la experiencia se ha constatado que la persona ‘amada’ (quien recibe el don gratuito) quiere responder libremente excediendo también ella (donar gratuitamente sin lógicas contabilizadoras u oportunistas) tanto a quien le ofreció el don como a otros.

Una noción más de la relación interpersonal suscitada por amor estriba en la forma de relacionarse: la persona agápica lleva a cabo una forma de relacionarse abierta. La experiencia de tal relación es significativa pues la relación establecida entre la persona actuante con el ágape y el otro nunca se desarrolla en un círculo cerrado, es una relación abierta a todos y comprende hasta el desconocido. La apertura hacia todos es característica del amor por su universalidad que alcanza a toda la humanidad. Esta dimensión extendida del amor, empero, no lleva al actor social a caer en una generalización impersonal porque el amor se dirige siempre hacia el «otro», hacia el que le pasa al lado o al que —aunque físicamente distante— requiere de su acción.

Asentada sobre la base del don gratuito de sí y del amor desinteresado, la relacionalidad que quiere construir el sujeto en estado de ágape es personal y está dirigida a cualquier ser humano indistintamente de su condición social o étnica. Según Jacques Maritain (citado por Di Ciaccio, 2004, pp.208-209), la relacionalidad personal se define mediante el amor, entendido como capacidad de dar y de darse, donde la persona busca relacionarse con otras personas «en virtud de su dignidad» (Iorio, *ibídem*, p.83). Se desprende, entonces, un tipo de relacionalidad en la cual se pone “el *amor* como motivación ontológica del comportamiento racional [...] con sus características implícitas de reciprocidad y de don-gratuidad”³⁵⁹. Por tanto, ágape “es fundamentalmente relacional y, en consecuencia, su forma pura no puede ser otra realidad sino la relación

³⁵⁷ *Ibíd.*, p.51

³⁵⁸ Iorio, *ibídem*, p.83

³⁵⁹ *Ibídem*

completa e incondicional que tiende a la reciprocidad”³⁶⁰. Sin embargo, el tipo de reciprocidad existente en el amor-ágape es una reciprocidad no en forma de equivalencia como en la *philia* aristotélica o de restitución como en el *don* maussiano. La reciprocidad del ágape es suscitada por la misma dinámica del amor y no por un deber de devolución de lo que se recibe.

Se explica mejor el modelo de reciprocidad del ágape con el concepto de «*reciprocidad gratuita*» entendido como el modelo de acción y de interacción instaurado en las relaciones sociales fundamentadas en el modelo ideal-típico del ágape puro que expresa el contenido eminentemente relacional del actuar agápico, cuya cualidad constitutiva es la gratuidad (Galindo Filho, 2014, p.47). Por ende, “el concepto de *reciprocidad gratuita* fundamentado en el modelo ideal-típico del régimen de acción definido *ágape puro* [...] es fundamental para garantizar [...] la inteligibilidad [...] de las formas concretas asumidas por las relaciones entre las personas en la realidad social”³⁶¹. Así como se caracteriza la reciprocidad en el ágape, del mismo modo se determina el vínculo existente en la relación agápica. Las personas coexistiendo en el estado de amor, se sustraen a la resistencia³⁶² y así refuerzan el vínculo relacional típico de esta modalidad de acción e interacción (Galindo, 2014, p.49), razón por la cual el vínculo es “libre de cualquier obligación de restitución del don recibido”³⁶³ y se apoya en la relación, cuyo punto de partida es siempre “un actuar fundado sobre el don gratuito”³⁶⁴.

Dentro de la esfera de las relaciones, cada sujeto singularmente toma la iniciativa y adopta un comportamiento de generosidad pura hacia el otro. Dicho comportamiento, por un lado, tiene un valor ontológico para la persona que actúa agápicamente y, por otro, asume un patrón de relacionalidad intersubjetiva sustancial para cada ser humano basado en una reciprocidad no

³⁶⁰ Galindo Filho, 2014, p.48

³⁶¹ Galindo Filho, 2011, p.75

³⁶² Respecto a la resistencia, Boltanski (2005, p.95) muestra cómo las personas, porque oscilan en el amor, “actúan no ofreciendo resistencia” y en la pasividad del don.

³⁶³ *Ibidem* Iorio, 2013, p.82

³⁶⁴ Iorio, 2013, p.80

instrumental, ya que “un acercamiento individualista e instrumental de la relación intersubjetiva es una contradicción ontológico-racional”³⁶⁵. Simona Di Ciaccio evidencia que “cada modelo de interpretación del comportamiento social y de las elecciones se basa sobre un determinado supuesto antropológico y sobre un principio exacto que tiene en cuenta las modalidades del comportamiento humano”³⁶⁶. Sobre esa base, el comportamiento agápico parte del supuesto de la gratuidad y pone en movimiento las propiedades relacionales constitutivas del ser humano —la capacidad del hombre de relacionarse con otros— dotando de significado (en términos de Weber) su forma de actuar y el modo de instaurar relaciones interpersonales, de modo que se acentúa la identidad y la individualidad de la persona. Eso es posible porque “la relación interpersonal es absolutamente intrínseca a la personalidad humana, pero, al mismo tiempo, sinérgicamente generadora de identidad y de individualidad”³⁶⁷. Por tal motivo, en la relacionalidad basada en el modelo ideal-típico del ágape reaparece más nítida la unicidad singular y la libertad de cada ser humano (Di Ciaccio, *ibíd.*, p.207).

Al mencionar la intencionalidad del sujeto para realizar las acciones agápicas, se ha afirmado anteriormente que el sujeto toma la decisión racional de adoptar esa conducta. De esa manera, en el comportamiento agápico “los actores no se conducen ni deciden como átomos fuera del contexto social, tampoco adhieren como esclavos a un guion escrito para ellos por la intersección concreta de las categorías sociales que ocupan”³⁶⁸. Es una práctica que libera las personas de la concepción sobresocializada —internalizar las normas por medio de la socialización— y de la infrasocializada —atomización

³⁶⁵ Simona Di Ciaccio, *Il Fattore “Relazioni interpersonali”. Fondamento e risorsa per lo sviluppo economico*, Città Nuova, Roma, 2004, p.208

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 18

³⁶⁷ *Ibid.*, p.207

³⁶⁸ Mark S Granovetter, “Acción económica y estructura social: el problema de la incrustación”, en Requena Santos, Félix (coord.), *Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2003b, pp.239

de la acción humana derivada de la tradición utilitaria del interés propio— (Granovetter, 2003b, pp.234-236).

5.4. Generar confianza en las relaciones interpersonales

La confianza es el opuesto del miedo, “es un clima social que margina el miedo y desarrolla la condición civil del hombre, es decir, lo que Elías llama el proceso de civilización”³⁶⁹. Toda sucesión de pasos en el proceso de reconstrucción de relaciones humanas basadas en la confianza —la cual entraña la práctica del amor gratuito y desinteresado—, tiene como punto de partida las motivaciones de las acciones humanas en la sociedad radicadas en los impulsos morales de las personas.

Cabe reiterar que la propuesta del modelo ideal-típico del ágape puro se centra en que las motivaciones de las personas para entablar relaciones son libres de la esfera del cálculo. En otras palabras, las relaciones son construidas prescindiendo del principio general de equivalencia, la cual entraña necesariamente un interés o intercambio. Los actos de las personas no son impulsados, determinados y realizados con el fin del provecho. La interacción no es guiada por la lógica del cálculo. Este paradigma de relaciones humanas constituye una novedad, incluso para los arquetipos de relaciones corrientes en el estudio de las ciencias sociales. Su finalidad es hacer cumplir el papel de las relaciones concretas entre las personas que es «generar confianza»³⁷⁰.

Según Di Ciaccio, parafraseando a Granovetter, la confianza “existe porque cada hombre está injertado en una red de relaciones interpersonales que se componen de modo natural a través de miles de aspectos de la vida. Tales relaciones humanas hacen nacer la confianza”³⁷¹. Mark Granovetter (2003, pp.196-198) en su análisis de las relaciones manifiesta cómo, a través de los sistemas interpersonales, la interacción a pequeña escala se convierte

³⁶⁹ Mongardini, 2007, p.43

³⁷⁰ Granovetter, 2003b, p.242

³⁷¹ Di Ciaccio, *op. cit.*, p.127

en grandes modelos y sostiene que la fuerza de un vínculo interpersonal reside en la confianza mutua y en los servicios recíprocos, aunque si los dos aspectos son independientes. De ahí se infiere que la confianza no depende necesariamente de una acción recíproca. En efecto, un actor social motivado por el amor-ágape actúa la confianza independientemente de la actitud y de la respuesta del otro. Asimismo, construye relaciones sociales de confianza en la cotidianidad con los amigos, con los núcleos familiares, con los compañeros de trabajo o de estudio, con los miembros de diferentes asociaciones de las que haga parte; también con los que prestan el servicio de aseo urbano, con el kiosquero, con el verdulero en el mercado, con el empleado del banco, con el funcionario de instituciones públicas y privadas; con los usuarios del autobús o del metro y con los que encuentra en la calle, en el bar, en un parque o en una plaza comercial.

Todas esas relaciones se convierten en un recurso para producir confianza puesto que “Las relaciones sociales [...] son las principales responsables de la producción de confianza”³⁷². La confianza es, en definitiva, una calidad peculiar de las relaciones interpersonales establecidas sobre la base del amor-agápico. Sustentadas en la confianza, son relaciones fructíferas, beneficiosas y útiles a las personas. Los actores sociales agápicos, a sabiendas de que “una cultura de confianza crea beneficios para todos”³⁷³, adoptan la confianza como mecanismo social y como cultura de las relaciones.

Poner en marcha dinámicas relacionales de confianza exige del sujeto un notable compromiso consigo mismo y con los otros. Compromiso y confianza en la relación interpersonal van de la mano, según la visión de Anthony Giddens quien identifica al compromiso como “una especie particular de confianza” entendido como “un compromiso con la relación en cuanto tal, así como con la otra u otras personas implicadas”³⁷⁴. El compromiso es necesario

³⁷² Granovetter, 2003b, p.244

³⁷³ Di Ciaccio, *op. cit.*, p.121

³⁷⁴ Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995, p.15

particularmente para enfrentar las dificultades, los obstáculos, los esfuerzos y los sufrimientos que conlleva la construcción del tipo de relaciones interpersonales indicadas. En efecto, las relaciones agápicas no están exentas de riesgos, de inconvenientes, de rechazo por parte del otro e incluso de conflictos. Haciendo parte de un contexto social marcado por la incertidumbre, la ambición, el conflicto, el dolor, etc., el sujeto agápico está consciente de que “el ágape vivido entre las criaturas humanas en el crisol de la vida cotidiana y en la historia se confronta con el misterio del límite, del sufrimiento y del mal”³⁷⁵ de los individuos y, por ende, presente en la sociedad.

En consecuencia, junto al compromiso, para entablar relaciones cuyo propósito es generar confianza se requiere de persistencia en el actuar y no darse por vencido ante los rechazos o fracasos en el intento de acercamiento al otro. Se sabe que la realidad de las relaciones sociales está integrada por los opuestos atracciones-antipatías o aversiones, acercamientos-distanciamientos, coincidencias-contraposiciones, tratos sociables-malos tratos, conciertos-desacuerdos o conflictos, y otros más. La propuesta del amor-ágape no ignora ninguno de los caracteres propios del proceder común en la relación entre los individuos en la sociedad. Antes bien, sobre esta base va entretejiendo relaciones innovadoras y consistentes nutridas por la confianza, pues la persona agápica hace la opción de no responder con la misma moneda, de aceptar y vivir el conflicto afrontando sus causas y resistiendo a sus efectos negativos o a sus daños, también asumiendo el sentido del límite y del fracaso.

Un atributo más requerido a la persona actuante en el estado de ágape reside en la capacidad de ser creativa para encontrar medios que favorezcan el encuentro con el otro y, sobre todo, para hacer frente a las limitaciones y a los contratiempos ocasionados por las oposiciones normales de las relaciones humanas y sociales. Giddens considera también la creatividad como parte de la

³⁷⁵ Vera Araújo, “*Prefazione. Nascita di una Proposta e di un progetto Culturale*” en Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (ed.), *L’Amore al Tempo della Globalizzazione. Verso un Nuovo Concetto Sociologico*, Roma, Città Nuova, 2015, p.9

confianza y equivalente al compromiso: “La confianza es en cierto sentido creativa por su misma naturaleza, pues implica un compromiso”³⁷⁶. La creatividad para entablar relaciones de confianza y relaciones sociales positivas asentadas en la gratuidad y en la reciprocidad propia del ágape forma parte de la esfera de acción de este modelo ideal-típico de relaciones interpersonales.

5.5. A modo de resumen de la propuesta del «Ágape»

Después de haber señalado signos fehacientes de la capacidad autoregenerativa de la humanidad para sobreponerse al peligro de autodestrucción, se ha evidenciado el despuntar de un paradigma de relaciones interpersonales fundamentado en el amor por el prójimo y en la «ética de la alteridad» fomentada por Levinas y por Bauman.

A partir de la obra de Boltanski *Stati di pace. Una sociología dell'amore*, se ha presentado la propuesta del amor-ágape como un instrumento interpretativo para el estudio empírico de la realidad histórico-social. El ágape con sus propiedades, sus dimensiones, sus proposiciones y sus rasgos específicos que lo distingue de otras formas de amor como el *eros*, la *philia* y el *don*, adquiere importancia para el discurso sociológico.

Se expuso también que el actuar agápico contiene un elemento importante en la perspectiva de la subjetividad, de la integración del individuo y, por ende, de lo social.

Lo nuevo del amor-ágape en el campo de la relacionalidad consiste en un tipo de reciprocidad gratuita, en reforzar el vínculo relacional y en producir confianza en las relaciones interpersonales, porque son basadas en un amor capaz de posponer los propios intereses y capaz de enfrentar las dificultades y superar los conflictos.

³⁷⁶ Giddens, op. cit. p.58

CAPÍTULO VI CONCLUSIONES

Desde una perspectiva crítica y de comprensión de la dinámica relacional en la sociedad actual, este estudio realizó una exploración de las manifestaciones del miedo en diversos ámbitos de la sociedad e investigó acerca la práctica del ágape en la vida cotidiana de los actores sociales. A través de la observación documental examinó el contexto en el que se producen formas de interacción teñidas por los varios matices del miedo social y, de igual modo, alcanzó a visualizar hacia qué punto convergen las relaciones interpersonales construidas por acciones motivadas por las proposiciones del ágape.

La presencia del miedo en el discurrir de la vida diaria de los individuos es un hecho constatado, cuyos efectos repercuten en las actitudes de los individuos y en sus relaciones con los demás seres humanos. Por otra parte, la práctica del ágape es una realidad comprobada, de la cual emerge una modalidad de relación entre los individuos que se muestra como un recurso alternativo a las relaciones damnificadas por la repercusión del miedo en ellas.

Al puntualizar las implicaciones del miedo en las relaciones interpersonales y al evidenciar la contribución del ágape en la construcción de relaciones sólidas entre las personas, la presente investigación proporciona información beneficiosa y de fundamental importancia para la sociedad, puesto que aporta conocimientos para la comprensión de algunas y frecuentes transformaciones que ocurren en el modo de relacionarse de los individuos contemporáneos.

6.1. Conclusiones acerca del tema del miedo

Conforme al propósito descrito en el plan de trabajo de este estudio, se identificó los factores que demuestran la diseminación del miedo en la sociedad contemporánea y su infiltración en las principales interacciones del mundo

social. Hoy, el miedo es un componente social, está instalado y se reproduce en varias esferas de la sociedad y en la vida de los individuos. Con diferentes expresiones y bajo formas sutiles casi imperceptibles, el miedo se ha apropiado de los individuos, forma parte de su vida diaria y condiciona sus relaciones esenciales: consigo mismo, con el ambiente natural y con sus semejantes. Individuo y sociedad impregnados de miedo da como resultado dos realidades latentes y predominantes en el organismo social moderno, a saber: el miedo convertido en cultura — ya es común hablar de «cultura del miedo» — y el miedo como sistema³⁷⁷ de control social. Ambos son evidenciados por la forma en que el miedo opera en la vida actual de las personas y en los ámbitos de la política, los medios, la economía, la salud, la ecología, para hacer referencia a algunos.

Miedo es la condición de la vida actual de las personas. El miedo aflora desde diferentes lugares y por todos los lados. No importa si las personas están en la calle, en el trabajo o en la casa. Los temores están siempre presentes y se intensifican con la situación de tensión mundial y con el nerviosismo que esta tensión provoca a la gente dentro de sus propias localidades. Por este motivo, la condición de la vida actual de los actores sociales es una subordinación a invasivas formas de miedo, y se representa en un retrato donde se reflejan las caras yuxtapuestas de la inquietud, la angustia, la incertidumbre, la desconfianza y la intranquilidad. Todas estas acepciones de miedo son

³⁷⁷ Tomando como referencia la segunda definición de ‘sistema’ en el DEL.RAE 23ª edición, “Conjunto de cosas que relacionadas entre sí ordenadamente contribuyen a determinado objeto”, se puede afirmar que el miedo no es sólo un medio, sino que, en diferentes ámbitos como la política, los medios y algunos sectores de la economía, su empleo bien enlazado y articulado con objetivos específicos ha alcanzado el grado de estructuración, lo que llevar a ser comparado con un sistema. Obviamente no un sistema autónomo y que funciona por sí mismo. Pero, manejado intencionalmente para alcanzar resultados. Baste, como muestra, su uso en la política y en la articulación medios-consumismo. Se ilustra mejor con el siguiente ejemplo escrito por Robert Higgs (2012): “El columnista del New York Times, John Tierney, se refiere a “lo que se conoce en el negocio [periodístico] como una historia de ‘el miedo acecha’, como cuando los periodistas señalan que necesitan “una noticia de ‘el miedo acecha’ sobre los pasajeros de autobús suburbano”. Manteniendo a la población en un estado de elevada aprensión, el Gobierno aupado por los medios prepara el terreno para tomar medidas específicas de carácter tributario, regulatorio, o emprender actividades invasivas de vigilancia, supervisión y otras trasgresiones a la propiedad, privacidad y libertad de las personas”.

expresiones y resultado del miedo social³⁷⁸ extendido por todos los sectores de la sociedad. El miedo social se despliega en temores con nombres bien precisos y originados por factores muy específicos, como los siguientes: el temor *al secuestro* de la propia persona o de familiares, que constituye una de las principales fuentes de angustia en varios países occidentales; el temor *a un asalto* o *a un atraco*, la acción delictiva más extendida y menos controlada, especialmente en las grandes urbes; el temor a una *extorsión*, acto criminal en continuo aumento, sobre todo a través de dispositivos electrónicos como teléfonos celulares e internet; el temor a una *catástrofe ecológica*, que se expresa en la ansiedad arraigada y permanente en los individuos debido al desequilibrio ambiental; el temor al *fracaso económico*, principal fuente de intranquilidad y de incertidumbre hacia el futuro; el temor a *quedarse sin trabajo*, que representa el drama de la condenación a la miseria; el temor a *ser excluido*, la angustia acerba por la falta de reconocimiento de la dignidad como ser humano.

Los temores enlistados son los más visibles y experimentados por todos los estratos socioeconómicos. A ellos se unen los temores provenientes de la *política del miedo*. La política es ámbito de la sociedad donde se experimenta fehacientemente el uso del miedo como sistema de control social. Las numerosas anomalías en la gestión política (poderes, partidos, instituciones de la administración pública) han convertido la política en una *matriz de miedo* para la población. La anomalía que genera más miedo a la gente es la decadencia de los ideales políticos degenerados en las múltiples formas de corrupción. Una de las columnas de esta matriz de miedo que se cruza con la línea de corrupción es la subordinación de los políticos al poder económico interno e internacional. Otro elemento del conjunto de miedo que integra la matriz es la falta de representatividad de los dirigentes políticos. Los gobiernos tratan de compensar esta anomalía implantando un totalitarismo disfrazado de

³⁷⁸ Algunos autores llegan a llamar “fobia social” debido a la intensidad de absorción por los individuos y del nivel de condicionamiento de sus actitudes y de su conducta.

democracia. En la política, además, se ejerce el control sobre los ciudadanos a través del miedo de varias formas: 1. la implementación de la *campaña electoral del miedo*; 2. llegar al consenso mediante la sumisión política de los partidos; 3. el abuso de poder, la coerción y la represión en situaciones de protestas o reivindicaciones con la disculpa de conservación del orden público; 4. advertencias a periodistas, a activistas sociales y políticos con posturas críticas o contrarias al gobierno, donde el miedo a sufrir alguna represión limita la acción individual y colectiva; 5. discursos de protección a la población contra los malhechores y contra la coyuntura de miedo existente en la sociedad, con el objetivo de asegurar la sumisión de la población; 6. utilización del miedo público producido por las emergencias socioeconómicas para expandir el control sobre la economía y la entera sociedad; 7. uso de un 'enemigo' externo y de amenazas extranjeras para legitimar el poder y obligar la aceptación del dominio del gobernante.

Medios de comunicación de masas y miedo, connubio perfecto. Este es el resultado alcanzado en el estudio al investigar la relación medios-miedo. Fue posible comprobar que los medios, con las nuevas tecnologías de información y comunicación, son el canal maestro por el cual se introduce y se fomenta el miedo social. Simultáneamente, los mismos medios tienen miedo porque dependen económicamente de los patrocinadores. Por consiguiente, tienen miedo a perder la audiencia (rating) y miedo a perder tanto los pequeños como los mega contratos con empresarios, con partidos políticos y con el mismo gobierno. También los periodistas tienen miedo a decir la verdad porque pueden perder su trabajo o correr riesgo de vida (son muchos los casos de periodistas asesinados o desaparecidos). Aquí descansa uno de los motivos por los que los medios siguen las reglas del juego del miedo.

Pero, volviendo al tema de los medios como principales inductores de miedo en la sociedad, se ha observado que adoptando la fórmula 'el miedo es el mensaje', los medios instigan al miedo a toda la audiencia. Lo hacen principalmente a través de la transmisión de las noticias, mismas que producen

los efectos más incisivos. También otros programas saturados de violencia o de contenidos lúgubres transmitidos por la televisión y por los distintos medios producen efectos análogos. Uno de los más patentes es el sobrecogimiento en el cual vive la población. Aunque los medios no tengan un propósito deliberado, mediante lo que transmiten y la manera cómo ellos transmiten su programación, terminan creando un estado de pánico en el público que recibe la información. El resultado del favoritismo que los medios dan a la transmisión de hechos catastróficos y de violencia —sobre todo hechos delictivos, masacres, desapariciones, asesinatos individuales y colectivos, etc.—, es el control social de las masas, ya que “inseguridad, violencia y contingencia son elementos eficaces para el control social”³⁷⁹. Otro resultado es la aceptación pasiva de las recomendaciones de cualquier tipo de producto sea manufacturado sea de estilo de vida o de carácter ideológico, porque el miedo inhibe la capacidad crítica y reflexiva de los individuos. El miedo lleva al individuo a adoptar conductas irracionales. Merece la pena reproducir la afirmación de Cristian Díaz Sosa: “El miedo a la violencia funciona como una especie de anestesia que inmoviliza, desarticula y resquebraja el tejido social, haciendo que la participación social en diversos temas sea gravemente afectada ya que fragmenta los colectivos debido a la ruptura del lazo social a través del miedo”³⁸⁰.

Se concluye que la obstinación de los medios en exacerbar la exhibición de la violencia es el principal factor generador de inquietud y zozobra en las personas por el tema de la inseguridad. Precisamente, la inseguridad producida por la violencia y la criminalidad es la que más atiborra las personas de miedo y las neutraliza. Junto a la inseguridad por la violencia o inseguridad urbana, otros tipos de inseguridad están distribuidos en el escenario social y son fuentes de miedo para el hombre de hoy. Entre ellas se resalta la inseguridad emocional y sentimental ocasionada por la fragilidad de los lazos de la compañía humana, la

³⁷⁹ Cristian Eduardo Díaz Sosa, *El universal*, Opinión, 4/11/2015

³⁸⁰ *Ibidem*

inseguridad social debido a la falta de protección del Estado, la inseguridad económica dada por flexibilización de las economías nacionales, la inseguridad laboral originada por la escasez de empleo y la inseguridad existencial provocada por la constante mutabilidad de la vida moderna. Además de las citadas, se señala una última y más importante para este estudio: la inseguridad causada por la desconfianza en otras personas. Ésta es, al mismo tiempo, causa y efecto del miedo. La inseguridad causada por la desconfianza y la producida por la violencia son las que más generan miedo en las personas y, en consecuencia, son las que más contribuyen a la fragmentación del tejido social. En conclusión, la inseguridad y el miedo que la acompaña constituyen el principal factor de producción de desconfianza tanto entre los individuos como entre y hacia las instituciones.

Dentro del conjunto de instituciones columnas de una sociedad, las de salud son pilastras fundamentales. Sin embargo, en ellas se observan grietas y deterioros que se ha convertido en otra importante fuente de miedo social debido a las irregularidades en el Sistema Sanitario. Para la población, tales irregularidades constituyen el motivo de mayor temor para sus vidas pues abarcan desde el mal funcionamiento de las instituciones de salud (públicas y privadas), hasta la frecuencia de errores por un mal diagnóstico de enfermedades. Las mismas son producto varios factores, entre los cuales dos tienen una relación directa con el alto nivel de irregularidades: la gestión política y la preeminencia del factor económico en la medicina. En efecto, la mercantilización de la medicina y procedimientos médicos indebidos constituyen dos factores que más causan miedo en el ámbito de la salud. Esto se explica, entre muchas razones, por el exceso de órdenes de análisis clínicos, prolongados tratamientos con medicamentos costosos, habitual realización de cirugías innecesarias, etc.

Otros dos factores causantes de los miedos sociales típicos de la etapa histórica actual son las amenazas de catástrofes ecológicas y la exclusión social. Con respecto a los peligros de desastre ecológico, el que sobresale

como el más temido y generador de ansiedad es la pronosticada falta de agua potable. Se trata de una posible catástrofe, cuyo miedo se sobrepone a la situación de tensión y de inquietud que producen otros desastres ecológicos como la contaminación generalizada y el calentamiento global. Con relación a la exclusión social, la insuficiencia económica es el factor que causa mayor miedo a las personas. También es frecuente el miedo a la exclusión social a causa de los problemas de integración cultural.

Entre los temores señalados, varios se refieren a la cuestión económica y no pocos derivan de situaciones vinculadas a la hegemonía de economía sobre otros ámbitos de la sociedad. De ahí se deduce la centralidad del factor económico en la producción del miedo social. No está demás hacer la salvedad de que no es la economía en sí misma que produce miedo ni todos los sectores que la componen. Pero, en el manejo de la economía se constata la aplicación de técnicas de venta, prácticas de marketing y maniobras financieras que emplean directamente el miedo para obtención de beneficios económicos. El uso del miedo aporta dividendos y contribuye al crecimiento del capital de empresas y de grupos financieros. El miedo se volvió un recurso productivo. Ya son corrientes los términos 'capital del miedo' y 'economía del miedo'. Aparte del uso del miedo para generar utilidades, en el ámbito económico se produce el mayor contingente de miedo social a causa de las desigualdades y los desequilibrios socioeconómicos que el tipo de economía dominante hoy genera por sí misma.

El dominio de esta economía salió del territorio local y ocupó el escenario mundial imponiendo el sistema globalizado del mercado o globalización económica. Este mecanismo desarrollado y utilizado por la economía capitalista adquirió dimensiones incalculables, hasta el punto de globalizar, además de la economía, también la cultura. La globalización ha creado una dependencia mundial de la información y de ideas que penetran en la mente del individuo y de la colectividad, determinando el estilo de vida de las personas. A través de la información globalizada —en su mayoría dramática y trágica que genera

vulnerabilidad y fatalismo en los individuos—, se ha llegado a globalización del miedo. Uno de los efectos del miedo globalizado es el aumento de la dimensión del miedo en la población. Antes, los miedos estaban delimitados a contextos locales. Ahora con la globalización del miedo, la población vive asediada por temores que se asoman por todas partes y se han incorporado en día a día de la gente, de manera que vivir con miedo forma parte del estilo de vida actual. En consecuencia, los seres humanos ‘sobreviven’ soportando los efectos de este estilo de vida y acaban adoptando *el estilo de vida del miedo*.

La realidad personal y social de los individuos actuales bajo el acecho del miedo social y del estilo de vida explicado, puede ser adecuadamente descrita con la imagen de un embalse: originariamente un río trae sus aguas que bajan libremente, siguen su curso natural y se relacionan en perfecta armonía con el entorno y los animales; de pronto se construye una barrera de contención, robusta, reforzada y dotada de compuertas y sangradura; el agua ya no corre libre, empieza a acumularse, crece su caudal y poco a poco altera el medio ambiente; en la medida en que eleva su nivel y aumenta su concentración, incrementa la presión e intensifica su fuerza que puede hacer estallar toda la represa. De ahí la necesidad de las compuertas para liberar el exceso de agua, mitigar su fuerza y evitar el desborde, manteniendo bien canalizado y controlado su caudal. De manera análoga, los individuos de hoy se encuentran inmersos en diferentes contextos sociales señalados por múltiples manifestaciones de miedo social que ya no los permite ser libres y relacionarse en armonía con su entorno social y con sus semejantes. Viven en un espacio social donde se concentran cada vez más los temores, se eleva continuamente el nivel de pánico y crece el volumen de tensiones personales y sociales provocadas por el miedo. Encontrándose en una situación de desmesurada presión interna producida por factores externos, los seres humanos necesitan salidas para desahogar sus miedos y evitar el desborde social. Entonces, para ello han sido bien planificadas las compuertas que liberan las tensiones y canalizan los miedos: el consumismo.

También nombrado como válvula de escape o válvula de seguridad del miedo, el consumismo es el desahogo de la desesperación de las personas provocada por el acúmulo de miedo, alojado en la subjetividad y que producen pensamientos que las atemorizan aún más. En este desasosiego los individuos consumen todo lo que se les ofrece, desde el consumo de mercancías hasta el consumo de ideas. Y, lo que causa grande sorpresa, el tipo de consumo que alcanza uno de los mayores índices de venta a nivel mundial son los productos que contienen miedo: películas, videojuegos, ¡juguetes para niños!, programas televisivos y software de entretenimiento completamente excedidos de violencia, de terror y de tragedia. “Es lo que vende”, confirman los productores y comerciantes. Aquí radica la gran paradoja detectada: en una sociedad impregnada de miedo, los individuos procuran desahogar sus miedos en el ‘consumo de miedo’.

6.1.1. Principal impacto del miedo en las relaciones interpersonales

La investigación obtuvo entre sus resultados la comprobación de que el miedo ocasiona un destacado deterioro al elemento medular de una sociedad: las relaciones interpersonales. La presencia del miedo en varios ámbitos sociales y su penetración en el inconsciente colectivo produce impactos directos en las diferentes formas de los individuos relacionarse entre sí. Como principal impacto despunta la preponderancia de la desconfianza entre las personas y en sus relaciones tanto en los círculos internos integrados por familiares, amistades y conocidos, como en los externos que incluye aquellos pertenecientes a otros grupos sociales y desconocidos. Se ha observado la mayor incidencia del miedo en las relaciones amorosas. Las consecuencias de las relaciones sumergidas en el miedo son manifestadas en la fragilidad, en la superficialidad, en el conflicto sin soluciones, en la indiferencia y en el temor a entablar relaciones serias y estables.

Las inferencias obtenidas muestran la existencia de un contraste entre las aspiraciones de los individuos a relaciones de confianza, de armonía y con

lazos sólidos, con la realidad vivida en las relaciones cotidianas marcadas por la sospecha, la debilidad y otros aspectos apenas mencionados. Es necesario recalcar que la descripción que se hace a continuación sobre las relaciones no es categórica y atribuida a todas las relaciones entre las personas. No se pretende incurrir en generalizaciones y aserciones terminantes. Se expone en los siguientes párrafos apenas los resultados del efecto del miedo en éstas. Más adelante se presentará otras conclusiones que completan el cuadro de la situación actual de las relaciones estudiadas. Esta aclaración es importante porque a pesar de encontrarse en declinación y no corresponder a su valor original, las relaciones interpersonales continúan siendo el más importante valor social para los individuos. La calidad de las mismas constituye “el valor de los valores”³⁸¹ para los seres humanos de hoy. Aquí radica el motivo por el cual el impacto del miedo sobre ellas causa tantos trastornos a las personas y a la realidad social. En efecto, la situación de desorientación, de desconcierto y de inestabilidad de los individuos posmodernos se debe, en gran parte, a la inconsistencia de sus relaciones con sus semejantes. Desde luego, la inconsistencia de las relaciones al interno de los diferentes círculos sociales y entre ellos revela la dimensión de la crisis relacional enfrentada hoy por la sociedad. A continuación, se describe la realidad de cada círculo de relaciones.

Se empieza por el círculo más estrecho, la célula base de la sociedad: el núcleo familiar. El temor se ha instalado en el núcleo familiar, derivado de sus propias relaciones o efecto del penetrado desde afuera. De hecho, las relaciones en el núcleo familiar o intrafamiliares están afectadas por un destacado grado de desconfianza entre hermanos, de los padres hacia los hijos y de sospecha entre la pareja. Aunque haya comunicación e intimidad, no se sabe todo al interno de la familia o entre los padres. Se presentan casos donde se muestran lazos fuertes hacia afuera, pero hacia dentro son inestables y falta la armonía familiar.

³⁸¹ Para utilizar la expresión que da el título al libro publicado por Giuseppe Argiolas, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2016.

Al pasar del círculo del núcleo familiar a las relaciones entre los miembros de la familia ampliada, o sea, entre los parientes, aumenta la desconfianza, la sospecha y la fragilidad. El recelo y el temor han ocupado el espacio de protección entre los familiares, dejando a las relaciones en estado de alerta. Se arraigan los conflictos y rivalidades, la sospecha y la desconfianza entre sí, pues se tornó usual fallar unos a otros. Por eso los lazos son frágiles o llegan a ser condicionados; incluso hay amenazas y daños físicos y psicológicos entre parientes, hechos opuestos a lo característico de estos grupos familiares. Últimamente, se está presentando casos en que las reuniones familiares se hacen por miedo a la violencia urbana. El miedo está obligando a la reagrupación de la familia ampliada.

También en los círculos de las relaciones entre las amistades se reconoce rasgos indicadores de la influencia recibida del miedo. Más bien, es el círculo en que el impacto del miedo es más visible porque la confianza, la profundidad, la solidez, la sinceridad y la honestidad están siendo sustituidas por la desconfianza, la superficialidad, los nexos frágiles, la traición y el interés personal. Si bien la necesidad de construir relaciones de amistad sea un rasgo peculiar del ser humano, el miedo que las personas llevan consigo tiene mayor peso a la hora de aceptar una amistad y se prefiere mantener la distancia o, si la creen conveniente, a veces hay un interés de fondo. Cuando ya tienen una relación de amistad, las personas tienen miedo de confiar en ellas y no ahondan en argumentos personales o no dicen las cosas que piensan. Lo cierto es que tienen miedo de ser traicionadas. Adicionalmente, en los círculos de amistades hay tensión, incertidumbre y sospecha. En consecuencia, las relaciones entre amistades permanecen en la superficie y se está juntos en ciertas actividades recreativas, placenteras o en aquellas en las que no requieran profundizar en temas personales.

Con una medida aún mayor, la conducta anterior es reproducida en el círculo más alargado, entre las personas conocidas. En los ambientes laborales entre colegas de trabajo, en las escuelas y universidades entre compañeros de

estudio, en los lugares residenciales entre vecinos y otros conocidos, el aspecto sobresaliente en las relaciones es un tipo de cordialidad y de respeto que denota, más bien, distancia y cuidado para no invadir el terreno privado o para no exponerse demasiado. Es ahí donde se refleja la actitud propia de quienes viven con miedo unos de otros. Casi siempre son espacios donde difícilmente una persona no desconfíe de otra y la mayoría no esté a la defensiva ante afirmaciones o interpelaciones de los demás. Mutuamente se dan la desconfianza. Entre conocidos en el ámbito laboral y estudiantil hay mucha envidia, discordia y conflictos, pues cada uno defiende sus propios intereses; entre vecinos cada cual trata de protegerse. En las relaciones entre conocidos, de la misma forma que entre las amistades, no se tiene confianza por el miedo a ser agraviado, lo que impide un mayor acercamiento entre ellos.

Fuera de los círculos de familiares, amigos y conocidos, o sea, entre personas desconocidas, las relaciones son eminentemente de indiferencia y de sospecha. Cada uno vive en su mundo y nadie se fía de nadie. Los miedos externos e internos de cada uno son proyectados en los otros. Frente al desconocido, la actitud habitual es ignorarlo, tener precaución y estar prevenido, analizar bien cómo se comporta, encasillarlo. Pocas personas tienen la iniciativa de ir al encuentro del otro. Cuánto menos espacio se da al que no se conoce, menor es el riesgo de ser importunado. A mayor distancia se permanece del otro, menor es la posibilidad de buscarse problemas. El grado de indiferencia es tan elevado que, por ejemplo, hay personas que no están acostumbradas ni siquiera al buen trato de otras ajenas y se sorprenden cuando lo reciben, quedan desconfiadas. El miedo objetivo que circula en los ambientes públicos, aunado al miedo al desconocido redundan en el temor a entablar relaciones con quienes no hacen parte del propio círculo.

Las relaciones amorosas es el tipo de relaciones interpersonales más afectado por la incidencia del miedo. Actualmente, las personas tienen miedo a entablar relaciones serias y estables. Esta investigación identificó varias causas del alto grado de desconfianza en este tipo de relación. Se puntualiza las que

se relacionan directamente con el miedo. En primer lugar, sobresale el miedo al compromiso: las personas tienen miedo a comprometerse, miedo a contraer obligaciones, miedo a asumir responsabilidades, miedo a lo definitivo, miedo a lo totalitario. Fundamentalmente, el miedo al compromiso está ligado al miedo a elegir, a perder la libertad (debido a un concepto de libertad distorsionado), a no tener opciones; el miedo a enfrentar lo que no es fácil, el miedo por la incapacidad de enfrentar los conflictos. La segunda causa es el miedo a la inestabilidad y volatilidad (poca duración) de las mismas relaciones. Hoy día, las personas ven todo como más desechable, incluso la relación. Se torna cada vez más difícil entablar una relación seria porque es preferible aventurarse a ver qué pasa y nada más. Otra causa estriba en la inmediatez de lo momentáneo que lleva a personas, que apenas se conocen, a empezar una relación íntima inmediata, pero que es incierta y casi siempre termina mal, dejando sólo la sospecha y el miedo a empezar una nueva relación. El problema radica en que no se respetan los tiempos de conocerse bien y de profundizar en el verdadero valor de la relación.

Entre las causas del miedo a entablar relaciones serias y estables, también se ha constatado una idea torcida del elemento unificador de las relaciones amorosas y sin el cual éstas no existen. Hoy por hoy, las personas tienen desconocimiento del verdadero significado del amor y no han experimentado lo que realmente es el amor, razón por la cual tienen miedo a vincularse con otra persona. En el campo sentimental sucede que, por una parte, el amor se ha vuelto temporal y circunstancial, ya no vincula, sino que une momentáneamente. Por otra, las personas tienen miedo a amar. Los motivos radican en el miedo a sufrir daños, en el miedo a ser lastimadas emocionalmente. Son reiteradas las experiencias de frustración amorosa, de chantajes psicológicos y maltratos físicos recibidos. Desconfianza y traumas predominan en las relaciones amorosas. Las personas están en posición de autodefensa y tienen miedo de salir lastimadas porque es una parte emocional de sí mismas que es lesionada. Se suma a los temores a ser lastimadas, el

miedo al fracaso de una relación que representa un parteaguas en sus vidas. Además, las personas tienen miedo a que les falle y miedo a la traición. Si en una ocasión le fallaron, entonces ya no vuelven a creer en las demás. De ahí deriva la consideración de que las personas ya no son creíbles y, en este campo, se dan mutuamente desconfianza. Como última causa, no quieren entablar relaciones serias y estables por miedo a sí mismos, debido a la inseguridad personal, a la inmadurez y a la falta de profundidad en sí mismos, lo que no le permite unirse al otro. Las personas, como se desconocen a sí mismas, por no descubrirse realmente quiénes son como personas, no saben cómo solidificar una relación con el otro y tienen miedo a generar expectativas hacia sí mismas y hacia el otro y no lograr realizarlas.

Para terminar, uno de los efectos del miedo social consiste en la disminución de la solidaridad entre personas desconocidas. Quedó claro en el estudio que el miedo limita a los sujetos a ser solidarios y a compartir favores. Las causas están relacionadas con la desconfianza en el Otro, la inseguridad, los fraudes y la simulación de necesidades por parte de algunos para aprovecharse de los bienhechores. Frecuentemente se dan casos de sujetos que hacen teatro con necesidades inventadas para sacar provecho de benefactores. Simplemente no se sabe si las personas a las que se desea ayudar sean fiables. Surge también la desconfianza de que estén mintiendo y se aprovechen de quien quiere ayudar, incluso, le hagan daño. Esto se debe a la situación de violencia imperante en el ambiente social. El miedo a un asalto, a otros actos delictivos, a alguna amenaza recibida de otra persona reduce las acciones solidarias. Y, por la misma razón, a veces recibir ayuda también es motivo de miedo porque se desconfía de la intención de quien la ofrece. Y no es sin fundamento dicha actitud porque se han dado casos en que la ayuda ofrecida ha sido un pretexto para otros fines. En resumen, las condiciones de miedo en las que se vive constituyen las principales causas de la disminución de la solidaridad. Otro impedimento a la solidaridad descansa en el temor a

comentarios, a críticas de los demás, a la presión que ejerce el círculo social en el que los individuos se desarrollan.

6.1.2. Consideraciones finales sobre el miedo

La realidad cruda del miedo presente en la sociedad pareciera que tiene la última palabra en la historia humana del tiempo presente y del futuro. Una idea que se refuerza al observar con qué fuerza y rapidez llega a globalizarse y penetrar en todos los ámbitos de la vida humana y social. Sin embargo, a diferencia de la globalización económica y cultural que es un proceso irreversible, el estado permanente de miedo, lejos de ser una tragedia inevitable, constituye más bien un desafío a la espera de una respuesta inteligente (Ordóñez, 2006, p.102).

Mongardini tiene la convicción de que hay la esperanza de liberación del miedo y asegura: “si la historia está jalonada de grandes miedos, también lo está de grandes esperanzas de liberación del miedo. Los terribles miedos de la Segunda Guerra Mundial dieron paso a una profunda esperanza en la llegada de una época capaz de dominarlos”³⁸². Es precisamente la esperanza en un mundo más adecuado para la vida humana, el tema al que Bauman dedica en la última parte de su obra “Miedo Líquido”. La esperanza de que “nuestro planeta no fuese tan amenazante ni tan aterrador para los seres humanos”³⁸³. Para el pensador judío-polaco, esta esperanza “continúa siendo una fuente perpetua de enriquecimiento de nuestros propios mundos [...] por hacerlo más acogedor para la humanidad”³⁸⁴. Hay un camino muy extenso por recorrer. Según Bauman, se debe empezar por una terapia contra el miedo y mirar más allá del miedo hasta alcanzar a ver “hasta lo más hondo de sus raíces, porque el único modo prometedor de continuar dicha terapia pasa por enfrentarse a la tarea de arrancar esas raíces”³⁸⁵.

³⁸² Mongardini, 2007, p. 22

³⁸³ Bauman, 2007b, p.207

³⁸⁴ *Ibidem*

³⁸⁵ *Ibid.*, pp.227-228

Es una tarea que incumbe a todos los sectores sociales: comenzando por las nuevas generaciones, involucrando al pueblo, comprometiendo a los intelectuales. A respecto de estos últimos, Pierre Bourdieu (citado por Bauman) advierte: *“quienes tienen la ocasión de dedicar su vida al estudio del mundo social no pueden quedarse de brazo cruzados —neutrales e indiferentes— ante las luchas en las que está en juego el futuro del mundo”*³⁸⁶. Según el sociólogo francés, el deber del pensador es el de dar esperanza. Bauman (2007b, p.228) concluye que, en este siglo, el nuevo pacto entre intelectuales y el pueblo (la humanidad en su conjunto) es lo que puede asegurar el futuro y evitar la era de la catástrofe definitiva. A fin de que en el futuro la humanidad logre alcanzar un equilibrio, una condición necesaria es poner en marcha insoslayables ‘transformaciones de la cultura’ (expresión de Mongardini, 2007) y concentrar las fuerzas en defensa de los valores universales, con la convicción de *“la indestructibilidad de las posibilidades y la debilidad de las adversidades que impiden que aquéllas se hagan realidad”*³⁸⁷.

En el campo relacional, el más estropeado por el miedo, son enormes las posibilidades de forjar relaciones interpersonales que sean más que una suma de miedos o simplemente un agregado de individuos que se intercambian desconfianza. La historia ha sido testigo de la capacidad del ser humano para derrumbar barreras que obstruían sus vínculos humanos, para superar situaciones superiores a sus fuerzas y para enfrentar peligros que podrían llevarlo a la extinción. También hoy, la humanidad tiene la potencialidad para sobreponerse a sus miedos y convertirlos en un trampolín para ascender su condición de vida, garantizar su subsistencia y continuar su evolución. Desde el origen del ser humano, el miedo ha sido un mecanismo de supervivencia.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.225

³⁸⁷ *Ibid.*, p.223

6.2. Conclusiones acerca del tema del ágape

De acuerdo con el objetivo principal que forma el núcleo de la investigación, al verificarse que el ágape es una práctica social, una realidad presente en la sociedad, se confirma la hipótesis de que el ágape como modelo de interacción social genera confianza en las relaciones interpersonales. La confianza es el punto hacia donde convergen tales relaciones cuando son construidas por acciones motivadas por las proposiciones del ágape. Junto a la confianza, se incrementa la solidaridad entre las personas. Asimismo, aplicados en los diferentes tipos de relaciones interpersonales, los enunciados fundamentales del amor-ágape como gratuidad, desinterés, renuncia a la equivalencia, excedencia y reciprocidad gratuita, dinamizan las relaciones y abre paso hacia una modalidad de relaciones interpersonales confiables y sólidas, ya que prescinden de la instrumentalidad y de la lógica utilitarista.

Se llegó a inferir que el amor-ágape es un modo de socialización³⁸⁸ actual e innovador y se presenta como un modelo original de entablar relaciones. La razón de ello descansa en la práctica verificada de sus propiedades y de sus proposiciones. El sujeto en estado de ágape, en diferentes formas de encuentro social entre las personas, actúa en la libertad y en el momento presente; con cualquier persona que entra en contacto, sea en un ambiente formal o informal, él toma la iniciativa y sale al encuentro del «otro»; trata con igual atención a quienes lo rodean y a los miembros de otros grupos sociales porque no hace acepción de personas y ama a todos; ante reacciones hostiles de otras personas, no responde con la misma moneda, acepta y sabe enfrentar el conflicto.

El estudio permitió observar reiteración y continuidad en las acciones realizadas de manera gratuita y desinteresada, indicando que existe una disposición, una tendencia en los actores sociales hacia el ágape. No se trata de un sentimiento genérico o una idea vaga, sino que es la ejecución de un acto

³⁸⁸ Entendida en el sentido atribuido por Giddens (2000), un proceso que continúa a durante todo el ciclo vida, en cada una de las fases de la vida, es decir, está siempre en transición a lo largo de toda la vida.

preciso, dirigido hacia personas concretas y con potencial para generar una reacción a cadena porque motiva a otros a actuar de la misma manera.

6.2.1. Aporte del ágape a las relaciones interpersonales

“Las relaciones sociales que se construyen entre las personas responden a modalidades y lógicas diferentes”³⁸⁹ porque el ser humano expresa la subjetividad de múltiples maneras y, por esto, todas relaciones interpersonales se expresan de manera distinta, desde las íntimas, cercanas y cálidas, hasta las alejadas, ásperas y frías. A partir de esta premisa, el estudio evidenció que las relaciones fundadas sobre los postulados del ágape se realizan en la normalidad y en la diversidad de las relaciones cotidianas de los individuos. No son relaciones uniformizadas, fuera de la realidad y diferentes de las formas de proceder habituales y reconocidas en el organismo social. Lo que las distingue y las hace novedosas es la motivación de un actuar caracterizado por la donación incondicional al Otro, finalizado únicamente a su bien y su felicidad.

Dentro del campo relacional es donde se evidenciaron las principales aportaciones del ágape a la realidad social. La relación es un elemento constitutivo del amor, por tanto, es intrínseca al actuar agápico. Los supuestos del ágape aplicados a las relaciones, o sea, el amor como dinámica de relación entre los seres humanos, constituye un valor de referencia para reforzar el vínculo relacional y para producir confianza en las relaciones. Aquí radica el principal aporte del ágape a las relaciones interpersonales: *la confianza; devolver la confianza a las relaciones entre los diferentes actores sociales*. Dicho de otra manera, el principal beneficio del ágape para las relaciones interpersonales es *la construcción de relaciones de confianza*.

La confianza y otros elementos favorecidos por el amor-ágape enriquecen las relaciones. Anteriormente, se mostró una imagen despixelada por el miedo en cada círculo de relaciones entre las personas. Los siguientes

³⁸⁹ Colasanto e Iorio, *op. cit.*, p.254

párrafos exhiben otros resultados que completan y aclaran la imagen real de las relaciones. También muestran los aspectos en los que el ágape aporta a cada círculo, contribuyendo a mejorar la resolución de la imagen para que la preciosidad de las relaciones interpersonales sea vista con la máxima nitidez.

Dentro del primer círculo, el núcleo familiar, las relaciones aún conservan su nota característica: la incondicionalidad entre padres e hijos, entre los padres y entre los hermanos. Igualmente son propios de la relación intrafamiliar los lazos fuertes, la unión, la confianza, la armonía, el respeto, el cuidado recíproco y la protección. Valores propios de la naturaleza de las relaciones familiares, todavía vigentes. La práctica del ágape en el núcleo familiar refuerza estos valores y contribuye a corregir la precariedad y el resquebrajamiento de las relaciones intrafamiliares mencionadas en las conclusiones sobre el miedo. Es el núcleo familiar el primer lugar en el que son ejercidas las propiedades del ágape y se realiza con acciones sencillas. A modo de ejemplo se menciona: un hijo que toma la iniciativa de limpiar y arreglar la casa por amor y no por obligación, sin que la madre lo pida o le exija; el padre que participa más en los quehaceres de la vida familiar, compartiendo con la mujer todos sus aspectos; un hermano que deja al otro escoger el programa televisivo que más le gusta, o en los deberes compartidos hace la parte del otro cuando éste no puede hacerlo. Lo que está en la base de los actos relatados es el descubrimiento de la Alteridad, en el sentido de reconocer el rostro del Otro en el hijo, en el hermano o hermana, en el padre o en la madre y entre los mismos padres. Descubrimiento que los lleva a actuar el amor por el prójimo dentro de casa, que se expresa en la donación total de sí, en vivir la reciprocidad gratuita, más allá de los lazos naturales que los une y no sólo por el amor inherente a los consanguíneos. En este círculo se vive por excelencia la reciprocidad gratuita.

Otro aspecto identificado consiste en la manera de afrontar las discusiones y los problemas, a veces graves, en la familia. Al interno del núcleo familiar se combinan intimidad y emociones intensas, y no dejan de suceder enérgicos choques de carácter y peleas típicos de la fusión amor-odio en una

familia y del crecimiento de la personalidad de cada uno que la compone. Sin embargo, según Giddens, “Lo que parece únicamente un incidente sin importancia puede generar abiertas hostilidades entre los cónyuges o entre los hijos y los padres”³⁹⁰. Cuando los que componen una familia mantienen activo el amor-ágape, evitan que las naturales peleas que se desatan entre sí, no se conviertan en antagonismos y causen rupturas porque, en estas situaciones, la propiedad del ágape “indiferencia al cálculo” da la facultad de perdonar y suprimir la deuda del otro, sin acordarse de las ofensas recibidas. Por tanto, no se presentan problemas insolubles, no se lamentan fracasos irremediables y no imperan relaciones opresivas. El ágape vivido en la familia ayuda a eliminar actitudes artificiales, falta de comunicación y complejos, responde a la necesidad de sinceridad y de claridad, y contribuye para que las relaciones se tornen auténticas y sin reservas.

Salvo excepciones, la familia ampliada o ‘extensa’ como lo dice Giddens, incluyendo todos los niveles de parentesco y las diferentes generaciones, se ha distinguido por relaciones trascendentales de amor, empatía y festivas, por el apoyo recíproco donde unos pueden contar con otros siempre, por lazos fuertes e incondicionales que brindan seguridad y confort. También aquí en este círculo de relaciones, los gestos concretos de amor gratuito y desinteresado, la reciprocidad gratuita, rompe la sospecha y allana aquellas relaciones entre familiares que se hace más hincapié en las diferencias y en los conflictos. El amor como *motivación primaria de la acción*, hace con que un adulto deje espontáneamente lo que está haciendo para ir a jugar con un sobrino de 3 años para hacerlo contento; también que otro se dedique a un familiar con problemas de adicción y lograr ayudarlo a iniciar un proceso de recuperación; y hasta una pareja estar siempre pendiente y tratar de estar lo más posible con un familiar a quien falleció la esposa y no tiene hijos. Las propiedades y proposiciones del ágape aplicadas en las relaciones de parentesco reconstruyen los lazos resquebrajados entre generaciones, hacen redescubrir el amor de la abuela por

³⁹⁰ Giddens, *op. cit.*, p.219

los nietos, de las nietas por el abuelo, por los tíos, por los primos y viceversa. Se ha comprobado que el amor constituye, une y hace que la familia, en su conjunto, mantenga la comunión continua, salvaguarde los valores trascendentes y duraderos, vuelva a recuperar su verdadero rostro.

Considerada la más noble para el ser humano, la relación entre amistades todavía preserva valores que la diferencian de las demás relaciones humanas, por contar con nexos profundos y sólidos, ser alegres y constructivas, conservar la sinceridad y la honestidad. Sin embargo, la calidad de las relaciones entre amistades ha descendido a niveles críticos y la incursión de intereses personales en ellas han empañado la limpidez de tales relaciones. En este contexto, hechos de donación libre y gratuita motivados por enunciados del ágape muestran un incremento de la calidad y de la confianza en las relaciones entre amistades. Sirva de ejemplo: pasar varias noches en un hospital acompañando a la mamá enferma de una amiga; tomar la iniciativa e involucrar a compañeros y familiares para ayudar y resolver un problema de una amiga que estaba sufriendo daños y abusos de su novio; aumentar la confianza con pequeñas cosas, como recoger del piso el lapicero que se cayó a un amigo, sin hacerle caso a los comentarios negativos de los demás; comprar una despensa completa para una amiga que vive sola y no tenía nada que comer; acompañar a una amiga durante y después de una cirugía, puesto que sus familiares viven en una localidad muy distante de su ciudad de residencia. También se observó la respuesta a una de las mayores demandas del ser humano hoy en día que es ser escuchado. El amar sin límites y desinteresadamente, característica típica del ágape, permite al otro experimentar el valor de ser escuchado. Para ilustrar mejor, baste dos ejemplos: a pesar de estar muy cansado después de un largo día de trabajo, escuchar a fondo a una amiga con una situación muy difícil; escuchar siempre los problemas de un amigo y no aprovecharse de su buena situación económica como hacen otras personas que se acercan a él por su dinero.

En las relaciones entre amistades, el amor-ágape ayuda a crear un ambiente seguro en el que la persona puede expresarse completamente a sí misma con transparencia y confianza. Asimismo, facilita la autorrealización de la persona porque entre las amistades hay franqueza y autenticidad, ya que el amor hace que la persona sea congruente no sólo con lo que dice y lo que hace, sino también con lo que es. Las relaciones entre amistades y entre conocidos, sostenidas por la reciprocidad gratuita, en la donación pura, en la sinceridad y en la valoración del otro, se muestran como una posibilidad de romper el círculo de relaciones basadas en el esquema: traición, sometimiento y aprovechamiento del otro.

Los ambientes de trabajo, las universidades y otras instituciones educativas son espacios de encuentro diario en los que las personas suelen compartir el mayor tiempo de su jornada y, por consiguiente, de relacionarse. Muchos logran preservar condiciones que favorecen relaciones de armonía, de paz, de respeto, de tolerancia y de sinceridad, haciendo que las personas sientan agrado y satisfacción. Empero, cada vez más se tornan ambientes cargados de tensiones, fricciones, disputas, envidias, competencias, traiciones, humillaciones, explotaciones y otras alteraciones que erosionan las relaciones entre conocidos. Por otra parte, son los espacios que ofrecen incontables posibilidades para realizar acciones y establecer interacciones movidas por el amor, como lo demuestra los siguientes hechos de actuación de varias propiedades y proposiciones del ágape: sacrificar el descanso de toda una semana para cubrir en el trabajo a un compañero; dar la cara por un compañero y ayudar a realizar su trabajo; entrenar bien a un compañero nuevo para que se desempeñe adecuadamente en sus nuevas labores; en una cafetería y en la hora libre del almuerzo, aunque no le corresponda, ayudar a los compañeros a lavar los trastes que se estaban acumulando; en la universidad, procurar relacionarse todos los días con alguien sin ningún interés, simplemente para conocer a una persona con quien nunca se ha hablado; con un compañero de universidad con el que había roces y rechazo mutuo, al caer sus audífonos al

piso sin que él se haya dado cuenta, recogerlos y entregárselos, provocando un acercamiento y el inicio de una relación de amistad; a una compañera con la que no se llevaba bien, al enterarse de una enfermedad grave de su papá, acercarse y conversar para que se desahogara, luego interesarse siempre por la salud de su papá y, cuando él falleció acompañarla y apoyarla, involucrando a todos de la carrera; una compañera que quedó embarazada y con un embarazo de riesgo, a pesar de no llevarse bien y tratarla mal en grupo, al enterarse de su situación, dejar de lado las diferencias, acompañarla durante su embarazo y hasta apoyarla en su “*baby shower*”.

Algo semejante se observó en las relaciones con los vecinos y demás conocidos. Poner en acción los enunciados del ágape acorta las distancias y devuelve la cercanía, el intercambio y los auxilios mutuos característicos de las relaciones de vecindad. Baste, como muestra acompañar al hospital a una vecina enferma que vive sola y permanecer durante todo el tiempo que fue necesario, luego ir al hospital a recoger los medicamentos, llevarle un yogurt o llevarla a la propia casa para desayunar. Se ha notado que el acercamiento a la necesidad del vecino, del compañero de trabajo o de estudio, la superación de las barreras en las relaciones en los ambientes laborales o estudiantiles, a partir de un gesto de donación y motivado por el amor a los compañeros, a los amigos de casa, a los vecinos construye un valioso entretejido de relaciones humanas y restablece la confianza entre las personas en este círculo de relaciones sociales.

Se llegó a observar que la mayor aportación del ágape en la relación con los desconocidos estriba en superar la indiferencia y disminuir la acentuada «distancia social»³⁹¹ que los individuos mantienen entre los que no se conocen. La manera para alcanzar los resultados señalados es tomar la iniciativa y salir al encuentro del Otro en cualquier lugar o situación se encuentre, incluso venciendo el miedo de algunos riesgos. Es lo demostrado por los siguientes

³⁹¹ Giddens (2000) define distancia social como “grado de separación espacial que los individuos mantienen entre sí cuando interactúan con otros a los que no conocen bien”

ejemplos: en el autobús, a una señora procedente de una comunidad rural, asustada y casi llorando por no saber dónde bajarse para ir a una determinada dirección, después de haberle indicado la parada, pero darse cuenta de su inseguridad, bajarse y acompañarla hasta su destino; ver alguien que está muy triste o mal, acercarse e preguntar si puede ayudar en algo, para hacer lo que quisiera que hiciera consigo mismo, porque cuando uno está así lo que quiere es que alguien se acerque a ayudarlo; en un trabajo de checar a las personas que entraban a un comedor y ubicarlas en una mesa, al llegar una familia muy grande, aunque no siendo su deber, ayudar a distribuir los platos y acomodar la mesa; al darse cuenta de que un individuo estaba golpeando a otro, correr hacia ellos y quitar al que estaba por encima para que no lastimara al otro; en la carretera, al ver que a un señor se le voló una yanta del auto y no encontraba las herramientas para sustituirla, detenerse, ofrecerle ayuda y cambiar rápido la yanta para evitar un accidente debido al lugar donde estaba parado; en la universidad, estando sentada cerca de una fuente y al ver un joven inmigrante tomar de aquella agua que no es potable, acercarse dale una botella de agua y, también, viendo que en su mochila no tenía nada darle el poco dinero que disponía para comprar algo de comer, aunque el joven no lo haya pedido; al avistar en la calle a un señor que trabajaba pintando los topes y darse cuenta de que no tenía qué comer, comprarle la comida; preparar y entregar abundante comida a un inmigrante que continuaba el viaje con su familia y si poseer dinero ni ropas y, también, regalarle una sudadera apenas recibida de regalo de los hijos, puesto que era lo único que tenía en el momento en que salía el transporte. Las pequeñas acciones por amor crean acercamiento y dan inicio a relaciones entre personas desconocidas.

Inclusive en el campo de las relaciones amorosas, se ha comprobado que el ágape es un amor que se basa en la entrega total del uno hacia el otro y en la reciprocidad gratuita y, al mismo tiempo, entraña el sacrificio por el otro. Del mismo modo que en las demás relaciones, es un amor altruista y, por consiguiente, no exige del consorte, ya que *el amor es libre y por ser tal deja al*

otro en la libertad de sus acciones. Así da preferencia e intensifica el diálogo, la comunicación y la comprensión mutua, da más espacio a la escucha recíproca y a la apertura hacia el otro. Se ha verificado que algunas cualidades del amor-ágape como la constancia en el amor, el reconocimiento del Otro, respeto y responsabilidad por el Otro, crea una relación unida en el amor y la lealtad que permite a ambos alcanzaren lo que se proponen al iniciar la misma, y pasa de la uni-dualidad hombre-mujer a ser comunión de personas. Responde de manera integral y no parcial a la necesidad de amor e intimidad intrínseca a la personalidad de cada ser humano, ya que “es imposible reducir la necesidad de amor únicamente a la pertenencia, afiliación o como necesidad sexual, puesto que la experiencia amorosa rebasa una y otra vez nuestros límites de comprensión”³⁹². Un aspecto importante comprobado en el tipo de relaciones amorosas desarrolladas sobre la base del amor-ágape descansa en que el amor no retorna nunca sobre sí mismo y *no es autorreferencial* no hay conductas de manipulación del otro o de dominio del Otro. Frente a los conflictos o a actitudes indebidas u ofensivas de la pareja, la persona actúa sin resistencia y sin reacción a la provocación. La intimidad es vivida como don puro al otro y sólo “desde el amor es posible la intimidad: un compartir intenso de lo más personal y propio de cada uno”³⁹³. La relación íntima es constituida sobre el compromiso personal y de uno hacia el otro. No existe amor si compromiso.

No se dejó de constatar la presencia de conflictos en las relaciones. Una demostración a más de que la práctica del ágape no está separada de la realidad humana cotidiana. Una originalidad del ágape en la construcción de relaciones no consiste en la ausencia de conflictos, dificultades o discrepancias —factores inherentes a cualquier relación y convivencia humana—, sino en crear en las personas la disposición a enfrentarlos y la capacidad para resolverlos.

³⁹² Irma Méndez y Mirosław Ryszard, *El desarrollo de las relaciones interpersonales en experiencias transculturales: Una aportación del enfoque centrado en la persona*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p.45

³⁹³ *Ibid.*, p.46

Por tanto, las personas que deciden poner el amor como base de sus relaciones, frente a los conflictos los afrontan para resolverlos y no los evaden o postergan la busca de solución ocasionando erosiones en las relaciones. Dado que no siempre se resuelven con facilidad los conflictos, las dificultades y las discrepancias, por lo cual son necesarias ciertas cualidades personales para poder enfrentarlos y tentar resolverlos. El estudio también descubrió que las personas que aplican los enunciados del ágape en sus vidas, desarrollan una o más de las siguientes cualidades personales: fuerza de voluntad, responsabilidad y perseverancia; seguridad personal y madurez humana; proactividad, asertividad y resiliencia; saber valorar las diferencias y aceptar al otro como es; capacidad de análisis para saber cómo actuar.

Todo lo expuesto hasta aquí confirma que el actor social que actúa de manera agápica hace la elección racional del amor como motor de su comportamiento. Los sujetos toman, racionalmente, la decisión de crear relaciones interpersonales que no necesitan del reconocimiento por parte del otro para ser activadas y, por eso, logran entablar relaciones libres de cualquier condición. Más aún, el actor social en el ágape logra permanecer en la gratuidad y, sin embargo, suscitar la reciprocidad. En esto reposa una evidencia a más alcanzada, puesto que el ágape desarrollada un modelo de reciprocidad genuina en la que, además de la ausencia de equivalencia y de restitución, las relaciones son construidas prescindiendo del factor de instrumentalidad y alejando al sujeto de la lógica utilitarista clásica en la cual se concibe y se establece la relación con el otro en vistas de los propios objetivos o de un interés personal.

En resumen, en las relaciones agápicas los actores sociales practican el don de sí de manera gratuita, recíproca e incondicional. La dinámica del amor origina un tipo de relación en la que los vínculos salen reforzados y la relación entre las personas pasa a constituirse por vínculos sólidos. Propiciar la regeneración de este tipo de relación es la segunda más importante contribución del ágape al ámbito relacional. De esta manera, la práctica del

ágape pone al actor social en condiciones de realizar una parte fundamental que le corresponde en la sociedad de hoy, es decir, llevar nuevas formas de relaciones que permitan recomponer el tejido social y mantener unidos los elementos que la conforman.

6.2.2. Realización de la subjetividad

Cada ser humano es único y tiene su propia identidad. Al mismo tiempo, el ser humano existe en relación con el Otro de sí. Por lo cual, es en el acercamiento a la unicidad del Otro y en la relación con el Otro que el individuo identifica su subjetividad y se descubre a sí mismo. En el estudio se verificó una particular atención del modo de actuar agápico respecto a estas dos dimensiones de la persona. Por un lado, acciones llevadas a cabo por amor, de manera gratuita y desinteresada hacia el Otro, reconociendo su singularidad y su valor único. Por otro lado, relaciones iniciadas a partir de interacciones basadas en el amor. Tanto en las acciones de los sujetos como en las relaciones, la única motivación de amar ha sido el amor mismo. Posturas que contribuyen a un progreso en la autorrealización del sujeto, ya que la realización del ser humano depende de la capacidad de estar en relación consigo mismo, con el otro de sí y con la naturaleza.

Otro rasgo detectado de la subjetividad radica en que los actores sociales realizan conscientemente las acciones por amor, dirigidas a cualquier ser humano, teniendo la capacidad de salir de sí mismos y de ir hacia la alteridad sin segundas intenciones. Y no son prácticas aisladas, sino interrelacionadas entre sí, las cuales permiten aunar el actuar (hacer) con la esencia (ser) de quienes las ejecutan. Aunque realizando tales acciones sin procurar los intereses propios, los sujetos se encuentran con mayor confianza en sí mismo, crecimiento personal, autoestima, bienestar y satisfacción personal.

Por tanto, el amor-ágape contiene elementos que aportan a la realización de la subjetividad, de la integración del individuo y de lo social, porque amando

al Otro la persona realiza su subjetividad, se realiza como persona, puesto que la realización de la persona radica en el amor. “Amo, luego, soy”, escribe Emmanuel Mounier³⁹⁴.

6.2.3. Consideraciones finales sobre el ágape

La propuesta del ágape aporta un gran beneficio al hombre moderno y a sus relaciones con sus semejantes. A diferencia de las relaciones interpersonales «líquidas», de instrumentalización del «Otro» y de miedo, las relaciones de reciprocidad gratuita —basadas en un amor capaz de posponer los propios intereses y capaz de enfrentar las dificultades— capacita al hombre de hoy para construir relaciones sólidas, con vínculos duraderos. Una solidez fundamentada en la conjunción entre racionalidad y amor, componentes existenciales del hombre. Mediante los resultados alcanzados en la presente investigación se infiere que el amor-ágape abre un sendero a la libertad, a la felicidad y a la realización del hombre posmoderno. Igualmente, “las acciones e interacciones fundamentadas sobre el amor-ágape pueden reforzar, sanar y generar el tejido social en sus elementos constitutivos”³⁹⁵.

De ahí el propósito alcanzado del estudio de presentar las contribuciones del concepto de ágape para el análisis de hechos sociales que pasan desapercibidos, permitiendo entender nuevos elementos emergentes en la realidad social. En efecto, el alcance teórico de la perspectiva del ágape lleva a explorar las posibilidades de nuevas categorías de interpretación de la realidad social, y a captar formas novedosas de interacción en los procesos que marcan hoy el acontecer social.

El actuar agápico adquiere importancia para el discurso sociológico y la propuesta del ágape abre un nuevo campo de investigación para las ciencias sociales, particularmente en lo que se refiere a las relaciones interpersonales, porque el amor-ágape al devolver la confianza, refuerza el contenido social de

³⁹⁴ Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, en *Luvres*, París, 1961, p. 455.

³⁹⁵ Galindo Tavares, 2014, p.54

las relaciones humanas. El amor-ágape es un concepto sociológicamente relevante porque “apunta a crear un nuevo espacio de debate público, llamando la atención sobre lo que existe en la sociedad que escapa a las reglas de la contabilización, de la instrumentalización y de la mercantilización”³⁹⁶.

La práctica del amor-ágape, extendida a diferentes ámbitos sociales, puede brindar una importante aportación a la necesidad apremiante de integración de la sociedad contemporánea. “Emprender el camino hacia una sociedad integrada supone encarar profundos desafíos”³⁹⁷, entre los cuales reconstituir o reconstruir las «relaciones» ocupa un lugar relevante porque, hoy día, las relaciones genuinas son un «bien escaso», de la misma manera que “«el otro como persona» es el bien escaso”³⁹⁸.

6.3. A modo de conclusión

El miedo produce desconfianza, la cual rompe los vínculos entre los individuos y, en consecuencia, desintegra la sociedad y la aleja de su deber ser. El ágape, al contrario, reconstruye la confianza que refuerza los vínculos entre los individuos y, así, contribuye para que la sociedad realice su razón de ser, ya que “una sociedad es un sistema de interrelaciones que vincula a los individuos”³⁹⁹.

Las interacciones basadas en pequeños actos radicados en el amor, así como las relaciones interpersonales construidas sobre la base del modelo ideal-típico del ágape se proyectan hacia el futuro enmarcadas en el contexto de lo que Simmel afirma: “existe una cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes [...] son las que primeramente logran constituir la sociedad”⁴⁰⁰.

³⁹⁶ Vera Araújo, *op. cit.*, p.11

³⁹⁷ Cristina Calvo, *op. cit.*, p.11

³⁹⁸ *Ibidem*

³⁹⁹ Anthony Giddens, *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2000 3ª Ed., pp.43-44

⁴⁰⁰ Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002, p.32

El cambio de época actual exige una transformación en el modo del individuo relacionarse con sí mismo, con el otro, con la sociedad, con el planeta. Es en la relación de amor que el individuo puede realizar estas dimensiones relacionales fundamentales de su vida social. La humanidad depende del dinamismo de estas relaciones para proseguir su curso en la historia. Todo es cuestión de relaciones, del modelo que se asume en las relaciones interpersonales.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry (1996), "*Balance del neoliberalismo: lecciones para la izquierda*" en Viento Sur, Buenos Aires, número 6, primavera, pp.37-47.
- Arantes da Cruz, Iracema Andréa, "Agape Come Possibile Mezzo Di Comunicazione Generalizzato A Livello Simbolico Nell'economia Di Comunione – Una Prima Approssimazione", en Araújo, Vera, *L'agire Agapico Come Categoria Interpretativa Per Le Scienze Sociali*, Atti del Convegno Social-One, Castelgandolfo (Roma) – 17- 18 gennaio 2011, ISBN 978-88-95697-02-04, 119 pp.
- Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (ed.), *L'Amore al Tempo della Globalizzazione. Verso un Nuovo Concetto Sociologico*, Roma, Città Nuova, 2015, 308 pp.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, [edición digital] 427 pp.
- , *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Madrid, Paidós, 1999, 313 pp.
- , *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005a, 563 pp.
- , *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005b (1ª ed. 5ª reimp.), 366 pp.
- Augé, Marc, *Los nuevos miedos*, México, Paidós, 2015 1ª edición, 72 pp.
- Bakunin, Mijail, *Escritos de filosofía política I. Crítica de la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 336 pp.
- Baggio, Antonio M. (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006 1ª edición, 304 pp.
- , *La fraternidad en perspectiva política: exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009 1ª edición, 200 pp.

- Barrantes Rodríguez, Iveth y Araya Vega, Eval A., "Apuntes sobre sexualidad, erotismo y amor", en *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, vol. III, núm. 4, 2002, pp. 73-82, Universidad de Costa Rica.
- Bartra, Roger, *Territorios del terror y la otredad*, México, FCE, 2013 1ª edición, 144 pp.
- Bauman, Zygmunt, *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998, 272 pp.
- , *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999, 160pp.
- , *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2001a 2ª ed. (7ª reimp. 2013), 171 pp.
- , *La posmodernidad y sus descontentos*, Ediciones Akal, Madrid, 2001b, 257 pp.
- , *Modernidad líquida*, México, FCE, 2002 1ª ed. (3ª reimp. 2004), 232 pp.
- , *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE, 2004 1ª ed. (6ª reimp. 2011), 300 pp.
- , *Amor líquido*, Buenos Aires, FCE, 2005a (4ª reimp. 2006), 210 pp.
- , *Vidas Desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2005b, 176 pp.
- , *Confianza y temor en la ciudad: vivir con extranjeros*, Barcelona, Arcadia, 2006, 1ª ed. (4ª reimp. 2008), 75 pp.
- , *A Vida Fragmentada. Ensaio Sobre a Moral Pós-Moderna*, Lisboa, Relógio D'Água, 2007a, 314 pp.
- , *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Buenos Aires, Paidós, 2007b 1ª ed. (1ª reimp. 2008), 232 pp.
- , *Vida de Consumo*, México, FCE, 2007c, 1ª ed. (4ª reimp. 2013), 205 pp.
- , *Tiempos Líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2008, 175 pp.
- , *A sociedade individualizada. Vidas contadas e histórias vividas*, Rio de Janeiro, Zahar, 2009, 323 pp.
- , *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 2010 5ª edición, 290 pp.

- , *Le sorgenti del male*, Trento (Italia), Erickson, 2013, 120 pp.
- , *Il demone della paura*, Roma, Laterza, 2014 1ª edición, 136 pp.
- Béjar, Helena, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona, Herder, 2007, 205 pp.
- Bingemer, Maria Clara, *O Mistério e o Mundo*, Rio de Janeiro, Rocco, 2013, 499 pp.
- Birchal, Telma, "Eros E Ágape", en *Revista Síntese Nova Fase* n.º. 48 (1990), Belo Horizonte, pp. 95-106, [en línea], disponible en: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/1754/2081>
- Bixio, Andrea et al., *La Dimensione Sociale dell'Agape e Riflessione Sociologica*, Sociologia, Anno XLV, n. 3, Roma, Gangemi Editore, 2011, 95 pp.
- Boltanski, Luc, *Stati di pace. Una sociología dell'amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, 168 pp.
- Bottomore Tom y Nisbet Robert, "Estructuralismo", en *Historia del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, 800 pp.
- Camus, Albert, *Ni víctimas ni verdugos*, Buenos Aires, EGodot, 2014. 100 pp.
- Cardenal, Rodolfo, "El bien común. Principio de la democracia, la ciudadanía y los derechos humanos", en Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *¿Quién responde por los derechos humanos de las poblaciones más pobres en América Latina y El Caribe? Democracia vs desigualdad (2007-2011)*, San José, C.R., IIDH, 2012, 400 pp.
- Cataldi, Silvia, *La Ricerca Sociale come Partecipazione. Il Rapporto tra Ricercatore e Attore Sociale nell'Indagine Sociológica*, Milano, Franco Angeli, 2012, 176 pp.
- Colasanto, Michelle e Iorio, Gennaro, "Sette Proposizioni Sull'Homo Agapicus. Un Progetto di Ricerca per le Scienze Sociali", Roma, *Revista Nuova Umanità*, año XXXI (2009/2), n. 182, pp. 253-278

- Di Ciaccio, Simona, *Il fattore "relazioni interpersonali"*, Roma, Città Nuova, 2004, 232 pp.
- Diez de Velasco, Francisco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, Ediciones del Orto, 2002 (1ª.ed.), 380 pp.
- Galindo Filho, Lucas Tavares, "Por uma Nova Humanidade. Fraternidade, Gratuidade, Amor, Reciprocidade, Ágape: Novas Perspectivas Teórico-Práticas para as Ciências Sociais" (Versão revista e ampliada), Revista PENSE Direito, V.4, N.7, Dezembro 2011, ISSN 1983-5957, pp.73-88 [en línea], disponible en: <http://www.barrosmelo.edu.br/revista-pense-virtual#.VowJDFLIxtw> Consulta: 28/11/2015
- , "Teoria e Empiria do Ágape nas Ciências Sociais: uma fundamental reviravolta na questão..." en: Aurélio e Silva, Marconi; Gomes de Andrade, Fernando; Muniz Lopes, Paulo (Org.). *Cidadania, Participação Política e Fraternidade. Uma abordagem multidisciplinar*, Recife-PE, Editora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2014 1ª ed., Tomo I, pp. 35-57
- , "Ágape e Ethnos - Bens Relacionais e Capital Social: o Amor como Proto-Fundamento da Sociedade e das Instituições Sociais e Políticas", Revista Contemporânea, Caruaru, V. 1, N. 1, pp. 15-36, jul./dez, 2015, ISSN 2447-0961, [en línea], disponible en <https://revistacontemporanea.fafica-pe.edu.br/index.php/contemporanea/article/download/7/8>, consulta: 28/11/2015
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995, pp.302
- , *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2000 3ª Ed., 825pp
- Granovetter, Mark S. "La fuerza de los lazos débiles. Revisión de la teoría reticular", en Requena Santos, Félix (coord.), *Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2003a, pp.196-230

- , *“Acción económica y estructura social: el problema de la incrustación”*, en Requena Santos, Félix (coord.), *Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2003b, pp.231-269
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 1926, Edición digital de <http://www.philosophia.cl>, 448pp
- Higgs, Robert, *El miedo: la base del poder de todo gobierno*, [en línea], 2012, disponible en: <http://www.miseshispano.org/2012/01/el-miedo-la-base-del-poder-de-todo-gobierno>, consultado en fecha 20 de abril de 2017
- Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, Biblioteca del Político, ADEP AC, 2006, 149 pp., Edición digital [en línea], disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/749.pdf>, consultado en fecha 11 de mayo de 2015
- Hobsbawm, Eric J., *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971 2ª edición, pp.
- , *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998 (1ª ed. 3ª reimp. 1999), 613 pp.
- lorio, Gennaro, *Elementi di sociologia dell’Amore. La dimensione agapica nella società*. Roma, Natan Edizioni, 2013, 102 pp.
- , *Agape: un Concetto per le Scienze Sociali*, Revista Società Mutamento Política, ISSN 2038-3150, vol. 2, n. 4, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 101-114
- Jorge Arnoletto, E., *El impacto de la tecnología en la transformación del mundo*, Edición electrónica gratuita, 2007, Texto completo en www.eumed.net/libros/2007c/333/
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2000 13ª ed., 221 pp.
- Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI Editores, 2004, 2ª. reimp. 2013), 288 pp.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939, Edición electrónica de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [en línea] disponible

en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/el-principe1/html/0005364a-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html>, consultado en fecha 11 de mayo de 2015

Medina Echavarría, José, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2017, 152 pp

Méndez C., Irma G. y Ryszard D., Miroslaw, *El desarrollo de las relaciones interpersonales en experiencias transculturales: Una aportación del enfoque centrado en la persona*, Tesis de Maestría, [en línea], México, Universidad Iberoamericana, 2005, 150 pp.

Minnetti, Silvio, *Qualità Sociale e Rivincita Dell'Homo Agapicus Oltre La Crisi*, Roma, Nuova Umanità XXXV (2013/1) n.205, pp. 81-96

Mongardini, Carlo, *Miedo y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 169 pp.

Montesquieu, J.J., *Del espíritu de las leyes*, 1748, [en línea], disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/montesquieu/4.html, consultado en fecha 11 de octubre de 2015

Mounier, Emmanuel, *Le personalisme*, en *Luvres*, París, 1961, p. 455.

Ordóñez, Leonardo, "La globalización del miedo", *Revista de Estudios Sociales* no. 25, diciembre de 2006, ISSN 0123-885X, Bogotá, 140 pp.

Saborit, Pere, *Vidas adosadas, el miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*, Barcelona, Anagrama, 2006, 180 pp.

Schaff, Adam, "La nueva izquierda busca un nuevo socialismo", México, edición electrónica de la *Revista Dialéctica*, núm. 28, 1996, sección Debate, pp.1-21, [en línea], disponible en <http://www3.uniovi.es/UniOvi/Apartados/Otros/FilEsp/r-d28deb.htm>, consultado en fecha 11 de noviembre de 2010

Schmidbauer, Wolfgang, *Sensação de Medo. Qualquer Um Tem. Ninguém Quer. O Que fazer?*, Sao Paulo, Cidade Nova, 2008, 200 pp.

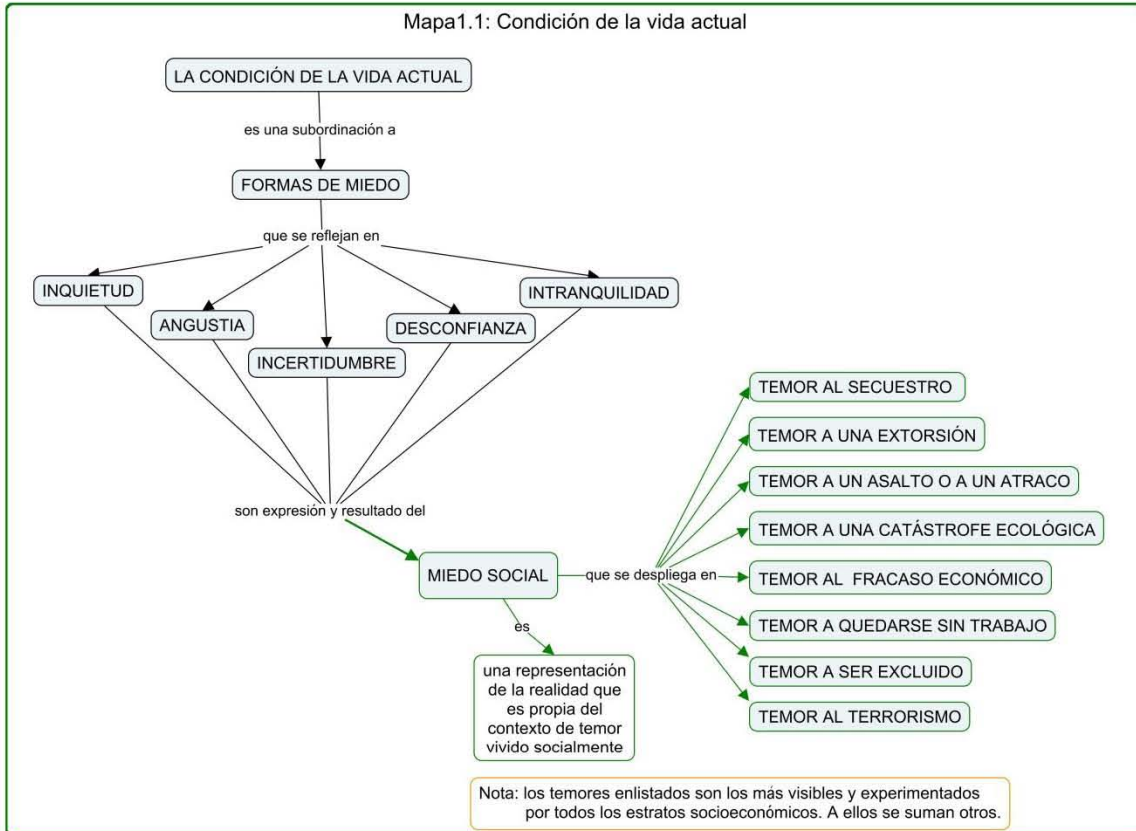
Simmel, Georg, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002, 155 pp.

Tester, Keith, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Trento, Erickson, 2005 (1ª reimpresión 2010), 210 pp.

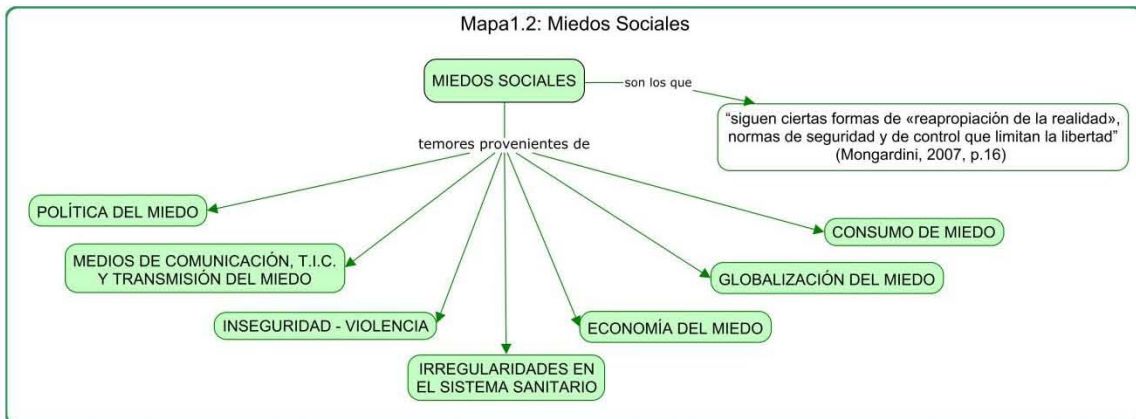
Zamagni, Stefano, *Por una economía del bien común*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2013, 336 pp.

ANEXOS

Anexo1: Mapas Conceptuales del Miedo

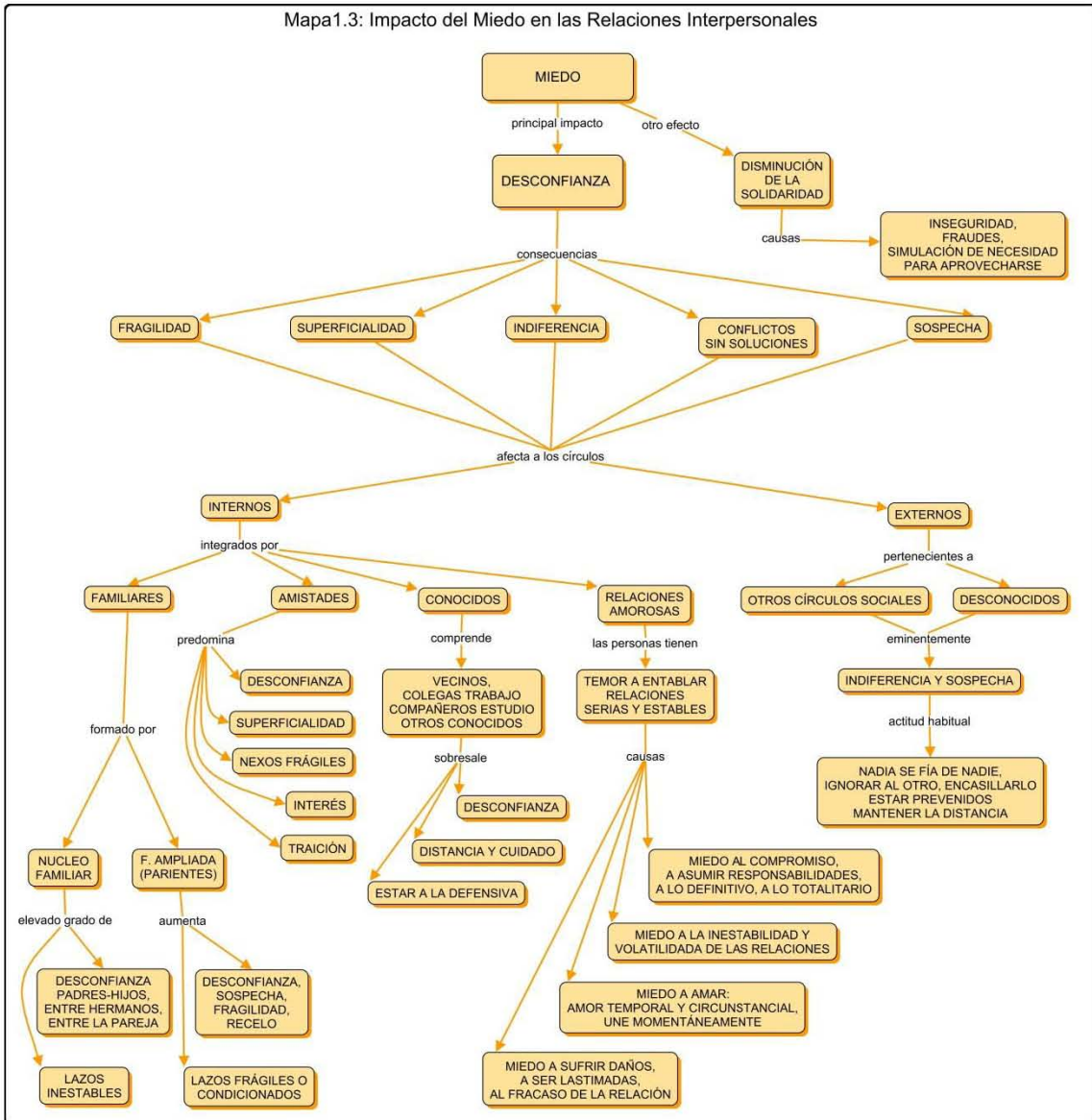


Fuente: elaboración propia



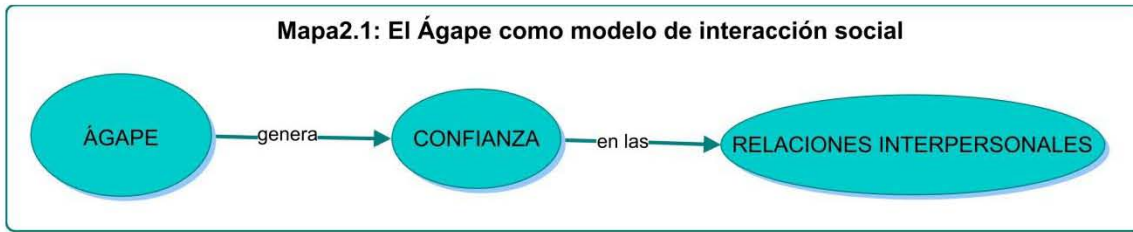
Fuente: elaboración propia

Mapa1.3: Impacto del Miedo en las Relaciones Interpersonales



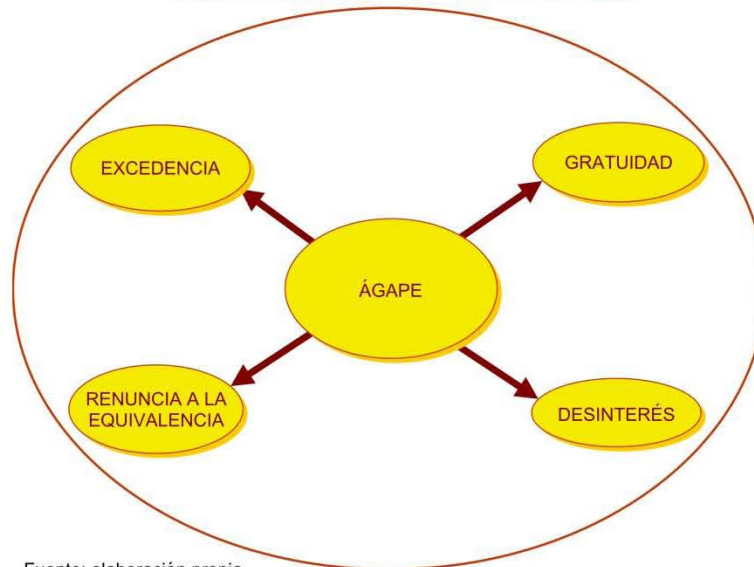
Fuente: elaboración propia

Anexo2: Mapas Conceptuales del Ágape

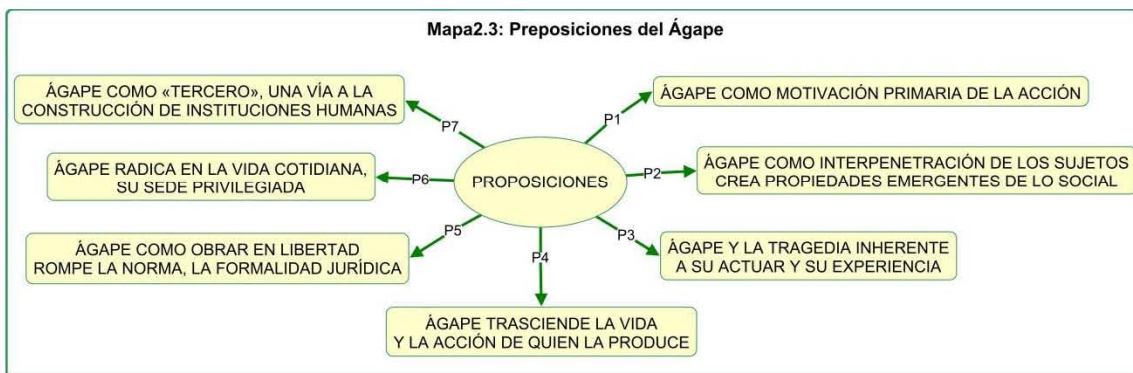


Fuente: elaboración propia

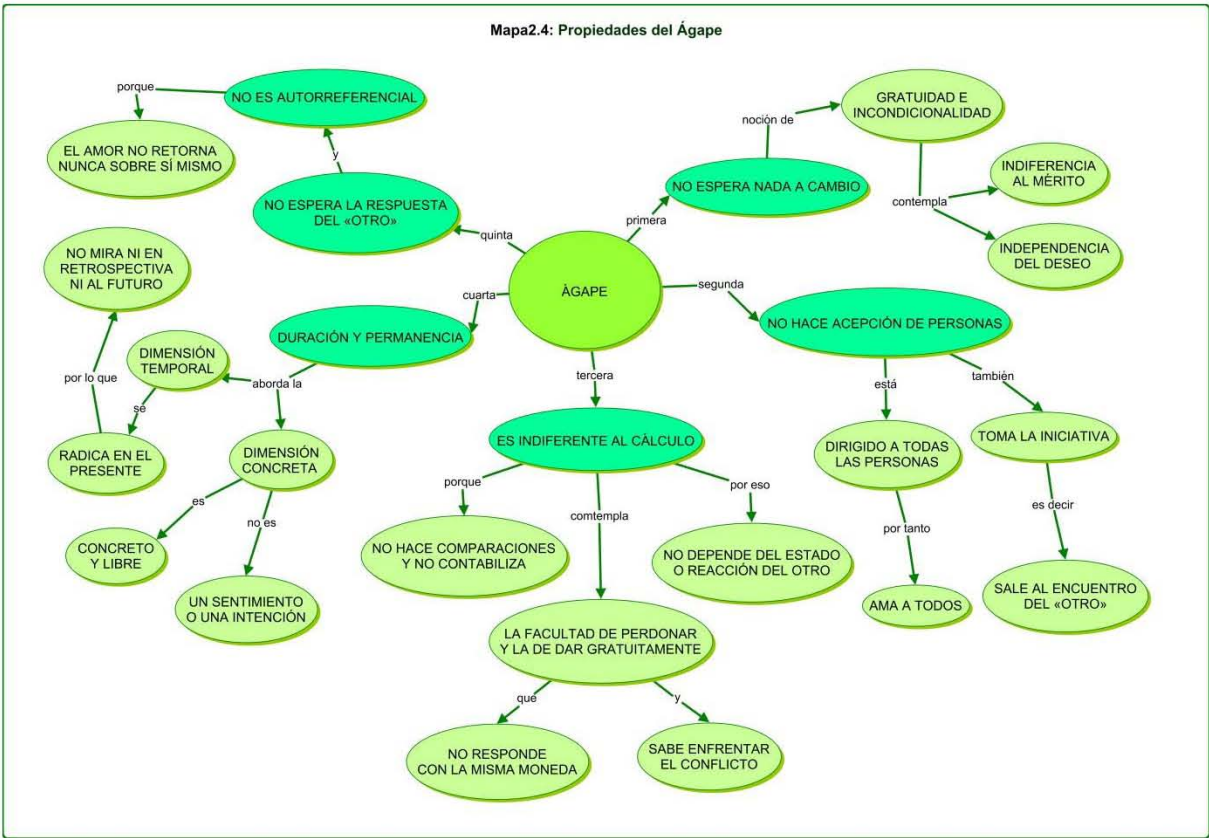
Mapa2.2: Enunciados Fundamentales del Ágape



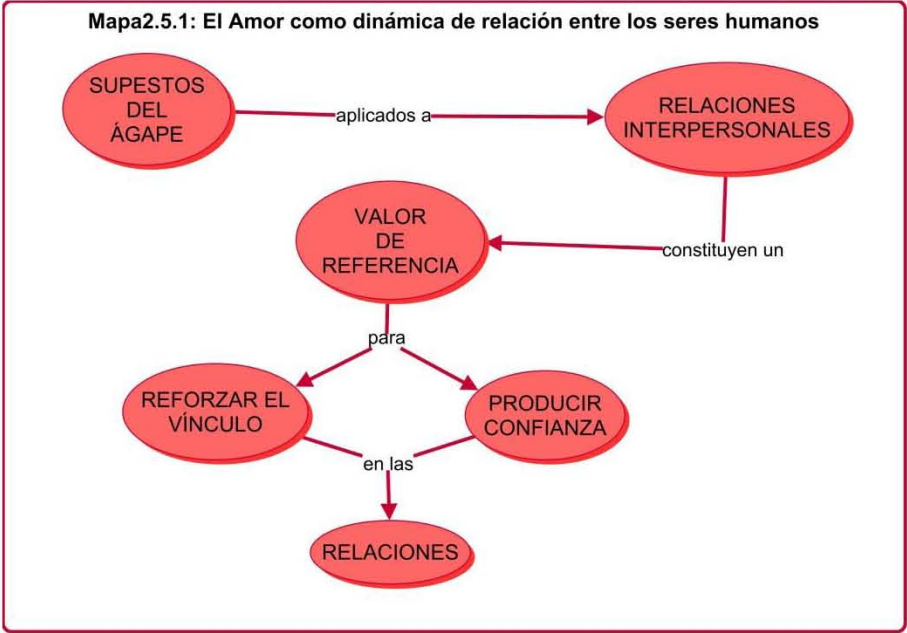
Fuente: elaboración propia



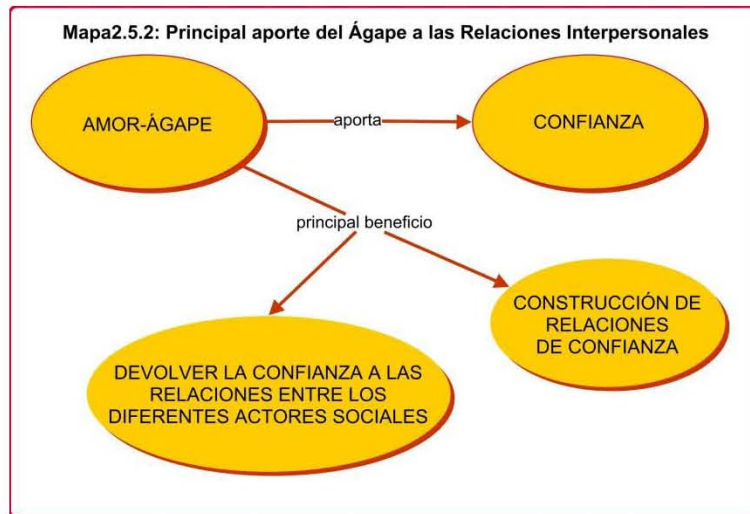
Fuente: elaboración propia



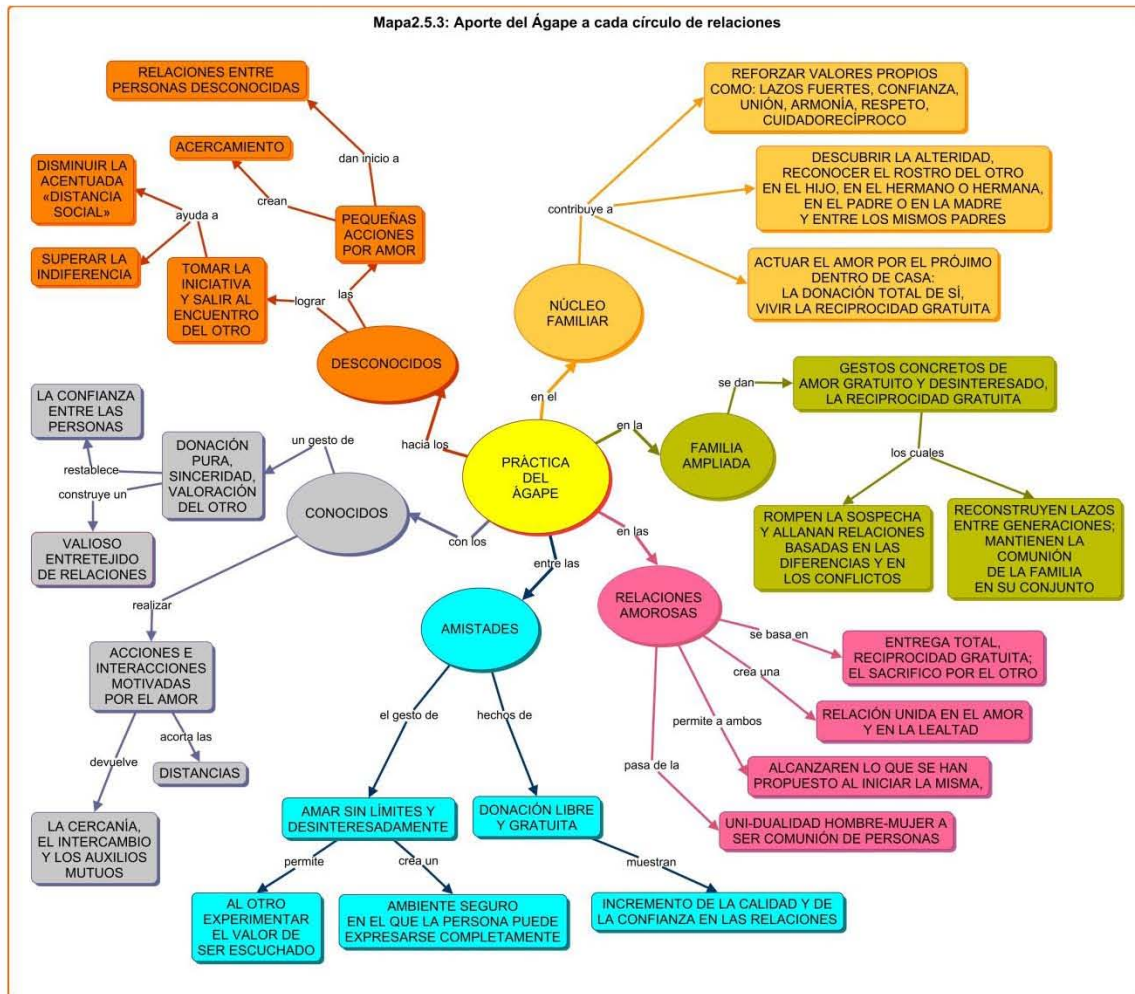
Fuente: elaboración propia



Fuente: elaboración propia



Fuente: elaboración propia



Fuente: elaboración propia