

# REVISANDO LA ETICA DE LA HOSPITALIDAD EN DANIEL INNERARITY.

Maximiliano E. Korstanje <sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Universidad de Palermo, Argentina.

E-mail: maxikorstanje@arnet.com.ar

Recibido: 20 Enero 2013 / Revisado: 17 Febrero 2013 / Aceptado: 4 Mayo 2013 / Publicación Online: 15 Octubre 2013

**Resumen:** El siguiente trabajo resume y analiza en profundidad el libro *Ética de la Hospitalidad* de D. Innerarity, en donde se utiliza a la hospitalidad como metáfora del riesgo. Si bien reconocemos el genio del autor para tratar ciertos temas, considerando su obra de gran valía, hacemos énfasis en sus limitaciones para ligar al riesgo con la esfera moral. Nuestra tesis, apunta a que el riesgo debe ser definido como un discurso cuya función, inherentemente amoral, es fijar ciertas barreras y códigos para regular las prácticas sociales. En síntesis, el riesgo no solo es funcional a la organización económica que lo sustenta, sino que dificulta el cambio social.

**Palabras claves:** Riesgo, Hospitalidad, Modernidad, Economías.

## Introducción.

Una de las cuestiones más interesantes del riesgo es que éste toma diversas formas dependiendo de donde se aloja. Es, o puede ser homologado, como un huésped, el cual con permiso o sin él, se decide a adentrarse en una sociedad desconocida. El anfitrión puede rechazarlo o aceptarlo creando una relación dialéctica entre ambos. En este contexto, es importante detenerse en el hecho que cada sociedad construye, edifica y percibe a los riesgos de diversa forma. Mientras los americanos están preocupados por potenciales ataques termonucleares perpetrados por grupos islámicos, los argentinos temen a la delincuencia

y al delito propio de las grandes urbes. Asimismo, los musulmanes están más aterrados por la condenación eterna del alma, que ante la idea de perder la vida. Comprender el riesgo, es una tarea, significativa para la teoría sociológica, antropológica y filosófica.

En el contexto mencionado, el trabajo del profesor Daniel Innerarity, *ética de la Hospitalidad* aborda el tema de la dialéctica hegeliana desde una nueva perspectiva, en donde la hospitalidad juega un rol importante ya que es mediante a ésta que podemos aceptar el imponderable. La relación entre huésped y anfitrión, es, en el mejor de los casos, una forma dialéctica de relación por medio de la cual se estructura toda la sociedad. La apertura frente a los acontecimientos futuros determina no solo la propia reacción del grupo humano sino además las barreras frente a “la otredad”. El proceso de aprendizaje en la relación con “los otros” representa la “ética de la hospitalidad”. En consecuencia, para Innerarity, la hospitalidad es ante todo, una forma de experiencia, nunca estática<sup>1</sup>.

## 1. La Ética de la Hospitalidad.

El trabajo en revisión considera la idea que la vida humana se inserta en un continuo de dos valencias antagónicas, el miedo representado como la falta total de “referencias” necesarias para ratificar nuestra identidad, y la estupidez, referenciada como una “inmensa tautología”. La modernidad tardía, siguiendo el desarrollo de U. Beck<sup>2</sup>, agregar Innerarity, se caracteriza por la

administración de fragilidades institucionales e individuales que llevan a la fragmentación social. La ética de la hospitalidad, en un sentido amplio, advierte una doble dialéctica ya que la introducción de un huésped es un acto de confianza a la vez que requisito para un aumento de la vulnerabilidad. La necesidad desmesurada de protección de las personas frente a la vida política sugiere retornar a una “ética” de la hospitalidad en donde la incertidumbre no sea motivo de cerrazón. En palabras textuales de su autor

“la fragilidad de la sociedad se traduce en que la incertidumbre se impone sobre los destinos individuales. Las trayectorias vitales son cada vez más caóticas y discontinuas, truncadas por acontecimientos perturbadores: la emigración, la ruptura familiar, la degradación profesional, la pérdida del empleo, la experiencia de la precariedad, la soledad...”<sup>3</sup>.

Para una mejor comprensión y lectura de este trabajo, es necesario remitirse a la raíz del pensamiento patético en la filosofía de Innerarity. El hombre se encuentra sujeto a mucho más que su acción voluntaria. La idea de una acción pura es altamente criticable, desde el momento en que las acciones resultan de dos condiciones, la pasividad del ser frente al mundo, y el advenimiento de la historia. Ambos movimientos determinan que “los hechos” suceden sin voluntad del hombre. En tanto, que estos hechos le son dados, la categoría de riesgo (como construcción futurible y probable) debe ser puesta en tela de juicio. Es cierto que el avance tecnológico se esmera por hacer del mundo un lugar más seguro, pero no menos cierto es que, inversamente, esa necesidad de controlar ciertos riesgos abre otros mucho más nefastos. En consecuencia,

“nosotros mismos somos responsables de los riesgos que provocamos, pero la mayoría son más bien huéspedes no invitados. Son aspectos inevitables de la vida en un mundo incierto y a veces hostil. Las tragedias han descrito la complejidad de estas situaciones con una belleza que a veces nos hace olvidar que forman parte de nuestra situación cotidiana”<sup>4</sup>.

Siguiendo este desarrollo, se lee que la naturaleza de cada catástrofe es el aprendizaje

mismo y la mejor forma de criticar a la tesis de la razón pura, tal como es planteada por I. Kant<sup>5</sup>. Por lo tanto, la historia no sería un proceso constante de negociaciones individuales, sino el devenir de hechos involuntarios que afectan y moldean la psicología de las personas. No podemos estudiar la historia ya que ella nos estudia a nosotros. El pensamiento intenta encapsular el destino, esgrimiendo un discurso falso y manifestándose optimista acerca de las propias posibilidades del sujeto de protegerse ante la incertidumbre, pero tarde o temprano termina imponiéndose. Cualquier intento por tercer el rumbo de la “fortuna”, es transformar la ética (que deviene de ethos) en una simple técnica. Pero a diferencia de Beck, Innerarity comprende que el riesgo debe ser entendido como una “condición de la vida” que sujeta a la acción humana frente a un escenario incierto favorece la flexibilidad enriqueciendo el mundo cultural. La historia es en parte una síntesis, una vulgarización de relaciones complejas y dinámicas que sucedieron y evolucionaron de diversas formas. La lógica instrumental propia del capitalismo, nos ha hecho creer no solo que podemos congelar el pasado administrando hechos en compartimentos estancos, como si habláramos de un archivo, sino que podemos hacer lo mismo con el futuro por medio de la planificación y el avance tecnológico. Si todo futuro, por incierto, despierta temor, entonces es necesario anularlo.

Occidente, por desgracia, se ha abocado en las últimas décadas en anular el temor y el riesgo para hacer de la vida algo predecible, domesticable. El avance técnico intenta, por varios modos, controlar la incertidumbre hasta el punto de potenciar la idea en una seguridad total. Este postulado no solo se hace imposible de alcanzar sino que anula toda condición humana. En este sentido, Innerarity introduce su propia concepción de la hospitalidad, entendida como la aceptación de lo desconocido (riesgo) aún a sabiendas que en dicho acto de aceptación uno mismo puede encontrar la muerte (ser asesinado por el huésped). Precisamente, buscamos y nos reconocemos en los otros por acción de nuestra propia vulnerabilidad. Para llegar a un mejor desarrollo en las páginas siguientes, este párrafo es de particular interés:

“frente a los ideales de una vida asegurada contra todo riesgo, frente a la ilusión de que resulta posible vivir orillando razonablemente el infortunio, la idea de hospitalidad nos recuerda algo

peculiar de nuestra condición: nuestra existencia quebradiza y frágil, necesitada y dependiente de cosas que no están a nuestra absoluta disposición, expuesta a la fortuna. Por eso, sufrimos penalidades, necesitamos de los otros, buscamos su reconocimiento, aprobación o amistad”<sup>6</sup>.

A diferencia de Huizinga quien consideraba a toda cultura como una constante entre fuerzas antagónicas que llevan al hombre a la competencia (lucha agonal)<sup>7</sup>, para el filósofo español, éste es un verdadero homo ludens que requiere de rituales para recobrar el control de las cosas. El sentido de la competencia es un intento por hacer más habitable un mundo totalmente controlado por la instrumentalidad. Las zonas seguras deben ser contrarrestadas con lugares inhóspitos, inseguros, peligrosos y riesgosos. Dadas las presentes introducciones generales a la obra, nos preparamos para examinar en detalle los aciertos y limitaciones del argumento expuesto en *La Ética de la Hospitalidad*.

## 2. Riesgo y Control.

Si lo más importante de la vida no puede ser controlado, ello sugiere la noción que los eventos del mundo circundantes tal y como son percibidos nos son dados (como acepta la tesis de la recepción kantiana). Ahora bien, las civilizaciones se han reconstruido del acontecimiento. Aun cuando la técnica sea parte importante para aumentar la previsibilidad de los hechos, la historia se construye por un devenir de acontecimientos azarosos, los cuales impactan sobre la cosmología humana. Por lo sugerido, uno debe comprender que la dialéctica de la hospitalidad anfitrión/huésped se encuentra presente en todas las esferas de la vida. No huelga decir que dicha dialéctica constituye las identidades de las personas. La relación entre el huésped y el anfitrión es por demás interesante ya que confiere a ambos una dependencia sin recurrir a la enajenación. Este vínculo no es ni estático ni mecánico debido a que puede ser cancelado en cualquier momento, de hecho, ambos se encuentran sujetos a una relación contingente, ya que cualquier acción iniciada por uno impacta en el otro. El huésped no conoce ni las intenciones, ni la biografía del anfitrión y viceversa, por ende su relación debe basarse en una especie de confianza mutua.

Dice Innerarity:

“las figuras del huésped y el anfitrión representan un cierto modelo para pensar la condición descentrada del sujeto humano, la peculiar situación de quien no está completamente en sí, de quien vive en una suerte de dependencia sin que esto suponga una absoluta enajenación: la relación de hospitalidad no es mecánica, ya que el huésped puede irse o el anfitrión puede retirar su acogida. Pero tampoco es una relación sostenida exclusivamente por la libertad de elección; con frecuencia somos invitados inoportunamente, la hospitalidad es respuesta a una iniciativa ajena”<sup>8</sup>.

En cierta forma y aun cuando el autor no lo ponga en esos términos, se puede afirmar que la hospitalidad se asocia a una creciente ambigüedad de status en donde los actores juegan al “como si”, figuran un papel o rol que les confiere una identidad temporal. La fragmentación vincular que caracteriza la vida social moderna se explica por medio del rol individual del ciudadano, el cual ha pasado a ser un constructor activo de sus contextos sociales. A diferencia de otras épocas, en la actualidad, elegimos nuestros pares, amigos y hasta familiares, cambiamos nuestra identidad incluso si no estamos a gusto con ella. Toda orientación genealógica se encuentra sujeta a un constante escrutinio. Esta dinámica implica un efecto negativo sobre la forma ontológica de percibir la seguridad. Si se parte de la base que las instituciones confieren seguridad y protección a los individuos, intentar crear el propio destino (diseño) es en parte renunciar a la estabilidad que ellas brindan. Abierta la libertad para el sujeto, abiertos también los canales de riesgo e incertidumbre.

El hombre tiene cada vez más temor por las cosas simplemente porque ha comprado las promesas de la liberación. En este contexto, la movilidad es funcional al desapego del sujeto por las instituciones. A mayor desapego, mayor sentimiento de incertidumbre. A lo largo de su llevadera prosa, Innerarity explica que toda amenaza lleva a formas de “asociarse” con otros, por lo cual se articulan formas políticas de lucha y liderazgo frente a los peligros del mundo exterior. El estado nace de la necesidad de combinar los beneficios del capital con la estabilidad laboral. Por lo tanto, la inseguridad “biográfica” parece ser un resultado inevitable

del proceso de individualización por medio del cual se gana independencia e igualdad, a la vez que aumenta la incertidumbre. Las instituciones tienen como función regular y garantizar la libertad del sujeto, y cuidarlo de sí mismo. Poniendo como ejemplo el caso de Ulises, Innerarity dice que sabiendo del peligro que representan las sirenas, la verdadera libertad es aquella que garantiza nuestra decisión en pleno uso de facultades, incluso si fuera restrictiva, como el hecho de pedir ser atado al mástil del barco para no sucumbir a los propios deseos. ¿Porqué relacionar a la hospitalidad con el riesgo?

### 3. Todo huésped es un enviado del azar.

Al igual que un mensajero o un profeta, el huésped no siempre es bienvenido. Uno debe hacer un ejercicio de tolerancia para aceptar a una persona de la cual poco se sabe. La incertidumbre funciona en forma similar a un huésped, ya que no solo interpela sino desafía los procesos de control del anfitrión. El huésped, similar al fantasma, es una extraña permanencia que estructura toda la idea o diseño Occidental de lo que es la soberanía. Cerrarse al extraño y negarle hospitalidad es un acto similar a intentar controlar el riesgo hasta eliminarlo completamente, anula la propia identidad. Siguiendo este mismo desarrollo, Innerarity no dubita en afirmar que

“alguien es recibido como huésped no sólo en tanto que determinado individuo, sino también como embajador sustituable, como representante de de organizaciones e instituciones. Está también el hecho de que muchas culturas se prohíba preguntar al huésped por su procedencia o su nombre como si fuera una representación simbólica del ausente”<sup>9</sup>.

Ciertamente, la hospitalidad se funda bajo dos principios básicos, la divinidad (muchas veces el extranjero es considerado un enviado de los dioses) y la protección bajo anonimato, lo cual denota una supuesta igualdad universal. El hecho de no preguntar procedencia ni nombre, en concordancia con la idea de una hospitalidad abierta en J. Derrida, se refiere a una disposición ética de igualdad. El sujeto se constituye como agente moral en tanto pueda descentralizarse de su propia visión del mundo y restringir sus deseos, a la posición de otros. Este proceso de auto-descentralización determina la posibilidad de adoptar y aceptar un punto de vista ajeno, y

es gracias a ello, que disponemos de una racionalidad universal. En pleno ejercicio de sus facultades, el sujeto entra en el mundo del lenguaje (con otros), escenario que (al igual que una tierra lejana) les desconocido. Precisamente, adhiere el autor, es en este punto de reflexión donde hospitalidad y ética se tocan. Tal vez por temor o por intolerancia, regularmente, se puede cerrar las fronteras de lo inesperado pero esta medida no trae más seguridad ya que niega la propia libertad del ser. Innerarity, si se quiere en forma polémica, concibe la consciencia como un lenguaje.

La tesis central de trabajo en revisión puede ser examinada y reconstruida en los siguientes puntos centrales:

- 1) La movilidad genera desapego del hombre frente a sus instituciones.
- 2) Los seguros y las compañías crediticias se esfuerzan por mitigar los riesgos de la vida cotidiana debido a la fragmentación del hombre con sus instituciones.
- 3) La hospitalidad se constituye en base a una relación dialéctica entre huésped y anfitrión en donde prima el azar y la contingencia.
- 4) El lenguaje, en tanto, narrativa social, determina la consciencia moral del sujeto.
- 5) La hospitalidad nace del principio de extrañeza, el cual puede despertar horror o admiración.
- 6) La relación entre huésped y anfitrión es una metáfora del funcionamiento del riesgo en la sociedad moderna.

El trabajo plantea en forma acertada una crítica hacia los tratamientos tanto de I. Kant como los de F. Nietzsche<sup>10</sup> respecto a la moral. En este contexto, la falta de acuerdo entre ambos plantea un escenario típico, la felicidad es contraria al orden moral. Si una persona para ser feliz debe abandonarse al deseo de otros y satisfacer sus propias necesidades entonces su propio deseo la aleja de la esfera moral. Por el contrario, atender a las necesidades de otros, hace a la persona moral pero infeliz. Este razonamiento, por varios motivos, adhiere Innerarity es falso. En primera instancia, la moral misma es el arte de manejar esa tensión existente entre felicidad y benevolencia. No todas las cosas buenas nos hacen feliz, de la misma forma que no hace falta ser bueno para tener suerte. Muchas malas

personas tienen tanta o más suerte que las buenas. Se presenta en esta discusión una visión ética abierta a una rivalidad existente entre lo justo y lo bueno.

La moral permite un funcionamiento armónico entre la expectativa de sí y de otros. En perspectiva, nuevamente se vuelve a introducir la figura de la hospitalidad, no existe biografía que pueda mantener en forma eterna la felicidad.

“La Felicidad no puede ser solamente una condición o estado, sino actividad, y por eso mismo, algo que puede ser entorpecido o debilitado por la fortuna. La buena condición de la persona no es condición suficiente para el buen vivir pleno. La vulnerabilidad humana procede fundamentalmente del hecho de que nuestra felicidad necesita de los bienes exteriores”<sup>11</sup>.

El principio de sacralidad sobre el cual descansa la hospitalidad se corresponde con la extrañeza. Los dioses aparecen en la tierra en formas que uno no puede reconocer pidiendo protección y piedad en la mayoría de las mitologías. Todas ellas, poseen protectores no solo para los extranjeros sino además para aquellos que se encuentran *in itinere* fuera de su hogar. Para el filósofo español, cuatro órdenes diversos tienen lugar en el rito de la hospitalidad, lo lejano, lo divino, lo ilimitado e inconcebible. La rutinización del orden societal es destruida por la aparición inesperada y repentina del huésped. En palabras del propio autor,

“la experiencia de la extrañeza es una constante antropológica del mismo rango que otras más mencionadas, una peculiaridad humana que no poseen otros animales pacíficamente incrustados en su medio. Lo que no es tan constante es el modo cómo los hombres manejan esa extrañeza, cómo la piensan y la buscan, cómo la esquivan o la invitan”<sup>12</sup>.

En consecuencia, se puede afirmar que cada cultura posee sus formas particulares de construir al otro, y de negociar con esa alteridad. El otro genera un sentimiento ambivalente, el cual va desde lo amenazante hasta la fascinación, porque entra en comparación con lo propio pero a la vez despierta nuevas posibilidades reprimidas. Segundo, el orden dialéctico entre el self y sus autoridades se altera con la entrada de un tercer agente. Lo extraño,

en este sentido, se define frente a lo propio por medio de la posesión. Lo extraño no es una categoría en sí misma, sino que se define por medio de su accesibilidad (lo extraño es la accesibilidad de algo inaccesible hasta el momento). Lo que es importante mencionar en el tratamiento de Innerarity es que lo extraño está construido por la propia cultura. Su estatus puede ser temporalmente accesible porque el viajero se queda, adquiere una presencia que se diluye con el tiempo. Por lo tanto, antes que nada, la hospitalidad es una “*experiencia*” relacional de dos o más.

#### 4. Revisión Crítica (a modo de conclusión)

Hasta aquí hemos reseñado lo más fielmente que hemos podido el texto principal del filósofo español. Su posición respecto a la hospitalidad describe brillantemente no solo el rol de la dialéctica entre los vínculos humanos, sino la necesidad de intelectualizar la incertidumbre. Si bien su desarrollo sobre la hospitalidad es puramente filosófico, se da entre huésped y anfitrión un pacto recíproco de protección mutua, tema que ha sido ampliamente estudiado por la antropología, la historia y la arqueología. Históricamente, nacida de la práctica de las tribus indo-europeas por el V AC, la hospitalidad representaba un convenio recíproco entre las tribus europeas (célticas, latinas y nórdicas) en donde se obligaban a prestarse ayuda para repeler alguna invasión externa en momentos de conflicto, como ha proveer a los viajeros de todo aquello que necesitaban para proseguir su travesía. Los extraños, eran comúnmente, considerados enviados de los dioses. Cualquier falta hacia ellos no solo representaba la ira de los mismos, sino el presagio de un desastre (erupción de volcán o terremoto entre otros).

La protección del extranjero en tránsito era ayer como hoy condición primera de la organización política de la ciudad. Podemos decir, sin temor al error, la hospitalidad, tenía desde esta perspectiva, una naturaleza política y religiosa. En consecuencia, el tratamiento de Innerarity es correcto debido a que la hospitalidad como institución política tenía como función central reducir la incertidumbre que implicaba la idea de recibir a un extraño. En el mundo griego, latino, céltico y germánico hay muchos mitos vinculados a la naturaleza incontrolable de la hospitalidad. En la mayoría de estos relatos, los protagonistas eran asesinados luego del banquete, cuando el anfitrión o el huésped se

dormían<sup>13</sup>. Ello recuerda que hospitalidad y vulnerabilidad se encuentran realmente ligadas en algún sentido. Explicado en otros términos, cuando un viajero deja su lugar o espacio de residencia se abre un canal a lo desconocido que van desde el temor a ser expoliado, accidentes, y en otras culturas de arribar a lugares embrujados y enfermar. Saber que uno será bien recibido es una forma de reducir la angustia que despierta lo desconocido. Quien recibe al viajero, tampoco sabe a quién está alojando y bajo que circunstancias. En ese contexto de doble angustia, la hospitalidad no solo intelectualiza y controla la relación entre huésped y anfitrión, sino que además introduce al azar como parte importante en esa relación. El riesgo a ese extraño, como brillantemente explica en su trabajo *Innerarity*, no erradica totalmente el potencial peligro sino que lo controla.

En este sentido, la hospitalidad puede ser definida como un mecanismo social que genera sociabilidad, protección y cierto grado certidumbre. Empero, el problema se suscita cuando *Innerarity* liga la moral al riesgo. Éste último por ser una construcción económica, es por naturaleza amoral. No hay moral alguna en el riesgo, ese es la limitación más importante en *Ética de la Hospitalidad*. En las siguientes líneas vamos a explicar, como la idea de riesgo hace que el sujeto se deslinde de la responsabilidad moral.

El sociólogo alemán Niklas Luhmann considera que es necesario hacer una diferencia entre lo que se comprende por amenaza y riesgo. Toda sociedad funciona gracias a un plus de confianza entre los actores que la conforman, aunque Luhmann prefiere hablar de sociedad no como una suma de partes, sino como un todo orgánico unida por procesos comunicativos. En primera instancia, entonces el riesgo se encuentra enraizado dentro de la comunicación, si se quiere, es una categoría lingüística. Una de las características que distingue el tratamiento luhmanniano de otros, es asociar al riesgo al proceso de decisión de una persona. A diferencia de la amenaza, la cual se da externa al sujeto (como ser la caída de un avión o un desastre natural), el riesgo opera por medio del principio de contingencia; es decir, que no solo el riesgo es generado por una decisión previa, sino que su efecto puede ser evitado. Luhmann, se da cuenta, quienes generan los riesgos nunca asumen las consecuencias de sus decisiones. Concebir al riesgo como parte de la seguridad o la producción económica es una reducción

conceptual la cual conlleva al error. La sociología debe superar el estado de contradicción en la cual se encuentra actualmente el estudio del riesgo.

Epistemológicamente, el riesgo no debe concebirse como un factor a ser estudiado individualmente por cuanto se establece en las sociedades en forma consensuada. Por un lado, existe una idea de pensar el riesgo como percibido individualmente (como lo ha expuesto la psicología cognitiva) mientras por el otro, los antropólogos y sociólogos modernos han sugerido en el riesgo un factor cultural, que se aprehende en la socialización. Luhmann explica que en la edad media la palabra riesgo se utilizaba para referirse a los costos que debían ser adheridos al flete de mercancías en la navegación marítima, fluvial o transporte en general. El riesgo, en este sentido, no sólo se encuentra vinculado a la racionalidad sino también al principio de ganancia basado en la contingencia. Si un meteorito gigante se encuentra próximo a chocar con la tierra y no existe manera de evitar esa catástrofe, entonces no se está en presencia de un riesgo sino de un desastre. El riesgo sugiere siempre una alta contingencia que le otorga al individuo la posibilidad de evitar el daño con su elección. No obstante, también en el ejercicio de la libertad el individuo puede no decidir asumiendo por esa no-acción su propio riesgo. Como *Innerarity*, Luhmann se da cuenta que incluso no decidiendo, uno toma la decisión y por consiguiente queda sujeto a una cuota de riesgo. En consecuencia uno podría argüir que el tratamiento luhmanniano cae en contradicción consigo mismo. En este contexto, el autor considera

“si no hay decisiones con la garantía de estar libres de riesgo, debe abandonarse la esperanza (que un observador de primer orden podría todavía tener) de que con más investigación y más conocimiento podríamos pasar del riesgo a la seguridad. La experiencia práctica nos enseña que ocurre más bien lo contrario”<sup>14</sup>.

Ello sugiere que renunciamos a tomar decisiones y nos aferramos a la seguridad, en lugar de afrontar lo desconocido. No obstante es importante reparar en el hecho que para Luhmann el riesgo no es un fenómeno que deba ser estudiado individualmente, mucho menos bajo el paradigma de la percepción o recepción del riesgo. El riesgo es generado por la misma

sociedad, en la cual se generan procesos decisorios respecto a diversos temas. Los individuos de ninguna forma son responsables de las decisiones que toman sus elites. Ellos sufren a diario los riesgos de prerrogativas que no les pertenecen. Una de las tácticas más comunes (ello no ha sido estudiado por Luhmann pero sus contribuciones nos han iluminado en ese sentido), de los grupos dominantes o elites de cada sociedad, es desdibujar las fronteras morales entre el responsable y la víctima. La necesidad de referirse constantemente a riesgos evidencia que las víctimas, de alguna u otra forma, han tenido responsabilidad en el evento. Esa forma de pensar no solo es falsa, sino que funcional al orden por medio del cual el capital puede replicarse. Por lo tanto, asumir que el aumento del riesgo es un síntoma exclusivo de la fragmentación social es, a nuestro modo de ver, ubicarse en la punta del problema y no en su base. Todo riesgo, además de ser amoral, implica una paradoja.

Hasta el momento, los estudios en percepción del riesgo han pecado de ser demasiado cuantitativos, bajos ciertas circunstancias etnocéntricos, cuyos alcances se hacen poco comprensibles para la lectura humanista del sociólogo, o demasiado subjetivos y por lo tanto conceptuales para poder ser decompuestos en categorías factibles de observación concreta. No existe una metodología específica empírica en la sociología del riesgo. A todo ello, se suma la imposibilidad de las “Ciencias Sociales” para aunar esfuerzos una definición consensuada del fenómeno.

En perspectiva, podemos avalar la idea de un “discurso del riesgo” el cual connota circuitos de intercambio entre actores y productos que permiten la revalorización de objetos, consumidores y círculos productivos. Los riesgos se basan en valores culturales e históricos, no en cuestiones de probabilidad. El riesgo es parte del lenguaje como infiere Luhmann pero también no es menos importante comprender los factores comunicativos que ayudan a su reproducción. No es importante cuán factible sea un riesgo, sino cual es su impacto inmediato en la mentalidad del receptor del discurso del riesgo. Ciertamente, a esa percepción como un residuo de un sesgo mental. El sujeto que cree en la posibilidad de un ataque terrorista se encuentra convencido de la situación. Las causas del posible evento tienen más que ver con la “creencia” que con la razón.

Su poder de persuasión sobre el lego se corresponde con la acción comunicativa por la cual ese riesgo se hace texto. Siguiendo este argumento, ante la premisa: *el terrorismo representa una seria amenaza para Estados Unidos*, se puede indagar en los efectos de dicha cláusula, por lo cual uno se preguntará por el pánico que despierta el fantasma del terrorismo, o en como la economía se estructura en base a la idea de un potencial ataque. Veremos a continuación que todo riesgo está enmarcado en una forma económica de organización.

Nuestra tesis es que el discurso del terrorismo (como riesgo) prohíbe ciertas prácticas, consumos y bienes a la vez que estimula otros. Aumenta los seguros pero reduce la circulación de armas entre la población o de elementos que pueden ser considerados “peligrosos”. Al reducirse la demanda de esos bienes “prohibidos” su valor se encarece, y a su vez, es controlado bajo el monopolio de las elites locales. De esta forma, la población en general se sentirá satisfecha de cubrir sus necesidades de seguridad cotidianas gracias a la contratación de ciertos bienes o seguros, dejando al estado el monopolio de los bienes-tabú. En otras palabras, el riesgo corta la interacción en un sentido y la redirecciona en otro según los intereses políticos. El riesgo disciplina a los agentes sociales, pero lo que es más importante, permite reducir la ambigüedad normativa para que la sociedad pueda seguir produciendo. Aquellos bienes inalienables que fundamentan el valor de intercambio en el sistema de oferta y demanda de una sociedad, adquieren su importancia en base al discurso del riesgo. Al igual que el tabú, su función radica en *proteger* aquellos bienes cuya escasez connota un mayor valor, esos bienes inalienables que confieren orden a la sociedad por medio de la jerarquía.

Veamos el ejemplo entre la industria automovilística y el calentamiento global que describe a la perfección como funciona el riesgo en la sociedad moderna. Las cadenas productivas de auto-partes y automóviles descansan sobre un legado cultural fordista el cual prioriza la movilidad y la velocidad como valores culturales de importancia. Dada la cantidad, colores y variedades de autos, sus valores de intercambio (precios) van desde módicas sumas hasta valores más abultados. La marca define en parte no solo el estatus del consumidor o del conductor, sino su rol dentro del orden societal. Por cada auto producido y en circulación, por el contrario, el Estado debe

contemplar un riesgo, denunciado por los grupos de presión, ecológico y económico. Ecológico porque las formas de combustibles fósiles queman gases que generan el “efecto invernadero” y modifican sustancialmente las geografías económicas de los cinco continentes. Decimos económicos, porque el combustible fósil se considera un bien no renovable y en consecuencia las reservas parecen haber menguado lo suficiente para subir su precio en forma exorbitante. Las elites locales pueden acaparar los restos de yacimientos fósiles restantes en el mundo ya que se consideran un bien preciado, escaso. A medida que más se agotan las fuentes de combustibles, las sociedades capitalistas industriales más se aferran a los autos clásicos que empeoran la situación del cambio climático. Esta paradoja no es producto de la ignorancia o de la propensión humana a la conservación, sino parte de la función que cumple el riesgo mismo. Éste no pide ni altera las coyunturas para generar un cambio, sino todo lo contrario preserva el estatus quo. Las aristocracias locales en medio Oriente o las industriales en Estados Unidos fundamentan su poder en cuanto tienen acceso a bienes “codiciados” que permiten la funcionalidad del sistema productivo, en este caso el automovilístico.

El riesgo ecológico esconde un doble discurso, por un lado sigue promoviendo el consumo de combustibles no renovables con el fin de preservar la legitimidad de los grupos privilegiados, más por el otro apela al peligro de la contaminación para generar un cambio que nunca se produce. La famosa paradoja ecológica<sup>15</sup>, quedan así resueltas. Lo que subyace según nuestra tesis es que el “texto del riesgo” fomenta la circulación en un sentido a la vez que la previene en otro contrario. Como resultado, los bienes inmóviles (o no renovables) en su calidad de extraordinarios confieren mayor poder a quienes los ostentan o monopolizan.

Mismo caso puede observarse en el caso del terrorismo. La circulación de ciertas armas y la fabricación para la guerra contra el terror son monopolizadas por las elites americanas a la vez que se fomenta la circulación de otros dispositivos para la protección del ciudadano común tales como la contratación de seguros especiales, o la compra de armas personales. No obstante, el discurso del riesgo que conecta el andamiaje de la maquinaria política, respecto a las armas de destrucción masiva promueve la fabricación, almacenaje y concentración de

armas no convencionales para Estados Unidos a la vez que obliga a los países periféricos a desarmarse. Las elites acumulan bienes inalienables como el mercurio para sustenta su poder mientras que le prohíben el acceso a Irán. El discurso del riesgo opera facilitando el sentido de circulación en una dirección para reforzar la autoridad pero restringe la posibilidad del resto. La tesis expuesta hasta el momento, puede expresarse en números concretos, como veremos a continuación. En este sentido, el presente trabajo es superador de las perspectivas antes discutidas. Las aristocracias fundan su fortaleza y poder, no por lo que producen masivamente, sino por aquello que acaparan y cuyo valor es incuestionablemente ajeno al circuito de distribución<sup>16</sup>. El objeto inalienable adquiere su valor por medio de la imposición de un discurso específico, que puede ser religioso o político, en donde se hace siempre referencia a un mal primigenio, a un riesgo inconmensurable que los hombres enfrentarán si no siguen las “enseñanzas”. Este modelo, presente en la mayoría de las culturas, es el que nos lleva a repensar la validez occidental de los estudios ligados al riesgo. Para poder comprenderlo precisamente se necesita establecer un nuevo esquema comparado de riesgo intercultural en donde la teoría de la solidaridad tenga preponderancia.

Similares observaciones pueden extrapolarse al problema del delito urbano. Los medios de comunicación transmiten de día y de noche noticias trágicas asociadas a crímenes. Si observamos en Argentina, la mayoría de ellos se vuelcan a la propiedad privada y los casos se sitúan en espacios densamente poblados, urbanos donde el capital se encuentra concentrado. Según estadísticas del Servicio Penitenciario Bonaerense en Argentina para el año 2005, del total de delitos cometidos 63.6% se han perpetrado 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 delitos. 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<sup>17</sup>.

Dentro de la ciudad de Buenos Aires, investigadores de la Universidad de Buenos Aires trazaron un mapa del delito urbano en donde se preocupan por examinar la relación entre delito real y percepción de la inseguridad. Sus datos revelan que en primera instancia (de 2002 hasta 2003) los delitos contra la propiedad representaban el 88.8% (208.646 casos), seguido de los delitos contra personas 5.9% (13.899 casos) y delitos contra la libertad con un 3% (7.007 casos) entre los más representativos. Los delitos de robo y hurto contra la propiedad ajena se concentran principalmente en barrios con un poder adquisitivo alto, situados en el centro de la capital federal, para ser exactos en zona bancaria. Sin embargo, los mismos datos sugieren que existen en zonas alejadas delitos de gran violencia e impacto como ser Soldati, Lugano y Barracas entre otros<sup>18</sup>. Si bien la mayoría de los delitos están situados en áreas pobladas donde existe gran concentración de capital, la violencia perpetrada en lugares más alejados confiere mayor impacto emocional al resto de la ciudadanía. Como resultado, zonas con una mayor extensión geográfica (y una menor valuación del terreno) son percibidas por el imaginario como lugares potencialmente peligrosos. El mercado inmobiliario promueve circuitos específicos (como Barrio Norte, Palermo, Belgrano) donde la seguridad es el principal criterio de elección, pero paradójicamente son lugares por concentración de capital y personas con una gran predisposición al delito. Los espacios periféricos más relegados desde una perspectiva social (peligrosos) permiten la inversión relativamente baja ya que el valor del suelo es menor por una cuestión de demanda. Luego de la construcción edilicia y la instalación de puestos policiales, esos mismos terrenos son vendidos al triple de lo que valían. Este proceso que los especialistas conocen bien como “gentrificación” explica como el discurso del riesgo (en este ejemplo ligado al delito) permite que ciertos grupos fomenten el consumo en la dirección de lo que podrían llamarse barrios seguros, a la vez que temporalmente se reservan el derecho de apropiación de las tierras tildadas de inseguras.

La antropóloga argentina. M. Carman ha explicado en forma brillante el destino del Abasto, considerado como una de las áreas más

peligrosas de Buenos Aires, se recicló en un centro de suficiente atraktividad cultural que recibe diariamente a miles de turistas. La cultura en este sentido sirvió como plataforma para generar atraktividad. Los antiguos residentes de la zona, inmigrantes o personas de bajos recursos fueron obligados por la fuerza del mercado a realojarse en otros barrios<sup>19</sup>. Otros ejemplos de reciclaje y gentrificación han sido abordados en el libro *Con el Corazón mirando al Sur*, trabajo editado por H. Herzer. En uno de sus capítulos, Redondo y Singh-Zunino examinan el rol que jugó el temor en los diversos procesos de población que sufrieron los barrios de la Boca y San Telmo hasta que fueron últimamente reciclados para usos turísticos. Si bien el turismo ha embellecido el paisaje de San Telmo respecto a La Boca, la valorización del terreno ha obligado a los residentes a abandonar sus hogares ya que no pueden solventar los alquileres ni los impuestos<sup>20</sup>. La patrimonialización junto al uso esquemático de los discursos del riesgo empeoran la situación económica de ciertos grupos a la vez que benefician a otros<sup>21</sup>.

Por último y no por ello menos importante, el sentido del riesgo no es cambiar o alterar una situación, sino conservar las fuerzas que la hacen posible. Por ende, el riesgo es parte de las fuerzas económicas que lo sustentan, no de la esfera ética (por lo menos si tomamos las definiciones que el mismo Innerarity hace de la misma). Al margen de los aspectos técnicos expuestos, el trabajo de D. Innerarity se presenta como una obra, altamente recomendable para público especializado, escrita con notable claridad, certeza y exactitud que nos invita a esta agradable tarea que es pensar el riesgo en la sociedad moderna.

El problema del riesgo y su accionar en el mundo moderno toma dos direcciones contraria, el terror y la culpa. El primero acelera la desvinculación normativa entre el hombre y su institución. El mundo secular y la desaparición de Dios han sido dos elementos importantes para hacer del mundo un lugar más inestable. Si el sentido del destino queda en manos del hombre entonces todo peligro debe ser mitigado por la acción individual. El hombre moderno cree que es dueño de su destino, y porque lo cree, redirecciona toda una serie de rituales con el fin de hacer su vida más predecible, segura y estable. Sin embargo, otros seres humanos quieren lo mismo y en ese sentido se da un choque de voluntades. Las instituciones ya no

son necesarias o no pueden frenar ese choque de voluntades como ha planteado la filosofía hobbesiana. Ante el conflicto, entre dos o más consciencias, el riesgo reafirma la ontología del sujeto y válida su curso de acción. Esa decisión ante-el-riesgo genera la caída moral o el pecado por medio del cual el hombre quiere imponer su voluntad. Creemos, Zizek se equivoca cuando afirma el cristianismo necesita del pecado para mantener su infraestructura ideológica. Según su postura, el pecado alimenta el pecado. El perdón sólo es una licencia para seguir pecando. Como filosofía política el cristianismo ha evidenciado la importancia del perdón como forma de relación social entre los hombres. La ley del talion es sólo aplicable a sociedades pequeñas, si se quiere semi-nómade. En grupos o comunidades sedentarios, las relaciones sociales no pueden quebrarse a no ser por la necesidad de un ritual expiatorio que no permita la desintegración social. El hombre cristiano no peca para seguir haciéndolo, sólo alcanza el perdón por arrepentimiento genuino; y ese proceso envuelve al hombre con la responsabilidad de no seguir cometiendo el mismo pecado. Dadas estas condiciones, el hombre que lucha contra su naturaleza se compromete a “reparar” su falta. La ayuda, la cual conlleva a una solidaridad positiva, es un mecanismo por el cual el perdón puede canalizarse, expandirse y transformarse en institución. Como bien admite Merleau-Ponty la naturaleza del pecador es aceptar su caída y la reparación como formas estatutarias de la ley de su comunidad. El pecador no cuestiona la institucionalidad sino que la replica. Con el advenimiento de la secularización y la modernidad, el hombre ha desarrollado un mayor amor por las cosas terrenales olvidando su necesidad de trascendencia.

El hombre de hoy no solo no quiere morir, sino que además evita el sufrimiento. La negación de la muerte lo ha llevado a un consumo hedonista que define su identidad dependiendo de la cantidad de bienes que hay en circulación. El consumo es entrópico ya que se alimenta del propio deseo nunca satisfecho. Como institución, la religión ya no es suficiente para adoctrinar las voluntades individuales cada vez más en ascenso. De esta forma, la sociedad secular cae en una “ambigüedad moral” por la cual se prohíbe lo que se fomenta. No es el “cristianismo” de Pablo aquel destinado a expandir el pecado, sino la institucionalización de un cristianismo moderno y secular que hace del pecado una forma de consumo. Si el riesgo

hace que las personas se sientan más inseguras, la culpa pone al hombre en constante cuestionamiento por sus acciones permitiendo a la ley secular accionar en cualquier sentido<sup>22</sup>.

Ninguna iglesia más que el Estado regula la conducta humana por medio de la pena. Pero al estado no le importa el ciudadano sino el capital. Los diversos códigos penales demuestran que la pena por matar a una persona, es menor a la de robar un banco (aún sin disparar un solo tiro). Al Estado no le importa la reparación entre las personas, familias o clanes, sobre todo en caso de homicidio, sino que el mismo crimen no se vuelva a cometer. Pero como advierte Innerarity, ¿no es el crimen acaso el que le da valor el objeto robado?, ¿no es el riesgo el que confiere valor al seguro?, ¿no es la ley la que promueve el pecado?. En perspectiva, la imposición de la culpa en el mundo secular consigna al hombre una visión sesgada de la realidad que lleva a la auto-punición. El hombre se comporta de cual o tal manera porque está inserto en una sociedad, y su conducta es el resultado indirecto de la manipulación que ha hecho de él esa sociedad. No existe un hombre totalmente culpable ni totalmente inocente porque sus decisiones estuvieron determinadas por factores sociales tan invisibles y poderosos como su propia auto-determinación. Por tanto, el libre albedrío no solo no es tal, sino que conlleva a una quimera de la cual la culpa es la única salida. La culpa es la respuesta a la pregunta ¿Por qué he pecado y quien me ha facilitado la situación para pecar?.

De espaldas al perdón, entonces la sociedad expía sus culpas en el “desviado” y lo adoctrina acorde a sus valores materiales. Las sociedades industriales prohíben el crimen pero aumentan la desigualdad, prohíben el abuso sexual pero fomentan la industria de la pornografía, sancionan a los conductores irresponsables pero se fabrican autos más rápidos. La modernidad pone a los pies las condiciones para el pecado, negando el perdón para que la culpa lo transforme. El “caído” no accede a la expiación sino a través del sufrimiento. Ese tormento no debe ser físico sino que está generado por la culpa misma. Dada esta situación, la retribución permitiría que la culpa desaparezca, pero si se cierra este camino, se hace insostenible. La culpa no expiada, hace creer al hombre en su naturaleza maligna, lo transforma en un ser que cree que el pecado es su única naturaleza. La sociedad moderna emplea la culpa para darle valor a la mercancía que fabrica, circula, distribuye y obliga a consumir. De esa manera,

en una dirección el riesgo atemoriza al ciudadano para que el mercado instale sus productos, pero desde otra perspectiva, “el perdón negado” característico del mundo moderno conduce las acciones de los hombres para que “el crimen” sea el eje temático que fije un valor y una estrategia de mercado a esos productos. Si no existiesen ladrones para la propiedad privada, las mercancías no valdrían nada. Si no existiesen criminales, la vida no valdría nada. Si no hubiese “locos” que atropellan a la gente en las calles, la velocidad no tendría sentido de ser y etc. Ese es el motivo por el cual los noticieros circulan noticias asociadas al crimen, a la seguridad y al abuso infantil por parte de sacerdotes católicos. No significa como erróneamente arguye Zizek que el celibato despierta la necesidad del abuso sexual, sino todo lo contrario. Nuestra idea es que la naturaleza cristiana (en las cuales se incluye claro al catolicismo) y su idea sobre el perdón es un escollo serio para el génesis capitalista. El riesgo nos inculca la necesidad de protección, la culpa de transgresión para que los bienes seculares se encarezcan.

#### Notas.

<sup>1</sup> Innerarity, D. *Ética de la Hospitalidad*. Barcelona, Quinteto Ed. 2008, p. 18

<sup>2</sup> Beck, U. *La Sociedad del Riesgo*. Buenos Aires, Paidós, 2006

<sup>3</sup> Innerarity, D. *Ética de la Hosp.....* p. 24.

<sup>4</sup> Op. cit. 32

<sup>5</sup> Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Losada, 2003

<sup>6</sup> Op. Cit. 38.

<sup>7</sup> Huizinga, J. *Hommo Ludens*. Bogotá, Emece, 1968

<sup>8</sup> Innerarity, D. *La Ética de la Hosp...* p. 62

<sup>9</sup> Op. Cit, p. 109.

<sup>10</sup> Nietzsche, F. *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía clásica..* Buenos Aires, Pnínsula Ed, 2008

<sup>11</sup> Innerarity, D. *La Ética de la Hosp...* p. 128

<sup>12</sup> Op. Cit, p. 196

<sup>13</sup> Korstanje, M. “Las formas elementales de la hospitalidad”. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*. Vol. 4, iss. 2, 2010, pp 86-111

<sup>14</sup> Luhmann, N. *La Sociología del Riesgo*. México, Universidad Iberoamericana, 2006, p 74

<sup>15</sup> Giddens, A. *The Politics of Climate Change*. Cambridge, Polity Press. 2011

<sup>16</sup> Weiner, A. *Inalienable Possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley, University of California Press.

<sup>17</sup> Servicio Penitenciario Bonaerense, 2005. La Plata. Delitos y Condenas.

<sup>18</sup> Terceras Jornadas de Jovenes investigadores. Gino Germani. Mapa del Delito de la Ciudad de Buenos Aires. Behar A. M y Lucilli, P.

<sup>19</sup> Carman, M. *Las Trampas de la Cultura, los intrusos y los nuevos usos del Barrio Carlos Gardel*. Buenos Aires, Paidós, 2006

<sup>20</sup> Redondo, A. y Singh-Zunino, D. . “El Entorno Barrial, La Boca, Barracas, y San Telmo”. *Con el Corazón Mirando al Sur. Transformaciones en el sur de la ciudad de Buenos Aires*. H. Herzer, Editora. Buenos Aires, Espacio, 2008, pp. 97-120.

<sup>21</sup> Korstanje, M. “Un Estudio crítico sobre el Patrimonio turístico: capitalismo vs (des) protección. *Revista Hospitalidade*. Vol. VIII (2), 2011, pp. 3-37

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, M *Sense and Non-sense*. Chicago, Northwestern University , 1964

Copyright of Historia Actual On-Line is the property of Asociacion de Historia Actual and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.