

MIEDO Y DOMINIO EMOCIONAL EN LA ARQUITECTURA DEL ESTADO POST-DEMOCRÁTICO.

Fear and emotional control in the architecture of the post-democratic State.

Timo kaj emocia dominado en la arkitekturo de la postdemokrata Ŝtato.

José Manuel Bermúdez Cano (CNT-AT, Sindicato de Oficios Varios de Sevilla).

Enviado: 08/09/2013. Aceptado: 23/09/2013.

Resumen: En este análisis pretendemos explorar el papel de las emociones en la legitimación de los estados post-democráticos, y sus consecuencias en el desarme ideológico de los movimientos sociales. Nos basamos en un crítica superficial de dos fenómenos sociológicos: “la Cultura del miedo” y la Cultura capitalista de la competitividad. Pero lo hacemos, no desde el punto de vista del poder, sino de sus críticos. Por último pretendemos esbozar algunos de los mecanismos sico-sociológicos, que pueden explicar cómo el Poder crea (induce) y controla las emociones negativas.

Palabras Clave: Poder, miedo, emociones, cultura, manipulación, Estado, indefensión.

Abstract: *In this analysis we intend to explore the role of emotions in the legitimization of post-democratic states, and its impact on the ideological disarmament of the social movements. To do so, we rely on a superficial criticism of two sociological phenomena: “the culture of Fear” and the capitalist culture of competitiveness. But this is done not from*

the point of view of the power, but of its critics. We finally outline some of the psycho-sociological mechanisms that may explain how Power creates (induces) and controls negative emotions.

Key words: *Power, fear, emotions, culture, handling, State, helplessness.*

Resumo: *En tiu analizo ni klopodas esplori la rolon de emocioj en la legitimeco de la post-demokrataj ŝtatoj, kaj ties konsekvencojn en la ideologia senarmiligo de la sociaj movadoj. Ni baziĝas sur supraĵa kritiko de du sociologiaj fenomenoj: nome “la Kulturo de timo” kaj la kapitalista Kulturo de la konkuremo. Sed ni faras tion, ne el vidpunkto de povo, sed el ties kritikantoj. Laste ni klopodas skizi kelkajn el la psiko-sociologiaj meĥanismoj, kiuj povas klarigi kiel la Povo kreas (persvadas) kaj kontrolas la negativajn emociojn.*

Ŝlosilaj vortoj: *Povo, timo, emocioj, kulturo, manipulado, Ŝtato, sendefendo.*

Lo que en última instancia me estimuló a esbozar este análisis sobre el miedo y el poder fue la reacción de incertidumbre que me produjo la lectura de un artículo de opinión titulado *¿Y si no hiciésemos nada?*, de Amador Fernández-Sabater (2012). Éste tiene como base los comentarios de Alexandra Odette Kypriotaki (presentada como activista de las luchas sociales griegas durante el 2008, y *exiliada en Londres [sic.!]!*). Alexandra describe con estremecimiento una suerte de “depresión colectiva”, desde la que propone “recomenzar por otro lado: ni luchar ni confrontar, sino desertar; ni reivindicar ni pedir, desplegar aquí y ahora el mundo en el que queremos vivir; ni actuar ni movilizarnos, sino entregarnos a cierto abandono. Hacer fuerza de nuestra debilidad. [...] Estamos esperando un apocalipsis que nunca llega, un fin de los tiempos, fin del mundo. [...] Ni siquiera la alienación es ya una alternativa”.

Inicialmente me causó cierta perplejidad, pensé que este *no hacer nada* es el resultado de un activismo social ingenuo e ideológicamente vacío, el que considera que la presión y la movilización social encauzada en el sistema, sin más, puede hacer cambiar la actitud de los gobiernos y que lo puede hacer, además, de una forma rápida y efectiva. Es una actitud, que por desgracia he visto en muchas personas cercanas, conocidos y conocidas, que sin más experiencia en la lucha social que haber participado en algunos actos del 15M, y tras ver frustradas sus inocentes expectativas, llegan a la conclusión de que esto no tiene arreglo, que es mejor quedarse en casa.

Pero ésta es una actitud que ha calado en los ambientes *post-progresistas*, que ha calado muy hondo, hecho que no tiene nada de ingenuo. Observo, desde hace ya algunos años, una peligrosa deriva, una bifurcación, en la mayor parte de los movimientos sociales. En unos casos hacia una creciente institucionalización y profesionalización, y en otros hacia actitudes intimistas y escapistas. Muchos de ellos dejan la transformación social efectiva, la que requiere esfuerzo y lucha, para los discursos; otros la reducen a un cambio superficial, estético, en sus formas de vida individual.

Una reflexión más detenida me hizo ver que este activismo de baja intensidad tiene su límite más extenso donde se sitúa el riesgo (el miedo si se quiere) de poner en peligro el más nimio rasgo de bienestar individual (aunque éste

sea sólo el tiempo o el esfuerzo personal). Pienso que estas actitudes nihilistas no las genera un sentimiento de impotencia basado en una sincera reflexión, como parece desprenderse del artículo citado. Por el contrario, considero que es una actitud vital interiorizada, que esconde el miedo, el miedo a la exclusión (real para algunos y algunas, pero sólo intuida para la mayoría), tras una pose intelectual tan llamativa como artificial.

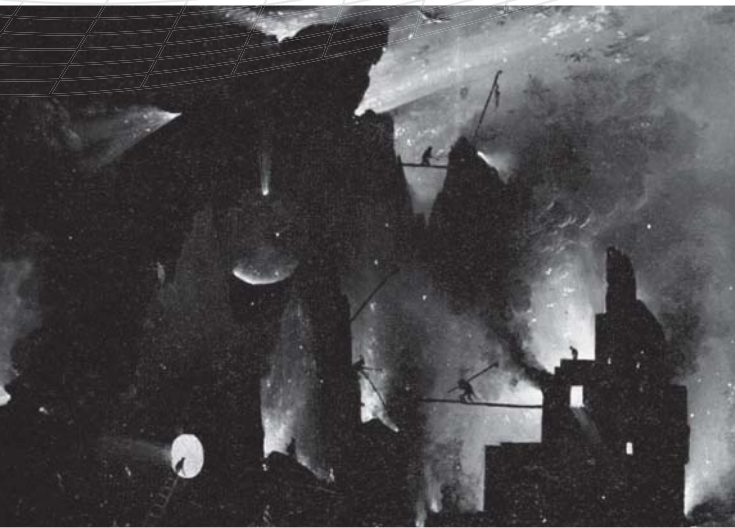
No es casual que ciertas protestas (las de efectos inocuos) sean toleradas, incluso avivadas desde algunos sectores del poder; siempre que sus idearios sean difusos y sus reivindicaciones se reduzcan a reclamar meros cambios normativos. Mientras, la represión se ceba sobre las protestas mejor articuladas ideológicamente, y esto sucede aunque sus acciones sean de mucha más baja intensidad.

Por ello, desde los movimientos sociales se está diluyendo el riesgo de la represión renunciando, casi inconscientemente, a la articulación de críticas directas, de reivindicaciones claras y, sobre todo, a su ser esencial: la transformación social. Lo que inicialmente fue un objetivo va derivando lentamente, casi de forma imperceptible, natural, hacia una “pose”. A cambio, radicalizan su fondo de armario con una moda que se nos muestra diluida en el sugestivo ambiente *hipster*, una *postmoderna* y estética *lifestyle anarquista*, de un anarquismo sin anarquistas.

La ansiedad de Alexandra ante el miedo a un desastre inminente, lo justifica todo, pero especialmente la pasividad. Pienso que esta actitud no es más que otra moda, como otras tantas, importada. Una moda que oculta, tras la construcción intelectual de la *cultura social del miedo*, la incapacidad individual de reacción. Incapacidad que también creemos generada por miedos; aunque éstos son otros miedos, los reales, los de siempre. Es sobre esto sobre lo que quiero reflexionar: la construcción teórica de la *cultura del miedo*, y sobre sus implicaciones en la inacción de los movimientos sociales y en la pasividad de los individuos.

EL ESCENARIO DEL MIEDO

En el imaginario de nuestras *sociedades avanzadas* parece haberse instalado una atmósfera de incertidumbre, de inseguridad, de *miedo difuso*. Es el símbolo postmoderno de un *paisaje socioemocional* propicio a la inducción de



falsas percepciones de amenaza que provocan en los individuos un estado de angustia, de parálisis y, sobre todo, de permanente incertidumbre. Este miedo, entendido no como emoción sino como una pertinaz *constante cultural*, surge como consecuencia o justificación de otros análisis sociales más amplios. Se mueve en una vaga frontera entre la sociología, la filosofía política, la psicología y la economía social; e impregna, de una u otra forma, la mayor parte del pensamiento crítico actual.

Desde mi punto de vista, esta “constante” no pasa de ser una interpretación, muchas veces marginal y en ocasiones relegada, una simple *pose intelectual*. Pero en modo alguno es una cuestión accesorio, puesto que pienso que estos *miedos diluidos* se condensan en el sólido fantasma de la exclusión. No obstante, el aspecto más preocupante de estas interpretaciones es su acento marcadamente pesimista; su discurso abierto y sin alternativas sólidas, que parece recrearse en el propio sentimiento de angustia que describen.

Pienso que en las enunciaciones teóricas de estos miedos no hay respuestas objetivas al ¿por qué no hacemos nada?. Pero creo que éstas, tal como se han formulado, contribuyen a crear un ambiente de pesimismo, casi de determinismo, que induce al desarme ideológico y a la inacción. Evidentemente, la parálisis social no es consecuencia de este ambiente intelectual, sino de otras causas de raíz económica y sociológica más profundas; una de ellas, la más potente, puede ser el control y la inducción del miedo. Pero opino que, de alguna manera, contribuyen a propagar bajo una seductora apariencia

postmoderna lo que es sólo una impostura que justifica la inacción. Por ello, y a pesar de su complejidad, y de no tener una formación específica para ello, entiendo que es necesario hacer una valoración global de estas *teorías del miedo*, y un análisis crítico de sus principios ideológicos y de sus consecuencias.

El origen de este escenario de inseguridades hay que buscarlo en las reinterpretaciones sociológicas de las teorías que se definieron, desde el último decenio del siglo pasado, como *cultura del miedo* (Chomsky, 1996; Furedi, 1998; Glassner, 1999). Una interpretación realizada a la sombra de una frustración, el fracaso del ingenuo optimismo que inicialmente suscitaban las ideas sociales globalizadoras. Por ello, creo que debemos hacer un análisis pausado de las mismas.

Esencialmente son teorías que analizan la secuencia clásica poder-amenaza-miedo-sumisión, adaptándola a las especiales características de la sociedad estadounidense de los últimos decenios del siglo pasado. En éstas, el poder legítima *democráticamente* decisiones antisociales a través de la manipulación de la opinión pública; una manipulación que utiliza el miedo como herramienta y los medios de comunicación como propagador. Estas interpretaciones inciden especialmente en los mecanismos que éstos últimos explotan para la construcción de realidades falsas, de *mentiras virtuales*, cuyo objetivo es modificar la percepción y por tanto la conducta social de los individuos (Chomsky; Ramonet, 1995; Bocardo, 2013; Altheide, 2002; Gil, 2004).

En ellas subyace un principio básico: *el sistema político-económico actual es una plutocracia transnacional prácticamente desregulada y completamente opaca, que no sólo queda fuera del control de los estados nacionales, sino que, además, determina las políticas de éstos para garantizar sus ganancias corporativas*. Por tanto, consideran que los conceptos de democracia y capitalismo son elementalmente incompatibles, y sólo pueden asociarse en un mismo sistema político a través de la mentira y la manipulación, en palabras de Noam Chomsky: “Ha habido serios debates a través de los años sobre si el capitalismo es compatible con la democracia. Si seguimos creyendo que la democracia capitalista realmente existe (DCRE, para abreviar), la pregunta es afirmativa: son radicalmente incompatibles. A mí me parece poco probable que la civilización pueda

sobrevivir a la DCRE y la democracia altamente atenuada que conlleva”. (Chomsky, 2013a).

Esta *cultura del miedo* es básicamente una crítica al *sistema de poder* que provoca esta manifiesta contradicción entre capitalismo y democracia. Un sistema con una clara base ideológica sustentada en las corrientes de pensamiento neoliberales, mejor dicho neocapitalistas. Y que puede resumirse en tres dogmas: privatización, desregulación y recorte drástico del gasto social; premisas que hay que lograr mediante un objetivo obsesivo: el control del déficit público de los estados (obsesión no muy bien explicada y generada por el fantasma de la crisis inflacionista de los años 70).

La aplicación de estos dogmas económicos se traduce en la imposición de políticas intrínsecamente impopulares, que tienen como consecuencia directa el empobrecimiento de la sociedad y la exclusión de buena parte de la población. Por ello, las medidas políticas para la consecución de estos objetivos no pueden medirse, sólo imponerse (cosa que casa muy mal con un estado democrático). Así pues, necesitan del engaño, la coerción, la amenaza (cuando no de la violencia) y no una legitimación ideológica o social; idea que entronca directamente con otra bien conocida teoría la *doctrina del shock* (Klein, 2007).

Naomi Klein, que es quien desarrolla esta teoría, la condensa en una frase marginal de Milton Friedman: “Sólo las crisis –reales o percibidas– producen un cambio verdadero. Cuando hay una crisis, las medidas que se toman dependen de las ideas que están en el ambiente. Ésa es, creo, nuestra función básica: formular alternativas a las políticas vigentes, mantenerlas vivas y disponibles hasta que lo políticamente imposible se vuelva políticamente inevitable” (Klein, 2007). La consiguiente receta, la *terapia de shock*, fue aplicada en las dictaduras iberoamericanas, especialmente en Chile y Argentina (*vid.* Klein, 2008). Su aplicación fue posible gracias a la parálisis social provocada por un terror físico y directo, ejercido por una violencia de estado programada. Una violencia planificada y disociada, cuyos efectos psicológicos, indefensión (indefensión inducida) y miedo social generalizado, lastraron emocionalmente a toda una generación (*vid.* Lira-Castillo, 1991).

Pero éste es un miedo real, nítido y con un objeto definido, no es de lo que quiero hablar aquí. Tampoco me



centraré en el miedo a la inseguridad, al desgobierno, a la pérdida de control, al caos; que es sobre lo que en esencia teoriza la *cultura del miedo*. No obstante, creo que debemos detenernos sobre algunas de las consecuencias no explícitas de estas interpretaciones.

El miedo al caos social no es otra cosa que la base ideológica clásica de la legitimación del estado. En la formulación de Hobbes: “Mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre” (Hobbes, 2008). Pero en la interpretación de la *cultura del miedo* se introduce un nuevo elemento: la pérdida de control de los estados sobre la economía y, como consecuencia, de los ciudadanos sobre las instituciones.

Esta pérdida de control es un hecho contrastable y provocado por el cambio de rumbo hacia el *capitalismo global*. Un hecho que, en sí mismo, cuestiona no sólo la normalidad económica sino la democracia y su calidad. En otras palabras, el consenso social sobre el Estado, lo que Jürgen Habermas denominaba el *patriotismo constitucional*, se está derrumbando con estrépito y no ha sido sustituido por nada (Estefanía, 2011, 28).

De esto se pueden derivar algunas soluciones no suficientemente explicitadas. Porque pensamos que sí se ha susti-

tuido este consenso. Y se ha hecho mediante la aceptación global de la *cultura capitalista*, de la que no se han liberado del todo estas interpretaciones. Desde ellas se transfieren implícitamente soluciones que pasan por el control y la regulación de los aspectos más dañinos del neocapitalismo global; por fortalecer los estados nacionales a través del empoderamiento de la ciudadanía. Esto es, el reforzamiento del *Estado democrático* mediante la regeneración de las instituciones, y del control ciudadano (éste es el ambiente espiritual del 15M, del que no queremos hablar aquí). Soluciones que creo marcadamente implícitas en el cuerpo del mensaje, pero que son difíciles, imposibles, de conciliar con una visión libertaria.

Simone de Beauvoir, al analizar las reacciones ante los aspectos más violentos del proceso de descolonización en Argelia, hace una crítica muy acertada, que podemos aplicar a este caso: “Protestar en nombre de la moral contra excesos o abusos es un error que sugiere complicidad activa. No hay abusos o excesos aquí, simplemente un sistema que lo abarca todo” (*vid.* Beauvoir; Halimi, 1962, 9, 21 y 31). No son los síntomas los que hay que tratar, sino la enfermedad. Y la enfermedad no es el miedo al desgobierno. No hay abusos, no hay excesos, es simplemente un sistema que explota y aliena. Es el capitalismo y su paradójica asociación con la democracia.

Lo que en esencia describen estas teorías, lo repito una vez más, es una flagrante contradicción entre democracia y capitalismo, cosa que asumo sin dificultad. Pero además establecen una aparente disociación (competencia) entre los intereses del estado y los de las corporaciones supranacionales, cosa que no creo cierta. Y no lo creo porque es la economía (los intereses económicos de las élites), lo que da forma al estado. El estado-nación, en su definición clásica, weberiana, no es otra cosa que “el espacio donde concurren los objetivos económicos que, transformados en fines políticos, dan forma a la razón de estado, los intereses económicos y políticos de potencia de nación y de su depositario, el estado nacional” (Weber 1982, 19).

Los objetivos económicos han cambiado, y como consecuencia los estados nacionales se están reajustando para adaptarse a éstos. Al sistema de dominio económico supranacional, que ahora denominamos globalización, antes se llamaba neocolonialismo. Quizás se entienda mejor este cambio si retomáramos el término antiguo y

hablásemos de un *neocolonialismo global* de base financiera. En este sistema hay estados dominantes, y estados dominados; éstos últimos sin control sobre sus propios intereses. Como siempre, los ciudadanos nunca han tenido un control efectivo sobre sus gobernantes, en ningún sistema político, en ningún momento histórico.

El poder se ha legitimado siempre por el miedo al caos, por la amenaza. Los medios y los intereses han cambiado, pero el sistema de legitimación sigue siendo sustancialmente el mismo, en esencia eso es todo. O no, porque para ello se ha necesitado de un cambio de la sociedad o, mejor dicho, en la percepción que ésta tenía de sí misma. Y en este último cambio es donde tenemos que cantar este análisis.

Pero volviendo al tema, o mejor dicho iniciándolo (la cosa va lenta, y espero que segura), tenemos que preguntarnos ¿dónde queda el papel del miedo en esta interpretación? La contestación parece evidente: ha quedado relegado a una mera herramienta en la estrategia de generación del consenso. En estas teorías, parece haberse enquistado en su interpretación como táctica política para crear y encauzar la incertidumbre, el pánico y el odio de los individuos, para transformar estas emociones en una herramienta de control social. Entonces ¿es este control del horror lo que produce que las personas estén dispuestas a ceder seguridad y derechos sociales para obtener la libertad de elegir?. Si es así, el miedo tiene un papel de legitimación ciertamente humilde; sobre todo si le suponemos unos efectos determinantes sobre el comportamiento social.

En estas teorías, resulta evidente que los medios de comunicación (entendidos en un sentido amplio) tienen una función primordial en el control; en general sobre la transformación de nuestras sociedades, y muy en concreto en su deriva hacia la *cultura emocional de miedo* (*cf.* Furedi, 1997; Glassner, 1999; Altheide, 2002; Gil Calvo, 2004). Altheide considera que el principal factor que explica esta cultura es el interés de los medios de comunicación y de los políticos que sustentan estos medios. Pero también es cierto que estamos ante un fenómeno mucho más amplio y complejo que, a mi juicio, no se puede reducir a estos términos.

Creo, eso sí, en su papel de “fabricantes de opinión”, pero pienso que en las fábricas del miedo hay más acto-

res, conscientes o inconscientes. Se habla de un miedo de dimensión social, propagado y/o generado artificialmente; de una percepción inducida, que estimula no sólo un consenso cultural sino que además genera todo un cambio socioemocional. Un cambio que, en palabras de Eduardo Bericat, “[...] afecta específicamente a la estructura de nuestras emociones sociales, y se manifiesta en la existencia de un nuevo clima emocional. En concreto, sostenemos que las emociones colectivas de horror están jugando en la actualidad un papel clave en la constitución y en el mantenimiento del orden social característico de las sociedades posmodernas” (Bericat, 2005, 54).

Pero estas teorías sólo son un modelo interpretativo sobre los sistemas de poder en las sociedades avanzadas. No llegan a profundizar en los mecanismos *sico-sociológicos* como herramientas de control social. Aunque implícitamente asumen la utilización consciente de mecanismos como el “miedo inducido”, o la “indefensión aprendida” a escala social (que luego esbozaremos), no llegan a definir lo que en esencia podemos considerar una auténtica *sociología emocional del miedo*.

Inciden en el papel de los medios de comunicación como *fabricantes del miedo*, en el control político-económico de los mismos. Pero no se han dotado de un sistema interpretativo que explique el complejo entramado de mecanismos que transfieren esta sensación de *indefensión-miedo-parálisis*. Aunque plantean una intención clara en la definición de su inducción y control, no están claros los mecanismos mediante los que se ejerce. Y, lo que es más importante, no analizan la capacidad de los individuos para controlar, y encauzar, tanto la manipulación como el miedo, por lo que en su propia formulación teórica se transmite una manifiesta sensación de impotencia.

Dejando a un lado, aunque como vemos no del todo, esta *cultura del horror* (como la define Eduardo Bericat, redefinición que amplía su sentido y precisa mejor la emoción que intentamos analizar, Bericat, 2005), existen otras interpretaciones que contribuyen a generar estados de miedo-ansiedad. El origen de muchas de esas ansiedades está en la interpretación de la *globalización negativa* (como si hubiera otra) y sus consecuencias sociales (para el análisis de esto último *vid.* Bauman, 2010). “Nosotros (dice Bauman) podríamos profetizar que, si nada la refrena o la domina, nuestra globalización negativa –y su modo

alternativo de desproveer de su seguridad a los que son libres y de ofrecer seguridad en forma de falta de libertad– hace ineludible la catástrofe” (Bauman, 2007, 227).

En esencia son los mismos temores que caracterizan la *cultura del horror*. Los temores generados por una incertidumbre que surge de la convicción de que estamos viviendo “en un mundo donde el capital no tiene domicilio establecido, los movimientos financieros en gran medida están fuera del control de los gobiernos nacionales, muchas palancas de la política económica ya no funcionan” (Cable, 1996, 20, 22).

Entendiendo la globalización como un modelo sistémico depredador que sólo puede conducir al colapso, en la definición de Sistemas-Mundo de Immanuel Wallerstein se sentencia: “El capitalismo es omnívoro, capta el beneficio donde es más importante en un momento dado; no se contenta con pequeños beneficios marginales; al contrario, los maximiza constituyendo monopolios, ha probado a hacerlo últimamente una vez más en las biotecnologías y en las tecnologías de la información. Pero pienso que las posibilidades de acumulación real del sistema han llegado a su límite” (Wallerstein, 2008).

De esta peligrosa perspectiva historicista (la del *world-system approach* desarrollada en la trilogía de Immanuel Wallerstein, 1979; 1984; 1998; *cf.* 2006), lo que me interesa no es su acento en la crisis de la *geocultura liberal* y del *progreso desarrollista* (esto es, su núcleo fundamental), sino la atribución a los *sistemas-mundo* de un determinismo tan fuerte que excluye, que anula, cualquier efecto de la acción de los agentes sociales.

En esta tesis se inocular un pesimismo sistémico, que hace que las masas no tengan esperanza de futuro y busquen salidas más allá del sistema. Para Wallerstein, los fundamentalismos integristas y los movimientos antisistema son síntoma de la falta de fe social en la idea de progreso y en la capacidad del sistema para resolver los problemas sociales del mundo (Wallerstein, 1998, 45-47). Considera, que la acción de los sujetos sociales y los movimientos anti-sistémicos no tiene una efectividad transformadora frente al determinismo estructural del sistema. La oposición al sistema sólo tendría efectos, y no muy claros, en el momento de la crisis final, o *bifurcación del sistema* en esta interpretación.

Basándose en el esquema interpretativo de la *teoría del caos* (no la *del caos social* sino la de los sistemas dinámicos sensibles desarrollada por Ilya Prigogine, 1997) habla de este periodo de incertidumbre y bifurcación, como si ya se hubiera iniciado (Wallerstein, 1991), nos sitúa en un “punto irreversible, de no retorno, de incertidumbre, de fin del presente sistema-mundo capitalista hacia un nuevo (o nuevos) sistema(s)-histórico(s) que, al contrario de las profecías leninistas, no tienen garantías, es decir, podrían ser mejores o peores que el presente sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2006, 49).

No obstante, Wallerstein apuesta a corto plazo por el mal social menor y el mayor beneficio ambiental, mientras que preparamos subterráneamente la transición justa y sustentable. Asegura que ningún cambio significativo de mejora social o ambiental tendrá lugar en las próximas dos décadas (Wallerstein, 2009). Incertidumbre en el futuro e impotencia es el mensaje que transmite con nitidez; frustración, miedo y ansiedad, es lo que proyecta. ¿Es éste el mensaje que interiorizó Alexandra, nuestra activista griega?.

Pero además, y mucho más explícitamente que en la *cultura del horror*, se apuesta por el mantenimiento del sistema mediante la aceptación de ese *mal menor*, por limar sus aspectos más sangrantes; paradójicamente por reforzarlo mientras esperamos que se derrumbe para actuar. Una actitud cercana y coincidente con la otra gran teoría del miedo que tan desordenadamente esboqué arriba. No obstante, la clave para interpretar éstas y otras teorías de la catástrofe nos la da Jean-Pierre Dupuy. Éste describe el colapso social como una *catástrofe inevitable*, que hay que profetizar tan inminente, tan encendida y clamorosa



rosamente como podamos, porque es la única opción que nos queda de hacer evitable lo inevitable y, quizás, incluso, de convertirlo en algo imposible de producirse (Dupuy, 2002, 167). Vistas así las cosas, los profetas del fin del mundo lo que intentan es evitarlo. Y quien tiene esta intención y no ofrece alternativas contundentes al sistema que lo produce, lo que hace es reforzarlo.

No olvidemos que en todo esto se trasluce una explícita corriente marxista (finalista), la que parte de la interpretación de los ciclos económicos de onda larga de Kondratieff, y que podemos definir sin rubores como *neo-apocalíptica*. El marxismo pecó, y peca, de un reduccionismo historicista deshonesto; deshonesto porque manipula e instrumentaliza la historia a su antojo. Ahora, como en una revancha infantil, teorizan: si el comunismo se ha derrumbado, su *alter ego* tiene los siglos contados (como en título de la obra de Giorgio Ruffolo, 2009). Pero como no hay alternativas al sistema (el paraíso socialista ya no lo es), sobrevendrá la inevitable catástrofe.

En lo apocalíptico, y en algunas cosas más, este marxismo profético coincide con otras interpretaciones, igualmente finalistas en este caso herederas de un neo-conservadurismo de corte hegeliano (siempre tan parecidos los unos a los otros). Pero, por el contrario, estos últimos aportan soluciones amables, en un último intento de conciliar el capitalismo y la democracia; conciliación que basan en la capacidad de fortalecer, mejor, de crear, instituciones y competencias estatales y supraestatales hasta ahora ausentes o ineficientes. Ésta es la tesis de Francis Fukuyama, quien retoma y desarrolla las teorías de Alexander Kojève sobre el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, en su teoría acerca del *fin de la historia* (Fukuyama, 1992). Pero, además, es una solución que apunta hacia la (implícita) salida política que advertí al analizar la gran teoría del miedo; el reforzamiento del estado democrático.

Soluciones que además son básicamente coincidentes con las que hoy nos predicán los economistas académicos heterodoxos, de más o menos pura raíz keynesiana. Los que defienden el mercado como fuente de riqueza, apuestan por las limitaciones del uso del PIB y el déficit como indicadores económicos, y por el papel de la intervención del estado como agente del crecimiento (*vid. p.e.* Joseph Stiglitz, 2006; Ha-Joon Chang, 2012; y, principalmente, Paul Krugman, 2012). Esencialmente, lo que sugieren

es que se retomen las propuestas de Keynes para crear una demanda efectiva mediante la expansión del gasto público y así evitar que se repita una depresión económica. Igualmente, plantean que es necesario modificar el sistema regulatorio e incluir en éste a los intermediarios financieros y no a los bancarios (Krugman, 2009).

El principal propagador de las tesis de esta *nueva economía keynesiana* en el Estado Español es Vicenç Navarro, creo que con esto queda dicho todo sobre su componente ideológico (*vid. p.e.* Navarro, *et alii* 2011; 2012, y la larga serie de artículos reproducidos en <http://www.vnavarro.org/>). No quiero hablar de la crisis económica, pero no puedo dejar de decir una cosa más: parece claro que la crisis económica de 2008, que algunos ya denominan *II Gran Depresión*, ha actuado como catalizador para disolver la idea de que la única salida real, la única alternativa, es la vuelta a las políticas económicas sociales, a reinventar la socialdemocracia.

En nuestro país, la difusión de estas corrientes económicas *neokeynesianas* está creando un ambiente propicio hacia esta salida política. Aprovechando el miedo a la catástrofe social, presentan sus alternativas como las únicas razonables y razonadas frente a los locos e imprudentes neoliberales (los *muchachitos* herederos de Friedman y Hayek) que han llevado el mundo al borde del desastre.

En este sentido, un dato extraído de uno de los numerosos artículos de Paul Krugman reproducidos en la prensa española resulta revelador. En el artículo se desvela que un error de codificación de una tabla Excel (sobre los cálculos establecidos para sustentar la teoría de Reinhart y Rogoff) desacredita completamente su formulación. En esta teoría económica se predice que una vez que la deuda supera el 90% del producto interior bruto, el crecimiento económico cae en picado. Es, y no por casualidad, la teoría que, elevada a la categoría de principio, sustentó las políticas económicas aplicadas en Grecia, Italia y España en los primeros años de la crisis (teoría que sigue dominando la política de estos estados).

Paul Krugman considera que este fiasco debe situarse en el contexto más amplio de la obsesión por la austeridad, y concluye: “Los responsables políticos abandonaron a los parados y tomaron el camino de la austeridad porque quisieron, no porque tuviesen que hacerlo” (Krugman,

2013). El artículo se tituló *¿Puede un error en una hoja de cálculo haber destruido casi por completo la economía de Occidente?* y lo firma el investido como premio Nobel de economía en el año en el que se inició la crisis, el 2008.

Si este artículo no trasmite ansiedad, la ansiedad no se puede transmitir; por eso los políticos socialdemócratas no se han cansado de parafrasearlo y reproducirlo hasta el límite del hastío. ¿No os suena esto a la *doctrina del shock?*; tal vez sea sólo una impresión, pero creo que la inusual divulgación de estas teorías económicas en los medios de comunicación convencionales (también en los alternativos) esconde, muy probablemente, unos claros intereses electorales. Esta salida *neokeynesiana* también ha calado en el ánimo de muchos movimientos sociales, en aquellos que reducen la acción social a estrategias de presión para reclamar cambios normativos, para los que creen esencial un cambio de gobierno (ponedles vosotros el nombre, que a mí no me gusta criticar).

Pero volvamos al discurso y retomémoslo en el punto donde lo abandonamos. Si interpretamos la *profecía de la catástrofe sistémica* desde la óptica de la acelerada destrucción de recursos naturales, y la avaricia depredadora intrínseca del capitalismo, trasladaremos fácilmente la ansiedad al orden ecológico. Crisis energética, cambio climático y colapso ecológico son fenómenos que se enlazan e interpretan hoy como un triángulo diabólico, otra *trilogía del mal*, que conducirá no ya al caos, sino al fin del mundo (Greer, 2008; Fernández, 2010). En esta interpretación, el *ecologismo tradicional* no aporta gran cosa, agotado ideológicamente y lastrado por su *institucionalización* proteccionista y profesionalizada.

Sin embargo, este sentimiento de catástrofe total es la base emocional de las corrientes *neoeconómicas* de componente social, *antidesarrollistas*, *decrecionistas* (*cf. p.e.* Miquel Amorós, 2008; o Serge Latouche, 2008), *primitivistas*, *anarco-primitivista* para algunos (Zerzan, 1994). Serge Latouche, autodefine estas corrientes como “movimientos que se podrían encuadrar dentro de un cierto tipo de ecosocialismo, en el que confluyen la crítica ecológica y la crítica de la sociedad de consumo para clamar contra la cultura de usar y tirar, la obsolescencia programada, el crédito sin ton ni son y los atropellos que amenazan el futuro del planeta”. Son unas corrientes críticas honestas y atractivas, pero de ideas débilmente articuladas. Apuestan

por pautas de conducta individual que pueden tranquilizar el ánimo de quien las practica, pero que carecen de efectividad transformadora y en lo social no llegan a articular soluciones creíbles.

En mi opinión, tampoco las buscan realmente, porque son en definitiva *soluciones escapistas*. Y principalmente porque encubren un fuerte acento pesimista casi determinista, sistémico: “El altruismo debería anteponerse al egoísmo, la cooperación a la competencia desenfrenada, el placer del ocio a la obsesión por el trabajo, la importancia de la vida social al consumo ilimitado, el gusto por el trabajo bien hecho a la eficiencia productiva, lo razonable a lo racional, etc. El problema es que los valores actuales son sistémicos. Esto significa que son suscitados y estimulados por el sistema y contribuyen a su vez a fortalecerlo” (Latouche, 2003).

No es necesario compartir una visión anti-civilizadora catastrofista para desarrollar proyectos de autogestión, más bien lo contrario. El anarquismo no busca esconderse en un paraíso excluyente para iniciados mientras todo se derrumba. Es una respuesta ante el colapso. El fenómeno de las ERT (Empresas Recuperadas por sus Trabajadores) sí es una respuesta libertaria a la crisis sistémica. En Argentina se dio un nuevo impulso a las prácticas autogestionarias surgidas de la propia clase trabajadora, que ocupó y gestionó cerca de 120 empresas. Ése es el verdadero desafío autogestionario, donde la historia y el presente del pensamiento libertario tienen mucho que decir (Ruggeri, 2011, 78).

Puedo aceptar una reducción de escala en los sistemas de producción, para hacerlos más humanos. “Para ponerlos al servicio del desarrollo de las economías de escala reducida, con el objetivo de hacer factible el control democrático asambleario, es decir, la autogestión completa, de la economía y la política” (Juliá, 2012). Pero no un escapismo *postmoderno* que busca en unas nuevas formas de consumo un prestigio identitario y excluyente. Ni tampoco un primitivismo doctrinario, que teoriza sobre las bondades de las sociedades del paleolítico. Más aún cuando se sostiene en equilibrios intelectuales al límite de la honestidad científica.

En definitiva, y por no extenderme en esto, desde este ambiente catastrofista se consolida una bifurcación:

hacia la aceptación de lo inevitable (conscientes de que no podemos hacer nada); hacia el nihilismo. O bien, nos mueve explorar soluciones urdidas en escenarios escapistas (conscientes de que tenemos que hacer algo, pero convencidos de que no vamos a cambiar nada) a la búsqueda de paraísos perdidos. O simplemente a esperar que pase la tormenta y volvamos a la seguridad de un estado protector, un estado que nunca existió.

Las soluciones que leemos, y mucho más las que vemos, conducen a una crítica estética, desarticulada y sin consecuencias transformadoras. En este mismo ambiente se mueven la mayor parte de las interpretaciones sociológicas postmodernas. Interpretaciones formuladas en un paisaje marcadamente pesimista, en el que se describe una sociedad enferma de un miedo crónico, y unos individuos infectados de incertidumbre y ansiedad permanente. Es ésta la base de la formulación del *miedo líquido* de tan peligrosa fascinación. Un miedo que “es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto” (Bauman, 2007, 10).

Estas tesis son muy atractivas, pero no van más allá de la pura especulación, y, además, en su propia formulación aumentan el peligro de contribuir a la ansiedad, al no ofrecen soluciones frente al espectáculo de desolación que describen. Tal como indica el propio Bauman éstas, las soluciones, se sitúan “en la cultura de la autoayuda y de la confianza en uno mismo, cada uno de nosotros ha de usar sus propios recursos para protegerse y sobrevivir a una catástrofe” (Bauman, 2007, 34). Otro ensayo, deudor de la obra de Bauman, tras un análisis de la historia del miedo en Occidente (tomada básicamente de Jean Delumeau, 2002), nos sitúa en este mismo mundo de inseguridades, en el que “la única certeza es la espera de mayores incertidumbres, de las que nadie está protegido” (González, 2007, 245).

Además, inducen a aceptar sin contrastación efectiva un alto grado de determinismo, al considerar que es en la predisposición anímica de la sociedad donde descansan impulsos innatos, pre-sociales, alojados en los individuos. Como si fueran mecanismos sicobiológicos naturales los que nos condicionan, los que transforman la ansiedad (esta amenaza constante y difusa) en un miedo social

crónico de efecto anestésico. En definitiva abren la vía para considerar el miedo como un síndrome social, para el que además no hay terapia.

Estas interpretaciones, que podemos definir como *sociología postmoderna del Miedo* (con mayúsculas), arrancan en la pérdida de “control sobre el deseo de los individuos y su derivación hacia un consumo compulsivo y obsesivo que produce un desarme ideológico y un vaciado ético integral” (cfr. Martín Paradelo en este mismo número de *Estudios*), pero termina constituyendo un poderoso dispositivo de control-poder que responde a los efectos concomitantes de una información alienadora, el consumismo impulsivo y el miedo inducido (Vidal, 2005, 70).



En el paradigma de Luhmann, o en la obra del filósofo español Eugenio Trías, los medios de comunicación constituyen un mecanismo esencial tanto de la identidad como del mantenimiento de los sistemas sociales (Bericat, 2005, 72). En éste, el miedo es interpretado como “un principio de gestión de la desigualdad por parte de las nuevas élites (impersonales e invisibles) informacionales, dominadoras de los aparatos negociadores de transmisión de complejidad reducida” (Luhmann, 1995). Analizan la dimensión social de la manipulación en términos de abuso de poder de unas *élites simbólicas* (también líquidas) que tienen el control del discurso público y manipulan el pensar colectivo a favor de sus propios intereses (Van Dijk, 2006).

Este marco de análisis, no lo olvidemos, se inicia con la sociología crítica de la comunicación de masas, en la Escuela Marxista de Frankfurt (Mills, Benjamin, Adorno, Horkhener, en especial la obra de Marcuse). En ella se plantea la tesis de que los medios son utilizados por el poder para afianzar su *status quo*, con el fin de desviar la atención de los miedos reales, en la alienación del hombre hacia el consumo (Marcuse, 1968).

Pero, ni los medios serían capaces de proyectar miedo, ni las nuevas élites de inducirlo y controlarlo en su beneficio si, utilizando la terminología de Luhmann, el miedo no gozara de una cierta resonancia social (Bericat, 2005, 57). Creo que aquí está la clave: los medios de comunicación son propagadores, amplificadores, inductores si se quiere, pero su papel como agentes generadores de miedos es limitado. Para que sean actores eficaces en las tragedias del miedo, antes debe existir un ambiente emocional propicio a esta inducción.

Obviamente, pienso que este ambiente es generado, impuesto, por las necesidades del sistema económico. El capitalismo siempre ha tenido la necesidad de crear deseos para estimular el consumo. Y los medios de comunicación han crecido, han nacido por esta necesidad. Tienen, por tanto, un papel predominante en la creación de esta cultura capitalista, que a su vez genera el ambiente emocional propicio para la inducción de miedos.

Los valores de esta cultura se alimentan de una interpretación conservadora y centrada en la idea del éxito individual, así como en la creencia de que dicho éxito se obtiene a través del consumo. La vieja idea de que el consumo ya no satisface el deseo, sino que lo genera. Esta satisfacción tiene relación directa con la ilusión (inducción) de que se puede obtener todo lo que la modernidad ofrece a través de una peligrosa *cultura del endeudamiento*. Así, los populistas del mercado nos presentaron el consumo como la herramienta básica de la democracia, y los sociólogos críticos como una fuente de alienación.

Se puede afirmar que el consumo ha articulado el desarrollo del capitalismo y su asociación con la democracia; pero también la configuración histórica del deseo, desde su perspectiva psicológica y antropológica. En nuestras sociedades, los estilos de vida no son ya simples patrones de consumo, sino poderosos sistemas semióticos que

determinan el estatus social y las identidades (Dunn, 2008, 122). Y es el miedo a la pérdida de este estatus (interiorizado como identidad personal) lo que causa la ansiedad, el miedo a una nueva forma de exclusión, a la pérdida de la capacidad de consumo.

El que no consume, o no lo hace bajo los parámetros que se le exigen, es un ser excluido de la vida normal, es un *consumidor defectuoso*. Esta nueva forma de exclusión disminuye la autoestima, genera frustración e incertidumbre, pero también un contradictorio sentimiento de culpa. Más concretamente, una autoinculación, en la que, de forma paradójica, el individuo proyecta la causa de sus males en los modelos de comportamiento ejemplificantes y envidiados (el empresario explotador, el político corrupto, el banquero ladrón). Por ello, el nuevo excluido o excluida no cuestiona el sistema, se autoinculpa por no haber sido capaz de haber estado a la altura. Acepta el castigo como una redención; y hará todo lo posible por adaptarse mejor al sistema que lo ha excluido.



Tengo el convencimiento de que es el miedo a esta exclusión el origen de la parálisis social. Por tanto, es aquí donde debemos buscar la respuesta a la pregunta del ¿por qué no hacemos nada? Todos los demás miedos son construcciones externas, miedos artificiales, miedos intelectuales por decirlo de alguna forma. No son, en esencia, el origen de la ansiedad que causa la parálisis individual y social. Aunque también pienso que el escenario de este miedo difuso (del que hablaba al principio y que queremos hacer explícito aquí) es distinto. Este

miedo, o mejor ansiedad sobre nuestro futuro inmediato, surge de la aceptación, más bien sumisión, a una corriente cultural que podríamos definir como *cultura de la globalización*.

Margaret Thatcher, la presidenta del primer gobierno democrático que apostó decididamente por las recetas neocapitalistas, sentenció: «La economía es el método. La meta es cambiar el alma» (Stuart Hall, 1988, citado por Du Gay, 2002, 119). En otro lugar argumenta: “Nuestra reforma (refiriéndose a la privatización y desregulación de los años 90 del s. XX) debe ser conforme a nuestras tradiciones y a nuestra Constitución, aunque a veces el proceso deba hacerse exasperadamente lento” (del intercambio epistolar entre Thatcher y Hayek, [sic!]).

En otras palabras, las reformas económicas no pueden tener efectos duraderos si la cultura, la *cultura empresarial capitalista*, no es inoculada previamente en el alma social. Aquí está la clave, el capitalismo se ha instalado en nuestro ánimo como una creación inherentemente manipulable y “flexible”. Ha generalizado un modelo de conducta económica más allá de la economía misma; modelo que tiene la competitividad como principio que limita y racionaliza todas nuestras acciones. Y como tal principio la competitividad es inviolable, como antes lo fue la propiedad. Desregular, a todos los niveles, no sólo la economía sino todo el entramado social (también cultural), ha sido la constante desde los años 90. Por tanto, no se trata de meras reformas económicas (impuestas por la coerción o consensuadas mediante el engaño), sino de una radical transformación social. Una transformación lenta, exasperantemente lenta, pero imparabla.

Noam Chomsky ya habló en su decálogo de la estrategia de la gradualidad, “para hacer que se acepte una medida inaceptable, basta aplicarla gradualmente”. Pero ni esta estrategia, ni la creación del consenso mediante el engaño, ni las visiones catastrofistas, ni la ansiedad social producida por el consumismo, hacen que las medidas desreguladoras sean irreversibles. Y este tipo de medidas introducen cambios sociales que se han instalado para quedarse. Lo que ha permitido la estabilidad de la reforma económica y política es una modificación previa de nuestras mentalidades, lo que algunos denominaron *aburguesamiento del proletariado*, en esencia asumir como propia la *cultura empresarial*.



De esta cultura ha nacido el consenso de que los mercados globales son básicamente incontrolables y que la única forma de no ser un excluido (sea como nación, como organización o como individuo), es ser lo más competitivo posible. A través de ésta se propaga una ostensible mentira, la que nos hace creer que hemos perdido absolutamente el control de nuestras vidas (citamos textualmente): “[...] la situación económica de los ciudadanos de los Estados-nación está hoy más allá del control de las leyes de esos Estados. [...] Actualmente existe una superclase global que toma todas las grandes decisiones económicas y que las toma de forma completamente independiente de los parlamentos y, por consiguiente, de la voluntad de los votantes de cualquier país. [...] La ausencia de un sistema político global significa que los “superricos” pueden operar sin consideración alguna por ningún otro interés que no sea el suyo propio” (Rorty, 1999, 233, cit. Bauman, 2008, 188-199).

Nuestra total sumisión a la *cultura de la competencia* se basó en la percepción de que, a cambio, el estado nos garantizaría la seguridad; la seguridad emocional ante el riesgo individual. Éste era el pacto no escrito, el pacto social. Pero el consumo actuó como elemento regulador del sistema social, y la amenaza a la exclusión siempre ha sido inherente al mismo. La consecuencia de la imposición de esta cultura es que “las personas se maquinizan, se artificializan, se vuelven agentes sistémicos o del sistema de consumo, se digitalizan y se hacen a sí mismas mercancía para el sistema global de mercado” (Roitman, 2003).

Esta cultura nos exige adaptarnos a acelerados y constantes cambios del medio (del medio económico), a cambiar, a reinventarnos, a competir constantemente; y a hacerlo a un ritmo que nuestras capacidades no pueden seguir.

Y tras estas exigencias planea el fantasma de la exclusión y la constante ansiedad por un futuro inmediato incierto pero inexorable para el que no pueda adaptarse. Y, así, el miedo a la exclusión se ha transformado en una ansiedad constante. Es el medio más efectivo de control, por eso el estado social se ha empeñado en fomentarlo. Según el pacto, “[el] estado social en auge tenía que haber desterrado de una vez por todas: el más destacado de ellos, el miedo a la degradación social y al fantasma de la pobreza y la exclusión social que aguarda al final de la espiral descendente” (Bauman, 2007, 203). Pero no lo ha hecho, a cambio ahora nos ofrece una construcción ideológica basada en la percepción inducida de una amenaza difusa y permanente, la *cultura del Miedo* (con la que iniciá-bamos este discurso).

Hace más o menos una década, Richard Rorty sugería que, tras décadas de *aburguesamiento del proletariado*, entraríamos en una época de *proletarización de la clase media*. Hoy en día, la insinuación de Rorty parece cada vez más una profecía que se está cumpliendo. Esta proletarización es consecuencia directa del proceso de privatización y desregularización de la economía, pero también de un cambio en los mecanismos de poder. Es consecuencia de lo que algunos han denominado *la rebelión de las élites*, para otros de la *ruptura del pacto social*, que no es otra cosa que la consecuencia de esta rebelión. Ahora, este último fenómeno se ve acelerado y justificado por la *II Gran Depresión*. La crisis se magnifica, y se utiliza para inducir nuevos miedos, que son utilizados en una auténtica *doctrina del shock*, para eliminar las pocas posibilidades de reacción ante esta aceleración del proceso de desregularización y privatización.

Pero éstos no son fenómenos nuevos. Christopher Lasch, hace ya mucho tiempo, desarrolló el proceso por el cual los grupos privilegiados, sociales y políticos (las élites simbólicas de los postmodernos) se liberan de la suerte de la mayoría y dan por concluido de modo unilateral el contrato social que los unía como ciudadanos (Lasch, 1976). Son el lento, el exasperante proceso del que hablaba Margaret Thatcher. Proceso que se inició hace más de veinte años y que ahora se está consolidando.

La desregularización amenaza ahora directamente los cimientos del estado del bienestar. Se están limitando peligrosamente sus funciones, ahora con la excusa de la

reducción del déficit (para evitar la quiebra del estado) antes con la excusa de la competitividad. Ya hemos hablado de la falsedad de estos principios. Pero tenemos que insistir en que parten de la misma escuela de pensamiento, la que oculta tras complejos y manipulados análisis económicos la ya vieja propuesta ideológica de Hayek. Ésta se basaba en dos premisas: a) la economía funciona mejor cuanto mayor sea la concentración de la riqueza, para ello hay que desregular y eliminar las trabas normativas que la entorpecen; y b) la economía funciona mejor en un marco legal donde los trabajadores apenas posean derechos ni cobertura social por parte del estado, de manera que sea la competencia feroz por no caer en la miseria el más eficaz incentivo a la productividad.

La ideología neoconservadora, sin alardes, sin teorizarlo, ha comprendido mejor que todos los postmodernos analistas del miedo que el factor decisivo que elimina la resistencia social es el miedo a la exclusión. Es la cultura de la competencia lo que genera la exclusión, y es el miedo a la exclusión lo que la sostiene, aquí se cierra el círculo. Los gobiernos democráticos ya no necesitan seguir basando su legitimidad en promesas de subsidios, educación o salud pública. Ahora ya no nos garantizan el bienestar, sólo nos prometen la contención del caos, a cambio de un insufrible sacrificio social y la pérdida de libertad. Desvían así el origen real de nuestros miedos, hacia la incertidumbre de los mercados, hacia el terrorismo global, y crean un nuevo sentimiento nacionalista, donde buscan la cohesión del propio Estado.

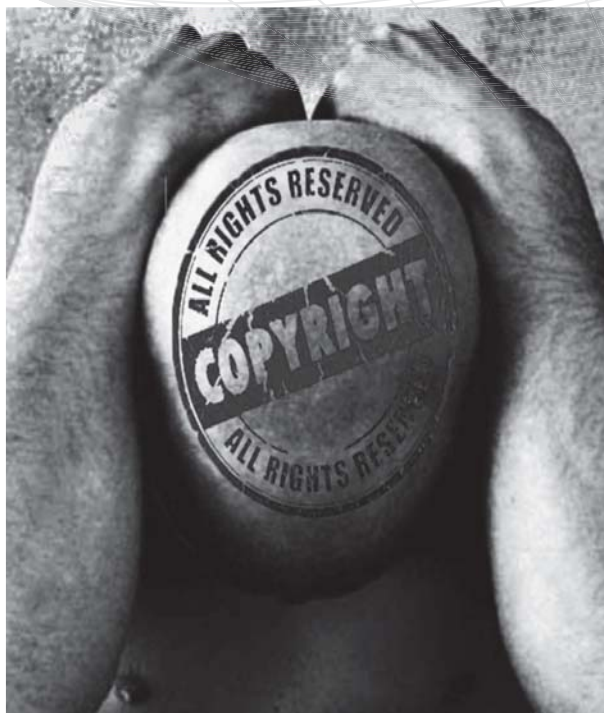
El objetivo último es crear nuevos modelos de producción alienada, en los que tienen un papel primordial el juego de la deslocalización-localización, la movilidad tanto de mercados como de empresas. Los fenómenos de reubicación de empresas y el aumento de la competitividad de la industria turística (en los que en buena medida se basa ahora la esperanza de la recuperación económica española) están requiriendo a gritos del empobrecimiento previo de buena parte de la población. El autoempleo dependiente, el encadenamiento de subcontrataciones (prácticas tipificadas hasta hace muy poco como delito), los mini contratos, y los trabajos de 1€/h. (sin cobertura social) serán el medio. Tenemos como referencia el falso milagro alemán, e imitaremos la normativa laboral de Schröder, (la famosa Agenda 2010, aprobada a finales de 2002, *vid.* Holm-Detlev, 2013).

Estas medidas posibilitarán la reubicación de empresas en nuestro estado y aumentarán sin duda su competitividad, tal vez mejorarán los índices macroeconómicos, tal vez no. Pero se harán a costa del sufrimiento de millones de personas, y generarán una masa de excluidos enfermos de miedo crónico. Enfrentarnos a ello con efectividad es cuestionar el sistema ideológico que lo sustenta e implica, de alguna forma, liberarnos del miedo a la exclusión. Lograrlo dependerá de nuestra capacidad de renunciar a salidas individuales, y de apostar decididamente por la autogestión y el apoyo mutuo.

En resumidas cuentas, “sólo conseguimos erradicar ese miedo difuso sustituyéndolo por un Terror nítidamente pronunciado, ejercido y ejecutado”. (Trías, 2004, 49). Y así las cosas, tenemos que preguntarnos: ¿Quién nos amenaza constantemente con el empobrecimiento y exclusión?, no son las élites simbólicas (no son los mercados), es quien impone por la fuerza coercitiva unas medidas económicas que nos asolan, es el estado. Hagamos pues posible lo imposible, hagamos que este estado post-democrático tenga su única legitimación en la amenaza de la violencia física directa, desenmascaremos a los falsos profetas del miedo.

Jean-Paul Fitoussi escribió una alegoría que resume el espíritu del incompetid malditos!, incompetid malditas! o seréis excluidos y excluidas. En ella, la crisis nos dice: “Lamentamos sinceramente el destino que habéis tenido, pero las leyes de la economía son despiadadas y es preciso que os adaptéis a ellas reduciendo las protecciones que aún tenéis. Si os queréis enriquecer debéis aceptar previamente una mayor precariedad; este es el camino que os hará encontrar el futuro”. Joaquín Estefanía inicia con ella el prólogo de *La economía del miedo* (Estefanía, 2011) y con ella concluimos este corto paseo por los escenarios del horror.





EL ENVASE DEL MIEDO

Si, como decía Hans Morgenthau, el poder político es una relación psicológica entre dominadores y dominados; una relación en la que los dominadores toman el control de la mente de los dominados a través de la amenaza y de la persuasión o de ambos mecanismos asociados (Morgenthau, 1972, 97), la emoción juega un papel básico en las estrategias de dominio. Hoy la amenaza (construida o provocada) en los *espacios simbólicos de dominación* es más que nunca un medio de control psicológico. Ahora, más que nunca, genera demonios *intrapíquicos* que alimentan unos miedos que, en imaginario social, son auténticas *estructuras antropológicas* (Durand, 2005). Hoy, más que nunca, la amenaza alcanza una capacidad “profética”, que cuando se percibe cumplida, o inminente legitima el poder de quien la ejerce.

Desde un contexto emocional, la amenaza explícita, claramente manifiesta, provoca una “indefensión aprendida” de efecto paralizante, que anula la voluntad del dominado y permite el ejercicio del poder. Pero las amenazas difusas, vagamente indeterminadas, son el lenguaje de la persuasión; el que se manipula para imponer el *consenso*. Un consenso que a su vez legitima la ejecución, no de las amenazas difusas, sino del propósito ocultado tras éstas, que es esencialmente dañino para el dominado. En este caso, el poder no anula la voluntad sino que la construye

mediante la dosificación del engaño y la amenaza. Es por ello que la inducción de la emoción primaria del miedo, y el control sobre sus efectos en el comportamiento social, resultan hoy dos elementos básicos del dominio y legitimación del poder.

La *cultura del miedo* está transitada por estas difusas formas de dominación, que, como vemos, tienen en las emociones sus principales instrumentos de sometimiento. En este contexto, el miedo es la palabra que se utiliza para referirse a la incertidumbre provocada por unos pánicos inducidos o dramatizados. Un miedo que tiene la misma consistencia líquida de la amenaza. Un miedo para el que nadie está inmunizado, y que es más efectivo cuanto más horribles sean los peligros que se anuncian, porque siempre serán menos que los que se cumplen (Estefanía, 2011, 29). Ésta es la base emocional de la “cultura del miedo”, pero también de las interpretaciones sociológicas catastrofistas.

Por lo tanto, esta difusa formulación de la amenaza oculta la esencia de los mecanismos de poder. Ya vimos los peligros de estas construcciones intelectuales, y cómo incluso su formulación crítica contribuye a crear este ambiente de incertidumbre, de miedo-ansiedad. En este contexto, la nueva sociología *postmoderna* del miedo parece singularizar esta emoción como explicación de todo comportamiento social. Ahora nos toca analizar la esencia psicológica de esta nueva forma de *dominio emocional*.

Hasta el momento he hablado de miedo social, pero las sociedades no sienten, y la suma de sentimientos individuales no genera emociones sociales. Además, para el poder, como dijo Margaret Thatcher, sólo hay un conjunto de gente insegura, solitaria y manipulable, que comparte un espacio, un tiempo, y ahora un



mismo sentimiento de angustia. Para el poder, sólo hay individuos aislados ligados por unos cada vez más débiles lazos sociales, pero fuertemente cohesionados por unos principios de autoridad compartida, generada por el consenso Cultural. Pero es el poder quien crea, mantiene o cambia a su antojo este consenso. Para las élites dominadoras la sociedad no existe, es una mentira, una construcción cultural, autoconcebida para imponerse y autolegitimarse.

No creo que esto sea así; más bien creo que la cultura emocional del miedo es producto de la “institucionalización” de este sentimiento. Independientemente de esta consideración (sobre la que luego insistiré), la base interpretativa de esta forma de legitimación del poder es la inducción y la manipulación emocional, la construcción de falsas realidades, esto es: la mentira. Por ello comenzaremos por ver el papel del lenguaje y la comunicación, en la inducción al miedo.

Entiendo (no soy un experto) que, desde el punto de vista de la psicología-social, los procesos cognitivos que nos permiten imaginar, hablar y mentir no existirían sin un medio social extremadamente complejo. Un ser absolutamente solo no tendría conciencia de sí mismo, no sería sujeto (Gazaniga, 2001). Más aún, somos conscientes de nuestros propios pensamientos sólo porque antes desarrollamos la capacidad de imaginar los pensamientos de otras personas (Steven, 2003). Esto, al parecer, es lo que nos permitió hablar, imaginar y mentir, lo que nos convirtió en humanos modernos; esto es en seres socializados. Nuestra inteligencia es, por tanto, una inteligencia social como ya formuló Humphrey (*cfr.* 1976, 1983), una inteligencia que necesita de la comunicación, del lenguaje, pero también y fundamentalmente de la mentira, veamos por qué:

Partimos de la premisa de que la mentira está en la *filogénesis* misma del lenguaje y de tal forma ligada a éste que ambas habilidades podrían considerarse una única capacidad cognitiva: la que determina nuestras estrategias socializantes. El origen de ambas capacidades ha sido vinculado a un sistema conceptual específico, en el que se fundamentan las habilidades comunicativas y cooperativas, pero también, y esencialmente, el engaño y la manipulación. Este dispositivo conceptual ha sido definido como *teoría de la*

mente (Rivière-Sotillo-Sarriá-Núñez, 1994); término que fue originariamente empleado por Premack y Woodruff (1978) para describir la habilidad de los primates para distinguir y atribuir estados mentales a los demás con finalidad de predecir su conducta (Wimmer-Perner, 1983).



Es por ello que el disimulo, el engaño táctico y la mentira forman parte de todos los escenarios en los que transcurre la vida social humana. Visto así es un mecanismo neutral, una herramienta de sociabilización, no tiene por qué ser negativa, ni causar un mal o beneficio en el sujeto con el que se interactúa. En esencia, esta teoría se basa en entender la mente como el sistema que permite interpretar y predecir la conducta de los demás, con el fin de modificar su comportamiento en beneficio propio (Perner, 1991, *cfr.* García, 2007).

Pero hay otro tipo de mentira, que implica una manipulación intencional y premeditada de la conducta, mediante la inducción de percepciones falsas que anulan la voluntad del otro. El mecanismo consiste en percibir que un individuo tiene una representación errónea de la realidad y fomentarla, para aprovecharse y beneficiarse de ello. Y esto lo hacemos porque tenemos la capacidad biológica de predecir e influir en el comportamiento ajeno (Rivière y Núñez, 1996). El desarrollado de esta capacidad, cuya secuencia es interpretación-predicción-manipulación, nos permite manipular nuestra propia mente y la de los demás; éste es el indicador de la “inteligencia social” o “teoría de la mente”.

Pocas veces una teoría *sicológica* ha podido vincularse tan directamente con el mecanismo biológico que la explica, pero en este caso se ha documentado la existencia del sistema neural implicado en los mecanismos de

la “teoría de la mente”. Son las neuronas llamadas espejo las que posibilitan a los sapiens modernos comprender las intenciones de otros individuos, ponerse en su lugar, leer sus pensamientos, sentimientos y deseos, lo que resulta fundamental en la interacción y en la construcción social (Rizzolatti-Fadiga-Galles-Fogassi, 1996; Punset, 2005). El sistema integra en sus circuitos neuronales la atribución/percepción de las intenciones de los otros, esto es lo que los psicólogos denominan *teoría de la mente*. El descubrimiento de este sistema neuronal nos brinda, por primera vez en la historia de la evolución, una explicación neurofisiológica coherente al por qué y cómo mentimos, a las formas complejas de interacción social.

Al menos en el paradigma biológico y psicológico actual una cosa queda clara: como individuos podemos predecir y controlar las acciones de los demás. En esencia, es una explicación del sistema que nos permite conocer nuestro lugar en el mundo y establecer relaciones sociabilizadoras y esto es básico en nuestra propia supervivencia, tanto individual como social. Pero si la inducción o ampliación de riesgos (de miedos) juega un papel primordial en la manipulación intencional de la conducta, las emociones, y substancialmente el miedo, es esencial en este proceso de manipulación de la conducta.

Hablemos ahora del miedo y de su papel en la modificación de la conducta. Pero no quiero centrarme en su perspectiva biológica, porque desde ésta el miedo no es más que un esquema adaptativo. Por consiguiente, un mecanismo inconsciente de supervivencia, el que permite al individuo responder ante situaciones adversas con rapidez y eficacia. Este miedo es sólo una reacción instintiva ante determinados estímulos.

No obstante, los mecanismos biológicos son esenciales para explicar la emoción del miedo, y por ello tenemos que considerar algunas cuestiones básicas. La principal es que este miedo biológico, como emoción primaria, puede ser culturalmente manipulado y cronificado, para que persista después de eliminar su causa. La repetición del estímulo mediante inducción, y su disociación, provoca cambios duraderos en la conducta, en los sentimientos y en el funcionamiento psicofisiológico de las personas. En estos casos, quien manipula con tal fin está incurriendo en lo que, estrictamente hablando, se denomina “violencia”. Porque la violencia no es otra cosa que es el resultado

de poner la agresividad bajo el control de la conciencia (Sanmartín, 2012).

Así entendido, el miedo ha sido siempre un método extremo de dominación. La inducción de estos miedos intuitivos por la violencia directa y ejercida (la tortura, física o psicológica), es esencial en los métodos básicos de dominación. Es el mecanismo empleado desde los métodos más rudimentarios de tortura a los interrogatorios coercitivos basados en la “teoría del shock psiquiátrico” (Klein, 2007, 22); y aún sigue siendo el último recurso del poder para quebrar la voluntad del individuo.

Este miedo manipulado culturalmente surge también en un contexto de desigualdad, en una relación asimétrica de poder. Hemos hablado de cómo es producto de la inducción de una percepción falsa de la realidad, pero ¿acaso hay alguna percepción humana que sea real?. Nos movemos en un sistema de percepciones erróneas pero útiles (nuestro cerebro funciona así). Por ello, el inductor del miedo, el agresor, no tiene por qué ser más fuerte que la víctima. La víctima sólo tiene que percibir, que creer, que es así. A partir de ese momento, el agresor se inviste de poder. Es por tanto la víctima la que da el poder al agresor, pero no de una manera voluntaria ni consciente, sino inducida por una percepción de la realidad en la que el sometimiento es un mal menor a la amenaza.

A un nivel social más amplio, de *miedo institucionalizado*, se pueden aplicar los mismos mecanismos de inducción. Sólo que al poder, y ahora nos referimos al poder real, institucional (el que sufrimos día a día), no le es consustancial el uso de la fuerza. Pero sí de la violencia en forma de amenaza potencial, los actos de violencia son más eficaces cuando no se ejercen. El miedo, al igual que el resto de las emociones primarias, no es real, tan sólo es percibido, sentido, por ello es más fuerte ante una amenaza que ante la ejecución de ésta. Y lo es mucho más si la amenaza es constante y no tiene una causa definida; si es un miedo difuso, líquido (en la definición de Bauman).

Amenaza-miedo-dominación, ésa es la secuencia del poder. Y que no se nos olvide: quien ejerce el poder está actuando siempre de forma violenta, porque, intencionalmente, está causando un daño. Según Foucault, no es que el poder, en su ejercicio, haga uso de la violencia; es que la violencia es el ejercicio mismo del poder (Foucault,

1995). Por otra parte, el individuo aislado (sin la protección del grupo) se siente absolutamente indefenso ante la amenaza. Además, cuando tiene la percepción de que es desde el grupo (en el que se siente protegido) donde está la amenaza, la resistencia a ésta implica la exclusión, y hará lo posible para evitarla, y ello le mantendrá en un difícil equilibrio emocional, en estado de constante ansiedad.

El ejercicio continuado, dosificado, indiscriminado, y amplificado a toda la sociedad, de esta violencia grupal, ha provocado un salto cualitativo importante, un salto en el vacío. En las sociedades “post-democráticas”, la amenaza se ha diluido pero el miedo es más agudo que nunca. Nos ha tocado un tiempo de “miedo”, de incertidumbre, de ignorancia e incapacidad. Ignorancia sobre la amenaza concreta que se cierne sobre nosotros y nuestra incapacidad para determinar qué podemos hacer (y qué no) para contrarrestarla (Estefanía, 2011, 28).

Interpreto que este salto lo ha provocado la creación artificial de la *cultura del miedo*, esto es, la ocultación de la amenaza-violencia del Estado tras una construcción intelectual falsa, inducida por el horror. Una cultura por lo tanto impuesta, cuyo objetivo no es otro que mantener el sistema político-económico de la democracia capitalista. En estas sociedades post-democráticas y post-modernas, el miedo es el ejercicio de la violencia del estado; una violencia que nos aprisiona inconscientemente, que llega a anularnos.

El miedo está inevitablemente abocado a racionalizar su irracionalidad, a acomodar cualquier evento a sus premisas. De lo que se desprende su poder emplazante, su fuerza cohesionadora y configuradora de las masas contra las masas, dispuestas a ceder la libertad de elección (individual) a cambio de la (ficticia) sensación de protección y seguridad (cfr. Vidal 2009a, 322). Y visto así, la cultura del miedo no es otra cosa que un mecanismo de auto-legitimación del poder.

Pero considero que el mayor de nuestros miedos no está inducido por esta construcción cultural. Pienso, por el contrario, que éste es el que nos provoca la posibilidad de excomunión, de destierro, de exclusión. Un miedo ancestral, casi biológico, a perder nuestra esencia humana de pertenencia a un grupo social, fuera del cual no podemos sobrevivir. Un miedo que además es constante en una

sociedad sin certezas, en una sociedad cuyos únicos valores estables están en la competitividad consumista (cuyos mecanismos están controlados por las “élites simbólicas”).

Pero aquí el generador de nuestros miedos es más íntimo; es la culpa. La culpa, como emoción operante en la dimensión del poder, como un sentimiento derivado de una transgresión de los estándares morales de comportamiento. Esta culpa, cuando es introyectada, asumida desde un sentimiento autoinculpatario (que se puede inducir), requiere de la expiación para reducir la tensión asociada a ella, el miedo-ansiedad. Expiación que sólo puede lograrse mediante el castigo, que opera como contrapoder capaz de saldar la deuda (Kemper, 1978: 57; cfr., Bericat, 2000).

En la “cultura capitalista de la competencia”, esta teoría sociológica se traduce en la aceptación de la exclusión como castigo al fracaso, al fracaso de no haber sido lo suficientemente competitivos (en el contexto de la crisis económica, de haber vivido por encima de nuestras posibilidades), de no haber sabido adaptarnos al sistema. Y es la interiorización de esta culpa la que nos lleva a aceptar el castigo y a hacer propósito de enmienda, a ser más competitivos. Es en definitiva lo que nos provoca la parálisis, la incapacidad de respuesta.

Ya hablamos de cómo la aceptación-imposición de la cultura empresarial nos paraliza por la percepción del miedo inminente a la exclusión. Ahora introducimos un elemento que lo explica. Un elemento que además está inducido por la aceptación-imposición de este sistema cultural. Ya vimos cómo la cultura empresarial y la cultura del miedo son unas construcciones intelectuales falsas, mecanismos de autolegitimación del poder. Ahora podemos ver el mecanismo sociológico que provoca la parálisis, la introyección de la culpa, la auto-inculpación de nuestro propio fracaso adaptativo.

Éstos son los mecanismos socio-sicológicos, que nos conducen a la parálisis social inducida por el miedo-ansiedad. Pero hay un factor más, centrado en el fracaso interiorizado como incapacidad. Cuando las acciones encaminadas para superar el miedo no van acompañadas de éxito, incrementan la ansiedad y hacen que se pierda la esperanza, lo que nos convierte en enfermos asintomáticos pero crónicos. En otras palabras: “El reconocimiento de la

propia insuficiencia, proyecta la probabilidad de la derrota sobre las ocasiones futuras de confrontación. Esto hace el futuro incierto y carente de atractivo, idóneo para las condiciones que llevan al miedo-ansiedad” (Kemper, 1978, 56).

Este sentimiento de incapacidad puede provocarse fácilmente cambiando constantemente el medio al que nos tenemos que adaptar. Cambiando las normas del juego, cambiando el paradigma cultural. Y estos cambios son provocados constantemente desde las élites de poder. Por lo que, una vez que interiorizamos la cultura de la competencia, renunciamos a las herramientas que nos posibilitan la reacción contra ella.

Para concluir nos falta sólo una cosa: responder al encauzamiento de este texto. En este sentido, las emociones de las que venimos hablando han sido categorizadas como “miedo social” en el marco de una sociología emocional. Pero quien lo siente es el individuo, y la conducta que se pretende modificar también es individual. Por ello más que de un miedo social deberíamos hablar de un miedo masivo, público, institucionalizado. Aunque desde el punto de vista sociológico, las emociones públicas, más allá de las variaciones individuales que comporten, constituyen emociones de sociedad, y esto significa que el sujeto propio de estas emociones no es el individuo, sino la unidad social (Bericat, 2002).

El individuo sólo es el contenedor del miedo biológico, el que se siente. Como vimos arriba, el miedo es un componente del mecanismo de manipulación social, por lo que hay que envasarlo no en el individuo sino en su capacidad sociabilizadora. El miedo del que he hablado aquí es una construcción artificial (del poder), pero proyecta e induce otros miedos que el individuo sí siente como los biológicos, porque los interioriza. Por ello concluimos que el contenedor del miedo es un envase social, un *postmoderno* envase diseñado por el poder; que además del miedo esconde una violencia silenciosa, pero extrema.

Entonces, para diluir este miedo lo mejor que podemos hacer es romper el envase. Deslegitimar los dos paradigmas que nos atemorizan: la “cultura capitalista”, la “cultura del miedo” (el capitalismo y el estado). Construir una cultura más humana, en la que los individuos tengan el control de su propio cuerpo y sus acciones, en un ambiente autónomo; ésta es la idea. La “idea” que predicaron los veteroa-

narquistas, construir un ideal, una moral libre; “Si no se pierde de vista el fin último de la coacción moral, se verá fácilmente que aquello que comienza por ser elemento de temor es más tarde materia de cambio que implica un cierto grado de subordinación voluntaria, pero subordinación al cabo, y últimamente se convierte en autocoacción, es decir, que el individuo, identificándose consciente e inconscientemente con las influencias ambientales y con sus propios juicios, acaba por obrar de acuerdo consigo mismo...”. (Mella, 1893, 14-15).

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHEIDE, D. (2002): *Creating Fear: News and the Construction of Crisis*, Hawthorne.
- AMORÓS, M. (2011): *Perspectivas antidesarrollistas*, Barcelona.
- BAUMAN, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid.
- (2007): *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona..
- (2010): *La globalización. Consecuencias humanas*, México D.F.
- BEAUVOIR DE; S. and G. HALIMI (1962): *Djamila Boupacha*, trad. de Peter Green, Nueva York.
- BERICAT, E. (2000): “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”, *Papers* 62, 145-176.
- (2005): “La cultura del horror en las sociedades avanzadas: de la sociedad centrípeta a la sociedad centrífuga”, *Reis* 110, 53-89.
- BOCARDO, E. (2013): *La política del negocio: cómo la Administración Busch vendió la Guerra de Irak*, Sevilla.
- BONO, F. (2012): “Latouche defiende trabajar menos para combatir el paro y vivir mejor. El ideólogo del decrecimiento llena la Nau de la Universitat de València”, *El País*, 15 Oct 2012, http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/10/15/valencia/1350332672_151514.html.
- CABLE, V. (1996): *The World's New Fissures: Identities in Crisis*, London.
- CAMIÑAS, T. (2007). “Valores en alza: guerras, propaganda mediática, cultura del miedo y ‘hedocinismo’”. *Revista Latina de Comunicación Social*, 62. http://www.ull.es/publicaciones/latina/200713Tasio_Caminas.htm.
- CHOMSKY, N. (1996): “The culture of fear”, en *Colombia: The genocidal democracy*, Monroe, ME: Common Courage, 7-16.

- (2013a): “¿Puede la civilización sobrevivir al capitalismo?”, *Lq Jornada*, México, 17 de marzo de 2013, <http://www.jornada.unam.mx/2013/03/17/index.php?seccion=opinion&article=022a1mun>
- (2013b) *Power Systems: Conversations on Global Democratic Uprisings and the New Challenges to U.S. Empire. Conversations with David Barsamian.*
- CHOMSKY, N.; RAMONET. I. (1995): *Cómo nos venden la moto. Información poder y concentración de medios.* Barcelona, Icaria.
- DU GAY, P. (2002): “Representar la ‘globalización’: apuntes sobre la discursividad de la vida económica”, *Revista de estudios sociales*, 13 de octubre de 2002, 119-125.
- (2000) “Reproduction de ‘Representing Globalization’: Notes on the discursive orderings of economic life”, en S. HALL, P.; GILROY, L.; GROSSBERG; y McROBIE, A. (eds.) (2000): *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, traducido por Nick Morgan, Londres.
- DUNN, R. G. (2008): *Identifying Consumption. Subjects and Objects in Consumer Society.*
- DUPUY, J. P. (2002): *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain, Seuil.*
- ELOLA J. (2013): “Hay que trabajar menos horas para trabajar todos”, entrevista a Latouche, *El País*, 18 de agosto de 2013. http://internacional.elpais.com/internacional/2013/08/15/actualidad/1376575866_220660.html.
- ESPLUGUES, J. S. (2012): “Claves para entender la violencia en el siglo XXI”, *Lydus Vitalis*, vol. XX, 38, 145-160.
- ESTEFANÍA, J. (2011): *Lq economía del miedo*, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, R. (2010): *Lq Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030.* Madrid.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. (2012): “¿Y si no hiciésemos nada?”, [www.publico.es](http://blogs.publico.es/fuenadelugar/1625/%C2%B7y-si-no-hiciemos-nada), Fuera de lugar, 9 de febrero de 2012. <http://blogs.publico.es/fuenadelugar/1625/%C2%B7y-si-no-hiciemos-nada>.
- FRIEDMAN, M. (1982): *Capitalism and Freedom*, Chicago.
- FOUCAULT, M. (1995): *Un diálogo sobre el poder*, Madrid
- FUREDI, F. (1998): *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Cassell.
- FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la historia y el último hombre.* Barcelona.
- GARCÍA, E. (2007): “Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano”. *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas del ser humano.* Madrid, 17-54.
- GAZZANIGA, M.S. (2001): *El cerebro ético*, Barcelona.
- GLASSNER, B. (1999): *The Culture of Fear. Why Americans are Afraid of the Wrong Things*, New York.
- GIL, E. (2004): *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*, Madrid.
- GOLUBOV, N. (2012): “Crisis y cultura del miedo: de Wall Street a Main Street”, *Tramas* 36, 241-253.
- GONZÁLEZ DURO, E. (2007): *Biografía del miedo. Los temores en la sociedad contemporánea*, Madrid.
- GREER, J.M. (2008): *The Long Descent. A User’s Guide to the End of the Industrial Age*, Gabriola Island.
- GROSGOUEL, R. (2006): “Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein”, *Nómadas*, 25 de octubre de 2006, 44-52.
- HA-JOON CH. (2012): *23 cosas que no te cuenta sobre el capitalismo*, Madrid.
- (2011): “23 ‘Cosas’ que no se dicen acerca del Capitalismo”. Presentación y traducción del libro 23 Things They Don’t Tell You About Capitalism a cargo de Juan Carlos Moraga Fadel y Osvaldo Andrés García, *Revista de Trabajo*, Año 7, Número 9, Enero / Julio 2011, 39-66.
- HALL, S. (1988): *The Hard Road to Renewal*, London.
- HOLM-DETLEV K. (2013): “El mito de las reformas en Alemania”, *El País*, 4 de enero de 2013. http://elpais.com/elpais/2013/01/02/opinion/1357142736_718348.html.
- HUMPHREY, N. K. (1976): “The social function of the intellect”, en P. P. G. Bateson & R. A. Hinde (Eds.), *Growing points in Ethology*, Cambridge, 13-26.
- HOBBS, Th. (1651): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2008.
- JULIÁ E. (2012): “Potencial utópico de la máquina en la pequeña escala”, *Estudios*, 2, 49-59.
- LATOUCHE, S. (2008): *Lq apuesta por el decrecimiento*, Madrid.
- (2003): “Absurdité du productivisme et des gaspillages, Pour une société de décroissancepar”. *Lq Monde Diplomatique*, noviembre 2003, <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/11/LATOUCHE/10651>.
- LASCH, Ch. (1996): *Lq rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós.
- LIRA KORNFELD E., CASTILLO VERGARA, M. I. (1991): *Psicología de la amenaza política y el miedo*, Santiago de Chile.
- LUHMANN, N. (1995): *Teoría política en el estado del bienestar*, Madrid.

- PREMACK, D.; WOODRUFF, G. (1978): "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *Behavioral and Brain Sciences*, 4, 515-526.
- PUNSET, E. (2006): *Nueva percepción del cerebro. La mente está en el cerebro*, Madrid.
- KEMPER, TH. D. (1978): *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York.
- KLEIN N. (2007): *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona.
- KRUGMAN P. (2009): *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*, New York.
- (2012): *¡Acabad ya con esta crisis!*, Barcelona.
- (2013): "¿Puede un error en una hoja de cálculo haber destruido casi por completo la economía de Occidente?", *El País*, Economía 21 de abril de 2013.
- PRÍGOGINE, I. (1997): *El fin de las certidumbres*, Madrid.
- MARCUSE, H. (1968). *El hombre unidimensional*, Barcelona.
- MELLA, R. (1893): *La coacción Moral*, ed. Facsímil, 1983, Barcelona.
- MORGENTHAU, H. J. (1972): *Poder político en Hoffmann, Stanley, Teorías contemporáneas sobre las Relaciones Internacionales*, Madrid, 1972.
- NAVARRO, V.; TORRES, J.; GARZÓN, A. (2011) *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España*. Madrid.
- NAVARRO, V.; TORRES, J.; GARZÓN, A. (2012): *Lo que España necesita, una réplica con propuestas alternativas a las políticas de recortes del PP*, Barcelona.
- RIVIÉRE, A.; SOTILLO, M.; SARRIÁ, E.; NÚÑEZ, M. (1994): "Metarrepresentación, intencionalidad y verbos de referencia mental: un estudio evolutivo", *Estudios de Psicología*, 51, 21-32.
- ROITMAN, R. M. (2003): *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, México.
- RORTY, R. (1999): "Lave and money", en Rorty, Philosophy and Social Hope, Penguin.
- RIZZOLATTI G., FADIGA L., GALLESE V., FOGASSI, L. (1996): "Premotor cortex and the recognition of motor actions". *Brain research. Cognitive brain research*, 3, 131-141.
- RUFFOLO, G. (2009): *Il capitalismo ha i secoli contati*, Torino.
- RUGGERI, A. (2011): "Reflexiones sobre la autogestión en las empresas recuperadas argentinas". *Estudios*, 1, 60-79.
- SANMARTÍN J. (2012): "Claves para entender la violencia en el siglo XXI", *Ludus Vitalis*, vol. XX, 38, 145-160.
- STEVEN, J. (2003): *Sistemas emergentes, o que tienen en común las hormigas, neuronas, ciudades y software*, Madrid.
- STIGLITZ, J. (2006): *El malestar en la globalización*, Madrid.
- TRÍAS, E. (2004): *La política y su sombra*, Barcelona.
- VAN DIJK, T. (2006). "Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones", *Signos*, 49-74.
- VIDAL, R. (2005): *Capitalismo (Disciplinario) de Redes y Cultura (Global) del Miedo*, Buenos Aires.
- (2009a): "¿Una Sociología (postmoderna) del miedo?". *Historia y Comunicación Social*, 14, 313-328.
- (2009b): "Multiculturalismo(s), miedo y capitalismo disciplinario (en red). Análisis para una nueva ciudadanía", *Telos*, 80 Julio-Septiembre 2009, <http://socioadinformacion.fundacion.telefonica.com/telos/articuloperspectiva.asp?idarticulo=2&rev=80.htm>.
- WALLERSTEIN, I. (1979): *El moderno sistema mundial. La geocultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVII*. Madrid.
- (1984): *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México.
- -, (1991): *Unthinking Social Science*, Cambridge.
- (1998): *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México.
- (2006): *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Madrid.
- (2008): "El capitalismo se acaba. Entrevista al analista internacional Immanuel Wallerstein". Antoine Reverchon 18 de octubre de 2008, *Le Monde*. http://www.lemonde.fr/la-crise-financiere/article/2008/10/11/le-capitalisme-touche-a-sa-fin_1105714_1101386.html. Trad. Germán Leyens, Rebelión. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=74554>
- WEBER, M. (1982). "El Estado Nacional y la política Alemana", México D.F.
- WIMMER, H; PERNER, J. (1983): "Belief about beliefs: Representation an constraining Function of wrong beliefs in Young Children's understanding of deception", *Cognition*, 13, 103-128.
- ZERZAN, J. (1994): *Futuro primitivo*, Valencia.