

EL MIEDO COMO PATOLOGÍA DE LA EXISTENCIA

Borja García Ferrer
Universidad de Granada

1. Crisis de civilización y patología del espíritu

Según la tradición psicopatológica, la salud y la enfermedad se inscriben en una lógica oposicional donde todo comportamiento inasimilable al modo de vida preponderante es tachado inequívocamente de trastorno psíquico. En la medida en que representan un peligro para la humanidad, sus agentes deben ser adiestrados mediante el procedimiento que determina cada período histórico (conversión religiosa, estímulos y castigos políticos, paciente, educación, dura disciplina, medicamentos...), en lo que constituye una especie de «normalización» de los «bárbaros» que escapan al *statu quo*. Ahora bien, si las estadísticas registran últimamente un crecimiento exponencial de las llamadas «enfermedades del vacío» y si todos experimentamos cotidianamente la difusión, subrepticia e imparable, de un nuevo malestar en la cultura, cabe pensar que, a la altura del presente, la patología no posee ya un carácter excepcional, sino que forma parte inherente del sistema.

La legitimidad de la perspectiva individual adoptada por Schneider, Jaspers y compañía ha sido cuestionada ferozmente por la filosofía de la sospecha y sus continuadores en el siglo xx. Desde la crítica del nihilismo a cargo de Nietzsche, la filosofía ha subrayado con recurrencia la decadencia del *ethos* occidental, la crisis de valores y la ausencia de proyectos de sentido. Pues bien, aunque suele pasar desapercibido en este punto, nos

parece que Benedetto Croce realiza, como defensor de la tradición cultural europea y gran paladín de la nobleza del espíritu frente a las insidias de la modernidad, una reflexión fundamental para comprobar la actualidad de ese huésped inquietante que «entra y sale», parafraseando a Heidegger, «por todas partes».¹

Tras experimentar los efectos devastadores de la Gran Guerra, el posicionamiento del filósofo italiano se aleja progresivamente de sus reflexiones teóricas sobre la fortaleza del espíritu y el carácter apodíctico del progreso cósmico, señalando el comienzo de una etapa histórica marcada por la barbarie, oscura y desolada, en detrimento de la Europa que conoció en su juventud (Croce, 1945, p. 405),² depositaria de la vida humana más elevada (Croce, 1993, p. 91).³ A grandes rasgos, la crisis se define por un grado de entusiasmo moral extremadamente bajo, en el sentido de que los valores humanos se presentan como hechos de asociación psicológica, reflejos fisiológicos y patológicos, de modo que el hombre no aparece más como la resolución definitiva de la discrepancia entre cuerpo y espíritu, sino como un ser «animalizado» que es siempre y solo cuerpo y carne, incapaz de toda creación espiritual (Croce, 1991, p. 173). Asistimos, en sus propias palabras, al «mal del siglo», un «objeto de reprobación ética» con «semblante morbos» que necesita perentoriamente de «tratamiento médico». En *Storia d'Europa* (Croce, 1991b, pp. 413-416), Croce sugiere que la patología del espíritu se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos en la vida ético-política: el primado del deporte, el populismo de los movimientos políticos, el nacionalismo, el imperialismo, el industrialismo contemporáneo o la psicología plutocrática. Pues bien, a pesar de ser, aparentemente, fenómenos inasimilables entre sí, todos ellos expresan la misma actitud (anti)espiritual que el maestro denomina «activismo», por la que la humanidad europea hace pasar por verdades e ideales éticos el irraciona-

1 La cuestión de la salud y la enfermedad constituye un tema recurrente en la filosofía de Croce, si bien solo cobra centralidad desde mediados de los años treinta, en correspondencia al florecimiento del tema de la crisis y la decadencia (Ciliberto, 1983, p. 78).

2 Sirva como ejemplo la erosión de la amistad, entendida como parte constitutiva de la existencia humana (Conte, 2005, pp. 148-149).

3 Es de recibo aclarar que el europocentrismo del maestro no se refiere al aislamiento de Europa con respecto al resto de civilizaciones, sino a su posición crucial en el proceso histórico contemplado unitariamente (Conte, 2005, p. 181).

lismo exacerbado, la avaricia por satisfacer los impulsos arbitrarios del yo, la inquietud y la movilidad que cifra nuestro destino en el vértigo de una fiebre y que reniega de las propias raíces, pues no aspira a ser vida determinada, sino mera *vitalidad* (Croce, 1948, pp. 251-252).⁴ A partir de la Segunda Guerra Mundial, el filósofo ratifica el «irracionalismo-activismo» preponderante cuando denuncia el sometimiento de la humanidad a una vida huérfana de orientación teórica y gobierno moral, negadora de todos los valores y, sin embargo, consciente de su total abandono al frémito que impulsa a actuar ciegamente, sin por qué ni finalidad específicos (Croce, 1963, pp. 156-157). Más que una simple corriente de pensamiento, el irracionalismo constituye, desde la perspectiva del «activismo», la veta fundamental de una época que encuentra en el nazismo su trágico hipogeo.

2. Un nuevo horizonte de sentido: el capitalismo posindustrial, emocional y tecnológico

Con el desarme del totalitarismo nazi y la transformación del modo de producción capitalista a mediados del siglo xx, la «esfera de la utilidad y de la vida» experimenta una transformación radical, por concurso de la cual la forma «mercancía» designa, por un lado, la célula básica donde se reproduce el ADN del capital y, por otro, el nuevo ideal abstracto que mantiene en vilo a la humanidad. En efecto, el capitalismo extiende su dictadura para usufructo del proceso de acumulación originario, del lugar de trabajo al «mundo de la vida», colonizando nuestros cuerpos y mentes de tal manera que nos convierte en una masa indiferenciada de consumidores voraces e insaciables.⁵

Como se sabe, las nuevas tecnologías se constituyen, en una sociedad donde reina soberana la competitividad de mercado, como el principal

4 Mann denomina a esta tendencia «utopía nihilista», a propósito del movimiento literario con pretensiones políticas denominado, precisamente, «activismo», que proclamaba la necesidad de modelar el mundo con el espíritu hasta lograr una absoluta espiritualización de la realidad (Mann, 1997, p. 566).

5 En un trabajo anterior, hemos analizado semejante metamorfosis en debate con la noción de «alienación», tal y como fue concebida por Marx (García Ferrer, 2015, pp. 190-197).

escenario donde tiene lugar la batalla sin tregua por captar la atención de los potenciales consumidores (Bauman, 2007, pp. 172-174). Dicha atención se trata, sin embargo, de un recurso escaso: dado que no puede ser incrementada indiscriminadamente, la lucha por conquistarla es un juego a suma cero y no puede ser una guerra de redistribución, por lo que la cantidad de estímulos en circulación desborda largamente la capacidad humana para absolverlos y procesarlos.⁶ La economía del consumo pivota, en definitiva, sobre el *exceso* y el *despilfarro*.

Al hilo del fenómeno de la «hiperestimulación semiótica», la oferta de bienes de consumo rebasa ampliamente la demanda (ya sea auténtica o inducida), toda vez que la economía reduce drásticamente el tiempo de vida de productos y servicios. Recomendados como útiles e indispensables, primero aparecen y solo después buscan (a menudo sin éxito) alguna aplicación. En realidad, son proyectados para obtener el máximo impacto y, simultáneamente, una obsolescencia prácticamente instantánea, sucumbiendo mucho antes de agotar su capacidad funcional, estabilizarse y convertirse en una necesidad a mercancías «nuevas y más avanzadas» (Bauman, 2009, pp. 36-37).⁷

Desde este punto de vista, Harvie Ferguson ha realizado un inventario de las impresiones que suelen experimentar los consumidores (Ferguson, 1992, pp. 34-35). Lejos de aparecer exhaustiva, la multiplicidad de nego-

6 Si bien constituye uno de sus principales precursores, la profusión de información experimentada por nuestro presente no puede achacarse exclusivamente a las dinámicas del mercado. Resulta especialmente revelador a propósito que, en el Renacimiento, las personas entraban en contacto a lo largo de sus vidas con un número de informaciones similar al que contiene un periódico actual (Ramonet, 1999, p. 131). En esta línea, Eriksen ha averiguado que la mayoría de artículos en las revistas de ciencias sociales ni siquiera llegan a ser citados (Hylland Eriksen, 2003, p. 13).

7 Según Bourdieu, uno de los mayores problemas suscitados por la televisión es la relación entre pensamiento y velocidad: en los intercambios rápidos, las ideas recibidas suelen ser privilegiadas de forma inadvertida, ya que su examen y discusión requiere tiempo (Bourdieu, 1996, pp. 30-31). Por otro lado, Kundera ha observado en su novela titulada *La lentitud* que el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del *olvido* ya que, para captar la atención de los espectadores destinados a ser reciclados como consumidores, es necesario descartar otros objetos potencialmente interesantes; este es el caso de los acontecimientos escenificados por la historia, que solo reciben el foco mediático durante escasos minutos (Kundera, 1995, pp. 26, 45 y 96).

cios y *gadgets* que compiten por capturar nuestra atención ofrecen un punto de contacto siempre cambiante, detrás del cual se yergue el idealmente infinito y, por ende, incontenible mundo de los bienes de consumo; de tal manera que toda exposición de mercancías no es más que un tipo arbitrario extraído de una gama ideal de posibilidades infinitas, destinada ineluctablemente a escapar a nuestro alcance y permanecer, de esta forma, insondable (Bauman, 2007, p. 30).

La sociedad del consumo proclama, en este sentido, la imposibilidad de la gratificación, lo cual se traduce constantemente en reacciones de inquietud y malestar. No obstante, la flébil insatisfacción que experimentamos no hace sino avivar nuestra avidez consumista, los viejos caprichos dan lugar a otros nuevos, lo que nace como necesidad finaliza en dependencia y el afán por buscar la solución de nuestros problemas, dolores y ansias en las rebajas del supermercado se convierte, para regocijo del capital, en la costumbre más arraigada. Y es que, para ser sinceros, existen pocos motivos para interrumpir la búsqueda cuando tenemos la garantía de que, dentro de poco, llegarán más promesas de realización y la energía de nuevas potencialidades.

3. Cómo cambia la experiencia moderna de «ser-en-el-mundo»: de la seguridad a la incertidumbre

Vistas las cosas así, la «revolución permanente» del mercado se constituye como el principal factor desencadenante de la formidable energía que caracteriza a la cultura contemporánea y su inquietud compulsiva, su ritmo trepidante de modas y manías, deseos fugaces y esperanzas a corto plazo, así como su pulsión irrefrenable al *movimiento*, en virtud de lo cual se constituye como una «cultura del ahora» o de la «prisa» (Bertman, 1998), grabada esencialmente por lo efímero y lo volátil (Petrella, 1997, p. 17); de tal suerte que, a la altura de nuestro momento histórico, el «activismo» del que hablaba Croce no solo *expresa* el ocaso de Occidente, sino que constituye por sí mismo un *caldo de cultivo* de patologías de civilización, entre las cuales brilla con luz propia, como expresa la propedéutica paranoica instalada en el imaginario social, el *miedo*. Ciertamente, el filósofo italiano apuntó al final de su vida que la crisis de valores generada por el ocaso occidental concierne, en alguna medida, al tecnicismo y al maquinismo del mundo moderno (Conte, 2005, p. 166). En este sentido, cons-

tató que, mientras que los hunos y los germanos utilizaban carros y caballos, los nuevos bárbaros circulaban en automóviles y manejaban los instrumentos de la técnica más industrial (Croce, 1976, pp. 77 y 80). Asimismo, sugirió que las maravillas de la técnica podrían «enmascarar» o «maquillar» el empobrecimiento de la actividad espiritual que reflejaba su análisis (Croce, 1998, p. 167). Sin embargo, nunca llegó a vincular la realidad del «activismo» con los peligros de la técnica moderna, como tampoco lo hizo con el modo de producción capitalista.

Obligándonos a permanecer constantemente conectados a la actualidad, ese culto a lo inmediato que designa el nuevo fetichismo de la mercancía transforma radicalmente nuestra experiencia de «ser-en-el-mundo». Según el consenso ortodoxo en sociología hasta finales del novecientos, hablar del «mundo de la vida» es hacerlo de un «espacio esencialmente coordinado» por «modelos regulares y duraderos» que someten a los hombres, reducidos a meros objetos de administración normativa, a adecuarse con incesante monotonía a las rutinas asociadas a cada rol y cada estatus (Bauman, 2007, pp. 6 y ss.). Desde esta perspectiva, Durkheim advierte que la realidad de la sociedad moderna solo resulta reconocible por la coacción que ejercita cotidianamente sobre los individuos (Durkheim, 1972). Ahora bien, si el orden constituye, como apunta Freud, el principal orgullo de la modernidad, no es solo en términos de supresión y renuncia forzada de los intereses individuales: en la época moderna, la realidad social también obtiene credibilidad del sentido de aseguración colectiva relativo a las instituciones sociales, alimentado por unas expectativas mucho más amplias que las de los proyectos de vida individuales.

Pues bien, la vorágine y el ajetreo desencadenados por el tardocapitalismo han volatilizado las coordenadas que regían la existencia en el pasado, de manera que, si antes indicaban la duración infinita de casi todo, ahora tenemos la repetición cotidiana de la transitoriedad universal. Mientras la economía invoca la desregulación universal, un nuevo *desorden* irrumpe de los escombros del antiguo orden político bipolar, configurando una sociedad «líquida»; esto es, según el análisis de Bauman, inestable, caleidoscópica y mutable, poliédrica, compleja y dinámica, ambigua, degradada y plástica, incierta, paradójica y caótica (Bauman, 2007, p. 23; Bauman, 2002).

Desde este prisma, el sociólogo polaco reinterpreta el nuevo malestar en la cultura, por oposición a lo que Giddens denominó «seguridad ontológica»

(Giddens, 1990, p. 82), en términos de inestabilidad y ausencia de referentes seguros (Bauman, 2001). Como una enfermedad psicosomática, la «revolución permanente» del mercado y la «hiperestimulación semiótica» que constituye su corolario terminan borrando hasta el último indicio, los fundamentos heredados y las condiciones colectivas que determinaban nuestros proyectos sufren un estado avanzado de descomposición y las estructuras de las usanzas tradicionales se derrumban progresivamente. En este contexto, la sociedad contemporánea se rebela contra la rutina, rechaza la estabilidad y detesta la duración porque, cuando la confianza carece de un terreno sólido donde arraigarse, el coraje requerido para asumir responsabilidades y empeños a largo plazo viene a menos (Bauman, 2007, p. 167).⁸

En lugar de «tener» o «ser», el *leitmotiv* de la sociedad de consumo se cifra, vistas así las cosas, en el *movimiento*, la *velocidad*, la *aceleración*, la *flexibilidad* y la *versatilidad*, mientras que la experiencia más común e intensa es la del consumidor. Frente a la conformidad a estándares elementales y la férrea fidelidad a modelos preestablecidos de antaño, las nuevas relaciones de poder se resuelven en una inconclusión endémica de nuestras elecciones y, a menudo, en su absoluta irrelevancia. Lejos de tener un valor duradero, la inclinación habitual viene siendo la de utilizar los objetos y deshacernos de ellos tan pronto como finaliza su poder para satisfacernos, de forma que todos poseen, desde su nacimiento, una «fecha de caducidad».

4. Fragmentación del tiempo e imposición del miedo como patología de la existencia

La experiencia del consumidor resulta especialmente inquietante porque alcanza su eco siniestro en una de las coordenadas que poseemos,

8 En este sentido, Steiner ha definido nuestro modo de «ser-en-el-mundo» como «cultura casino», donde cada casino ofrece un amplio abanico de juegos, cada uno de los cuales busca capturar a potenciales jugadores con luces resplandecientes y promesas de premios millonarios. Dado que los juegos se suceden velozmente, mientras las apuestas cambian y se devalúan incluso antes de que el juego termine, no tiene sentido planificar nada. Además, en ellos la victoria o el fracaso no tienen incidencia alguna en el éxito de los otros, por lo que se trata de afrontar cada juego como viene, es decir, como un episodio aislado del resto (ib., pp. 174-175).

junto al espacio, para organizar nuestro conocimiento objetivo. Escandido, con menoscabo del ritmo de las estaciones o de la sirena de la fábrica, por las mercancías que desfilan frenéticamente por las estanterías de los centros comerciales, la percepción del tiempo en el capitalismo avanzado no es cíclico ni lineal, como había sido definido desde tiempos inmemoriales, sino *puntillístico*; esto es, un eterno presente fragmentado en una miríada de partículas separadas, cada vez más cercanas a la idealización geométrica de la ausencia de dimensión. Como resultado, el momento ha sido fatalmente estirpado de sus dos extremidades, de forma que sus interfaces con el pasado y el futuro se reducen a meras discontinuidades prácticamente incolmables (Bauman, 2009, pp- 33-34).

Desde este prisma, la cronosocióloga Tarkowska ha desarrollado el concepto de «humanos sincrónicos» que solo viven en el presente (Tarkowska, 2005). Por un lado, hacemos caso omiso a la experiencia pasada y desacreditamos las competencias tradicionales sin pudor o remordimiento algunos. Por otro lado, nos estamos convirtiendo, como lamenta Virilio, en unos «minusválidos perceptivos» (Virilio, 2012). Y es que, habitando un mundo conformado por puntos, orientarse y percibir lo que nos circunda, se torna una quimera. Ahora bien, esa impotencia para controlar el presente atenta contra nuestras habilidades prospectivas, mostrándonos incapaces de prevenir lo contingente. Y, si no sabemos qué nos cabe esperar, resulta imposible calcular los riesgos que se avecinan.

Así entendida, nuestra época se define, en contraste con la certeza y la transparencia de la modernidad, por un proceso radical e inapelable del aumento de la *incertidumbre* (*uncertainization*) (Bauman, 1999, p. 17).⁹ Somos conscientes de que, aparentemente, la nueva temporalidad abstracta parece muy alentadora, propiciando una libertad total (sin vínculos). Sin embargo, la realidad desmonta cruelmente semejante expectativa, a tenor de nuestra manifiesta incapacidad para decidir la propia trayectoria con un mínimo de certeza y tutelarla en consecuencia, una impotencia destinada a perpetuarse indefinidamente mientras sigamos sometidos a la dictadura del mercado en su condición de nuevo «ídolo».

⁹ Hacemos referencia al término francés *insécurisation* según la concepción de Jean-Luc Mathieu (Mathieu, 1995).

Pues bien, a nuestro juicio, el actual clima de inseguridad e incerteza alimenta el demonio más aterrador e insoportable entre todos aquellos que anidan nuestras sociedades abiertas, esto es, el *miedo*. Pánico bursátil, nuevas pandemias, crac económico, cambio climático, fobias alimentarias, terrorismo indiscriminado, catástrofes de origen tecnológico, ansiedad congénita, crisis existencial..., el catálogo de amenazas contemporáneas es prácticamente inagotable. De hecho, el *demon* del miedo ha llegado a transformar el significado mismo de persona, hasta tal extremo que sentir miedo forma ya parte esencial de nuestra identidad (Beck, 2014, p. 56; Furedi, 2014, p. 79; Altheide, 2014, p. 85).¹⁰

Para Horkheimer y Adorno, el núcleo central de las angustias modernas estriba en cierto «miedo al vacío», entendido como cierta aversión a diferenciarse de la mayoría para evitar ese aislamiento social que Hannah Arendt denomina «superfluidad». En el caso del miedo posmoderno, empero, el tiempo donde se difunde no es continuo sino fragmentario, de modo que las categorías no hacen referencia a «denominadores comunes» sino a «semejanzas de familia». De aquí se sigue una suerte de «atomización» del miedo, según el cual ninguno de los temores que amenaza a la masa nómada y desarraigada puede ser identificado como «causa primera»: cada vez en mayor medida, el miedo constituye una realidad fluctuante que es vivida de diferente manera, se dirige a objetos diversos (muchas veces, contradictorios), y sus diferentes manifestaciones se refuerzan mutuamente (Bauman, 1999, pp. 111-112). No obstante, si tuviéramos que señalar una característica esencial del miedo contemporáneo, esa sería el desplazamiento a ámbitos de la existencia que, aparentemente, no muestran vínculo alguno con su verdadera fuente (de hecho, la mayoría de riesgos que nos preocupan ni siquiera constituyen un objeto específico o tangible) (Bauman, 2014, p. 19; Beck, 2014, p. 56).¹¹

10 Aunque las estadísticas sobre los accidentes indican todo lo contrario, la percepción es que la vida hoy es mucho más peligrosa. Según un sondeo realizado por Demos & Pi para la Fundación Unipolis, el porcentaje de personas que afirman sentirse «frecuentemente» preocupadas por algún aspecto relacionado con ellas mismas o con sus familias ha aumentado ostensiblemente desde 2009 en Italia (Bauman, 2009, p. 102). En 2014, el ámbito que más obsesiona a los italianos es el de la inseguridad global (78,1 %), seguido de la economía (72,5 %), la política (68,4 %) y la criminalidad (45,6 %), mientras que el porcentaje de personas que se declaran inseguras en las tres dimensiones asciende a un 36,1 % (ib., p. 103).

11 Preferimos hablar de «miedo» en lugar de «ansia» porque, como Beck ha notado, el ansia es un sentimiento directo, concreto, urgente y personal, como la violencia y el

Curiosamente, sin embargo, uno de los principales síndromes del presente es ese «miedo a la inadecuación» que concierne a la incapacidad de adquirir la imagen deseada, la dificultad de permanecer siempre en movimiento y detenernos a la hora de elegir, de estar siempre dispuestos a seguir diversos modelos de comportamiento, de ser al mismo tiempo arcilla plasmable y hábil escultor (Bauman, 1999, pp. 109 y 117-118; Bauman, 2014, p. 17). Cuando la elección ha devenido una obligación, el «progreso» se ha teñido de fatalismo y lo que antes representaba una promesa de felicidad universal y longeva, para los individuos obsesionados con el deber de decidir, se convierte en una pesadilla continua de «quedarse atrás», una especie de «juego de las sillas» sin final y sin momentos de tregua. Para más escarnio, existe cierta ambigüedad aporética entre el miedo de no alcanzar jamás la meta y el miedo de llegar a lograrlo pues, aunque la esperanza de experimentar una sensación absoluta y definitiva nunca se apaga, hacerlo significaría el final del recreo y el *vacío* se apoderaría definitivamente de nosotros.

Bibliografía

- ALTHEIDE, D. (2014), «Come i media costruiscono e amplificano le paure», en Z. Bauman (ed.), *Il demone della paura*, Roma-Bari, Laterza y La Repubblica.
- BAUMAN, Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino.
- BAUMAN, Z. (2001), *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal.
- BAUMAN, Z. (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza.
- BAUMAN, Z. (2007), *La società sotto assedio*, Bari, Laterza.
- BAUMAN, Z. (2009), *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Bologna, Il Mulino.
- BAUMAN, Z. (2014), *Il demone della paura*, Roma-Bari, Laterza y La Repubblica.
- BECK, U. (2014), «La ossessione immunitaria nella società del rischio», en Z. Bauman (ed.), *Il demone della paura*, Roma-Bari, Laterza y La Repubblica.
- BERTMAN, S. (1998), *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Westport/Londres, Praeger.

hambre, mientras que el «miedo» es abstracto, indirecto e impersonal (ib., p. 58). Por su parte, Furedi ha sintetizado la idiosincrasia del miedo contemporáneo en siete reglas (Furedi, 2014, pp. 74 y ss.).

- BOURDIEU, P. (1996), *Sur la télévision*, París, Liber-Raisons d'agir.
- CILIBERTO, M. (1983), «Malattia/Sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre», *Il Centauro*, n.º 9, pp. 71-103.
- CONTE, D. (2005), *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna, Il Mulino.
- CROCE, B. (1945), «Giustizia Internazionale», en *Etica e politica*, Bari, Laterza.
- CROCE, B. (1948), «Antistoricismo», en *Ultimi saggi*, Bari, Laterza.
- CROCE, B. (1963), *Scritti e discorsi politici*, vol. II, Bari, Laterza.
- CROCE, B. (1976), *Teoria e storia della storiografia*, Roma-Bari, Laterza.
- CROCE, B. (1991a), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Milán, Adelphi.
- CROCE, B. (1991b), *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Milán, Adelphi.
- CROCE, B. (1993), «Antistoricismo», en G. Galasso (ed.), *La mia filosofia*, Milán, Adelphi.
- CROCE, B. (1998), «La storiografia meramente politica e il pessimismo morale», en A. Savorelli (ed.), *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Nápoles, Bibliopolis.
- DURKHEIM, E. (1972), *Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FERGUSON, H. (1992), «Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping», en R. Shields (ed.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, Londres/Nueva York, Routledge.
- FUREDI, F. (2014), «Le regole impalpabili per diffondere paura», en Z. Bauman (ed.), *Il demone della paura*, Roma/Bari, Laterza y La Repubblica.
- GARCÍA FERRER, B. (2015), «De las máquinas totalitarias al “Capitalismo emocional”. Consideraciones en torno a la “impostura de la desinhibición”», *Agora: papeles de Filosofía*, n.º 34 (1), pp. 189-211.
- HYLLAND ERIKSEN, Th. (2003), *Tempo tiranno, Velocità e lentezza nell'era informatica*, Milán, Eleuthera.
- KUNDERA, M. (1995), *La lentezza*, Milán, Adelphi.
- MANN, Th. (1997), *Consideraciones de un impolítico*, Milán, Adelphi.
- MATHIEU, J.-L. (1995), *L'Insécurité*, París, Presses Universitaires de France.
- PETRELLA, R. (1997), «Une machine infernale», *Le Monde Diplomatique*, junio.
- RAMONET, I. (1999), *La tirannia della comunicazione*, Trieste, Astenios.
- TARKOWSKA, E. (2005), «Zygmunt Bauman o czasy i procesach temporalizacji», *Kultura i Społeczeństwo*, n.º 3, pp. 44-65.
- VIRILIO, P. (2012), *La administración del miedo*, Madrid, Barataria.