

La dirección del miedo: la fobia ante el mundo

Maximiliano Korstanje*

UNIVERSIDAD DE PALERMO (ARGENTINA)

Resumen:

El siguiente ensayo es un intento por analizar filosóficamente el papel de la fobia a los viajes dentro de la sociedad moderna. Paradójicamente, a medida que más personas se lanzan a recorrer grandes distancias en pocos días, también surgen casos de temor o terror para con los viajes. Desde una perspectiva teórica, se intentará responder a tres cuestiones básicas: ¿Qué pasa cuando el viaje se transforma en estímulo para el miedo?, ¿se trata de un fenómeno moderno?, y ¿qué aportes puede hacer la meditación filosófica al respecto?

Palabras clave:

Viajes, Fobias, Modernidad, Materialidad.

The direction of fear: the phobia in a modern World

Abstract:

The present article is aimed at discussing philosophically the role of phobia of travelling within the modern society. Paradoxically, as much as an mounting number of people are launched to travel long and large distances in few days, new cases of phobia emerged against airplanes or trains. From this perspective, the perpose of this paper is to respond three-fold questions such as: ¿What does happen when travel transform in an stimuli to generate fears?, ¿is that a modern issue? And ¿what are the contribution of philosophy in respecting to this?

Keywords:

Travel, Fear, Modernity, Materiality.

INTRODUCCION

A lo largo de los siglos los hombres se han arrojado hacia lo desconocido, en conquistas, viajes, excursiones y diásporas (por motivos económicos o de placer). A diferencia de lo que podía ser un viaje de Efeso a Roma, hoy se une Tokio con Toronto en un día. La revolución tecnológica, la reducción de los tiempos de trabajo y el aumento de los salarios han contribuido a la proliferación de los viajes de placer y negocios.

Sin embargo, precisamente por extendido –en la modernidad– el fenómeno del viaje no ha sido comprendido en su total magnitud, mucho menos los casos en los cuales estos desplazamientos reglados se convierten en momentos de miedo y pánico; ora por traumas internos derivados de la niñez (fobia), ora por estímulos externos transmitidos por los medios masivos de comunicación (como noticias de atentados), etc. Lo cierto, parece ser que el viaje y

occidente se encuentran en una encrucijada que debe ser comprendida y resuelta.

El psicólogo Ralph Linton en su análisis de las diferencias culturales advierte «*todo el mundo se interesa por la rara o curiosa conducta de los demás y le gusta oír hablar de ella. La presencia de cualquier narración de un viajero, realmente buena, no radica en los lugares extraños que menciona, sino en las originalidades de sus moradores*»¹. Pero ¿que pasa cuando éste genera un sentimiento de pánico?, ¿es éste un fenómeno moderno universal?, ¿Qué aportes puede hacer la filosofía en el tratamiento del mismo?

Alicia Entel, al respecto sostiene: «*es sabido que los miedos no constituyen un sentimiento meramente cuantificable ni una problemática a abordar aisladamente sino que se integran a una compleja trama de experiencias de la condición humana. El miedo –enfaticamos– constituye un sentimiento fundamental de la especie, se manifiesta en el recelo ante la posibilidad de que ocurra un peligro*

Recibido: 14-VI-2008. Aceptado: 22-XII-2008.

* Profesor de la Facultad de Económicas. Licenciado en Turismo por la Universidad de Morón, provincia de Buenos Aires (Argentina) y candidato a Doctor en Psicología Social por la Universidad John. F. Kennedy, Buenos Aires (Argentina).

¹ LINTON, R., *Cultura y personalidad*. México, 1989, pág. 41.

imprevisto, se evidencia ante una amenaza real o imaginaria que obviamente es vivida como real. El miedo puede expresarse en un susto puntual ante un acontecimiento apabullante, una presencia no deseada y/o derivar en una gama de comportamientos que se reiteran y tienden a los que los sujetos experimenten actitudes de parálisis, aislamiento y hasta de evitación de contactos con el mundo exterior, que es imaginado en su totalidad como amenaza (fobia, pánico).»²

Siguiendo este razonamiento, el siguiente ensayo breve intenta ser un enfoque crítico sobre diferentes autores que han tratado el tema de los viajes. Buscamos en este abordaje tratar específicamente el tema de la fobia a los viajes. Autores de talla internacional como James, Auge, Barthes, Ward, Bleichmar y Séneca entre otros, han sido invitados a la discusión. Por un tema de orden metodológico, hemos utilizado el método de exposición por autor, el cual nos sugiere la máxima objetividad.

1. MARC AUGE

1.1. El desplazamiento y la creación de lugar

El término no lugares fue acuñado por el etnólogo y filósofo francés Marc Augé. En el año 1992 escribió *Non-lieux. Introduction a une antropología de la submodernité*, cuya edición en español se tradujo como *Los No Lugares, espacios de anonimato*. Para el autor «si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar»³. La tesis central de Augé, es que los no lugares surgen como espacios de anonimato producto de los viajes modernos en donde no hay identidad ni conocimiento del otro. Si el lugar es hogar antropológico como espacio productor de identidad, entonces un «no lugar» reconvierte la territorialidad. En palabras del propio autor, después de definir un «no lugar» como un espacio de no identidad, dice «la hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos»⁴.

Entre los elementos analíticos que forman un no lugar se encuentran: a) una saturación de sentido de hechos presentes producto de la sobre-modernidad, b) la superabundancia espacial del presente, producida por los medios de transporte y la comunicación, c) la exacerbación del ego provocado por el universo de la territorialidad. En resumen, la condensación de presente olvida la historia, los

lazos sociales y propia identidad del viajero quien a su vez, se convierte en un portador de la sobremodernidad. El anonimato, de aquellos quienes transitan por un no lugar que puede ser una ruta, un aeropuerto o una Terminal de buses, desarticulan los procesos de vínculo con el territorio. En este contexto, las fobias y los temores a viajar no serían otra cosa más que reacciones equilibrantes por el exceso de anonimato.

No obstante, la postura y el desarrollo del autor parecen insuficientes en cierto sentido por tres motivos principales. En primer lugar, su retórica y su método hacen en ciertos párrafos al texto sumamente ambiguo y confuso. Segundo, el autor no puede precisar cuales son las causas que generan un no lugar como así tampoco los contextos específicos por los cuales un lugar se convierte en un no lugar. Por último, si se parte del supuesto inicial que existen ciertos procesos macro-estructurales generadores de no lugares como ser la sobre modernidad y los viajes, no queda del todo claro cual es el papel subjetivo del hombre en ese proceso. Si un lugar, puede ser convertido o reconvertido en no lugar por la interpretación del sentido de ese tiempo y espacio, entonces como explicar aquellos procesos donde se produce el efecto contrario: las muertes en las rutas que construyen sentido para los deudos, las huelgas laborales en las terminales aeroportuarias, el recuerdo de un inmigrante que retorna después de muchos años, y el festejo de miles de personas tras un triunfo deportivo (entre otros muchos)⁵. Sobre este último punto, Augé se va a referir en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* cuando sugiere, «lo que para algunos es un lugar, puede ser un no lugar para otros y viceversa. Un aeropuerto, por ejemplo, no tiene la misma condición a los ojos del pasajero que ocasionalmente pasa por él y a los ojos de aquel que trabaja en ese lugar todos los días»⁶.

1.2. El mundo contemporáneo

El autor considera que tanto el territorio como las construcciones simbólicas alrededor de éste forjan la identidad de grupo; así «el espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado. Esta simbolización, que es lo propio de todas las sociedades humanas, apunta a hacer legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio cierta cantidad de esquemas organizadores, de puntos de referencias ideológicos e intelectuales que ordenan lo social. Estos temas principales son tres: la identidad, la relación y, precisamente la historia»⁷.

² ENTEL, A., *La Ciudad y los miedos: la pasión restauradora*, Buenos Aires, 2007, págs., 29-30.

³ AUGE, M., *Los no lugares: espacios de anonimato*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, pág. 83.

⁴ *Op. Cit.* pág. 83.

⁵ KORSTANJE, M., «El Viaje: una crítica al concepto de no lugares», *Atenea Digital*, 10 (otoño 2006), págs. 211-238. Material disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/303/0>.

⁶ *Op. Cit.*, pág. 147.

⁷ AUGE, M., *Hacia Una Antropología de los Mundos contemporáneos*. Barcelona, 1998, pág. 15.

Pero, ¿cual es la acción de la historia en ese proceso? Específicamente, Augé divide la historia como forma de registro de los hechos empíricos pasados de la historia experimentada y rememorada simbólicamente, cuya construcción persigue las dinámicas propias del grupo. En toda sociedad coexiste un movimiento tendiente a «la historia pasada» preocupado por la tradición y otro a «la historia futura» orientado hacia lo que va a venir. En este contexto, la modernidad actúa reduciendo las lejanías, los espacios y modificando las formas de alteridad. El otro, ya no es un ser «lejano, exótico y diferente», sino que se encuentra real o imaginariamente- cercano integrado a un mundo más amplio. En este sentido, el autor sugiere «el otro, sin los prestigios del exotismo, es sencillamente el extranjero, a menudo temido, menos porque es diferente que porque está demasiado cerca de uno».⁸

Por otro lado, la (post)modernidad «crea pasado inmediato» en forma desenfrenada; en otras palabras, todos los días se viven acontecimientos pasados e históricos que desdibujan la línea divisoria entre actualidad e historia. El constante pasado inmediato, genera modificaciones en las formas de concebir la alteridad y la territorialidad. Pero, ¿por qué el acercamiento debería generar miedo?

El vínculo o la relación es el criterio por el cual Augé define un lugar de aquello que no lo es. El autor considera dos ejes analíticos en cuanto a las representaciones de la modernidad: a) el binomio lugar y no lugar, y b) modernidad y sobre-modernidad. En este sentido, un espacio empírico puede ser comprendido como un «no lugar» cuando carece de vínculo e historia común. Por tanto, el traspaso de uno a otro estará marcado por la simbolización subjetiva. *La sobre-modernidad* se distingue de la modernidad por tres factores claves: una aceleración de los hechos históricos (condensación de presente), un encogimiento del espacio y una individualización de las referencias comunes. Ello conlleva a una pérdida del vínculo y en consecuencia en un sentimiento generalizado de angustia y el miedo.

Las grandes ciudades están experimentando en su centro una gran saturación de imágenes lo cual atrae a miles de viajeros y turistas por medio del espectáculo; pero por otro lado, este proceso despersonaliza las relaciones territoriales e históricas entre los actores. En los espacios urbanos predominan el consumo, las imágenes, las redes de información, medios de difusión, y la escenificación del mundo en detrimento de las relaciones humanas y la tradición. En parte, el acercamiento despersonalizado es el que genera temor. En otras palabras, el extranjero se acerca no como invitado sino como personaje anónimo. La modernidad ha encontrado una crisis de sentido que no es otra cosa que una crisis de alteridad. Hoy la identidad se impone a la alteridad. «*El endurecimiento de las categorías*

*hombres/mujeres o nacionales/inmigrantes en una serie de países y fenómenos presentados a veces exageradamente como fenómenos de resurgimiento o de retorno (resurgimiento de los nacionalismos, retorno de lo religioso) atestiguan más bien el predominio de la lógica de la identidad sobre la lógica de la alteridad»*⁹. Por lo tanto, en la imposibilidad de concebir al otro como tal, se lo ha extranjerizado (extrañado).

1.3. El turismo como objeto de crítica

Pero ¿que relación tiene ese malestar al viaje?, ¿es el miedo al viaje un fenómeno derivado de la sobre-modernidad?. Marc Augé, no va a responder a esas cuestiones sino en la tercera de sus obras analizadas, titulada *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes* en la cual despliega toda su capacidad y argumentación retórica. Entonces, Augé dirige su crítica hacia las «formas estereotipadas» de viaje que genera el turismo, ficcionalizando el mundo y creando personas en espectáculos. En este sentido, «*el viaje imposible es ese viaje que nunca haremos más. Ese viaje que habría podido hacernos descubrir nuevos paisajes y nuevos hombres, que habría podido abrirnos el espacio a nuevos encuentros*»¹⁰. En efecto, las compañías turísticas «cuadrulan la tierra», creando diversos recorridos, formas de estadias en espacios reservados para el no contacto. Las agencias de viajes son (según Augé) «*las primeras responsables de convertir a unos en espectadores y a otros en espectáculos. Quienes se equivocan de papel, como es sabido, se ven prontamente estigmatizados y si es posible se los envía de vuelta en charters a sus lugares de origen*»¹¹. En este sentido, el autor sugiere que es menester volver a aprender a viajar, para poder aprender a ver nuevamente; ¿ello implica que viajamos ciegos? Claro que una cosa es realmente viajar y otra hacer turismo, escribe el mismo Augé, pero esta no parece ser la cuestión central sino comprender la relación que existe (si es que existe) entre el miedo y el viaje?, o ¿es el miedo un resultado de la ficcionalización embriagante producida por el turismo moderno?

Nuevamente, Augé sugiere que el turismo crea sobre-realidades producidas por la ficcionalización; este espectáculo que pone cualquier realidad lista para ser observada sin más esfuerzo que sólo mirar un folleto o una pantalla, crea visiones «instantáneas»; en analogía con Disneylandia, el turismo permite visitar lo «no existente»¹². La accesibilidad a los destinos turísticos, como ser una playa, está supeditada a las diferencias y desigualdades propias de la sociedad; pero en esos escenarios la imaginación y la memoria se funden bajo ciertos recuerdos en donde uno pasa el tiempo, y el tiempo transcurrido sólo se recupera allí¹³. En los pasajes sucesivos, el autor advierte «*hubo un tiempo en el que lo*

⁸ *Op. Cit.* pág. 25.

⁹ *Op. Cit.* pág. 87.

¹⁰ AUGÉ, M., *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, 1998, pág. 15.

¹¹ *Op. Cit.* pag. 16.

¹² *Op. Cit.* pág. 31.

¹³ *Op. Cit.* pág. 43.

real se distingue claramente de la ficción, un tiempo en el que se podía infundir miedo contando historias aun sabiendo que uno las inventaba, un tiempo en el que iba a uno a lugares especiales y bien delimitados (parques de atracciones, ferias, teatros, cinematógrafos) en los que la ficción copiaba a la realidad. En nuestros días, insensiblemente, se está produciendo lo inverso: lo real copia a la ficción. El menor monumento de la más pequeña aldea se ilumina para parecer una escenografía¹⁴.

¿Que factores coadyuvan en la formación de estas escenificaciones? La respuesta del autor a esta pregunta es, el primero de ellos es el turismo, seguido del crecimiento de las imágenes, la ecología, la lucha de clases y la demografía entre otros. La privacidad está puesta al servicio del no conflicto, o mejor dicho, al de la segregación entre los diferentes grupos: los ricos viven en sus residencias, alejados de los pobres; los ancianos reclusos a geriátricos aislados de sus familias, etc. Los centros turísticos (ficcionalizados) serán el futuro del mundo real. En esta tesis, Augé invierte (quizás en concordancia con Séneca) el sentido del verdadero viaje, del viaje turístico continuo. Si la modernidad creaba sentido de pertenencia, y el viaje adquiría un sentido relacional entre los hombres; el turismo y la sobre-modernidad se recluyen sobre lo falso. Por tanto, se comprende al turismo como un proceso de ficcionalización del viaje (auténtico) y de la creación de «otredad». Siguiendo esta línea de pensamiento, no existe miedo a los viajes sino sólo a los desplazamientos o al turismo. En consecuencia, el recluso descansa sobre el firme suelo de lo real y todo viaje implica un miedo natural. Las representaciones orquestadas permiten desligarse del miedo al otro, que no es más que el miedo a viajar. El turista encarna ese otro ficcionalizado, representado estereotípicamente mientras que el inmigrante golpea la puerta de la realidad como otro cercano no contemplado por la sobre-modernidad.

Tanto en la descripción de los no lugares, como en el Viaje Imposible, el autor relata su impresión de lo aparente, de aquello precisamente que sus ojos captan. Se trata de «una ideología de la mirada» (en sus propios términos) que llega al conocimiento por todos los órganos sensitivos (experiencia). Por tanto, su interpretación no se refiere tanto al objeto en sí, sino a una prolongación de su propia experiencia o a lo que Kant llamará juicio sintético¹⁵. Filosóficamente, esta postura puede ser considerada como hermenéutica (como interpretación del con-texto). No obstante, la construcción de Augé con respecto al viaje y al turismo requiere también ser sometida ante los ojos de la crítica por varios motivos que se exponen a continuación. Más específicamente, existe una confusión entre lo aparente y lo subyacente. La tendencia del autor a considerar lo aparente como subyacente y viceversa, no permite una clara lectura del problema. Además, no queda claro el motivo

por el cual la «sobresaturación de imagen» debe influir sobre los individuos disminuyendo sus vínculos relacionales, o mejor dicho, como la imagen desdibuja la historia y la memoria.

En el sentido expuesto, la hermenéutica se establece como una herramienta o una técnica de conocimiento filosófico (explicación sobre el como) pero no postula ni invierte la naturaleza propia del mismo (explicación sobre el que). El viaje es viaje, la imagen es imagen y el sueño es sueño para la hermenéutica. Como acertadamente, criticara H. Belting en su trabajo sobre la imagen, «la producción de lo imaginario está supeditada a un proceso social, por ello la ficción no ocupa necesariamente el lugar de lo imaginario. El propio Augé, quien afirma esto, tiene que admitir que una imagen no puede ser otra cosa que una imagen. El poder que recibe vive únicamente del poder que nosotros le otorgamos. Este nosotros, sin embargo, no es en modo alguno tan anónimo como para que el yo se extinga de él»¹⁶. El autor sugiere a Augé, que la virtualidad de una imagen no depende del anonimato ni del vínculo, sino del sentido social puesto sobre el objeto. De todos modos, el abordaje de Marc Augé (a pesar de su carácter algo profético y futurista) algo ha dejado como aporte en la relación de la imagen con el viaje. En otras palabras, el poder de la imagen para confeccionar los escenarios imaginativos en los que el yo estará inserto durante el viaje (predisposición). Al imaginar el nuevo destino, se ponen en juego construcciones pictóricas y semánticas previas provenientes de la literatura, el cine, la imagen, y los medios masivos de comunicación entre otros tantos. En realidad, no significa que el turismo genere ficcionalización del mundo y falta de relación, sino que su inicio (turismo) coincide con una construcción real o falsa puesta de antemano. Este tema, vincula estrechamente al pensamiento de Augé al de R. Barthes con respecto a la mitología.

2. ROLAND BARTHES

2.1. Las guías turísticas y el capitalismo en Roland Barthes

En su análisis crítico sobre la *Guía Azul*, Roland Barthes sugiere que entre la promoción de sus espectáculos turísticos difícilmente encontremos la llanura, sino siempre la montaña y la meseta como formas de un inventario social definido. «El viaje de la Guía Azul se revela, así, como un ordenamiento económico del trabajo, el sucedáneo fácil de la marcha moralizante. Es bueno recordar que la mitología de la Guía Azul proviene del último siglo, de esa fase histórica en que la burguesía gozaba de una especie de euforia absolutamente fresca al comprar el esfuerzo, conservar la imagen y la virtud de ese esfuerzo y, a la vez, no sufrir sus molestias.»¹⁷

¹⁴ Op. Cit., pág. 57-58.

¹⁵ KANT, I., *Crítica de la razón Pura*. Buenos Aires, 2004.

¹⁶ BELTING, H., *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires, 2007, pág. 102.

¹⁷ BARTHES, R., *Mitologías*. México, 1997, pág. 125.

La tesis del autor apunta a la construcción de ciertos tipos ajenos a la historicidad de los individuos. De esta manera, la etnia hispánica sólo se transforma en un simple «ballet clásico» cuya tarea enmascara las condiciones reales de los oficios y de las clases. En efecto, la guía sólo se detiene en una mitología burguesa permitida como valor fundamental de la cultura pero que prosigue la lógica del almacenamiento apropiativo. Esta clase de libros, mitologizan el viaje convirtiéndolo en anacrónico. En este punto, la exposición de Barthes se complementa con Augé, por cuanto a) hace referencia expresa a la imagen como forma alienante y re-ordenadora del territorio; pero b) pone al capitalismo como el causante principal de esa alienación (causa que Augé atribuye a la sobre-modernidad).

Asimismo, en las guías de viajes la cultura es considerada exclusivamente por cuanto a sus riquezas, ya sea las que se encuentran en sus museos o aquellas que hacen referencia a la prosperidad del país o región. La historia real se reemplaza por una concatenación de eventos narrados en forma articulada y coherente que crean sentido. El sentido de la lógica burguesa y la reproducción del capital. La hipótesis de trabajo versaría, entonces, en que el viaje es una construcción económica puesta a punto para lograr la reproducción del capital. En este aspecto, el miedo a viajar se comprende como parte inherente de aquellos que por alguna razón estarían excluidos de ideología. O dicho de otra forma, en aquellos donde la ideología (mitológica) burguesa no ha podido cultivar.

Sin embargo, uno de los principales errores en Barthes es confundir el mito con la interpretación. El mito, es una historia fabulada, a-crónica y construida y, es posible que una guía alcance ese atributo en cuanto que niega y resalta ciertos elementos en función de un supuesto fin. Empero, la interpretación tiene un carácter explicativo y justificativo. En efecto, se puede considerar heurísticamente y construir un sentido acorde a las guías turísticas pero no se puede relacionar esa misma interpretación con un proceso de dimensiones macro estructural como lo es el capitalismo o la cultura; y sin más darle una causalidad directa; es más Barthes debería haberse cuestionado ¿cómo opera el capitalismo en la construcción de una guía de turismo?, ¿cuál es la función de esa guía en el viaje?, y ¿cómo se relaciona el viaje al capitalismo?. En otras palabras, Barthes no desarrolla ni demuestra lo que claramente infiere en su trabajo, sino que lo da por supuesto. No llega a su conocimiento por demostración (ontológica) sino ubica por delante aquello que se propone analizar. No es una cuestión de procedimiento hermenéutico, sino una carencia de método filosófico.

3. WILLIAM JAMES

3.1. La posición del pragmatismo en cuanto a la dirección mental

En su conferencia primera de la obra *Pragmatismo*, James inicia su meditación haciendo una división de los espíritus en delicado y rudo. El espíritu delicado muestra cierta tendencia al intelectualismo, es idealista, optimista, religioso y dogmático entre otros; su contralor, el rudo es práctico, sensualista, pesimista, irreligioso y escéptico. A estos grupos, el autor los llama *tipos mentales*¹⁸. Esta clasificación le es útil para tratar uno de los temas centrales del capítulo: la filosofía positivista, extraída del espíritu rudo y la religiosa, derivada de la mente delicada. La tensión entre ambas posturas es tan evidente, que James llama por una combinación en cuanto a que «lo que ustedes necesitan es una filosofía que no sólo ejercite sus facultades de abstracción intelectual, sino que tenga una conexión positiva con este mundo real de vidas humanas finitas»¹⁹. La realidad se encuentra provista de ambos elementos interactuando entre sí, intentar abordar el mundo desde el empirismo racionalista o desde el idealismo religioso es una forma de ver un mundo vacío. Para James, la filosofía pragmatista puede resolver la tensión por cuanto se compone de un racionalismo combinado de empirismo.

Citando a otras exponentes como Schiller y Dewey, James sostiene que todo individuo posee una estructura de viejas opiniones. Cualquier nueva experiencia, contradice esa estructura previa y genera dentro de cada uno, un conflicto. «El resultado es una íntima molestia, a la que su mente ha sido extraña hasta entonces y de la que intenta escapar modificando sus previas masas de opiniones...tratará de cambiar primero esta opinión, luego aquella...hasta que finalmente surja alguna nueva idea que él pueda injertar en su vieja provisión con un mínimo de trastorno para ésta: una idea que sirva de intermediaria entre la provisión y la nueva experiencia, ajustándolas de modo feliz y expedito»²⁰. Lo que finalmente subyace de esta explicación, es que toda mentalidad es intencionada y descubre por medio de la novedad, aun cuando si ésta última es demasiado diferente al complejo de creencias previas es negada de plano. Asimismo, el deseo de avanzar en el conocimiento es una tensión entre ideas que se resuelven no en cuestión de la verdad misma, sino con respecto a lograr un equilibrio interno. La verdad es lo que en la creencia del sujeto éste cree que es.

En este sentido, puede considerarse al ensayo de James una meditación sobre la experiencia. Esta perspectiva,

¹⁸ JAMES, W. *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Págs. 25-28.

¹⁹ *Op. Cit.*, pág. 31.

²⁰ *Op. Cit.*, pág. 53.

es entre otras cosas el centro epistemológico sobre el cual critican los filósofos positivistas²¹. Su cuestionamiento versa sobre la posibilidad que existan atributos externos al sujeto cuya deducción causa y efecto estén disponibles para él mismo. Particularmente, James explica que el pragmatismo no niega los hechos objetivos, es una herramienta que ayuda y se nutre de ellos. Por tanto, el pragmatismo complementa al positivismo, no lo contradice. Al margen de esta discusión, al problema planteado los aportes del pragmatismo son significativos. La direccionalidad de la mente enfoca hacia ciertas direcciones, resalta ciertos elementos en cuanto a una experiencia definida. Obviamente, el temor es parte de la espiritualidad y como tal está presente en todos los hombres pero se sustancia en la creencia de que el miedo se hace real aún en la irracionalidad. Es real, para la mente y por tanto es real para el individuo.

4. LA POSTURA PSICOANALÍTICA

En su trabajo titulado *Las Fobias*, I. Ward describe la situación de dos personas cruzando un puente (Hungerford) en donde una de las dos sufre una supuesta fobia, y en consecuencia comienza a sentir síntomas de pánico y comprende al fenómeno como «algo que no tiene sentido; es un temor irracional»²². Para Ward, los orígenes de la fobia no sólo se remontan a ciertos traumas de la niñez producto de ciertos procesos traumáticos, sino también a los «sentimientos ambivalentes» producto de la agresión y la filiación (emociones peligrosas).

En palabras del propio autor, se observa que «las explicaciones psicoanalíticas de la fobia se ocupan, pues, del mundo interno de las personas. En especial, atribuyen una influencia determinante a la fantasía, la angustia y el conflicto psíquico, sobre todo el que existe entre el amor y la agresión (ambivalencia). Una mujer que padecía una fobia a los gusanos no relató ninguna experiencia traumática de su pasado que pudiera estar relacionada con ella, pero sí una fantasía que la atormentaba desde que tenía seis años, en la cual era enterrada viva y quedaba expuesta a la acción de los gusanos»²³. Precisamente, en la fantasía los objetos adquieren capacidades y habilidades especiales; la aversión hacia un objeto no es suficiente para afirmar que se está en presencia de un caso fóbico; el temor es alimentado subjetivamente conformándole al objeto características que en la realidad son improbables. Por ejemplo, leones que trepan árboles e ingresan en las habitaciones de los niños para devorarlos.

En Ward, al igual que en Freud, las fobias son conformadas por mecanismos intra-psíquicos: las emociones son controladas con el fin de lograr el equilibrio

psíquico, el autor explica su proceso constitutivo de la siguiente manera: «en primer lugar, se produce una escisión de ciertas partes del niño que éste desmiente: yo no odio a papito, lo quiero a papito; en segundo lugar, hay una proyección de las pulsiones pasionales reprimidas: no es que yo quiera dañarlo a papito, sino que papito me quiere dañar a mí; en tercer término un desplazamiento con relación al objeto realmente temido: no es papito el que quiere atacarme, sino el caballo, el perro, el tigre»²⁴. La fobia, en consecuencia para Ward, tiene la función de reducir el «sentimiento ambivalente» y restaurar el equilibrio perdido, y el mismo proceso puede aplicarse a contextos sociales de inestabilidad y amenaza.

Desde una perspectiva, más amplia ante momentos de incertidumbre (ambivalencia) la sociedad construye un objeto (fóbico) para regular, controlar y expiar el temor. ¿Pero que tratamiento hace Ward con relación a la fobia al viaje?. Según su perspectiva, la fobia al viaje se conforma luego de un sentimiento de angustia acaecido luego de una pérdida o separación temprana. Al respecto, el autor escribe «el propio Freud confesó tenerles miedo a los trenes, los teléfonos y la muerte, todo lo cual podría considerarse moderadamente fóbico». Si recordamos que los viajes suelen implicar la separación del hogar, que la muerte es representada a menudo como un viaje y que las voces sin cuerpo probablemente suenen sepulcrales, no nos constará mucho hallar la unidad de todos estos fenómenos en torno a la angustia de separación corriente de la niñez»²⁵.

Lo cierto, según confirma E. Dio Bleichmar, no existe en la literatura psicoanalítica consenso en cuanto a los mecanismos que generan las fobias como tampoco el momento específico en el cual se producen. Además, existe una diferencia de de posturas en lo que respecta a considerar al temor y a la fobia como fenómenos complementarios. Para la autora, las fobias responden a distintas causas tales como: transposición de la angustia, identificación, insuficiencia en el progreso cognoscitivo, insuficiencia en las funciones del yo, traumas o formas mixtas.²⁶

Siguiendo el esquema lacaniano, en Dio Bleichmar, «las fobias resultan de una modificación, de una transposición, de una serie de operaciones endopsíquicas que el sujeto realiza con la angustia originada en un conflicto. La angustia, sea producto de la castración, de la pulsión de muerte o de la falta de ser, es un fenómeno propio del sujeto normal, inherente a su existencia en el mundo. El desarrollo y la estructuración del sujeto transcurre a lo largo de una serie de crisis conflictivas que inevitablemente son una fuente de angustia»²⁷.

El trabajo de defensa anteriormente mencionado modifica el estado de ansiedad creando un nuevo equilibrio

²¹ DURKHEIM, E., *Pragmatismo y Sociología*. Buenos Aires, 1999.

²² WARD, I. *Las Fobias*. Buenos Aires, 2001, págs. 11-12.

²³ *Op. Cit.*, pág. 22.

²⁴ *Op. Cit.*, págs. 34-35.

²⁵ *Op. Cit.*, pág. 72.

²⁶ DIO BLEICHMAR, E., *Temores y Fobias: condiciones de génesis en la infancia*. Barcelona, 1991, pág. 22.

²⁷ *Op. Cit.*, pág. 25.

en donde el estímulo inicial se sustituye por un objeto fácil de evitar. En ocasiones, los temores son fijados arbitrariamente por la cultura, como por ejemplo: el miedo a las serpientes. En otras, hay una elaboración personal en donde se ponen en juego ciertos mecanismos defensivos y de sustitución. Estas explicaciones permiten comprender a los temores y a las fobias desde dos perspectivas: a) una cultural y b) una individual. Un viaje, puede no realizarse todos los días y en consecuencia convertirse en un objeto plausible de fobia (por sustitución de un conflicto antecedente); pero a la vez, también puede el viaje ser fijado arbitrariamente por contextos sociales, económicos y políticos como una forma de generar angustia; por ejemplo, los atentados al Trade Center en Nueva York y a las estaciones ferroviarias de Atocha en Madrid.

5. KANT Y EL ESPACIO

Los enfoques existentes sobre la filosofía del turismo descansan en tres elementos principales: el turista, su medio de locomoción y el anfitrión que lo recibe. La situación del fenómeno se funda sobre una de las necesidades humanas de evasión y descanso. La división del trabajo impone cierta disciplina de la cual el individuo busca desprenderse temporalmente: esas son las vacaciones, espacio consagrado a la restitución²⁸. El vacacionar turístico no implica quedarse a vivir en un lugar específico –aunque pueda suceder–, ese accionar se configura como un acción dialéctica de relación con ese otro –hombre o lugar– visitado. En consecuencia, el desplazamiento está condicionado por un estímulo o motivo que le da nacimiento. Por general, este es el interés del turista o viajero lo cual no es otra cosa mas que su visión del mundo. La experiencia turística puede comprender desde la visión del turista y su relación con el sistema turístico. ¿Es la sensibilidad lo que genera temor?

La sensibilidad (en Kant) adquiere un carácter subjetivo; cada uno tiene su propia percepción y sensación del mundo circundante. El autor parece (decididamente) interesado en profundizar las nociones de belleza y sublimidad. Para el primer caso, ésta sólo se produce cuando nos encontramos en frente de un objeto que nos causa alegría mientras que en el segundo también se encuentra la alegría pero entremezclada con un sentimiento de terror también. «La emoción es en ambos agradable, pero en muy diferente modo»²⁹, dice Kant. Surgen entonces, dos sentimientos bien diferenciados en el estudio kantiano: *lo bello* y *lo sublime*.

Por otro lado, existen grados de lo sublime acorde a la conmoción que causa el sentimiento en nosotros: a) lo sublime terrorífico, b) lo noble y, c) lo magnífico. Los grandes desiertos o paisajes desolados son (a menudo) causa de leyendas terroríficas, nos apabullan, nos da terror pensar quedarnos solos y aislados en esos parajes. En parte, lo bello puede ser pequeño mientras que lo sublime encierra

cierta magnificencia.

En uno de sus pasajes, Kant señala «lo sublime ha de ser siempre grande; lo bello puede ser también pequeño. Lo sublime ha de ser sencillo; lo bello puede estar engalanado. Una gran altura es tan sublime como una profundidad; pero a esta acompaña una sensación de estremecimiento y a aquella una de asombro; la primera sensación es sublime terrorífica, y la segunda noble. La vista de las pirámides egipcias impresiona, según Halmquist refiere, mucho más de lo que por cualquier descripción podemos representarnos; pero su arquitectura es sencilla y noble».³⁰

En el proceso de su obra, Kant establece un vínculo entre la belleza y los temperamentos (personalidades) humanos, conservando aspectos inherentes a su filosofía moral pero mezclados a preceptos y silogismos estéticos. Obviamente, el autor está interesando en algo más que el atractivo turístico. Su amplitud de conceptos se orienta a la construcción de una teoría universal sobre la belleza, la magnificencia y su vínculo en las relaciones humanas; de ahí que Kant no se contente exclusivamente con un análisis exhaustivo pero focalizado sino que infiera cierta amplitud y aplicabilidad general en su teoría. Sobre eso, basamos nuestra crítica a la obra de Kant aun cuando nos aporta elementos teóricos que son de suma utilidad para la construcción de nuestro objeto de estudio.

La naturaleza inherente a la belleza y a la sublimidad, están presentes no sólo en los espacios geográficos, sino también en varios campos de nuestra vida social; y a su vez ambas generan atracción, admiración y respeto. Se suscita aquí una relación interesante con respecto a la belleza; ésta es encuentra presente en todos los individuos en forma universal. Cada uno dentro de sí, tiene claro que le parece bello y que no. No obstante, existe otro sentimiento en el cual Kant repara, que es lo sublime. Este último encierra, una lógica de magnificencia que puede despertar en los hombres tanto alegrías como terrores. Entonces, es posible comprender que la realidad de la belleza es puramente situacional y se pueda pasar de la alegría al terror por medio del estímulo de ciertos factores exógenos.

El miedo a los viajes es parte de un sentimiento de inconmensurabilidad, de pequeñez y de desamparo. Siguiendo esta tesis, no nos es tan extraño imaginar que el paisaje como recurso turístico, o por lo menos de atracción, en cierta manera pueda ejercer interés y rechazo en forma simultánea o sucesiva. Interés, por cuanto despierta un sentimiento de agrado y alegría unido a su belleza y resplandor; rechazo debido a la magnificencia y el terror que despierta en nosotros vernos tan desamparados ante él. El mundo se presenta como magnánimo pero terrible para aquellos que temen o que están de espaldas a la vida. El arraigo materialista es negación de la trascendencia y de la propia espiritualidad; por cuanto más se viaje más se

²⁸ GUZMAN, J. J., «Algo de Filosofía en torno al turismo». *Gestión Turística*, número 1, volumen 1 (Diciembre, 2007), págs. 72-87.

²⁹ KANT, I. *Lo Bello y lo Sublime*, Buenos Aires, 2007, pág. 10.

³⁰ *Op. Cit.*, pág. 11.

temerá. En este sentido, los antiguos se presentan como reveladores en la materia.

5. LUCIO ANNEO SENECA—Una aproximación final

De alguna u otra manera, los viajes han cautivado a los filósofos clásicos y medievales. Entre ellos, en las próximas líneas se discutirá la posición de Lucio Anneo Séneca, filósofo romano español contemporáneo de los emperadores Cayo César Germánico (Calígula), y Claudio Nerón César. Asimismo, en sus *Cartas Morales a Lucilo*, el filósofo escribe «por lo que siento, concibo buenas esperanzas, ya que no andas vagando y no te afanas en cambiar de lugar. Estas mutaciones son de alma enferma; yo creo que una de las primeras manifestaciones con que un alma bien ordenada revela serlo es su capacidad de poder fijarse en un lugar y de morar consigo misma... a los que pasan su vida corriendo por el mundo les viene a suceder que han encontrado muchas posadas, pero muy pocas amistades».³¹

En la conformación del Alto Imperio, las costumbres romanas experimentan un cambio sustancial. Se pasa de una rígida moral campesina, a la importación de las más extravagantes costumbres y con ellas se promueve la exacerbación de los placeres mundanos, y el lujo ostentoso de ciertos grupos patricios. La filosofía estoica se declara, en consecuencia, enemiga directa de las nuevas costumbres y comienzan a reivindicar un retorno a la austeridad y al sosiego del espíritu.³² Aun cuando sumariada, la explicación que antecede ayuda a comprender la posición de Séneca con respecto al uso y abuso de los viajes. En sí, ello no significa que el filósofo estuviera en contra de los desplazamientos, mas bajo ciertas circunstancias los promueve, pero si con respecto al viaje como símbolo de distinción social. En sus cartas, tituladas *Los viajes no curan el espíritu*, Séneca asume que «¿por ventura crees que sólo a ti te ha sucedido, y te admiras de ello como de algo nuevo, si en un viaje tan largo y por tanta variedad de países no has conseguido liberarte de la tristeza y la pesadez del corazón? Es el alma lo que tienes que cambiar, no el clima. Ni que cruces el Mar, tan vasto, ni que, como dice nuestro Virgilio se pierdan ya tierras y ciudades, los vicios te seguirán dondequiera que vayas».³³ Viajar no necesariamente es ir «errante» o cambiar de lugar; el desplazamiento continuo lleva a despojarse de las obligaciones y los obstáculos de la vida y «cualquier

cosa que hagas los haces contra ti mismo, y hasta el movimiento te daña porque sacudes a un enfermo».³⁴

A propósito de esta frase, el propio Séneca —en su vejez— cae en cama producto de una enfermedad por la cual (paradójicamente) su médico le recomienda emprender un viaje³⁵; y entonces, sugiere «¿Qué se saca de atravesar el mar y de cambiar de ciudad?. Si quieres huir de estas inquietudes que te atormentan, no precisa estar en otro paraje, sino ser otro. Hazte cargo que has ido a Atenas o a Roda: escoge una ciudad a tu gusto ¿Qué importan en tu caso las costumbres de ese lugar, tu aportas las tuyas. ¿Crearás un bien la riqueza y la pobreza te dará tormento; y algo más misero aún, la pobreza imaginaria?. Ya que, por mucho que poseas, como hay que posee más que tú, te crees necesitado de todo aquello en que aquel otro te aventaja».³⁶

¿Qué significan exactamente estas declaraciones últimas y cual es su impacto en el problema estudiado?. Para un correcto análisis de esta cuestión conviene separar el problema del viaje en Séneca en tres dimensiones: la primera, hace referencia a la ambición como forma de expansión del conocimiento sensible, viajar es conocer más paisajes, costumbres y pueblos pero a la vez no lleva a la «sabiduría», ya que el espíritu se niega así mismo. En segunda instancia, el ansia de posesión traerá consigo temor a la pérdida. En efecto, «será tan grande la demencia de la ambición, que ya no te parecerá que exista nadie detrás de ti si existe siquiera uno sólo delante. Tendrás a la muerte por el peor de los males, siendo la realidad que únicamente tiene de malo aquello que la precede: ser temida. Te asustarán no sólo los peligros sino las alarmas; y vivirás siempre agitado por cosas vanas»³⁷. En otras palabras, quien mucho tiene mucho quiere y teme perder. Finalmente, el movimiento adquiere una naturaleza alienante y negada por cuanto pone al hombre de espaldas a la vida. De esa forma, se teme aquello a lo cual se niega. Es ridículo, que un mortal (el cual por sólo serlo morirá) tema a la muerte, como también que quien posea algún bien tema perderlo. Las riquezas, el oro y la plata no compran la libertad, asimismo los viajes no curan el espíritu ni crea a los oradores o a los doctores, tampoco sosiega la ira o los vicios. El mensaje principal de Séneca versa en una crítica a la voluptuosidad y con ella a las nuevas costumbres romanas de ostentación y estatus.

Luego de esta lectura, se podría construir la siguiente hipótesis de trabajo: *el temor o el miedo surge de la negación de la vida, y quien incurra en ella necesita del movimiento para no enfrentarla, pero a la vez quien más viaja más*

³¹ SENECA, L. A., *Cartas Morales a Lucilio*, Buenos Aires, 1984, Tomo I, carta II, pág. 16.

³² ROBERT, J. N., *Los Placeres en Roma*, Madrid, 1992, págs. 26-37.

³³ SENECA, L. A., *Cartas Morales a Lucilio*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Tomo I, carta XXVIII, pág. 71.

³⁴ *Op. Cit.*, pág. 72.

³⁵ Se recuerda, que en la antigua Roma los viajes no sólo tenían una función onírico sino también terapéutica. En ocasiones, los médicos aconsejaban a sus enfermos cambiar de climas y paisajes para restituirse de su convalecencia.

³⁶ *Op. Cit.*, Tomo II, Carta CIV, págs. 132-133.

³⁷ *Op. Cit.*, pág. 133.

temor se experimenta. También, el conocimiento juega en contra del hombre cuando se aleja de la medida y sigue las reglas de la voluptuosidad³⁸.

6. CONCLUSIONES

Tras las preguntas planteadas, hemos intentado por medio del análisis de revisión filosófico por autor establecer las líneas con respecto al miedo a viajar en el mundo moderno. Si bien se han analizado varios autores y corrientes filosóficas, de particular consideración son las contribuciones tanto de Kant y su tratamiento sobre la sublimidad, como las de Séneca y su evidente temor hacia la invasión del culto al placer en una sociedad cada vez más materialista y política.

En consecuencia, consideramos oportuno señalar que la naturaleza inherente a la belleza y a la sublimidad, están presentes no sólo en los espacios geográficos, sino también en varios campos de nuestra vida social; y a su vez ambas generan atracción, admiración y respeto. Se suscita aquí una relación interesante con respecto a la belleza; ésta es encuentra presente en todos los individuos en forma universal. Cada uno dentro de sí, tiene claro que le parece bello y que no. No obstante, existe otro sentimiento en el cual Kant repara, que es lo sublime. Este último encierra, una lógica de magnificencia que puede despertar en los hombres tanto alegrías como terrores. Entonces, es posible comprender que la realidad de la belleza es puramente situacional y se pueda pasar de la alegría al terror por medio del estímulo de ciertos factores exógenos.

El miedo a los viajes es parte de un sentimiento de incomensurabilidad, de pequeñez y de desamparo. Siguiendo esta tesis, no nos es tan extraño imaginar que el paisaje como recurso turístico, o por lo menos de atracción, en cierta manera pueda ejercer interés y rechazo en forma simultánea o sucesiva. Interés, por cuanto despierta un sentimiento de agrado y alegría unido a su belleza y resplandor; rechazo debido a la magnificencia y el terror que despierta en nosotros vernos tan desamparados ante él. El mundo se presenta como magnánimo pero terrible para aquellos que temen o que están de espaldas a la vida.

El arraigo materialista es negación de la trascendencia y de la propia espiritualidad; por cuanto más se viaje más se temerá. En este sentido, los antiguos se presentan como reveladores en la materia. Paradójicamente, el mayor grado de desarrollo material y económico a disposición de la producción y transmisión de información como así también

la tecnología disponible para la concreción de viajes y transacciones, genera mayor temor a los viajes. Según esta hipótesis, entonces, los grados de fobia más extremos (ya no sólo respecto al viaje) sino también hacia otros objetos se manifestaría en personas adultas, insertos en los procesos materiales de producción capitalista cuya localización fuese urbana. Precisamente, aquellos no activos como grupo de jubilados experimentarían un menor grado de temor que los laboralmente ocupados; y dentro de ese contexto, aquellos que más horas trabajan (las mujeres) con respecto a los que menos (los hombres). Sin embargo, estas son especulaciones *ad hoc* que deben ser validadas conforme la presentación de las respectivas pruebas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, M., *Los no lugares: espacios de anonimato*. Barcelona, segunda reimpresión, 1996.
- _____, *Hacia Una Antropología de los Mundos contemporáneos*, Barcelona, 2da. edición, 1998.
- _____, *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.
- BARTHES, R., *Mitologías*. México, Siglo XXI Editores, 1997.
- BELTING, H., *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires, editorial Katz, 2007.
- DIO BLEICHMAR, E., *Temores y Fobias: condiciones de génesis en la infancia*. Barcelona, 2da. reimpresión, 1991.
- DURKHEIM, E., *Pragmatismo y Sociología*, Buenos Aires, 1999.
- ENTEL, A., *La Ciudad y los miedos: la pasión restauradora*, Buenos Aires, 2007.
- GUZMÁN, J. J., «Algo de Filosofía en torno al turismo». *Gestión Turística*, número 1, volumen 1 (Diciembre, 2007).
- JAMES, W., *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Buenos Aires, 1984.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, 2004.
- _____, *Lo Bello y lo Sublime*, Buenos Aires, 2007
- KORSTANJE, M., «El Viaje: una crítica al concepto de no lugares», *Atenea Digital*, 10 (otoño 2006), págs. 211-238. Material disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/303/0>
- LINTON, R., *Cultura y personalidad*. México, 1989.
- ROBERT, J.-N., *Los Placeres en Roma*, Madrid, 1992.
- SÉNECA, L. A., *Cartas Morales a Lucilio*, Buenos Aires, 1984, Tomo I y II.
- WARD, I., *Las Fobias*, Buenos Aires, 2001.

³⁸ Jean Marie Robert explica el mito de Psique y voluptas de la siguiente manera «el placer toma pues el aspecto de cáncer obligado en toda la civilización, un mal que todos toman por un remedio de la existencia, pero que contribuye a la larga a su decadencia. Es precisamente esta expansión del goce lo que hemos querido conocer mejor de la civilización romana, tomando el término placer en su sentido más amplio, aplicado a los más variados dominios de la vida cotidiana y que en latín se llama voluptas, del nombre mismo de la hija de Amor y Psique». ROBERT, J.N., *Los Placeres en Roma*. Madrid, 1992, pág. 14.