

Capitalismo, criminalidad y abuso: una mirada crítica¹

Prof. Korstanje, Maximiliano
Universidad de Palermo, Argentina.

Introducción

El tema de la delincuencia, el crimen y la desviación social ha y sigue preocupando profundamente a la opinión pública de todas las sociedades occidentales; pero también resulta paradójico el sentimiento negativo de la población (en general) contra los mecanismos socialmente instituidos y represivos del crimen como la policía; o en el caso de amenaza externa el ejército. Según estadísticas del Latino-barómetro, el tema de “la inseguridad” conmueve a gran parte de la población en Latino-américa. Uno de los informes comparativos 1995-2008 correspondientes a la victimización sugiere *“en promedio la ocurrencia de delitos ha aumentado de 29%, en el año 1995, a 17% en el año 2008. Sin embargo, en el año 1995 cuando la delincuencia era un problema para sólo 5% de los habitantes de la región... un 29% dijo haber sido víctima de un delito. Hoy por contraste, cuando ha aumentado la delincuencia como problema principal, aparecen menos personas que el año pasado que dicen haber sido víctimas de un delito”*². En parte, el informe apunta a que las Democracias han traído consigo mayor transparencia en cuanto a la concreción de los delitos, y que por ese motivo ha aumentado la tasa de victimización en la sociedad o mejor dicho han empeorado los índices de percepción de la seguridad.

Lo cierto parece ser que la percepción de inseguridad comienza a crecer en la población civil en las grandes urbes de la Republica Argentina. En efecto el 18 de Marzo de 2009, casi 10.000 personas se congregaron en la mítica Plaza de Mayo para

¹ Korstanje Maximiliano es Diplomado Superior en Antropología Social y Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Ph D. (cand) en Psicología Social. Trabaja Profesor-investigador de La Universidad de Palermo, Argentina. Con más de 100 artículos publicados en América Latina, Europa, Asia y Estados Unidos es investigador miembro de la International Society for Philosophers, Sheffield y de la England Philosophical Society, Newcastle, Reino Unido.

² Fuente: Latino-barómetro. Informe 2008 14 de Noviembre. Disponible en http://www.latinobarometro.org/docs/INFORME_LATINOBAROMETRO_2008.pdf.

exigir al gobierno “mayor seguridad”³. En este sentido, la conceptualización de seguridad no se encuentra vinculada a otra cosa más que a la delincuencia y el delito del cual son víctimas (o se perciben como tales) los manifestantes. No obstante, otros datos en Argentina, de fuentes periodísticas sugieren que existe un gran desconcierto en cuanto a la tasa real de delitos agudizando la crisis existente en materia de seguridad⁴. Por otro lado, según la información del servicio penitenciario Bonaerense (a una actualización del 2005), del total de delitos cometidos: 63.6% se ha hecho contra la propiedad privada, 18.3% contra personas, 4.2% contra la integridad sexual, 3.6% contra la seguridad pública, 2.4% contra el orden público, 1.2% contra la libertad, y 0.3 contra la salud pública.

Dentro de este contexto, observamos que la propiedad privada junto a las personas encabezan los objetivos de los delitos con un porcentaje de 81.9% del total de delitos⁵. En cuanto a las edades, la mayoría tiene entre 25 / 30 años 26.9%, seguido de 21 a 25 con 26.7%, y de 30 a 35 años con 17.3% entre otros. El menor índice en cuanto a la edad lo representan los mayores de 60 años con 1.8%. Los datos suministrados, de la misma fuente, sugieren que la muestra de internos se compone mayoritariamente con gente en edad laboralmente activa que pasiva. En tal contexto, surgen preguntas interesantes de ser pensadas, tales como ¿Cómo comprender el sentido de la delincuencia?, ¿Cuáles son sus valores? Y ¿Cuál es el rol que ejercen esos valores en la forma de construir sus propias estructuras políticas?.

El siguiente ensayo es un intento (teórico) de análisis sobre este fenómeno que se hace llamar delincuencia, para algunos un producto del egoísmo materialista moderno, para otro derivado de políticas desiguales o la desaparición del Estado nación frente al poder del mercado. Desde nuestra perspectiva, consideramos oportuno señalar

³ Fuente: “Marchas por la Seguridad”. 19-03-2009. Clarín virtual. Disponible en <http://www.clarin.com/diario/2009/03/19/policiales/g-01880183.htm>. Extraído 20-03-09

⁴ Fuente: “Estadística sobre Delitos”. Clarín. Edición Lunes, 03-08-1998. Material Disponible en <http://www.clarin.com/diario/1998/08/03/i-01402d.htm>.

⁵ Fuente: Servicio Penitenciario Bonaerense. Ministerio de Justicia de La Provincia de Buenos Aires. Clasificación gráfica por tipo de delito cometido y edad del imputado, sobre muestra de 24.870 internos. Material Disponible en http://www.spb.gba.gov.ar/index.php?option=com_ponygallery&Itemid=28&func=detail&id=2.

que la delincuencia no es un desvío de nuestra estructura productiva, sino todo lo contrario un regulador y una proyección de nuestras propias culpas reprimidas.

La Desviación y el Orden Social

Uno de los primeros pensadores en dilucidar el tema del lazo social y su relación con el delito fue Emile Durkheim quien suponía que la pena representa parte oculta de la moral que regula una sociedad. En el castigo al culpable, los hombres ejercen no sólo el repudio hacia el hecho, sino que además se aseguran no ser ellos mismos objeto de ese delito en el futuro. Cuando se condena a un asesino, o a un violador con la mayor fuerza moral lo que subyace es el repudio a que alguien cercano o nosotros mismos seamos objeto de ese acto (Durkheim, 1985).

Otro autor de renombre que se ha ocupado del tema ha sido, B. Malinowski para quien las normas que rigen en una sociedad son generalmente rotas por los mismos miembros en diferente grado dependiendo de sus objetivos personales. En efecto, el hombre en sociedad tiene la habilidad de detectar lo que la mayoría piensa con respecto a un tema, como así también las normas que regulan sus acciones. Debido a la complejidad y la ambigüedad de todas las reglas, los hombres optan seguir o romperlas según sus propios intereses; según la postura de Malinowski todos los integrantes son potenciales infractores al orden social y moral (Malinowski, 1967; 1985; 2003). En esta última línea de pensamiento, adhieren otros pensadores de talla como ser Victor Turner o Perrow entre otros varios. (Turner 1999) (Garfinkel, 2006) (Sudnow, 1965) (Perrow, 1984).

El sociólogo estadounidense R. Merton se introduce en la discusión por medio de su trabajo sobre la anomia. Para el autor, los desvíos se explican a través de dos componentes distintos, los objetivos y los métodos. En este sentido, la anomia es un desequilibrio de fuerzas entre ambos elementos. Así, el sociólogo americano construye un modelo con cuatro diferentes tipos de anomia: innovación, ritualismo, rebelión y retraimiento. Cuando la fuerza de los objetivos es mayor a los métodos (ética) necesarios para el fin, entonces obtenemos un tipo de anomia por innovación mientras

cuando los métodos son superiores en fuerza a los objetivos se da una forma tradicional de anomia llamado ritualismo. Por el contrario, el tipo rebelión hace referencia a un sujeto que rechaza los métodos pero acepta los objetivos a la vez que el retraimiento es un rechazo profundo tanto a los métodos como a los objetivos de la sociedad (Merton, 1964).

El mismo F. Dostoievski (preso varios años en Siberia) se ha referido al tema condenando a las mismas sociedades como espejos represivos de aquello que no quieren ver, los presos o convictos representan no sólo lo peor de la misma sociedad (y su producto) sino sus propios valores invertidos (Dostoievski, 2004). Es por lo tanto la misma sociedad que condena la que ambiguamente promueve al crimen. En efecto, no es extraño observar como cuando las más rígidas cláusulas morales recaen sobre la población juvenil por los excesos de velocidad en las rutas, diversos programas y Films alientan esa práctica en forma implícita por medio de la exacerbación de la velocidad como una forma de lograr status y reconocimiento social; asimismo tampoco nada raro es que mientras el estado explota el miedo de la ciudadanía a ser encarcelado, por el otro diversos documentales televisivos o novelas promocionan el estilo de vida de las poblaciones carcelarias como un ideal a seguir. Sin embargo, lo que aún no se ha estudiado son lo que denominamos “teoría de las posiciones jerárquicas” como estructuras que pueden ser comparadas en relación a los valores que promueven.

Contribuciones y limitaciones de la teoría hobessiana

Por lo general y sin ningún tipo de conocimiento previo en filosofía, existe una evidente atracción por parte de los especialistas mediáticos en temas de seguridad en citar Thomas Hobbes como un referente de la “tesis de la coacción del poder monopolítico del estado” sobre la delincuencia. Claro que para tal afirmación, tendríamos que discutir profundamente el contexto y los alcances de la filosofía de Hobbes con respecto al Leviatán. El hombre en estado de naturaleza (nos explica Hobbes) se encuentra con respecto al otro en completa igualdad. Es en el temor, que se constituye la sociedad como tal. En este contexto, la cultura profesional tiene como objetivo -doble- por un lado captar todos los temores de los ciudadanos y reconvertirlos en certezas. El

filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y de espíritu; así *“de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos...y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre”* (Hobbes, I, Del Hombre, XVIII, p. 101). Véase en Aristóteles de Estagira un tratamiento similar (pero que ha pasado desapercibido por los críticos) cuando afirma *“a lo anterior debe seguir sin duda el tratado del placer, porque el placer parece estar en íntima relación con la naturaleza humana; y por esto a los jóvenes se les educa gobernándolos por medio del placer y la pena”* (Aristóteles, X, v. I, p. 131). Sin embargo, Hobbes (como bien lo observa L. Strauss) rompe definitivamente con Aristóteles al introducir a la historia en la filosofía y sugiere un nuevo debate, o mejor dicho una nueva forma de debatir como actúa el temor en el hombre.

Inicialmente, Hobbes plantea un tema que no había sido planteado hasta antes de su intervención; una naturaleza dual en el sujeto por el cual por un lado, desea los bienes del próximo a la vez que teme ser otro lo despoje de los propios. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero que es el Leviatán. El motivo, es claro a grandes rasgos, evitar la “guerra de todos contra todos” y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. De esta misma forma, dice el autor *“de esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturbaban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra”*. (Hobbes, I, Del Hombre, XV, p.118).

Esta transferencia de derechos que presupone el pacto sugiere la idea que los hombres –a diferencia del estado de naturaleza- no puedan acceder todos a lo mismo; el

temor a que el otro rompa con su parte del tratado, se basa en el origen de la justicia por el cual el poder coercitivo del estado interviene. Sin él, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza. Asimismo, el miedo continúa por otros canales al ser en este aspecto, utilizado para la obediencia del hombre al servicio del Leviatán. Es decir, que la obediencia se funda en el temor a ser castigado en mayor cuantía al beneficio esperado por esa acción. Hobbes resuelve así el dilema propiedad – Estado – Justicia por la cual deduce que no existe Estado sin propiedad que proteger, a la vez que no existe la propiedad donde no hay justicia. Implícitamente, por lo tanto donde no existe el Leviatán nada es injusto.

En este sentido, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: a) la competencia, por la cual los hombres se impulsan a atacarse para obtener algún beneficio; en segundo lugar, la desconfianza cuya función se encuentra vinculada a lograr una seguridad interna y por último, la gloria cuya dinámica estima reputación y honor (ser reconocido frente a los demás). Pero en condiciones de constante conflicto, los hombres corren grandes riesgos de perder la vida y con ella la posibilidad de ser estimados dando como origen la necesidad de convenir la paz y gozar de sus beneficios. El Estado tiene como causa final, el cuidado de sus miembros y el “logro de una vida más armónica” promoviendo el deseo de abandonar la condición de guerra constante por medio de la imposición del temor al castigo. En efecto, si un poder superior a todos los hombres en fuerza no se fijara por encima de todos ellos, éstos se vincularían sólo por la voluntad de poseer lo que tiene el vecino. La confianza es proporcional al temor que tenemos de ser expropiados, expoliados, asesinados por otros semejantes. Pero ese temor, no es un horror generalizado ni un estado de pánico sino sólo un temor regulante y regulado que genera obediencia.

Este mismo análisis se puede observar en John Locke para quien los hombres deben renunciar al estado de naturaleza por la inseguridad que implica ser invadidos, o despojados de sus propiedades. Al efecto que, dice el autor “*si el hombre en estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, si fuera amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y súbdito de nadie, ¿Por qué renunciaría a*

su libertad y su imperio, y se sometería al dominio y el control del otro poder?. A esto la respuesta es obvia, aunque en el estado naturaleza un hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros, pues al ser todos los hombres tan reyes como él, todo individuo su igual, ...lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos". (Locke, IX, v. 123, p. 92). De esta forma, el pasaje del estado natural al civil se explica por medio de la noción de propiedad. Según el filósofo esto se debe a las propias limitaciones de la ley natural por cuanto que:

1. No puede establecer un criterio común para dirimir todos los problemas entre los hombres por tanto que su obligatoriedad puede ser cuestionada.
2. El estado natural no puede proveer un juez que haga respetar la ley establecida.
3. Cuando la sentencia es justa, no existe poder alguno que la haga respetar.

Y entonces, la humanidad a pesar de todos los beneficios que implica un estado de libertad tal como lo es el natural, sacrifica esa libertad por uno que otorgue mayor seguridad y estabilidad para desarrollar el trabajo y el apego a la propiedad. Por otro lado para Locke al igual que para Hobbes, los hombres no sólo garantizan su protección uniéndose a otros hombres, sino también sometiéndose a la autoridad de un poder civil.

En resumidas, cuentas hemos intentado brevemente resumir la postura de Hobbes con respecto al miedo en su obra póstuma el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica Eclesiástica y Civil*; y como por medio de la manipulación de este sentimiento los hombres convienen coexistir en paz y armonía sujetos a la autoridad de un Estado administrador. En este sentido, la tesis hobbessiana no sólo ha sido sometida al más detallado escrutinio por los pensadores modernos, sino que además se ha oscurecido el sentido de las contribuciones originales del autor según la perspectiva de cada uno de los intelectuales intervinientes. Por ese motivo, además de un análisis de texto de referencia, es conveniente discutir los aportes de otros autores (manteniendo la mayor claridad posible).

Hobbes y sus críticos

En concordancia con lo expuesto, según la visión católica de L. Luckac de Stier (1999: 212), Hobbes aclara que su noción de temor, por el cual se funda el orden societario no se relaciona más que con el estado de naturaleza o guerra de todos contra todos; de esta manera, los hombres en su estadio de naturaleza no obtienen ningún tipo de seguridad ya que atenta contra su propia supervivencia. La tranquilidad en esta fase de la convivencia se considera precaria en cuanto a que la paz sólo se hace posible por el uso de una continua hipótesis de conflicto. Ante la incertidumbre, los hombres recurren al acuerdo mutuo o a la conquista para conformar una sociedad que les permita resolver esa angustia en forma satisfactoria. Las pasiones que inclinan a la paz son el miedo a morir y la recompensa por el trabajo. Paradójicamente, los mismos sentimientos que los mueven a querer poseer los bienes del prójimo son aquellos que meditante la imposición del temor garantizan la convivencia por cuanto intentan evitar el conflicto. Por último, a diferencia de Aristóteles, Hobbes no considera al ser humano como un animal político por naturaleza; explica Lukac de Stier, el temor de todos contra todos es transformado en el temor de todos contra uno, el Leviatán único capaz de ejercer el uso de la fuerza y regular la conducta humana (por medio de la obediencia civil). En sí, es erróneo suponer que en dicha unión el miedo desaparece mas porque continúa presente y es a la vez el factor principal por el cual los súbditos obedecen al soberano, sin temor no sólo el Leviatán perdería su razón de ser sino además la misma sociedad (Luckac de Stier, 1999: 220-221).

Es cierto, existe sobre Hobbes cierto consenso por el cual los hombres se unen por temor a la “guerra” o al conflicto derivado por la incompatibilidad de deseos. Como todos los hombres tienen derecho a todo, en resumen ninguno tiene un derecho práctico a nada. En su propia igualdad, desean y anhelan las mismas cosas convirtiéndose en enemigos. Así, mientras no exista un poder que los atemorice seguirán en su proceso de guerra continúa. Ahora bien, si construimos una casa por medio del temor, pues entonces éste mismo estará presente en todas sus esferas y facetas. En el estado civil, aún cuando los hombres logran cierta estabilidad, el temor a la pérdida y aún la muerte violenta continúa presente aunque por otros medios (Pousadelas, 2000: 370-371).

Asimismo, una de las lecturas sobre Hobbes, realizadas por Renato J. Ribeiro indicarían en el Leviatán una suerte de crítica indirecta y directa hacia el poder clerical, temidos precisamente por ser los guardianes de las llaves del cielo y el infierno; aquellos únicos capaces de infligir el perdón y la absolución para disfrutar de una vida “eterna”. Esta articulación del miedo, según Ribeiro los medievales no temían tanto a que no existiera la vida eterna, como a la idea de una condenación eterna (castigo). En este sentido, la tesis hobbesiana (por antonomasia anti-aristotélica) acerca del poder estatal se apoya en nuestra propia insociabilidad. El impacto de semejante afirmación sugiere Ribeiro implica una invitación al lector a imaginar el texto, a la vez que en el capítulo IV lo excluye diplomáticamente. Algo similar, a la neurosis freudiana por la cual el paciente ve en cierta manera los hilos de su conducta, pero de ninguna manera es consciente de cuales son sus causas. Así también, Hobbes sugiere una paradoja que luego le cuesta resolver en torno al binomio sociabilidad / insociabilidad. En otras palabras, si el hombre recurre el poder civil (la sociabilidad) sólo por temor, se deduce que entonces el estado natural del hombre es la insociabilidad (Ribeiro, 2000:15-22).

No obstante, la función del Leviatán implica una paradoja de difícil solución. A saber, si el Estado se impone por medio del temor, ¿quién juzga al Estado?. En su arquitectura, Hobbes pensó al Leviatán sin ninguna obligación hacia sus súbditos, ni a las leyes civiles. Pero el problema de esta postura, resalta Pousadelas, es en la posición donde se sitúan las leyes. Si se colocan las leyes sobre un Estado, ello implica también poner sobre él a un juez, y así sucesivamente bajo el riesgo de disolver el poder del mismo en otro y así sucesivamente. En consecuencia, el poder el Estado estaría en sí mismo destinado a fracasar (Pousadelas, 2000: 375).

Con respecto a nuestro tema de estudio en sí, es más que interesante el análisis que hacen de Hobbes, Claudia Hilb y Matías Sirczuk en cuanto a la relación entre la gloria como elemento de las acciones pasadas, la vanagloria comprendida como la escapatoria ante el peligro ante la inminente pérdida del honor, y el miedo propiamente dicho. *“Si la gloria es la pasión que procede de nuestra imaginación –conforme con la experiencia- de nuestra superioridad sobre el prójimo, que da fundamento a nuestra*

aspiración de procurar mayor poder, la vanagloria es la imaginación sin fundamento, basada en ensoñaciones, de esta misma superioridad” (Hilb y Sirczuk, 2007:16). No obstante, en su igualdad natural la mayoría de los hombres se creen superiores a sus semejantes y consideran deben ser valorados en igual grado en que ellos se valoran. Por tanto, obsesionados por legitimar un constructo anclado en la imaginación individual, toda gloria es por sí misma también vanagloria. Los autores sostienen, la vida humana es como una carrera todos los participantes se esmeran por ser los primeros por medio de la búsqueda de poder y la supremacía. Pero ésta última raras veces puede ser asegurada, por lo cual se acrecienta la competencia entre todos ellos.

Sin embargo, no todos los hombres persiguen los mismos fines en sus vidas; hay quienes se entregan a los placeres sensuales y aquellos que buscan la gloria por otros canales como la formación o satisfacción intelectual. La desmedida necesidad de placeres hedonistas lleva al hombre hacia la estupidez a la vez que la gloria lo conduce hacia la curiosidad. La tesis central en Hilb y Sirczuk, de la lectura de los textos hobbesianos se orientan a demostrar que los hombres “hábles, e inteligentes” tienden a la competencia y por lo tanto a la guerra mientras los “estupidos” prefieren la paz. En este sentido, se introduce el tercer elemento en cuestión, el miedo (Hilb y Sirczuk, 2007:23-24).

Para Hilb y Sirczuk (2007:38) la tipología del hombre hobbesiano se distingue de la siguiente forma: a) *hombres temerosos*, interesados únicamente en su propia preservación, en ocasiones obligados a atacar para defenderse; b) *hombres vanagloriosos*, quienes sacrifican la gloria ante momentos en que peligra la propia vida; c1) *hombres vanagloriosos* basados en el conocimiento, generalmente impulsados por el reconocimiento de otros que buscan el origen de las causas y la explicación de los hechos. En estos hombres la necesidad de paz los obliga a subsumirse bajo el poder del Leviatán; en cambio c2) obedece a *hombres sabios* preocupados en la búsqueda de gloria por medio del desarrollo del talento o el conocimiento; d) *hombres honrosos* que desean la muerte antes que el deshonor y por último e) *hombres irreductiblemente vanagloriosos* imposibles de ser sometidos al orden del Leviatán. De la tipos puros descritos, nos interesan de sobremanera los así llamados intelectuales o sabios en tipos

c1 y c2 respectivamente. En efecto, la curiosidad pasión predominante en esta clase de hombres, lo guía hacia el interés por el futuro, por la ciencia, y también por la religión. La necesidad de protección y tiempo llevan a los intelectuales a dejarse someter por el poder civil (ibid: 50).

El miedo, en Hobbes, no es otra cosa que el temor hacia la muerte (pero no cualquier muerte sino a la violenta). Básicamente, el miedo se comprende como la aversión a ser dañado o la anticipación a un displacer. La constante posibilidad de hacerse daño y darse muerte unos a otros, lleva a una situación de mucha angustia. Por ese motivo, los hombres no sólo entran en sociedad sino que anhelan la paz y la prosperidad. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la misma sociedad se constituye como tal en base al miedo o el sentimiento de pérdida; es el propio instinto de preservación. En este sentido, dos pulsiones entran en conflicto: vanidad y miedo. Empero, el miedo finalmente triunfa sobre la vanagloria y los hombres se ven inclinados por el uso de su razón a convenir la paz entre ellos. Más específicamente, *“para que el miedo se imponga sobre la vanidad debe hacerse manifiesta la desigualdad de poder. O dicho a la inversa, sólo la desigualdad manifiesta de poder puede hacer triunfar el miedo sobre la vanagloria; y ésta desigualdad manifiesta no puede presentarse, en estado de naturaleza, sino en el momento mismo del combate”* (ibid: 30).

Por el contrario, la situación del hombre en Hobbes es puramente paradójal; ya que la misma muerte llega de la mano del deseo de poder y vanagloria que nos lleva a desear lo que el prójimo posee; no obstante, es ese mismo miedo a perder lo propio el hecho que fundamenta la renuncia del uso violento de la fuerza en un tercero cuya función es asegurar la convivencia de todos, el Leviatán. Pues, si el deseo trae consigo la idea de pérdida, es el miedo una reacción conservadora que reduce la tensión entre ambos elementos deseo/pérdida. Este dilema lleva a los autores a cuestionarse si es que realmente los hombres buscan poder para huir de la muerte, o mueren por su búsqueda de poder. En el primer caso primaría el deseo de auto-preservación (miedo), en los segundos el reconocimiento de superioridad frente a los demás.

En resumen, el brillante análisis hobbesiano hecha luz sobre nuestro problema aun cuando existen dos puntos teóricos que ameritan ser debatidos aún. El primero de ellos es el centro (foco) en el cual se aloja el temor, el segundo su acción sobre el miedo a la pérdida en el individuo. Aun cuando, Hobbes no se equivocó en establecer que el principio de la sociedad es la relación entre miedo y vanagloria, su argumento se debilita por las siguientes razones. Principalmente, los hombres no convienen un pacto por temor a ser asesinados o dañados como ha propuesto el filósofo inglés sino al propio sufrimiento de ver morir a sus “seres queridos”, “a su genealogía” o “linaje”, lo cual obviamente no es lo mismo. En efecto, la propia muerte no implica otra cosa más que el mismo principio de realidad como fundamentó el pragmatismo.

Sin embargo, no hay peor tormento para el “alma” que ver sufrir o morir a quienes amamos. En la búsqueda de poder y el miedo se basan el deseo de bienestar de nuestros propios congéneres que no son otros que nuestro propio grupo (familia, ciudad, comunidad o nación dependiendo la percepción de cada uno). Claro ésta, a Hobbes se le dificulta muchísimo explicar como es que si por temor personal los hombres se lanzan a la batalla en busca de reconocimiento, y mucho más aún como es que otros dan su vida por intereses que le son ajenos. La concepción antropológica de Hobbes no permite resolver este dilema en forma satisfactoria. ¿Quien entierra a sus semejantes sufre en mayor grado que quien muere?, por tanto no sería extraño que las pasiones humanas no sólo se encuentren orientadas a preservar la vida sino también las de aquellos que nos generarían mayor dolor (así como lo observó Malinowski). Para el antropólogo anglo-polaco la religión surge de la presencia de la muerte, pero no de la propia sino de los integrantes de nuestro propio grupo. Así, su acción disgregadora y nefasta se regula por medio del culto a los antepasados (Malinowski, 1993). El segundo problema que se suscita es el tercer caso de aquellos que no se alinean ni con el deseo de poder ni con el miedo a morir, ejemplo algunos delincuentes, suicidas depresivos, etc. En estos casos, la muerte llega por opción voluntaria y contradice de lleno las pulsiones naturales de preservación en Hobbes. En este punto, consideramos el temor no sólo se encuentra relacionado con la posibilidad de ser dañado uno mismo, sino también con la idea que otros sean atacados o lastimados; “un otro” cercano a mi como un familiar, amigo, padre, hermano o hijo etc. Es entonces, que no es el miedo a morir

aquello que fundamenta la sociedad sino más bien el miedo a sufrir con las diversas variaciones que éste implica.

Por último, los hombres a diferencia de lo que pensaba Hobbes no parecen tan egoístas ni egocéntricos desde el momento en que parecen estar demasiado preocupados en buscar la gloria y el reconocimiento social que un tercero puede darles o negarles. Por otro lado, no queda claro como es que el miedo debe llevar a la obediencia y no es al revés; es decir al centro del conflicto mismo. En otras palabras, si invertimos la tesis hobbesiana observaremos más claramente el planteo, a saber las conductas humanas entran en disputa sí debido a la escasez y el temor a la pérdida, pero (a la vez) sugieren la paz si logran imponerse.

En contraste con la tesis hobbesiana la cual sugiere que el conflicto es el resultado de un supuesto estado de escasez y la paz una derivante del miedo a la muerte violenta, consideramos que el pacto social surge como respuesta a la necesidad de distinción; la tendencia que experimentamos todos a sentirnos superiores que nuestros semejantes el hecho que consolida una paz duradera. Por el contrario, cuando ese estadio se ve amenazado por cualquier evento sucedido externa o internamente el hombre incurre en una respuesta agresiva con un notable efecto de conservación. Así, no es el miedo -in factum esse- el aspecto fundamental que explica la obediencia civil, como bien lo argumentaron Oakeshott (1975) y Strauss (2006), sino la vanidad y la vanagloria de quienes proclaman su superioridad. El apetito de conquista es tan humano como la tendencia a regocijarse en sus frutos; quien es alabado no necesita ser violento. Por ese motivo, los animales que no se encuentran en estado civilizatorio sienten miedo pero carecen de vanidad.

Es cierto, que Hobbes en su desarrollo ha reparado en esta diferencia ya marcada por la filosofía aristotélica entre los animales y los hombres, a saber que *“entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa lo que es inminente”* (Hobbes, II, Del Estado, XVII, p.139). Según

lo expuesto, Hobbes considera que el principio de la vanidad no se funda mas que en la necesidad de distinguirse de los otros, cosa que no sucede entre los animales.

La última cuestión, en concordancia con las afirmaciones de M Jenkins versan en la bipolaridad de Hobbes en concebir al hombre como un ser mecánicamente explicable en el sentido de su naturaleza. Así, es desde cierta perspectiva, polémico y cuestionable el hecho de afirmar que las minorías llevan a las mayorías a la paz o a la guerra según sus conveniencias; en efecto la historia ha sido testigo de casos inversos (Jenkins, 2008).

Sin embargo, como bien lo ha señalado Robert Castel, Thomas Hobbes (a pesar de sus limitaciones) fue uno de los intelectuales más profundos en temas vinculados a la seguridad interna de las sociedades modernas; así estar protegido no es un estado natural sino una construcción social adquirida ya que la inseguridad no es otra cosa más que una dimensión consustancial de la coexistencia humana en sociedad a la vez que una mano invisible que atemoriza a los individuos estableciendo las normas de convivencia o la aplicación cruel del poder (Castel, 2006:21).

El Hobbes de Leo Strauss.

Ahora bien, detengámonos un segundo en el análisis que hace de Hobbes, Leo Strauss. Para este scholar, existen diferentes contradicciones en la obra de Thomas Hobbes sobre todo de una obra a otra. Por lo tanto su estudio, puede dividirse en dos etapas: la primera se encuentra vinculado al análisis del joven Hobbes antes de sus incursiones en las Ciencias Exactas; la segunda, busca examinar la marcha hacia la emancipación de lo tradicional. Como es de común conocimiento, la filosofía política de Hobbes no sólo intento reflejar la civilización moderna sino además fue impulsor de otros intelectuales como Kant, Hegel y Rousseau entre otros. Sin embargo, a diferencia del resto de los autores críticos que han releído al filósofo británico, Leo Strauss sugiere que el principal motor de los deseos humanos no es el temor (aunque le reconoce gran impacto en la psicología mecanicista de Hobbes) sino la vanidad.

El apetito natural en relación a la naturaleza humana se explica en dos dimensiones: animal y humana. Como parte animal, el hombre posee un apetito que una vez saciado es satisfecho, pero además es el único que puede disponer de la razón y contraer insatisfacciones en forma premeditada anticipándose al suceso. Estos deseos y aversiones se articulan por medio del poder de la razón. En este sentido, L. Strauss advierte *“ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción sino la vanidad”* (Strauss, 2006:34). De ella incluso, se desprende el nombre de Leviatán (rey de los orgullosos). En la guerra de todos contra todos, no existe ningún deseo del aniquilamiento total sino la búsqueda de ser reconocido en su propia superioridad. En efecto, el Hobbes de Strauss considera que el Estado es el único capaz (por sobre todos) de imponer orden y contener el orgullo de todos sus miembros.

Desde esta perspectiva, entonces, evitar la muerte (auto-preservación) es tomado como la tendencia a evitar ese estadio de placer que genera estar vivo y ser admirado. Si entendemos a la vida como bien “primordial” su contralor, la muerte se convertirá en un mal primordial. El disfrute del espíritu humano es ilimitado de no ser por las fronteras de la propia vida, es decir la presencia de la muerte (mal) es la única norma absoluta que los hombres obedecen naturalmente. El sentido de vivir, los objetivos del hombre y su deseo de felicidad se encuentran ligados a la propia muerte, sin ellas todas estas ilusiones perderían su razón de ser sobre todo si es violenta y anticipada. Es cierto, como señala, Strauss que uno puede elegir una muerte rápida ante un tormento lo cual evidentemente resulta la mejor opción; pero la muerte como mal supremo se refiere al deceso violento. Pues, *“no es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto, de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado. Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo. Según Hobbes, es este miedo una muerte violenta, pre-racional en su*

origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo el derecho” (Strauss, 2006: 41-42).

En este sentido, Strauss está convencido de que Hobbes reduce el apetito humano a la vanidad, sentimiento por el cual el hombre se esmera por superar a sus compañeros y experimentar en los otros esa superioridad; por esta vía se genera una especie de placer en sí mismo al poder subyugar y dominar al prójimo. Este deseo de dominación (de un hombre constantemente insatisfecho) es el principio de la felicidad. Es en parte cierto que existe en la vida de los profesionales la tendencia a superar a sus contendientes, y que en parte como la vida misma, ese proceso puede muy bien llamarse “carrera”. El punto central en la tesis que aquí se discute, es hasta que punto el miedo o la vanidad infieren en la necesidad de ser feliz; entonces, Strauss hace mención a la intervención del principio de realidad. Los hombres y sus vanidades pueden vivir en sus mentes sin molestar a nadie; su superioridad es percibida por ellos en su mundo de ensueño pero tarde o temprano sienten la herida o la “resistencia del mundo real”. Esta experiencia basada en el uso de la razón da origen al miedo, como forma anticipada de repetir esa nueva experiencia. Esta batería de desgracias previstas, pueden derivar en un ataque preventivo. En el fondo, el argumento hobbesiano se esmera en demostrar que el temor (a la muerte violenta) es una derivada del “desaire a ser rechazado” y con ese rechazo terminar bruscamente con el mundo imaginario “en donde todo lo puedo”. Esta herida exige su venganza sin necesidad de preocuparse por la autoconservación. *“Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o más, precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo, y transforma el deseo de venganza de odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte”*. (ibid: 45).

Por último, considera Strauss, los intelectuales (hombres de Ciencia) temen al prejuicio como los “caballeros” temen a una muerte brusca e injusta. La vanidad actúa en esta dimensión como la incapacidad última de aprender llevando al hombre hacia la superstición y la injusticia. La supremacía mental por la cual se proclama la inteligencia

de uno sobre otro no es otra cosa que la propia vanidad o sentimiento de orgullo dando por sentado que ninguno ha alcanzado un grado tal de entendimiento superior al que él ha alcanzado. Influenciado filosóficamente por el aristotelismo, la retórica, la concepción del honor aristocrático en B. Castiglione y la historia de Tucídides que el mismo Hobbes tradujo al inglés, es claro para nosotros como el filósofo inglés relaciona el honor con la virtud heroica de la vieja aristocracia mientras asume que la honestidad es propia de las clases plebeyas.

En consecuencia, en Hobbes la guerra y el honor están inequívoca aunque también erróneamente unidas. No obstante, en el curso de sus meditaciones el autor parece distanciarse de esta clase de ideas, y acercarse a una sublimación burguesa del honor aristocrático. En consecuencia, escribe L. Strauss *“el honor de un hombre es, de acuerdo con la definición de Hobbes, el reconocimiento por parte de los demás de su superioridad con respecto a ellos. Por lo tanto, aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o exceso sobre su competidor son honorables. En particular, todas las emociones o acciones que surgen de la conciencia de la superioridad son honorables. Esta conciencia es llamada gloria u orgullo”* (ibid: 83).

Desde lo político, si los hombres se esmeran por superarse entonces la mejor forma de gobierno del Estado es la Monarquía Absoluta, ya que por hereditaria es ajena (o pretende serlo) a la continúa idea de usurpación de los grupos que pugnen por el poder. Asimismo, Hobbes introduce la interpretación de la historia (historiografía) como una herramienta indispensable para alcanzar la verdad; si la filosofía se encargará de los hechos universales, la historia hace lo propio en el mundo de lo concreto. Por otro lado e influido por la tradición retórica, si la aristocracia monárquica piensa su estar en este mundo por medio de la “gloria y el honor” que más cerca de la historia y la memoria se encuentra Hobbes para explicar el comportamiento humano. En efecto, los hombres apelan a la historia para vanagloriarse y recordar sus triunfos, para ser ensalzados y alabados.

En resumidas cuentas, la interpretación straussiana de Hobbes sugiere un hombre cuya conducta es movida por los hilos de la vanidad y el orgullo en vez del

miedo a ser castigado. Si bien, el filósofo alemán coincide en que el miedo es un aspecto regulador en la vida de los hombres en sociedad, no es el criterio fundante o mejor dicho fundador. Los hombres, en este punto, desean ser admirados y al hacerlo sienten un placer inconfesable. El miedo a la muerte brusca, es en realidad la amenaza que sugiere un corte brusco con el deseo de ser admirado. Por consiguiente, la filosofía política de Hobbes se asienta sobre las bases del orgullo y la vanidad y sobre ellos se construye; para ser más exactos, el proceso por el cual se construye su modelo va desde *“el movimiento desde el honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio”* (ibid: 179). Por último, si admitimos que la vanidad es el origen propio de todo mal que ciega y encandila el alma de los hombres, entonces el miedo trabaja como principio rector de toda conducta por el cual los hombres limitan esas pasiones y se entregan a la obediencia. Sin embargo, Hobbes introduce un elemento hasta antes desconocido en este análisis, el miedo surge del hombre en soledad mientras la vanidad adquiere una naturaleza social. En este sentido, la vanidad se vincula a lo público (reconocimiento) mientras el miedo se asienta en el seno de su debilidad individual y personal. Una vez reseñados los aportes y limitaciones más importante del tratamiento del miedo en Aristóteles y Hobbes.

¿Es lo urbano una explicación de la delincuencia?.

Uno de las cuestiones que llevo a la Escuela de Chicago al estudio de la urbanidad, fue el estudio de las conductas que llevaban a cabo ciertos grupos y su relación con el espacio territorial. De esta manera, se asociaba a los atributos geográficos y de clase ciertas cuestiones que hacían al desarrollo personal. En pocas palabras, se suponía erróneamente que los grupos socialmente relegados eran más proclives al desorden, y la delincuencia que los socialmente aceptados.

En efecto, el interés de la antropología por lo urbano comienza a definirse a través de los primeros pasos de la Escuela de Chicago en 1892 con la fusión de los departamentos de Antropología y Sociología. Uno de los trabajos pioneros en el tema fue *The polish peasant* de Thomas y Znaniecki; en donde se conjugaban las actitudes individuales de los inmigrantes (campesinos) polacos en Estados Unidos y las reglas

que éstos encontraban en la adaptación a su nuevo destino. Los resultados de este abordaje van a influir notablemente en la Escuela de Chicago por algunas décadas. (Cambiasso; Grieco y Bavio, 2000).

Por otro lado, la diversidad en la formación de los integrantes de esta corriente coadyuvó en la aplicación de métodos ajenos a la sociología, como se el culturalismo boasiano, la etnografía o las “historias de vida” entre otros. Estos primeros investigadores observaban que la ciudad crecía desproporcionalmente en cuanto a los sectores que la integraban. La “teoría de las partes naturales” propugnaba una característica social sobre la cuestión física. Como resultado de esta postura, para 1940 surge la tesis “de la desorganización social” como producto del cambio y de las crisis institucionales. Se comienza a observar como los individuos pierden su lazo de solidaridad y se intenta explicar ese fenómeno por medio de la anomia, la desconfianza y la disgregación. (Wirth, 1964) (Beals y Hoijer, 1981) (Signorelli, 1999) (Korstanje, 2008).

La posición de la antropología con respecto a los estudios urbanos ha sido discutida en relación a su objeto epistemológico; un “otro” no tan alejado o diferente a aquellos quienes esta disciplina “colonial” estaba acostumbrada a estudiar. Por otro lado, tampoco había quedado clara la distinción entre el medio y el objeto. En otros términos, ¿es cualquier estudio urbano antropología urbana?. En este sentido, la ciudad puede ser comprendida tanto como espacio social en donde se llevan a cabo ciertas dinámicas o como propio espacio condicionante de determinadas prácticas. Si se analiza el parentesco de los inmigrantes en la ciudad, no necesariamente se está haciendo antropología urbana; para hablar de antropología urbana, como bien sugieren Beals y Hoijer, el parentesco de los inmigrantes debe ser condicionado por ciertas dinámicas propias de la urbanidad (Beals y Hoijer, 1981:746) (Signorelli, 1999).

Ahora bien, el contexto urbano no sólo da forma a las actitudes humanas sino que además realiza una división del trabajo asociando vínculos de diversas naturalezas. Entre los aportes que la antropología urbana y la Escuela de Chicago han hecho a los estudios de dinámicas propias de la ciudad, se encuentran: la división conceptual entre

lo rural y lo urbano, la etnografía como método de relevamiento y análisis de datos y la relación entre las estructuras de producción capitalista y la vida social entre otras.

Sobre el tema, de la concepción territorial para definir que es lo urbano y cuando un espacio se configura como tal, Wirth observó la vida urbana se caracteriza por una concentración importante de tecnologías, transporte y comunicaciones (Wirth, 1964). Empero, existen tres características principales las cuales sugieren se está en presencia de una zona urbanizada, a) número de habitantes, b) densidad de construcción y c) heterogeneidad de los habitantes. A medida que aumenta la complejidad de las relaciones en los actores urbanos, disminuye la solidaridad entre ellos. Esta disminución en la solidaridad aumenta los casos de delitos, consumos de drogas, suicidios y violencia social (desorganización). Sin embargo, al igual que la teoría del desorden existen algunos puntos que deben ser puestos en consideración. (Wirth, 1964)

Según la posición de Castells, la escuela de Chicago ha tomado una posición “romántica”, al suponer ingenuamente que las diferencias entre lo rural y urbano se deben a ciertos procesos culturales de desorganización, disgregación y anomia social en vez de enfocar la causalidad hacia los procesos estructurales capitalistas. (Castells, 1999). De todos modos, la perspectiva de Castells también demuestra algunas limitaciones debido a su marco marxiano, el cual presupone que los efectos disgregadores de la ciudad son producto de la lógica capitalista. El culturalismo, para el autor, sólo refuerza una ideología dominante urbana la cual supone que un pobre es pobre por pertenecer a una cultura específica.

En este sentido, la teoría de Castells no puede explicar los procesos de urbanización en los países socialistas como así tampoco las conductas desviadas en esas sociedades (alcoholismo, violencia y adicciones). A nuestro modo de ver, el problema radica en la concepción y la operalización de lo que se comprende por capitalismo. De alguna u otra manera, las sociedades socialistas son tan capitalistas como las occidentales si comprendemos con Weber al capitalismo dentro de una lógica legal-racional con arreglo al control de resultados y “no al fetichismo de la mercancía marxista”. Dentro de este contexto, los procesos de urbanización sugieren la idea de una

super-estructura condicionante que explica como Kiev y Moscú se asemejan (en cierta forma y dinámica) a Washington o Chicago. A tal punto, la tesis de Castells no es menos romántica que aquella a la cual critica (Weber, 1985) (Berger, 1989).

Por el contrario, en Richard Sennett lo urbano amerita ser re-interpretado a la luz de una nueva posición. La abundancia (económica), no conlleva al conflicto desintegrador (como pensaba Marx), sino a un conflicto de tipo comunicacional. El autor, considera al desorden propio de las ciudades como una forma profiláctica la cual disminuye la violencia. Se plantea así un dilema: la opulencia sirve para enfrascar a los hombres en una eterna adolescencia, y les permitirá una plenitud en su crecimiento. En otras palabras, Sennett sugiere la idea de que la proximidad, la pluralidad normativa y convivencia en la diversidad disminuyen el poder coercitivo e influencia de las instituciones; en consecuencia libera al individuo. Los conflictos, que pudieran sucederse, lejos de ser caóticos (precisamente por su gran número y menor intensidad) implican cohesión (Sennett, 2001).

La tesis de Sennett parece algo original al revertir la noción marxiana de concebir la acumulación del capital como un factor desencadenante de la lucha o el conflicto; no obstante, ya esta idea se encontraba presente en Coser (varías décadas antes) cuando sugería que la densidad del conflicto era más sana en su cantidad. A mayor cantidad de conflictos, menor es la intensidad de todos ellos y en consecuencia su efecto disgregador (Coser, 1961). Análogamente, para Sennett el anónimato y la pluralidad del mundo urbano, implica un orden nuevo de conflicto y reconciliación.

Desde nuestra perspectiva, consideramos que existen ciertas inconsistencias teóricas (ya expuestas) por parte de los autores citados, las cuales nos llevan a tomar una posición intermedia en el tema de las normas, las prácticas sociales y los espacios geográficos. En primera instancia, la concentración tecnológica no necesariamente implica un sistema social normativo, y dentro del mundo urbano existen innumerables afinidades y pertenencias institucionales, como observó Sennett. No obstante a ello, (segundo) suponer que la pluralidad institucional aumenta el potencial liberador humano parece algo ingenuo. Los procesos de desintegración pueden variar de un grupo a otro, pero se encuentran con mayor presencia en los ámbitos de aceleración y

crecimiento industrial como podría serlo una ciudad (Cambiasso; Grieco y Bavio, 2000).

Según una recopilación de estudios, los psicólogos Smith y Harris Bond sugieren la idea que aquellas sociedades en donde existe un mayor nivel de estrés y competencia asociados a una red de contención defectuosa, existen mayores probabilidades de que el crimen y la violencia sea mayor que en sociedades donde está situación no ocurre. Claro que la violencia puede ser dirigida y tomar diferentes formas según cada cultura (Smith y Harris Bond, 1999: 86). Estudios previos respaldan dicha tesis tales como Landau (1984), Archer y Gartner (1984), otros sugieren la idea del clima como posible explicación en ambientes de mayor humedad y calor existen mayores crímenes que en lugares fríos (Robbins, de Walt y Peltó, 1972).

Por último y lo más importante, si creemos que un individuo está sujeto a las pautas de su grupo en cuanto a espacio físico específico, debemos suponer que una institución regula la acción del agente en forma hegemónica. Así, las instituciones urbanas regularían la vida urbana y las instituciones rurales la vida rural. Pero, ¿qué pasaría cuando el agente decide desplazarse voluntariamente de un medio a otro?, ¿qué normas rigen su conducta?. La eterna discusión entre el ego y la norma, se resuelve (en este caso) a favor del primero. Cuando un individuo emprende un viaje hacia un destino no habitual, lleva consigo las normas de su propio grupo y no las del lugar que visita. En primer lugar, ello se debe a que no las conoce y segundo por falta de costumbre (hábito). Si un viajero urbano se desplaza al mundo rural, es posible que le cueste dormir la siesta (aún cuando todos lo hagan). En estos casos, el hábito y la costumbre se conforman como integradores de las prácticas sociales. Por lo demás, uno de los problemas coyunturales que ha encontrado la Antropología urbana no poder responder a si la delincuencia o la desviación es una característica urbana o natural al hombre. Claro que a mayor cantidad de personas conviviendo en un espacio, mayor será el índice de interacciones y mayor la potencialidad del delito, pero no nos autoriza a afirmar que es la urbanidad la causante del delito. Pues, ¿entonces será el mundo material que nos toca vivir?.

La Materialidad y la Protección del Estado

El concepto de propiedad material es de capital importancia para comprender la vida social en las sociedades modernas. En este sentido, Robert Castel en su trabajo *La Inseguridad Social* nos explica porque a pesar de los avances tecnológicos en materia de protección es incesante la percepción que existe sobre temas de inseguridad. Inicialmente el autor establece en su capítulo introductorio una clasificación de los derechos a la protección en civiles y sociales. Los primeros están vinculados a las libertades fundamentales como así también a la garantía de los bienes mientras que en el caso de los segundos corren criterios de seguridad relacionados a la enfermedad, la pobreza, los accidentes y la vejez entre otros tantos.

Paradójicamente, las sociedades modernas equipadas con todo tipo de bienes materiales y protecciones, son aquellas en donde el sentimiento de inseguridad no sólo que es moneda corriente sino que atraviesa todos los estratos sociales. Esta paradoja, lleva a R. Castel a plantear una hipótesis por demás interesante; la inseguridad moderna no sería la ausencia de protecciones o medios sino todo lo contrario, una obsesiva manía vinculada a la búsqueda incesante de seguridad en un mundo social interrelacionado. Esa propia búsqueda frenética en sí es la que genera el constante sentimiento de inseguridad. En este sentido, no toda sensación sobre la inseguridad es proporcional a un peligro real, sino mas bien el desfase entre una expectativa desmedida y los medios proporcionados para poner en funcionamiento la protección; en otros términos estar protegido –sugiere el autor- implica estar amenazado; a medida que las sociedad va alcanzando nuevas metas en la materia, otras nuevas surgen dando origen a riesgos que no habían sido tenidos en cuenta plasmado en una especie de aversión colectiva al riesgo.

Luego de su clara presentación del problema, en el primer capítulo Castel analiza comparativamente el rol interno de los grupos que conformaban en la edad media a los entramados sociales con las sociedades modernas. En el pasado, la seguridad estaba circunscripta a una protección por proximidad es decir entre redes asociadas con un fuerte grado de cohesión y dependencia; su fin último evitar una

agresión o amenaza externa. Las sociedades construidas en base a un sistema de producción industrial como ha afirmado Hobbes se constituyen para evitar la “guerra de todos contra todos” en una sociedad civil, cuyos resortes continúan siendo manejados por la manipulación del miedo y la seguridad. En detrimento del vínculo social, el ciudadano propietario puede y tiene a su disposición todos los recursos legales del Estado moderno para protegerse así mismo. Y claro, como sólo la seguridad puede ser total en Estados absolutos –mérito hobbesiano-; en la mayoría de los casos estas estructuras no pueden regular en una dimensión total los comportamientos e interacciones individuales. Paradójicamente, un estado de este tipo transgrede los pilares básicos de la sociedad liberal de mercado moderna creando indirectamente una sensación de inseguridad. En su vulnerabilidad, el ciudadano recurre excesivamente a la protección del Estado y este a su vez se complejiza burocratizando sus procedimientos; hecho que resulta de una ambigüedad aún mayor y a vez mayor demanda.

Como si advierte Hobbes, la seguridad total viene acompañada de la total falta de garantías y libertades. La constante frustración que sienten los individuos en cuanto a este creciente sentimiento de “estar protegidos” y las carencias de un Estado cada vez menos omnipresente, sugieren la idea de una economía del miedo o mejor dicho una economía de la protección como acertadamente ha sugerido Castel.

Los capítulos subsiguientes del libro serán de capital interés desde el momento en que cuestionan precisamente la necesidad de valoración material e individual por sobre los derechos colectivos. Más específicamente, como el sentido de propiedad afecta, moldea y condiciona el de estatus social. No tener trabajo, caer en la enfermedad no sólo representan para el sujeto una desgracia personal, sino además un retroceso en su estatus por cuanto no puede valerse por sus propios medios. La inseguridad social en aquellos que no tienen accesos a los niveles básicos de materialidad es constante, y hace sus existencias una lucha constantes por la supervivencia. En este sentido y a diferencia de la tesis hobbesiana, la precariedad alude a un Estado que no garantiza la coexistencia de todos sus miembros. Evidentemente, un rastreo historiográfico de los avances en materia salarial, jubilatoria y asistencial muestran una mayor protección del Estado en

cuanto a muchos –aunque no a todos- ciudadanos. No obstante, por dos causas principales hoy día la eficacia del Estado está sometida a debate.

En principio, el crecimiento en la productividad económica desde 1953 a 1970 ha generado un alza en el consumo y los ingresos. Este hecho no sólo generó menor desigualdad entre las clases sociales sino además generó lo que Castel llama “principio de satisfacción diferida” referida a la posibilidad o esperanza de vivir en un futuro mejor al presente a la vez que toda privación es entendida como provisoria. El segundo punto se estructura por medio de la pertenencia colectiva al grupo que ha logrado esos derechos, como por ejemplo asociaciones, sindicatos, grupos políticos de presión etc. En este sentido, el empleado queda en inferioridad de condiciones con respecto al empleador precisamente porque la fuerza colectiva lo ha despojado de casi todas sus pertenencias. A diferencia del empresario que no sólo no pertenece a ningún gremio sino que además posee un nivel patrimonial superior, el empleado o trabajador queda sujeto a negociaciones que lo exceden por doquier.

Como sea el caso, el ciudadano queda protegido por el colectivo que lo envuelve. Las negociaciones en bloque, y la creciente economía de mercado han debilitado al Estado Moderno confinándolo a una mera función de asistencia residual. Esta idea de des-colectivización de la situación colectiva encierra una nueva paradoja o dilema por el cual los sujetos se encuentran insertos en bloques profesionales pero dejados a su suerte en un mercado laboral cada vez más competitivos. De esta forma, grupos marginales quedan excluidos de los beneficios sociales más elementales generando así sentimientos de rencor y resentimiento que no hacen otra cosa que agravar el sentimiento de inseguridad.

La problemática del riesgo, mejor tratada en el capítulo cuarto, nos recuerda que desde 1980 se ha instalado en la sociedad un nuevo problema con respecto a la inseguridad; un aumento en los canales de incertidumbre y una especie de malestar frente al porvenir quedan subordinados a que ocurran posibilidades inverosímiles de manera compensatoria; en otras palabras, hablamos no de inseguridad en sí misma sino de una “problemática del riesgo” o una percepción de que ninguna solución es

suficiente frente a lo imprevisto. En palabras del propio autor, las sociedades modernas se encuentran viviendo una especie de “inflación del riesgo” en donde no existe una solución radical que aniquile el factor ansiogéno. Paradójicamente, a la vez que aumenta la demanda de protección decrece la posibilidad de estar protegido.

La relación entre la explosión de los riesgos y la ultra-individualidad de los actos se encuentran ligadas también a la proliferación de los diferentes seguros que venden seguridad y otorgan una supuesta protección. El sujeto queda así expuesto a asegurarse así mismo en un mercado competitivo que le resta identidad propia. *“El individuo se vuelve así, al menos tendencialmente, liberado en relación con ellas, mientras que el Estado se tornó su principal sostén, es decir, su principal proveedor de protecciones. Cuando estas protecciones se resquebrajan, este individuo se vuelve a la vez frágil y exigente, porque está habituado a la seguridad y corroído por el miedo a perderla”* (ibid: 85). La falta de un Estado omnipresente y omnipotente en materia de seguridad obliga a los ciudadanos a construirse sus propios mecanismos de protección. Es cierto, que la modernidad ha despojado tanto al Estado como a Dios de su omnipotencia natural en el punto en que ya no se escucha tanto como antes la frase “que Dios lo proteja”. A diferencia de sus ancestros quienes luchaban día a día por su subsistencia, el hombre moderno se encuentra consternado por una búsqueda de seguridad que nunca satisface plenamente.

En este sentido, la inflación de la inseguridad instala el miedo en el seno de la vida social, pero uno que se encuentra sujeto a incontinencias improbables. Así, la exacerbación del riesgo lleva consigo y alimenta a la mitología de la protección. Por lo visto, luego de esta exposición sobre los puntos que nos han parecido más importantes en R. Castel consideramos que el trabajo de referencia resalta la relación entre la estructura de mercado y la sociedad moderna explicando hasta cierto punto como la constante demanda psico-social de protecciones conlleva una constante idea de fragilidad que no puede ser superada. A la vez, el autor establece una ilustrativa clasificación sobre los diferentes tipos de protecciones (sociales o civiles) que aplican sobre los ciudadanos. No obstante, existen dos problemas sustanciales en la obra de Robert Castel que ameritan ser discutidos. El primero de ellos se vincula a una

imposibilidad de vencer la paradoja y la complejidad. En efecto, si al comienzo de su trabajo el autor mencionara el dilema entre la materialidad y la inseguridad, en el transcurso del mismo sugiere otras de diferente tipo como el binomio dependencia-independencia; inclusión-exclusión etc. De esta forma, saltamos en el desarrollo de un estado de tensión entre dos irreconciliables a otro, sin una definición exacta del problema. Segundo (y quizás producto del primer escollo), no quedan claras las causas principales por las cuales las sociedades modernas exigen mayor seguridad y de que manera opera la modernidad en esas pretensiones.

Luego de lo expuesto, cerramos la siguiente recensión bibliográfica invitando al lector a indagar sobre este interesante trabajo de Robert Castel titulado *La inseguridad Social*. Una obra además de consulta obligada para profesionales de la seguridad, terapeutas, antropólogos, filósofos, sociólogos y asistentes sociales. Hoy día las contribuciones de Castel en la materia pueden ser aplicadas tanto a los estudios sobre las fobias (en un nivel microsocioal) como también a otros de índole más extensa como la secularización, el milenarismo, y la delincuencia o la exclusión entre otros. Lo reseñado hasta el momento, permite preguntarnos acerca de la culpa como construcción teórica y re-dirigirla hacia el problema en estudio.

El origen de la Culpa

La siguiente sección versa sobre el trabajo de Soren Kierkegaard *Temor y Temblor* publicado por Editorial Losada en 2003. La obra se presenta al lector, en lo general, como cautivadora y sugestiva aun cuando a nuestro gusto se lee en ciertas partes repetitiva. El acto de fe, parece estar vinculado en algunos pasajes al amor. Quien ama como quien cree, no reconoce los obstáculos ni los problemas del mundo. Entonces, tomando como arquetipo a Abraham (a quien le da el nombre de padre de la fe), Kierkegaard sostiene que “*la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es*”. (Kierkegaard, 2003:35)

Precisamente dice el autor, más allá de los límites de la fe se encuentra el temor. El objetivo de la filosofía no debe ser dar fe, sino darle al hombre la fortaleza para enfrentar los avatares de la vida y trascender los límites de lo conocido. Quien se entrega a ella, sin resquemores se abandona a sí mismo. En uno de sus párrafos más elocuentes, Kierkegaard subraya *“en general se cree que el fruto de la fe, lejos de ser una obra maestra, es una grosera y ardua labor reservada a las más incultas naturalezas; pero eso está muy lejos de lo cierto. La dialéctica de la fe es la más sutil y la más sorprendente de todas, tiene una sublimidad de la cual puedo tener idea, pero tenerla apenas”* (ibid: 45). El punto central en la tesis de nuestro autor es que *“la resignación infinita es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe”* (ibid: 55). Siguiendo este mismo razonamiento, la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente ya que su impulso obedece a la naturaleza de lo no estético. Es la propia paradoja de la vida, que presupone la propia resignación ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la finitud y la limitación; en un sentido, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo, pero recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”.

El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito. Esta paradoja a la cual se refiere el autor, no es otra cosa que la pérdida de la razón; en efecto, la fe comienza donde sucumbe la razón. En otras palabras, por medio de la misma existe una suspensión teleológica de lo moral ya que el sujeto reivindica su individualidad frente a la generalidad entonces peca. El pecado no es mas que un reclamo por lo propio, que contradice las reglas de la eternidad. En palabras del propio Kierkegaard *“la fe es esa paradoja según la cual el Individuo está por encima de lo General y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el Individuo, luego de haber estado en lo general se aísla en lo sucesivo como Individuo por encima de lo general”* (ibid: 55).

Esta idea va a estar presente una y otra vez en el texto de referencia; el punto central (conviene aclarar) radica en la siguiente relación conceptual. Lo general regla por medio de la moral a lo individual, en nuestra vida hay cosas que nos son permitidas y otras que no. Si amar al prójimo es un lema máximo, amar el hijo es el más sublime de los lemas. Si Abraham hubiera asesinado (o sólo pensarlo) y se hubiera abandonado a lo individual como fue el caso de la leyenda griega del rey Agamenón, hubiera sufrido terriblemente y su acto hubiere sido considerado un sacrificio. Ésta es, precisamente, la figura del “héroe trágico”, personaje que se diferencia notablemente del “caballero de la Fe”.

Siguiendo este razonamiento, Kierkegaard nos explica “*convengo que el Individuo corre el riesgo de confundir esta paradoja con una crisis religiosa, mas no es ésta una razón para ocultarla. Es verdad también que el sistema de ciertos pensadores es tal que se sientan rechazados por la paradoja, pero no es un motivo para falsear la fe con el fin de integrarla al sistema; que se confiese mejor no tenerla y que aquellos que sí la poseen den algunas reglas permitiendo discernir la paradoja de la duda religiosa. La historia de Abraham comporta esta suspensión teleológica de lo moral*” (ibid: 68).

Abraham, a diferencia del rey griego, puede ser considerado un caballero de la Fe; su acción no tenía ningún fin personal, “el patriarca de la Fe” se abandona así mismo para cumplir el designio de Dios mientras Agamenón acude a los Dioses para cumplir su propio deseo. Ambos intentan sacrificar lo que más aman, pero mientras uno se refugia en lo individual y se opone a lo general, el otro se ubica por encima de lo general llegando a lo absoluto. El héroe es conducido y admirado por su virtud moral, el caballero suspende la mismísima moral. En consecuencia, el héroe trágico necesita llorar su pérdida por tanto que renuncia a lo cierto por lo más cierto, en cambio el caballero de la fe es grande en su fe y no lamenta su sacrificio. Ésta no desafía a su tiempo en tanto que supera lo general entregándose a la Fe y rehusando la mediación entre lo individual y lo general.

Así, escribe Kierkegaard *“lo moral es lo general y como tal, también lo divino. Por consiguiente, se tiene razón al decir que todo deber en el fondo es un deber hacia Dios; pero si no puede enunciarse nada más, se dirá al mismo tiempo que hablando con propiedad yo no tengo ningún deber hacia Dios”* (ibid: 81). Es decir, todo acto de Fe implica una crisis y una fractura del sujeto con su propio entorno y la comunidad. Esta tesis explicaría en parte, como las acciones de ciertas personas en ciertos momentos (las cuales pueden ser consideradas amorales) como inmolarsse sacrificando miles de “incontentes” o el sacrificio de los propios hijos entregándolos estoicamente a la guerra, pueden ser hechos conmovedores para algunos y actos de verdadera fe para otros. En todos ellos subyace la misma lógica que denuncia con acierto Kierkegaard, un abandono de lo individual por lo general. No obstante, estos mártires pueden ser muy bien llamados héroes porque su fin es personal renuncian con un propósito que puede ser la defensa o gloria de la propia nación; pero no “caballeros de la Fe”. Estos últimos, no piden recompensas individuales y por ese motivo se ubica por encima de lo general (en lo absoluto). El mismo acto, si no hay una suspensión de lo moral, puede ser catalogado como un simple asesino. En la guerra podemos, entonces, afirmar existe una suspensión temporaria de lo moral aunque no todos sus combatientes pueden ser considerados “caballeros de la fe”; pero sí “héroes”. En toda conflagración bélica parece evidente una pizca de heroicidad y sacrificio, más también una cuota de egoísmo personal. A diferencia del mártir, el guerrero no busca el bien común sino la gloria personal. Pero entonces, ¿cuál es el principio del temor según Kierkegaard?

Para responder a esta cuestión es menester analizar el capítulo III en donde advierte: *“por una parte la fe es la expresión del supremo egoísmo: ella cumple lo terrorífico, y lo cumple por amor así mismo; por la otra parte es la expresión del más absoluto abandono; ella obra por amor a Dios. No puede entrar por mediación en lo general puesto que de ese modo es destruida. La fe es esa paradoja y el Individuo no puede absolutamente hacerse comprender de nadie”* (ibid: 84-85). La moral encierra dentro suyo dos extremos bipolares, amor y odio. Pero Abraham no odia a Isaac, lo ama y por ese amor lo sacrifica al pedido de Dios, este acto permite a Abraham no sólo a diferenciarse de Caín (quien asesina a su hermano por envidia) sino que lo ubica por fuera del orden moral. Abraham es en el dominio de lo moral un asesino, pero en el

absoluto un hombre de Fe. Cuando el hombre se entrega a los placeres de este mundo, siente con temor y temblor de las funestas e imprevisibles consecuencias que implica el designio divino.

Interesante se torna también el tratamiento que Kierkegaard hace en relación al rol del “falso caballero”; éste sigue un papel sectario, su posición frente a la vida considera la unión como una forma de lograr saltar ciertos obstáculos. Los sectarios no se abandonan a la soledad de lo general, sino que se ensordecen con gran ruido y tienen tras de sí el deseo imperioso de dominar y guiar al resto. Si el caballero de la fe, no tiene otro apoyo que él mismo y no pide devoción (aun cuando se siente incomprendido), el falso caballero (quien siquiera es un héroe) exige devoción para calmar el dolor y el terror que él mismo siente (obligando a todos a pensar como él). El primero, puede ser considerado un hombre extraordinario, el segundo también lo pretende mas es sólo un dictador moral.

El secreto, es otro de los elementos tratados en el capítulo IV en el cual se observa una tensión entre lo estético y lo ético. Si Abraham hubiese revelado a Sara que iba a asesinar a Isaac en sacrificio, seguramente ella lo hubiera evitado. Así, piensa el autor *“lo moral es, como tal, lo general, y bajo este último título, aun lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el individuo es el ser oculto. Su tarea moral consiste entonces en revelar su secreto para manifestarse en lo general. Cada vez que quiere permanecer en lo oculto comete un pecado y entra en una crisis de la cual puede salir sino manifestándose”* (ibid: 97). Es el caso, de aquellos que confiesan un crimen o piden la absolución divina al confesarse. Como en la tragedia griega, el hecho oculto (por ejemplo en el caso de Edipo) es un resto de un principio de fatalidad que adquiere su carácter dramático en cuanto a que se torna público. Edipo mata a su padre, sin saberlo, cuando se entera se ha dado cuenta que es un parricida.

Pero el drama moderno tiene o mejor dicho sigue, otras características pues se ha disociado del destino. Lo oculto y su posterior manifestación son esenciales también para el drama moderno. En él, se preserva la integridad del grupo. La estética premia la heroica capacidad de admitir el propio sufrimiento secretamente en la dama a la vez que

la ética no se involucra en la experiencia ni en el tiempo. Para la ética, lo importante es la manifestación y la condena del sentido oculto. El ladrón roba, y por medio de ese acto se oculta de los poderes de la policía que lo persigue, si confiesa cae en terreno de la ética sino lo hace continúa en campo estético. Específicamente en el caso del héroe trágico, se invierten los roles por medio de un tercero en cuestión. Por el contrario al caso citado, la ética no dispone de ningún siervo y exige la propia manifestación. Su coraje se encuentra ligado a la posibilidad de evidenciar él mismo haber sido el responsable del asesinato de su hija.

Ahora bien, si como en el caso de Abraham se calla, entonces pone sobre sí la responsabilidad de un doble sufrimiento por el acto cometido. Lo estético brinda magnanimidad, lo ético humildad. Los dioses pueden entrar en contacto con los hombres por medio de un intermediario, a saber un profeta o un augur quien manifestará la decisión de la divinidad sin que nadie pueda hacer nada para evitarlo. Pero cuando la voluntad divina es anunciada privadamente, sin intermediarios públicos, eso es un acto de Fe. No sólo para el ejemplo que Kierkegaard piensa para Abraham sino también a los Santos, y a la Virgen María. Todos ellos han creído, cuando podrían no haberlo hecho, y ocultaron su secreto de la esfera ética. Cuando afirmamos que nuestro mundo necesita héroes, lo que implícitamente añoramos es la predisposición de la ética por sobre el mundo estético. En este sentido, suponemos que lo ético engloba la pérdida de la Fe y viceversa. La martirización del engañador, en manos del engañado es el despertar de lo “demoníaco”. Al igual que lo divino, lo demoníaco tiene la habilidad de inducir al Individuo en lo absoluto; el arrepentimiento salva al hombre de lo demoníaco y el perdón redime el pecado y lo vuelve a vincular a lo Individual. Por ese motivo, es importante comprender que quien tiene Fe en Dios también la tiene en su rival.

El desarrollo de lo demoníaco en Kierkegaard puede explicarse siguiendo el siguiente esquema analítico: a) una tendencia a rehusarse a ser compadecido por una falta que no es propia, b) un acto predestinado desde el nacimiento, c) siguen una dialéctica paradójica, d) permite al hombre deshacerse de cualquier responsabilidad por sus actos. No existe orden ético ni moral sobre los “demonios” y en la mayoría de las mitologías humanas obedecen a figuras de entes revelados y negados ante la posibilidad

de acceder a la clemencia. El demonio no pide clemencia ni perdón, porque si lo hiciera perdería inmediatamente su condición de tal y por ese motivo es temido; lo demoníaco encarna las acciones que se ubican por fuera de la jurisdicción humana aun cuando fuese realizada por humanos. Por medio de lo absoluto (paradoja demoníaca) el sujeto se absuelve de la misma manera como el “caballero de la Fe” se hace responsable. Al fin de cuentas, ambos tienen algo en común no son responsables moralmente ante otros hombres por sus actos.

En su Epílogo, el autor considera a la Fe como la máxima pasión del hombre; es posible que su pérdida progresiva haya despertado en el mundo temores que hasta entonces se encontraban dormidos, mas también es posible vivir con amor pero sin fe. El problema, según Kierkegaard puede trazarse en analogía con la jaula de hierro weberiana, la cual no es otra más que “el desencantamiento del mundo” o la pérdida de las pasiones. En la actualidad, la esfera racional ha invadido gran parte de la vida de los hombres; seguramente quien llora de emoción en un tren es tildado “de loco” o de enfermo. No es extraño tampoco, si alguien transgrede las normas sociales modernas expresando sus emociones, la comunidad utiliza mecanismos alternativos de disuasión como la medicina y la policía⁶. En este contexto, quizás sea oportuno preguntarse ¿cual es la relación entre los más crecientes miedos generalizados y la falta de fe?.

El texto de Kierkegaard encierra en este sentido una serie de reflexiones que muy bien pueden encuadrarse dentro de la filosofía del derecho, al igual que otros pensadores como Heidegger y Hegel. Desde Aristóteles, la mayoría de los estetas acatan su definición sin ningún tipo de cuestionamiento sobre lo que realmente es la tragedia, sostiene un preocupado S. Kierkegaard por desentrañar las similitudes y diferencias entre la tragedia moderna y la antigua. El autor comienza, así, su descripción del mundo moderno con una frase que es común interés.. *“la existencia está de tal manera debilitada por la duda de los individuos que el aislamiento aparece hoy como una tendencia de creciente desarrollo”* (Kierkegaard, 2005: 13). Una de las atribuciones del

⁶ Hemos visto el caso, de una mujer que durante un viaje largó a llorar desconsoladamente. El pasajero que se encontraba junto a ella, no intento interiorizarse del tema preguntando a la mujer por su pesar sino que llamó a un policía. Como éste último se vio impotente para resolver la situación, en la parada siguiente hizo descender a la joven y atenderla por un médico.

aislamiento es enguanto a que se quieren hacer valer según su equivalentes numéricos. Por ejemplo, un grupo de cien individuos se ubica en oposición de ciento uno, por lo que no es la cantidad la que determina el aislamiento sino el número mismo. Ahora bien, si la cuantificación denota cierto poder, como es el caso del Rey David quien calculaba la cantidad de integrantes de su pueblo como demostración de su fuerza, en este mundo moderno, por el contrario, los pueblos se recuentan para constatar su rol frente a un poder que les es superior. No obstante, es el sentido de responsabilidad el criterio que distingue la época antigua de la moderna.

En efecto, para Kierkegaard nuestra época parece lo suficientemente melancólica como para reconocer la responsabilidad aun cuando pocas personas la ejerzan. De esta forma, la aplicación de la autoridad se disocia de la responsabilidad tanto del momento, como del cargo. La conservación de la figura del Rey en la mayoría de las monarquías europeas pero a la vez carentes de responsabilidad directa sobre las decisiones de la esfera política. Este hecho sugiere la máxima expresión del aislamiento y el debilitamiento del Estado moderno. Si para Aristóteles de Estagira, las razones de ser de la tragedia son razonamiento, carácter y fin con arreglo a una sustancial indiferencia hacia la acción individual, la tragedia moderna –por el contrario- dota a su héroe de una conciencia reflexiva aislada del Estado y la Familia. Lo importante, en estos casos, es la situación por la cual el protagonista sucumbe o se mantiene y las acciones individuales que lo llevan a tal fin.

La figura del héroe carga sus propias acciones y de ellas se lo responsabiliza totalmente en un tiempo presente que no necesita de pasado. Su culpa descontextualizada se convierte en ética y el mal en el objeto privativo de la tragedia. El hombre es responsable de su propia vida; supongamos que de niño fue maltratado o abusado y de joven incurrió en algún tipo de vicio que lo arruinó por completo; en este ejemplo dice Kierkegaard, si el héroe sucumbiera y no se levantara no se estaría, pues, en presencia de una tragedia sino de la maldad llana. Esta representación (cómica) del hombre moderno ajeno a su Dios, Estado y Familia llevan al desarraigo espiritual.

Nuevamente, en Aristóteles la tragedia se componía de dos elementos: el terror y la conmiseración. No obstante, diferente es el tratamiento en Kierkegaard en lo que respecta a la tragedia moderna la cual se descompone en dolor y pena. En la tragedia antigua la pena es más honda y el dolor más superficial, en la moderna el dolor es mayor que la pena. En el dolor, el hombre ensaya una meditación sobre el sufrimiento que no se observa en la pena. Psicológicamente, el niño no es lo suficientemente reflexivo como para sentir dolor, como el adulto, pero su pena es profunda. En este contexto, en la tragedia antigua –como en la niñez- la pena adquiere una mayor profundidad en comparación a la moderna. El dolor, entonces, es vaciado de culpa y responsabilidad.

En resumen, el sufrimiento asociado a la piedad y la culpa dan origen a la tragedia. Es una culpa original desprendida de la acción (delito). El ejemplo más claro es en Kierkegaard la vida de Cristo por la cual su sufrimiento le es impuesto sin que su propia acción individual pueda interferir. Su culpabilidad en el sentido griego bucea en el mundo de la pena. A diferencia de ello, el hombre moderno supedita la responsabilidad a la acción de cada uno pasando como ya se ha dicho de la pena al dolor (pero sin destino). De esta manera, el dolor expresado en la leyenda de Edipo, cuando es cubierto o desconocido dan origen a la angustia. Por lo demás, consideramos (más allá de las circunstancias personales que hubiere vivido Kierkegaard cuando escribió esta obra) un tratado de gran alcance en cuestiones normativas, útiles no sólo para aquellos que hacen de la filosofía su objeto de estudio sino para todos los estudiosos de las Ciencias Penales. El principio de la responsabilidad humana con respecto a lo absoluto e individual es uno de las mayores contribuciones del autor en la materia. Por último, aun en su propio escepticismo religioso, también ha sabido nuestro autor entregarse a cuestiones de una mayor reflexión como es el caso de la espiritualidad y la fe aunque solo las utilice como una metáfora.

El sentido de la autoridad y la Pena

El tema de la autoridad y su relación con los detenidos en el sistema carcelario parece un tema que si bien interesa a varios investigadores, pocos lo han podido abordar con detenimiento y seriedad. En este sentido, el profesor Daniel Miguez se orienta al estudio de la reciprocidad en el sistema penal argentino. El autor sugiere la tesis que los

actores se interrelacionan formando verdaderos lazos sociales, los cuales por un lado permiten reprimir, castigar el delito pero por el otro legitiman ciertas prácticas de violencia. Es decir, “*su función es entonces simbólica y no instrumental. No reprimen el delito suprimiendo su existencia, lo hacen condenándolo moralmente*” (Miguez, 2007:25). Daniel Miguez, resume y describe el resultado de siete años de investigación etnográfica en la cual recorre diferentes juzgados, institutos de menores, estableciendo las diferentes historias de vidas tanto de los policías como los delincuentes involucrados. En sus conclusiones, el profesor Miguez remarca las paradojas del sistema penal, en cuanto a que: el poder de policía se ejerce sobre ciertos elementos generando cierta obediencia, pero a la vez genera ciertos espacios de autonomía (liminares) donde “reos y carcelarios” coexisten en su complicidad.

Sin embargo, no todos los delitos tienen la misma dimensión y sentido de “clase” como así tampoco son contruidos de la misma forma. En otro eje de discusión, el profesor Javier Auyero estudia los saqueos sucedidos tras la renuncia del ex presidente Fernando de la Rúa. El autor, sostiene un modelo teórico (contruido por medio de diversas entrevistas) sobre el “buen saqueo” y el “bandidaje” como prácticas discursivas tejidas por los mismos involucrados. Las preguntas que mueven su investigación son “¿Qué estaban tratando de hacer los saqueadores?, ¿Cómo contruyeron su experiencia?, ¿Cuáles son los temas morales y sensuales presentes en su actuar?” (Auyero, 2007:31). En el trabajo queda plasmada la ideología de los saqueadores en cuanto a tres elementos: la experiencia del saqueo es utilitaria, se hizo además posible por una “oportunidad creada”, y la acción destructiva que implicó tal acto fue olvidada por los involucrados. No obstante, los traumáticos momentos vividos por la pérdida repentina es memorada por los damnificados como así también la ausencia de un Estado capaz de brindar protección.

La indeterminación surgida de los estados liminares condiciona al hombre al temor. Citamos el caso de los leles y nyakyusa quienes ven en la mujer embarazada un signo de desfavorecimiento económico. Entre estas tribus, los bebés en gestación son considerados como agentes de peligro, los cuales pueden empeorar el estado de salud de un enfermo o arruinar una cosecha. Como resultado, se les niega el contacto con

personas que poseen alguna dolencia o están trabajando la tierra. En este sentido, Douglas no se equivoca cuando sugiere que la noción de peligro surge de los estados de transición, en parte debido a que la misma no es un estado ni otro. Los estadios de transición trabajan sobre un terreno ambiguo, desde el momento en que *“la Persona que ha de pasar de un a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el ritual que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso a un nuevo estado. No sólo es peligrosa la transición sino que los rituales de la segregación constituyen la fase más peligrosa de la serie ritual”* (Douglas, 2007: 115). Es el caso de los expresidarios, quienes no son incorporados a la sociedad sin el ritual que les antecede. Su marginalidad es puesta a prueba mediante procesos temporarios de aislamiento (cárcel) en donde en suspenso, el delincuente espera su re-introducción a la sociedad que lo ha castigado. En este sentido, escribe Douglas *“los asistentes sociales, en nuestra sociedad, que se ocupan de la suerte de los ex presidiarios, comprueban la dificultad de asegurarles empleos fijos, debido a la actitud general de la sociedad. Al hombre que ha pasado algún tiempo “adentro” se le coloca permanentemente afuera del sistema social ordinario. Si no existe algún rito de asimilación que pueda asignarle definitivamente un nuevo puesto, permanece al margen, junto con otras personas a quienes de modo similar se atribuye irresponsabilidad, resistencia a la enseñanza y todas las actitudes sociales equivocada”* (ibid: 116). Por ese motivo, el presidiario que es reinserto en la sociedad y que no ha resuelto su introducción es temido como un factor peligroso de reincidencia. Internalizado su rol, evidentemente terminan algunos reincidiendo.

El tercer trabajo, de Gabriel Kessler es un intento de reflexión sobre el miedo y la inseguridad sentida en las grandes urbes. Según su autor, al margen de las estadísticas reales sobre los delitos, existe un incesante aumento en los índices de percepción de la inseguridad. En este sentido, Kessler asegura *“las imágenes mediáticas en los últimos años se estructuran en torno a dos ejes: uno cambiante, de repentina aparición, rápida difusión y posterior decrecimiento que remiten a formas de delito novedosas presentadas como olas...el segundo eje, a diferencia del primero, se mantiene estable: se consolida la imagen de una nueva delincuencia: ladrones muy jóvenes, producto de*

la crisis económica y social de la desestructuración familiar. (Kessler, 2007:74). A su vez, la percepción de los delitos alcanza tres aspectos: los juicios, los valores y las emociones. A la vez, que además alcanzan dos escenarios: el general, cuya percepción es extensa en cuanto a los riesgos de los otros; y la particular en cuanto al propio. En realidad, es artículo del profesor Kessler se orienta a criticar desde una perspectiva epistemológica la construcción de las diferentes encuestas de inseguridad. En efecto, en forma tautológica éstas no sólo reflejan el miedo sino además inducen a él, creando una imagen de sí sobre la opinión pública.

El último trabajo reseñado, se titula *culpa y castigo en las sociedades violentas*. Su autoría se le debe a la psicóloga Marta Gerez Ambertín. Para la autora, “*la cuestión de la culpa y el castigo en las sociedades violentas debe ser analizado. Si resaltamos la íntima relación entre anomia y ley – esa anomia intrínseca al derecho, según Agamben- es porque en las sociedades violentas la ley sólo es fuerza de ley*”. (Gerez Ambertín, 2007:130). El párrafo que antecede, es de capital importancia para comprender el núcleo teórico de Ambertín en su trabajo. En efecto, el espacio anómico es una derivante de la diferencia o brecha entre el juego de la fuerza de ley y el derecho propiamente dicho. La aplicación de la “fuerza de ley”, implica una supresión momentánea del derecho (es decir de la ley). En la ejecución existen diversos mecanismos que subordinan al derecho a la forma de autoridad vigente. La excepción a la regla, se aplica para aquellos los cuales ejercen el poder, y en consecuencia se crean (en la concreción de las metas) ciertos espacios donde el derecho es inocuo. En este sentido, la autora construye un puente teórico entre la noción de Ley y Fuerza de Ley con el psicoanálisis; allí, donde la “ley del Padre” sublima los propios desarreglos. En otras palabras, “*el superyó es el resultado de las paradojas de la ley del padre, el saldo desregulante de tal ley que incita a gozar. En ese imperativo de goce se pierde la subjetividad –y lo que en ella permite el lazo social, es decir, el deseo- y deja lastren a la desobjetivación o deshumanización*” (ibid: 133).

Este razonamiento, en cierta forma explica los postulados iniciales del profesor Miguez. Sin embargo, para Gerez Ambertín es la culpa (nuevamente) aquel elemento capaz de reinventar el lazo social perdido en las sociedades violentas. Mientras el

magistrado, se comporta como un interpretador de los textos, el acusado tiene dos opciones (en su juicio), admitir su delito y por medio de la culpa aspirar a la condena que lo redima; u ocultar su responsabilidad generando rencor y miedo. En esta línea, la primera opción adquiere una tendencia a regular en forma integradora los vínculos; por el contrario, el rencor y la venganza (formas negativas de reciprocidad) generan disgregación y anomia. Así, en las sociedades violentas prima la “economía del castigo” en cuanto a que promueve la deshumanización y en consecuencia la reincidencia en la desviación. Sin embargo, aunque la autora describe magníficamente el proceso no establece las causas que lo generan. Todo parecería estar sujeto a las fuerzas misteriosas del azar y la casualidad.

Desde nuestro punto de vista, consideramos a los artículos reseñados como contribuciones interesantes al estudio de la delincuencia, la desviación y el castigo. El trabajo del profesor Miguez, hace lo propio estableciendo un espacio liminar (de solidaridad) en donde poder represivo y agentes se reifican en forma recursiva en contextos de aislamiento. A su vez, Javier Auyero nos ayuda a comprender la subjetivación del desvío y los diferentes mecanismos socio psíquico para regular la angustia acaecida por el hecho. Ser considerado, un saqueador o un delincuente implica que el actor ponga en funcionamiento diferentes procesos de discurso capaces de salvaguardar (olvidando y recordando) su estructura emocional. Es esa misma estructura, por la cual los diferentes medios masivos de comunicación instauran el temor al delito en las mentes urbanas. Como ya sostuvo, el profesor George Mead, nos alegramos cuando vemos que nuestro prójimo ha sufrido un percance, no porque seamos “malos” sino porque es una manera ritual de prevenir nos pase a nosotros mismos.

Por ese motivo, sugiere el padre del interaccionismo simbólico que iniciamos constantemente el ritual de contención al prendernos de esta realidad fabricada; lo que subyace, es el miedo a que nos suceda a nosotros y en la repetición ritual del hecho trágico, nos regocijamos en la desdicha ajena. Esta idea explicaría el porque constantemente los individuos recurren a escenas o medios de comunicación los cuales muestran noticias trágicas; como así también porque a pesar de ellas, existe una clara

fascinación en verlas una y otra vez. (Mead, 1999). En ese mismo proceso, de interpretación y subjetivación del otro en mí; o en este caso, una clase de reversión de las privaciones del otro en mí, es que se puede vincular las ideas de Mead con Gerez Ambertín.

Concluyendo, entonces la presente reseña sostenemos que la culpa es parte inherente del reconocimiento del daño en el otro. Si el agente, no puede admitir su culpabilidad frente al texto, en consecuencia existe un “olvido” del daño. El hecho de olvidar el daño hacia otro, implica tener que rememorarlos (en forma invertida) por medio de los medios masivos de comunicación. De la misma manera, que los saqueadores olvidan su daño pero se victimizan en cuanto a las carencias de su medio; también los delincuentes (sin culpa) enfrentan la textualidad de los tribunales. Por último, en oposición a Mead, creemos que la saturación en los medios gráficos y visuales de noticias vinculadas a la inseguridad y el miedo generan una disgregación paulatina, cuya máxima expresión es (en parte) una pérdida de la culpa como objeto emocional vinculante. No es extraño, si jugamos con el sentido de las palabras, que el término *pena* tenga dos significados distintos. Si decimos, ese evento me da pena: sugerimos la idea de cierta tristeza en cuanto a un hecho que funciona como estimulante de la misma; pero a la vez, también el mismo vocablo puede tener una significación diferente relacionada al castigo, la sanción, la desviación, la represión o el adoctrinamiento. Según J. Etkin nuestras organizaciones están sujetas a un doble vínculo (discurso) por el cual se genera la corrupción y la perversión. Si bien por un lado se promueve la dignidad, la cooperación, el bien común y el respeto, en la práctica los objetivos de vida se concretan precisamente haciendo todo lo contrario a lo que se promueve, confrontando, apropiando y dominando al otro (Etkin, 1997).

Teoría de las posiciones jerárquicas

Desde nuestra perspectiva, creemos que para analizar correctamente el tema de los crímenes y las penas, es necesario recurrir al método comparativo. De esta forma, es posible dilucidar ciertas inferencias hipotéticas que puedan ser validadas en un futuro o refutadas a la luz de los datos empíricos.

En parte coincidimos con Gerez Ambertin que la pena puede ser capitalizada y transformada en redención, pero ello no sucede en todos los casos. El brillante trabajo del conocido scholar Jean-Pierre Vernant (2005) sobre el mito fundador del mundo griego y la castración de Urano en manos de Cronos, es un elocuente relato de esa idea. Un plan ingeniado por Gea (su madre) lleva a Urano a planear la castración de su padre Urano quien aterrorizado por lo sucedido se eleva y deja el mundo de los hombres. Sin embargo, movido por su culpa (no redimida) Cronos abusa de su autoridad sobre sus hijos hasta que es enfrentado y derrotado por Zeus (el menor de ellos). Los griegos simbolizaban el mundo de los hombres constituido en cuanto a dos elementos distintos, Eride nacida de la discordia de los hermanos y Eros el amor que une al mundo. Precisamente de allí, las Erinias eran las encargadas de recordar que los crímenes contra los familiares no podía ser perdonado y por tanto la culpa acompañaba tanto a Urano como a todos los hombres (Edipo, Heracles, Aquiles, etc.) (Vernant, 2005).

Claro que, éste ha sido (el greco-romano) el sentido que se le ha dado a la fundación del mundo y el crimen; sobre todo el tratamiento de la culpa que tan bien han estudiado los existencialistas alemanes. No obstante, nuestro aporte va por otros rumbos. En las sociedades occidentales, los delitos (causantes de dolo) contra la propiedad, la moral o la vida de otro hombre es castigada en ciertos casos con la privación de la libertad individual. Es precisamente, esa privación la máxima pena disponible aun cuando en otras sociedades se abogue por el ajusticiamiento (pena de muerte). En este punto, cabe destacar que para el grueso de la sociedad, los delincuentes son un grupo no deseable y en calidad de tal relegados físicamente de la convivencia de otros grupos. El delincuente, no sólo atento contra el derecho del otro, sino contra los valores que sustentan la vida en esa sociedad. Por lo tanto, como bien ha sugerido Dostoievski los convictos hablan más de nosotros de lo que imaginamos.

Ahora bien, si partimos de la base que todos los grupos humanos forman alrededor suyo un sistema recíproco de solidaridad basado en torno a ciertos valores, y a través de ellos cierta cosmogonía u orden sagrado construye las pautas del poder o autoridad que va a regular esa convivencia, es menester analizar como se conforman las

jerárquicas tanto dentro como fuera de las cárceles. En el sentido más hobbesiano el Estado es el único agente capaz de monopolizar el uso exclusivo de la fuerza por medio de la policía y la ley. Los ciudadanos tienen para sí prohibido (con la excepción de la legítima defensa) el uso de la fuerza para lograr determinados fines o someter a otro ciudadano. Esta lógica legal racional tiene como objetivo la “defensa del más débil” (Hobbes, 1998) (Locke, 2003); no obstante, y aun cuando en teoría se promulgue, las sociedades capitalistas no promueven la igualdad entre los ciudadanos sino todo lo contrario. Si partimos de la base que los hombres son naturalmente iguales en un estadio de naturaleza, en la sociedad son notablemente desiguales acorde a diferentes criterios, poder, riqueza, carisma, previsión del riesgo, tecnología etc. En tal contexto, el poder de uno recae abusivamente sobre el otro, y así las brechas entre unos y otros se va haciendo más grande. En consecuencia, las sociedades capitalistas occidentales no sólo son altamente diferenciadas sino también abusivas.

Por el contrario, los regímenes carcelarios y los grupos que conviven allí basan sus solidaridades en cuanto al delito cometido. Y ¿qué puede significar eso?. En el curriculum penal como en el laboral no es el conocimiento un criterio de distinción, tampoco la cantidad de crímenes o delitos cometidos sino contra quienes han sido éstos dirigidos. En efecto, un ladrón de bancos goza de ciertos privilegios y posibilidades que no puede tener otro delincuente como “un carterista o un violador”. Estas jerarquías se constituyen en base a valores específicos que le dan una cosmogonía, sustento y capacidad de reproducirse. Los delitos sexuales, abusos, y violencia dentro de estas instituciones, obviamente se oponen discursivamente al mundo económico de las sociedades occidentales. Es decir, aquellos que cometieron el delito haciendo uso de su fuerza y abuso contra alguien más débil que él, es ubicado en la pirámide más baja de la sociedad carcelaria; y es sobre él que recaen los diferentes y horrendos abusos de los cuales ya mucho se ha hablado. Por el contrario, siguiendo la leyenda de Robin Hood, aquellos que delinquen contra el más fuerte (el Estado o su poder de policía) son ubicados en las jerarquías más altas. Esta pequeña observación, que ha pasado desapercibida por la mayoría de los investigadores, habla más de lo que aparenta de la relación entre el convicto y su sociedad. Es que quizás estamos entendiendo el mensaje al revés; y tal vez por ello los estados que han adoptado la pena de muerte no han

podido resolver el tema de la delincuencia. El delincuente es parte discursiva creada por una sociedad que basa su abuso en un sistema desigual de oportunidades y solidaridades dispares. Si la fuerza y la violencia son dos aspectos que predominan en las cárceles, la astucia y la imposición de la culpa como forma hegemónica de poder predomina en las sociedades modernas. En este sentido, la creación del delincuente como una figura que merece ser aborrecido o cancelada, sugiere la urgente revisión de nuestros propios valores reprimidos. Nuestro terror es precisamente la reacción escondida a ese sentimiento; la explotación del más débil.

Conclusión

Las sociedades modernas se caracterizan por un intensivo patrón material en todas sus producciones, incluso una lógica legal-racional orientada a objetivos como ya la pensara M. Weber. El tema de la autoridad y su relación con los detenidos en el sistema carcelario parece un tema que si bien interesa a varios investigadores, pocos lo han podido abordar con detenimiento y seriedad.

Según del siguiente ensayo se han derivado algunas ideas que sugieren re-pensar el tema del delito y la pena. La mito-poiesis greco-romana ha impuesto la culpa como una suerte de lazo solidario por el cual se pide a cambio un contra-don. Aquellos que lo rompen, no sólo son encarcelados sino aborrecidos por la propia sociedad. De esta forma, los grupos humanos reproducen su propio sistema de explotación económico. Pero, mucho ha cambiado el mundo moderno de aquel mediterráneo clásico que hemos estudiado en el colegio. Nuestro mundo capitalista está provisto de una lógica impersonal que basa su acción en la desigualdad de “clase” y la explotación “del más débil”. Por el contrario, el sistema carcelario basa sus rangos de solidaridad y jerarquía en base a la violencia cometida contra el más fuerte. Por ese motivo, aquellos que abusan de los más débiles (en sus delitos) son humillados y ubicados en la base de la piramidal organizacional carcelaria a la vez que aquellos que han incurrido o enfrentado al poder del Estado (o sea del más fuerte) son idealizados y re-conducidos a la cima de la pirámide. En cierta forma, comprender el sentido y discurso oculto del sistema y de la vida carcelaria es comprender a nuestra propia sociedad y sus imperfecciones. En

futuros abordajes, intentaremos profundizar en lo que hemos llamado “la teoría de las posiciones jerárquicas” aplicado al fenómeno de la delincuencia y el sistema penitenciario argentino.

Referencia

- Archer, D y Gartner, R.** (1984). *Violence and Crime in cross national perspective*. New Haven, Yale University Press.
- Aristóteles.** (1997) *Ética Nicomaquea*. México, Ed. Porrúa.
- Auyero, J.** (2007). “La moralidad de la violencia colectiva: el caso de los saqueos de diciembre de 2001”. En *Los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Isla, Alejandro Compilador. Buenos Aires, Editorial Paidós. Pp. 48-67.
- Beals, R. y Hoijer, H.** (1981). *Introducción a la Antropología*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Berger, P.** (1989). *La Revolución Capitalista: cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Barcelona, Editorial Península.
- Cambiasso, N. y Grieco y Bavio, A.** (2000). *Días Felices: los usos del orden de la Escuela de Chicago al funcionalismo*. Buenos Aires, Editorial Eudeba.
- Castells, M.** (1999). *La Cuestión Urbana*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Coser, L.** (1961). *Las Funciones del Conflicto Social*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Dostoievski, F.** (2004). *Memorias de la Casa muerta*. Madrid, Plaza Janes Editores.
- Douglas, M.** (2007). *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Durkheim, E.** (1985). *Las Reglas del Método Sociológico*. Madrid, Akal.
- Etkin, J.** (1997). *La Doble Moral en las Organizaciones: perversión y corrupción institucionalizada*. Madrid, Mc-Graw Hill.
- Garfinkel, H.** (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona, Editorial Anthropos.
- Gerez Ambertín, M.** (2007). “Culpa y Castigo en las Sociedades violentas”. En *Los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Isla, Alejandro Compilador. Buenos Aires, Editorial Paidós. Pp. 129-148.
- Hilb, C y Sirczuk, M.** (2007). *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires, Prometeo.
- Hobbes, T.** (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kessler, G.** (2007). “Miedo al crimen: representaciones colectivas, comportamientos individuales y acciones públicas”. En *Los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Isla, Alejandro Compilador. Buenos Aires: Editorial Paidós. Pp. 70-99.
- Kierkegaard, S.** (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Kierkegaard, S.** (2005). *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta.
- Korstanje, M.** (2008). “Reseña de la obra como viven los marginados de Larissa Lomnitz”. Revista Tecsisecat: economía y sociedad de México. Número 4. Junio. Material disponible en www.eumed.net/rev/tecsisecat/. Grupo de Investigación Eumed. Universidad de Málaga.

- Malinowski, M.** (1967). *Una Teoría de la cultura*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Malinowski, M.** (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Buenos Aires, Hyspamerica.
- Malinowski, M.** (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Ed. Planeta-Agostini.
- Mead, G.** (1999). *Espíritu, persona y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Merton, R.** (1964). *Teoría y Estructura Sociales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Miguez, D.** (2007). "Reciprocidad y Poder en el sistema penal argentino: del pitufo al motín de Sierra Chica". En *Los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el Cono Sur*. Isla, Alejandro Compilador. Buenos Aires, Editorial Paidós. Pp. 23-45.
- Landau, S. F.** (1984). "Trends in violence and agresión: a cross-cultural análisis". *International Journal of Comparative Sociology*. Vol. 24: 133-158.
- Locke, J.** (2003). *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Lukac de Stier, L.** (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- Oakeshott, M.** (1975). *Hobbes on civil Association*. Oxford, Basil Blackwell.
- Perrow, C.** (1984). *Normal Accidents*. Nueva York, Basic books.
- Pousadela, I.** (2000). "El contractualismo hobbesiano". En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Editorial Eudeba. Pp. 365-379.
- Ribeiro, R J.** (2000). "Thomas Hobbes o la paz contra el clero". En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Editorial Eudeba. Pp. 15-38.
- Robbins, M. C, de Walt, B. R y Pelto, P.** (1972). « Climate and behaviour a biocultural study ». *Theory, culture and Society*. Vol. 3: 331-344.
- Sennett, R.** (2001). *Vida urbana e identidad personal: los usos del orden*. Barcelona,: Editorial Península.
- Signorelli, A.** (1999). *Antropología Urbana*. México, Editorial Anthropos.
- Smith, P. y Harris Bond, M.** (1999). *Social Psychology: across culture*. Massachusetts, Allyn and Bacon.
- Strauss, L.** (2006). *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sudnow, D.** (1965). Normal crimes: sociological features of the penal code in a public defender office. *Social Problems*, 12: 255-276
- Turner, V.** (1999). *La Selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI Ed.
- Vernant, J. P.** *Erase una vez ... el universo, los dioses y los hombres*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M.** (1985). *Ensayos de Sociología Contemporánea II*. Buenos Aires, Ediciones Planeta-Agostini.
- Wirth, L.** (1998). "Urbanism as a way of life". En *On cities and social life*. Chicago, Chicago University Press.