



Febrero - Marzo
2002

Imaginario social y los atentados del 11 de septiembre

Número Actual

Número Actual

Números Anteriores

Editorial

Sitios de Interés

Novedades

Ediciones Especiales



Carr. Lago de
Guadalupe Km. 3.5,
Atizapán de Zaragoza
Estado de México.

Tels. (52) 58 64 56 13
Fax. (52) 58 64 56 13

Por Josefa Erreguerena
Número 25

"Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad 'contiene' un sistema de interpretación del mundo. Es toda sociedad un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término interpretación resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese sistema de interpretación, ese mundo que ella crea. Y ésa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma"
Castoriadis; 1994

Introducción

El concepto de Imaginario Social puede convertirse en algo muy teórico, por ello, en este artículo hemos intentado explicarlo a partir de un acontecimiento concreto. El año 2001 marcó un inicio de siglo lleno de sorpresas y catástrofes. Consideramos que los ataques terroristas a las Torres Gemelas perpetrados el 11 de septiembre marcan una transformación profunda en el imaginario social de todo el mundo.

Hasta ahora el terrorismo y la posmodernidad han sido analizados desde el punto de vista sociológico y psicológico como producto de una época del vacío y la información, donde el individuo siempre está en el centro. El individualismo extremo, en el capitalismo, ha convertido al sujeto en responsable de su existencia presionándolo mediante el consumo en la idea de: eres lo que tienes. Por otra parte ha responsabilizado al Estado del proceso democrático y por ende de satisfacer sus necesidades de seguridad. y bienestar.

El 11 de septiembre se ataca al centro de la globalización mundial, al centro político de la potencia mas poder del mundo, se hieren los símbolos centrales del capitalismo y esto hace cambiar el imaginario social en dos sentidos: a) aprendemos a vivir con miedo, el Estado ha demostrado su incapacidad para proteger a sus ciudadanos, b) El concepto del Mal se transforma, otra vez, en algo externo en el Otro, en lo diferente, que debemos exterminar

Otro aspecto que hace relevante este hecho es que fue una tragedia transmitida en vivo a todo el planeta, el mundo entero fue testigo de este drama, la televisión mostró los hechos en el momento que sucedían.

En México existe un dicho popular que afirma que si Estados Unidos estornuda a nosotros nos da Pulmonía, los acontecimientos del 11 de septiembre lo confirman todas las cadenas televisivas transmitían las imágenes de CNN, y desde luego estos hechos afectarán a México tanto en la esfera política como económica.

Por todo ello el presente trabajo tiene por objetivo tratar de explicar cómo funciona el imaginario social en la sociedad llamada postmoderna, para ello hemos seleccionado el caso particular de los atentados del 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos.

Iniciamos con una breve explicación de qué es la modernidad y el concepto de imaginario social, para tratar de entender como funciona el imaginario. Hemos expuesto que fueron los atentados terroristas del 11 de septiembre. Posteriormente analizamos los símbolos que atacaron y el manejo de estos hechos como la síntesis del Mal. Finalmente realizamos un breve revisión de cómo los medios como instituciones del imaginario manejan estos hechos.

Postmodernidad

La modernidad es un proyecto inacabado", así empieza Habermas¹ su libro en el que intenta dar respuesta al trabajo de Lyotard², y reconstruir el discurso filosófico de la modernidad; aclara que el discurso de la modernidad queda elevado a tema filosófico desde finales del siglo XVIII. Por su parte, Josep Pico³ nos da una visión general de cuál es el debate, y por qué es importante para comprender a la sociedad moderna⁴.

Para Pico, la modernidad es un proceso histórico; para la burguesía, la modernidad es una filosofía que reclama la libertad individual y el derecho a la igualdad ante la ley contra la opresión estamental. La tarea de la modernidad es construir un mundo comprensible, donde la razón institucionalice el juego de fuerzas políticas y sociales sobre la base del libre contrato entre seres iguales. El Estado sólo tendrá un papel de árbitro conciliador entre el interés particular y el universal. Latur⁵ explica la importancia de la Constitución para la modernidad.

- Perrés sintetiza las principales características de la modernidad:
- Un verdadero culto a la razón.
- Una creencia desmedida en la ciencia, portadora de verdad y disipadora de todas las falsas ilusiones.
- Un proyecto de emancipación humana, individual y social.
- Una profunda convicción evolucionistas de la historia; la civilización supone siempre un progreso racional, una evolución.
- Una clara y expectante preeminencia del futuro, de lo nuevo, sobre el pasado y lo viejo que podría sintetizarse en un adagio: Todo tiempo futuro será mejor⁶.

El fracaso de esta razón burguesa, o del Estado burgués, se pone de manifiesto en los siglos XIX y XX en todos los aspectos deshumanizadores y alienantes de la sociedad capitalista, da pie a la economía política de Marx, a la reivindicación hegeliana del Estado moderno, como manifestación más alta de la razón.

Sin embargo, Pico advierte que el modernismo siempre habla del futuro en términos optimistas; el futuro sólo retomaría lo bueno y desecharía lo malo del capitalismo. A finales de este siglo, lo anterior es claro si pensamos en los niveles de injusticia y el enorme problema que existe en todos los países pobres y de extrema pobreza⁷.

Para Habermas el proyecto de modernidad está inacabado y es recuperable mientras se reconstruya el proceso de racionalidad con posturas teóricas y se eliminen aspectos patológicos que han aparecido en el desarrollo de la modernidad⁸. Por tanto, la autorreflexión emancipadora que propone Habermas depende de una reconstrucción racional a las condiciones universales del desarrollo de la razón.

El primer trabajo de Habermas sobre la transformación estructural de la esfera pública, retoma, de una manera novedosa y reveladora, algunos temas de la crítica cultural. Habermas explora el origen y la desintegración subsecuente de lo que llama "la esfera pública" por medio del desarrollo de las instituciones del siglo XVII. El nacimiento de la comunicación de masas requirió de un ámbito de comunicación y debate, por ello la esfera pública burguesa creó un foro en el Estado podía ser criticado y llamado a justificarse ante un público bien informado y

razonador; éste era un foro limitado y frágil, y fue socavado por el desarrollo del Estado y las instituciones sociales en el siglo XIX. Las grandes organizaciones comerciales de la comunicación masiva han transformado de manera fundamental la naciente esfera pública, de tal modo, que el potencial crítico inherente a ella ha sido truncado o empujado a la clandestinidad; hoy retiene su valor más como una promesa o como un principio inminente de crítica que como realidad institucionalizada.

Habermas en *The Structure Transformation of the Public Sphere*⁹ plantea que aunque la distinción público-privado data de la Grecia clásica, asumió una forma nueva y distintiva en la Europa de los siglos XVII y XVIII que vivía un rápido desarrollo del capitalismo y el establecimiento del estado burgués. La autoridad pública pasó a referirse, cada vez más, a una actividad relacionada con el Estado, es decir, a las actividades de un sistema de Estado que tenía esferas de jurisdicción legalmente definidas y un monopolio de uso legítimo de la violencia. La sociedad civil emergió como un campo de relaciones económicas privatizadas que se establecieron bajo la protección de la autoridad pública. El ámbito privado comprendía tanto una economía expansionista como las relaciones personales que se desprendían de esta expansión y que se anclaban en la institución de la familia conyugal. Entre el ámbito de la autoridad pública, por un lado, y el ámbito de la sociedad civil y de la esfera íntima por el otro, emergió una nueva esfera de "lo público", formada por individuos de la burguesía que se reunían para debatir entre ellos y con las autoridades la regulación de la sociedad civil y la conducta del Estado. En tanto que los primeros desplegados de noticias y periódicos se interesaban por diversa información, la prensa del siglo XVIII se orientó hacia la expresión de puntos de vista políticos. Habermas incorporaba la idea de que una comunidad de ciudadanos, quienes se reunían como iguales en un foro ajeno tanto a la autoridad pública del Estado como a los ámbitos privados de la sociedad civil y de la vida familiar, eran capaces de emitir una opinión pública mediante la discusión crítica y razonada.

La comercialización de la comunicación masiva destruyó paulatinamente su carácter de medio de la esfera pública, pues el contenido de los periódicos y otros productos se despolitizó, se volvió sensacionalista a fin de aumentar las ventas, y comenzó a tratar a los receptores como consumidores tanto de medios como de aquellos productos de los obtenían ingresos por anunciarlos.

El desarrollo de los siglos XIX y XX socavó la esfera pública burguesa y transformó el principio de publicidad en un arma de intereses creados; Habermas no descarta la posibilidad de que las ideas y los principios incorporados originalmente a la esfera pública puedan reconstruirse sobre otra base.

Por su parte Lipovetsky¹⁰ explica como la modernidad es un rebelión contra sí misma y contra los valores burgueses, es ante todo una exaltación del yo. Surge en el modernismo un individualismo ilimitado y hedonista, realizando lo que el orden mercantil y la ética protestante habían contrarrestado. Los valores fundamentales del modernismo son: hedonismo, la eficacia y la igualdad, en particular la igualdad de oportunidades. El postmodernismo por su parte lleva al extremo estos valores¹¹.

Imaginario Social

Es Castoriadis quien acuña el término Imaginario Social; "Lo que he denominado, desde 1964, el imaginario social -término retomado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son-, y, más generalmente, lo que llamo el imaginario, no tiene que ver con las representaciones que habitualmente circulan bajo su nombre... El imaginario no existe a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien ' el espejo' mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras del imaginario, que es creación *ex nihilo*... El imaginario del que hablo no es imagen de... es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica-psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a

partir de éstas puede tratarse de 'algo'. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad' son obras de esta creación"¹². El cual representa la concepción de figuras/formas/imágenes de aquello que los sujetos llamamos "realidad", sentido común o racionalidad en una sociedad. Esta "realidad" es construida, interpretada, leída por cada sujeto en un momento histórico social determinado. Esta concepción de figuras/formas/imágenes es una obra de creación constante por parte de cada sujeto inmerso en una sociedad, de este modo ejerce su libertad, se transforma y va transformando el mundo que lo rodea. La concepción de las significaciones imaginarias sociales es solidaria del registro de lo histórico-social, como registro que Castoriadis instituye para mostrar la profunda articulación e interdependencia entre la psique y la sociedad. La subjetividad es producto de la incorporación de significaciones imaginarias sociales de la sociedad a la que pertenece¹³.

Por otra parte lo que hemos visto amenazado en este inicio de siglo es sin duda los símbolos centrales del capitalismo norteamericano.

El símbolo es un signo (unidad: significante, significado y significación) que tiene una segunda interpretación¹⁴. El símbolo no tiene, necesariamente, un referente directo; lo tiene cuando se refiere a un objeto, pero no cuando se trata de una idea, emoción o sentimiento. Cada sociedad constituye su propio simbolismo, aunque sin total libertad, a partir de lo natural, histórico y racional¹⁵.

Para Castoriadis el simbolismo supone la capacidad de establecer entre dos términos un vínculo permanente, de modo que uno de éstos "represente" al otro. Sólo en las etapas avanzadas del pensamiento racional el significante, el significado y su vínculo sui generis pueden continuar simultáneamente unidos y distintos, en una relación firme y flexible.

En el proceso de comunicación del hombre, el símbolo es entendido como unidad cultural y universal. Fromm (1951) afirma que el único lenguaje universal es el de los símbolos, sueños, mitos: el lenguaje y, paradójicamente, la imagen hablan con símbolos. El imaginario social los utiliza como una representación colectiva.

Esta representación va más allá de la percepción de los objetos o de las ideas; encontrar la interrelación de los significantes y de los símbolos rebasa la repetición o comprensión del mundo; es la capacidad creativa e individual para encontrar nuevas relaciones y significados de los símbolos como unidades culturales.

Castoriadis señala que el imaginario debe utilizar lo simbólico, no solamente para "expresarse" sino, simplemente, para "existir"; para ir más allá de lo virtual. De esta unión, constitutiva del signo significante, tres corolarios nos parecen fundamentales:

1. La capacidad de reactualizar la imagen del objeto en ausencia del objeto real.
2. Del signo significante surge también una ruptura en el tiempo que permite la instauración de una relación reversible en tiempo irreversible.
3. La significación resulta de la interacción social; un lenguaje no es individual sino resultado de una convención social¹⁷.

Las instituciones se dan en forma de redes simbólicas, Castoriadis afirma que las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero sólo así existen.

El imaginario social no es una invención individual, se presenta en un momento social histórico concreto: actos reales, individuales o colectivos, como son el trabajo, el amor, el parto, hechos incomprensibles fuera de la red simbólica, colectiva y social¹⁸.

Terrorismo Posmoderno

El terrorismo en la posmodernidad es sobre todo mediático. Gubern¹⁹ explica como la presencia de la violencia y la muerte en los medios han acabado por hartar a la opinión pública estadounidense, películas como *Asesinos* por naturaleza presentan una crítica inteligente de cómo los medios hacen héroes de los asesinos en serie, o como *Crash* presentan la necesidad del hombre y mujer promedio norteamericano de cierta cantidad de violencia para sentirse vivos

El año 2001 sucedió lo increíble, la gran potencia del mundo sufrió la destrucción de símbolos centrales del capitalismo norteamericano tanto del poder político, económico y militar. Tres atentados terroristas el 11 de septiembre marcan el nacimiento del siglo XXI, a las 8:45 a.m. un Boeing 767-200 de American Airlines con 92 personas a bordo se estrella contra la Torre Norte del World Trade Center, 18 minutos después un Boeing 767-200 con 65 personas a bordo se impacta contra la Torre Sur dente el Boeing 757 de United Airlines con 45 pasajeros se desploma cerca de Pittsburg, se confirma que se dirigía a la Casa Blanca pero los pasajeros frustraron el intento. Estados Unidos cierra el espacio aéreo norteamericano y el presidente Bush a bordo del avión presidencial viaja a búnkeres y bases militares y promete cazar y castigar ejemplarmente a los culpables de los atentados Se declara la primera guerra del siglo y es contra el terrorismo, es la primera vez que no existe un Estado enemigo no es un país y ni siquiera se tiene claro quién organizó y financió los ataques. Se señala a Osama bin Laden y su red Al-Qaeda refugiado en Afganistán bajo el régimen taliban como responsable

Estados Unidos recibe el apoyo de distintos países con diversos grados de involucramiento: La OTAN, Rusia, Canadá, Australia, la India, Pakistán, Arabia Saudita, China y Turquía También México, Francia, Gran Bretaña, Japón, Alemania, Italia, España, Irán, Irak y Cuba²⁰.

Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo, por lo tanto, si atacamos sus símbolos esa sociedad se sentirá amenazada en su totalidad, cuestionando su propia identidad

Cada sociedad construye símbolos sobre sus valores y poderes los atentados del 11 de septiembre, afectaron a íconos centrales del capitalismo:

- World Trade Center: (La globalización)El centro mundial del comercio como el símbolo de la globalización y de la hegemonía de los Estados Unidos.
- Las líneas aéreas: El avión para los norteamericanos es la forma natural de transportarse, los atentados lograron cuestionar la seguridad de los pasajeros.
- El Pentágono:(El poder político) Si existía un lugar que se consideraba invencible era el espacio aéreo del Pentágono. Con el ataque quedó clara su vulnerabilidad..
- Garantías individuales: Con los ataques terroristas el Estado norteamericano dio mayor importancia a la seguridad que a la libertad, los aeropuertos, los centros comerciales, restaurantes etcétera se vieron invadidos por cuerpos policíacos . El Estado demostró su incapacidad para autoprotegerse y proteger a sus ciudadanos. El modo de vida norteamericano nunca será igual la amenaza pende sobre lo cotidiano.
- Xenofobia. La identidad de los norteamericanos, el Otro; el árabe, el mexicano, el diferente se convierte en un sospechoso. El cierre inmediato de las fronteras hicieron que el imaginario encontrara en cada extranjero un posible delincuente. Como en los inicios del fascismo en particular con la aparición del monstruo en el cine a mediados del siglo pasado el extranjero se convierte en la personificación del mal, resulta una amenaza para la forma de vida norteamericana.

- La cruzada. Bush en un intento de reaccionar frente a la tragedia llama a la guerra "cruzada" luego cambia los términos y la llama "Justicia infinita" para finalmente nombrarla "Libertad duradera" . Su discurso es muy claro -
- Quien no esta con nosotros está contra nosotros y esta es la guerra del bien contra el mal.-

El Mal

El presidente Bush no pudo explicar con más claridad la orientación de sentido de esta guerra contra el terrorismo; el bien es el sistema de vida norteamericano, el capitalismo, la modernidad con sus valores . Lipovetsky explica cuales son estos valores: el hedonismo, la eficacia y la igualdad²¹.

El concepto del Mal, no es claro y es justamente el centro de la discusión, el mal es ante todo el Otro, el suicida capaz de matar en nombre de Ala, de sacrificar su único valor; la vida.

La construcción imaginaria del mal, como una figura donde depositamos los miedos y proyectamos las culpas, ha existido desde el inicio de la humanidad, en diferentes versiones, dependiendo de la cultura y de sus símbolos.

Para comprender el imaginario del mal en el mundo occidental es necesaria una breve descripción de las transformaciones que ha sufrido a través de la historia²². Sostenemos que el pensamiento de Occidente se basa en el pensamiento griego.

Platón afirma en *El Banquete*²³ que "Eros es un demonio": una visión del amor entre los griegos. Esta aseveración es fundamental para el desarrollo de la cultura griega, y por consiguiente para el de la civilización moderna²⁴.

El término demonio fue traducido del latín como *genii* (o *jinni*) y es un concepto de la antigua religión romana del cual deriva la palabra genio, que originalmente aludía a una deidad tutelar o un espíritu que guiaba el destino de talento o de especiales dotes mentales de una persona. Como *genius* (la raíz de esta palabra latina es *genere*) significa generar o engendrar, lo demoniaco es la voz de los procesos generadores en el seno del individuo. Lo demoniaco es esa estructura única de sensibilidad y fuerzas que constituye al individuo como un yo en relación con su mundo. Aristóteles creía que los sueños podrían llamarse demoniacos, y decía "la naturaleza es demoniaca". Freud cita esta observación y agrega que contiene "un sentido profundo si se le interpreta correctamente"²⁵.

Los griegos se complacían en contar las aventuras y desventuras de los dioses; ése es el tema de los poetas. Lo que los griegos llamaban theios (divino) define algo en lo que los hombres no intervienen, los dioses, en cambio, lo dirigen para su beneficio²⁶.

En el pensamiento griego la cuestión del mal no sitúa al hombre en el centro del universo sino a los dioses; al hombre se le ha asignado a una serie de regiones del kosmos ubicadas entre los dioses y los animales²⁷. Si entre los griegos existe un pensamiento del mal se trata de un pensamiento cósmico que se desarrolla partiendo del Otro. El pensamiento trágico griego concibe al mal como una guerra liberada en el seno del Ser.

En la mitología griega existe una temática persistente del mal concebido como algo extraño, como figuras fantásticas de la maldad: arpías, sirenas y monstruos legendarios. El hombre no puede intervenir en las acciones de los dioses pero sí puede ser maldecido o iluminado por estas figuras.

Para Sichére la *palabra judía* tiene como condición la revelación de un Dios que no se ve, que crea este mundo y que habla al hombre; surge así la dimensión de la historia que rompe con el pensamiento de la primacía del Ser; asimismo, se dice que el pensamiento judío del mal está expuesto en la narración bíblica

de la primera falta: la afirmación enigmática de una anterioridad del mal respecto del hombre y la de un destino eminente del hombre como interlocutor de Dios, destinatario de su palabra o sujeto libre. El pensamiento judío del mal no es puro o impuro, sino un pensamiento que invita a afrontar el mal como "misterio de iniquidad", y exhorta a pasar el punto de angustia más allá del cual está reafirmada la dimensión trascendente del Pacto²⁸.

Hablar del cristianismo como un "acontecimiento" significa restituirle su consistencia declarada: realización del mensaje bíblico, fragmentación de la historia en dos partes y promesa fundadora de una nueva historia.

Esta revelación tiene como médula la imposibilidad de la encarnación, empero no piensa ya en la "muerte de Dios" (lugar común del ateísmo contemporáneo) sino en la "muerte de la muerte"... ésta es la condición de todo pensamiento del mal. Se dice, además, que la dramaturgia del mal, de Cristo, culmina en el instante de la agonía, pues es el punto de intersección entre la historia y la nueva historia concebida como obra de la salvación y promesa de resurrección²⁹.

En el pensamiento cristiano, expresado particularmente por San Agustín, el combate al mal es subjetivo y en pugna constante entre las pasiones y el deseo de Dios. Si el ser humano toma la opción de las pasiones del mal es un mal radical, y esto implica el uso de la libertad para optar entre el bien y el mal³⁰.

Ya en la Edad Media se considera que el ámbito imaginario medieval de lo "diabólico" debe comprenderse partiendo de la coherencia interna del discurso de la fe y, al mismo tiempo, de la evolución histórica de ese discurso. Ese mundo imaginario medieval tiene que ver con la angelología y con la demonología orientales: se puede comprobar la insistencia de una visión dualista, hasta gnóstica, que no debe aislarse de la preocupación cristiana de sí mismo ni de la escatología de la salvación. En el siglo XIV empieza a aglutinarse en un intenso sentimiento del miedo, sufrimiento y de la muerte.

El ejemplo del posible punto antípoda de la imaginación creadora es Sade, en cuyos textos destaca la atrocidad como momento de angustia, asimismo representa "la complejidad del momento histórico del que es contemporáneo". El hecho de que ese momento sea el del sujeto moderno concebido como ateo puede discernirse en las obras de Molière: Don Juan encarna abiertamente el deseo del ateo por cuanto movimiento de su desafío implica un momento de atrocidad... Sichére sostiene que la ficción sadiana, como antiteología del mal extremo, es la respuesta atea a la dramaturgia cristiana de la salvación. Si el ateísmo integral como libertinaje es un atolladero, Sade representa el mal radical como lo impensado de la razón moderna³¹.

Lo demoníaco, como aquí se ha definido, concuerda con el concepto de la "percepción de la sombra" de Jung³². "La sombra no es el total de la personalidad inconsciente. Representa cualidades y atributos desconocidos o poco conocidos del ego, aspectos que, en su mayoría, pertenecen a la esfera personal y que también podrían ser conscientes. En algunos aspectos, la sombra también puede constar de factores colectivos que se entroncan fuera de la vida personal del individuo."³³

Von Franz nos sigue diciendo: "La sombra no consiste sólo en omisiones. También se muestra con frecuencia en un acto impulsivo o inesperado[...] La sombra contiene generalmente valores necesitados por la consciencia, pero que existen en una forma que hace difícil integrarlas en nuestra vida[...] Si la figura de la sombra contiene formas valiosas y vitales, tienen que ser asimiladas a experiencias afectivas y no reprimidas. Corresponde al ego renunciar a su orgullo y fatuidad y vivir conforme a algo que parece oscuro, pero que, en realidad, puede no serlo. Esto ha de adquirir un sacrificio tan

heroico como la conquista de la pasión, pero en un sentido opuesto."³⁴

En la actualidad, afrontar la insistencia del pensamiento del mal supone la consideración de los discursos de la política, el psicoanálisis, la literatura y el cine. Sichére afirma que la política, como fuerza de verdad, concibe las tres formas del mal: la barbarie colectiva, la criminalidad extrema y la delincuencia. Esta concepción parte de la trascendencia de la ley (que nombra al sujeto del crimen como sujeto destinado a la redención: "axioma de Dimitri Karamazov"), y de la afirmación rebelde del "sujeto soberano" que trasciende todo orden social y toda legalidad. Se recuerda que el discurso analista aborda la dimensión del mal bajo los auspicios de la pulsión de muerte y de la "Cosa", e intenta responder a la crisis de la sublimación moderna por medio de la ética.³⁵

Por su parte Lacan llamó, en 1960, en el seminario "La ética del psicoanálisis", al mal radical como la "Cosa", y la define como la región límite que se encuentra de lado de toda subjetividad, como el vacío que se encuentra en toda operación subjetiva. La imagen del mal permitirá encontrarnos con nuestra sombra en su nivel social en los diferentes mitos y rituales. En el cine sobran ejemplos: *Conversación con el vampiro*, *Seven*, *El abogado del diablo*, *Asesinos por naturaleza*, donde el diablo existe como construcción simbólica y profundamente significativa en la sociedad actual.

Para Baudrillard³⁶, en la sociedad actual, el mal se ha metido en todas partes; tenemos tanto miedo de enfrentarlo que preferimos disfrazarlo o ni siquiera nombrarlo. "Todo lo que expurga su parte maldita firma su propia muerte." Éste es el teorema de la parte maldita, el pensamiento del posmodernismo que representa una lógica en el campo de las ideas: la perpetua reduplicación de uno de los términos "resuelve" toda contradicción, pero en realidad sólo la encubre³⁷.

La energía o violencia de la parte maldita es la misma del principio del mal: el caos, el desorden y el desarreglo, motivan la búsqueda de un nuevo orden o un nuevo caos³⁸.

Para Baudrillard el principio del mal implica un juicio crítico y criminal de las cosas; este juicio es, hasta hoy, públicamente impronunciable en cualquier sociedad (¡incluso liberal como la nuestra!); esta intolerancia se ha convertido en un muro que parece indestructible³⁹.

La totalidad del bien y del mal nos supera, pero debemos aceptarla por completo. No existe ninguna comprensión de las cosas al margen de esta regla fundamental.

Los medios masivos como instituciones del imaginario social

En la llamada sociedad informática o sociedad posmoderna la perpetua reduplicación de uno de los términos encubre la contradicción de los opuestos. Para Jean Baudrillard lo cultural, aun en sus aspectos obscenamente violentos, se presenta como un espectáculo continuo -predominantemente visual- reducido a lo efímero y transparente que se agota en el vértigo de la mirada⁴⁰.

El desarrollo tecnológico, la radio, la televisión, el cine o la Internet han transformado el orden simbólico, han trastocado nuestra percepción del tiempo y del espacio, de lo público y lo privado, del bien y del mal.

Los actos terroristas del 11 de septiembre fueron un acto mediático en especial televisivo. Después del primer avión estrellándose pasaron 18 minutos lo que dio tiempo a todas las cadenas televisivas a transmitir el impacto del segundo avión. Una hora después se transmitía desde el humo saliendo del Pentágono y la caída del avión en Pittsburgh. Las imágenes que

transmitían los noticiarios no requerían comentarios, la radio por su parte trataba de describir lo que la televisión mostraba. Todos los comentaristas especulaban.

"La televisión tuvo así, la función de aproximarnos a la catástrofe. Al permitirnos estar implicados en esta aunque fuera como testigos, nos hizo también partícipes del temor que suscitaron los atentados"⁴¹. La televisión hizo creíble lo inaudito; los grandes símbolos del capitalismo fueron atacados, las torres Gemelas se desplomaban creando una visión terrorífica. Ni la más aguda imaginación en el cine imagino que algo así podría pasar. Los seres humanos muriendo, saltando por las ventanas.

Las cadenas mexicanas se limitaron a transmitir la información y las imágenes que provenían de las agencias internacionales en particular de CNN, todas las mismas imágenes. La torre ardiendo y el impacto del segundo avión. Las torres desplomándose.

En general todos los analistas⁴² coinciden en el comportamiento ético y humanitario de las cadenas televisoras era tal la magnitud de la tragedia que cancelaron la publicidad y no difundieron imágenes innecesariamente violentas. Sin embargo la televisión Mexicana se convirtió en un reforzador de los valores y la política norteamericana, nunca se cuestionaron las causas de los atentados o la agresión prometida por los Estados Unidos

La prensa escrita por su parte dedicaron sus ocho columnas a las imágenes de los ataques terroristas, proyectaban su asombro sin poder explicar mucho más de las imágenes de la televisión. La Internet se saturó miles de usuarios trataron de informarse por este medio pero quedó claro que todavía no tiene el desarrollo necesario frente a una emergencia de tal magnitud.

Para Gubern ".. El complemento natural del terrorismo global es la televisión global en directo, que nos permite participar sin daño, ni riesgo en el espectáculo del terror"⁴³ Los medios de comunicación tuvieron una actitud, muy clara, nos hicieron testigos participantes de un acontecimiento. Ver para creer y todos creímos nos transmitieron en vivo y en directo un acontecimiento, que en este caso modifica nuestra concepción del mundo, del poder, del Estado y del terrorismo. La inseguridad, el miedo es un sentimiento permanente frente al Otro a lo desconocido. A partir de ese momento el modo de vida norteamericano y nuestro imaginario sobre ese modo de vida ha cambiado. Es vulnerable y frente al terrorismo no tiene mecanismos de defensa.

Notas:

¹ (Habermas; 1989: 9).

² (Lyotard; 1995).

³ (Pico; 1990).

⁴ "Hay una forma de experiencia vital, la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la 'modernidad'. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología; se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todo en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx 'todo lo sólido se desvanece en el aire' "(Berman; 1995: 16).

Para Berman hay dos autores fundamentales para comprender la modernidad, por una parte Nietzsche, y por otra Marx: "Los escritos de Marx son famosos por sus finales. Pero si lo vemos como un modernista, advertimos el movimiento dialéctico subyacente que anima su pensamiento, movimiento sin fin que fluye a contracorriente de sus propios conceptos y deseos. Así, en el Manifiesto comunista, vemos que el dinamismo revolucionario que derrocará a la moderna burguesía nace de los impulsos y necesidades más profundos de esos burgueses..." *Ibid.* : 7
"...Para Nietzsche, como para Marx, las corrientes de la historia moderna eran irónicas y dialécticas: así los ideales cristianos de la integridad del alma y el deseo de verdad habían llegado a destruir el propio cristianismo. El resultado eran los sucesos traumáticos que Nietzsche llamó 'la muerte de Dios' y el 'advenimiento del nihilismo'.

La humanidad moderna se encontró en medio de una gran ausencia y vacío de valores pero, al mismo tiempo, una abundancia de posibilidades..." Ibid. : 8

5 (Latur; 1993: 29-75).
6 "Suele entenderse entonces por modernidad el proceso histórico que se abre con la Ilustración, y con la Revolución Francesa que busca llevarlo a cabo. Se trata de un proceso de expansión progresiva en la que la Revolución Industrial, o las revoluciones industrial-tecnológicas (y ahora informática) jugaron un gran papel" (Perrés; 1997: 3).

7 "el modernismo siempre hablaba del futuro como la llave que ordenaría las cosas, que purificaría lo malo y dejaría lo bueno. Se trataba de romper con el pasado y su historia, de conquistar el futuro. Ahora hemos visto que el futuro no resuelve nada y se vuelve la mirada hacia el pasado" (Pico; 1990: 10). Baudrillard explica este regreso al pasado de una forma crítica cuando define a la sociedad moderna como una sociedad del simulacro; somos, vivimos y actuamos como si creyéramos, como si... pero detrás no hay una realidad que sustente a los sujetos sociales (Baudrillard; 1978: 5-31).

8 "Se trataría de desvelar el proceso de reificación que nos ha conducido hasta aquí, de someter a crítica todo el proceso de racionalización de tal manera que nos permitiese entender cómo se ha producido hasta llegar a la crisis del Estado de Bienestar, y, al mismo tiempo, sentase las bases para su reformulación sin renunciar al proyecto de modernidad" (Pico; 1990: 43).

9 Thompson analiza la teoría de Habermas desde el punto de vista de la hermenéutica de la comunicación y los medios (Thompson; 1993: 21-25).

10 (Lipovetsky.:2000: 83)

11 (Lipovetsky.:2000: 105-118)

12 " (Castoriadis; 1993: 29).

13 Yago Franco: <<http://www.magma-net.com.ar/htm>>

14 "... Si llamamos simbólico a todas las formas de la mediación significativa, como primeramente lo definió Cassirer, y símbolo al signo significativo, es porque la estructura significativa del universo humano es siempre derivada e interpretativa, porque no existe un sentido de las cosas, un signo sensible que sea captable directamente y que tenga una significación primaria, literal, manifiesta. Si la noci&oriadis; 1993: 41).

16 "...imaginar es ir más allá de la imagen y del icono, es decir, de la supuesta representación del objeto real; significa enlazar imágenes que nos alejan del mundo ya vivido, de lo ya conocido. La imagen destinada a reproducir los objetos presentes, por una serie de desplazamientos sucesivos llega a reivindicar en el imaginario los rasgos de otra realidad, de otros objetos que no serán nunca o que no son todavía" (Colombo;1993: 21).

17 En conclusión, el nivel simbólico, o mediación simbólica, implica el material de base de la existencia, es decir, la representación imaginaria del mundo articulada con el orden normativo, con la regla, con la convención (Freud en Colombo; 1993: 23).

18 "El imaginario pues, no se trata de una invención 'absoluta' o de un deslizamiento. Por lo que se nos presenta, en el mundo social-histórico, pasa indefectiblemente por la urdimbre de lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos -el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto- los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (no siempre, ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica" (Castoriadis; 1993: 38).

19 GUBERN, Román, La cultura del terror. *De Orson Welles a la catástrofe de Maniata* Etcétera Número 12. Octubre 2001. México

20 Reforma *Anuario* 2001 Edición especial. Periódico Reforma, Miércoles 19 de diciembre 2001

21 "En esas condiciones debemos renunciar a considerar el capitalismo moderno como un todo unificado, a la manera de los análisis sociológicos dominantes: desde hace mas de un siglo el divorcio entre las esferas aumenta, y crece, en particular, la disyunción entre la estructura social y la 'cultura antinómica' de la expansión del yo. Mientras el capitalismo se desarrolló bajo la égida de la ética protestante, el orden tecno-económico y la cultura formaban un conjunto coherente, favorable para la acumulación del capital, al progreso, al orden social, pero a medida que el hedonismo se ha ido imponiendo como valor último y legitimación del capitalismo, éste ha perdido su carácter de totalidad orgánica, su consenso, su voluntad. La crisis de las sociedades modernas es ante todo cultural y espiritual (Lipovetsky: 2000,85).

22 Sobre este tema existe una extensa bibliografía, nos hemos basado fundamentalmente en tres libros para explicar la evolución de la idea del mal a lo largo de la historia:

Bernard Sichère: *Historia del Mal*, Gedisa, España, 1996. Y en dos de Ernest Becker: *La lucha contra el mal*, FCE, México, 1ª reimp., 1992, y *La estructura del mal*. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre, FCE, 1ª reimp. , 1993.

23 Sócrates: *Diálogos de Platón*, Porrúa, colección Sepan cuantos... México, 1962, pp. 314 - 347.

24 "Lo demoníaco es toda aquella función natural que tiene el poder de arrebatarse a la persona toda. Sexo y eros, cólera y furia, codicia del poder son ejemplos. Lo demoníaco puede ser creativo o destructivo y normalmente ambas cosas. Lo demoníaco no es una entidad sino que se refiere a una función fundamental, arquetípica, de experiencia humana, es una realidad existencial en el hombre moderno y, que sepamos, en todos los hombres." Rollo May, *Amor y voluntad*.. Las fuerzas humanas que dan sentido a nuestra vida, Gedisa, México, 1990, p. 104.

25 Ibid, p.105-104

26 La palabra griega Kharis lo dice bien: "La generosa expansión de un don que pide, en cambio, una merced y una ofrenda, y el canto es esa ofrenda. Un hombre puede llegar a ser 'divino' si un dios lo ilumina: eso es lo que ocurre con el héroe" (Sichère; 1996: 37).

27 "Kosmos es casi intraducible en nuestras lenguas modernas, pero podemos intentar restituir algo de sus significaciones. Trata de la hermosa disposición del Ser por cuanto brilla desde siempre más allá de los dioses mismos y antes que ellos, de manera tal, al mismo tiempo, que todo ente puede encontrar allí su límite y su acuerdo. Es el primado del pensamiento del Ser sobre el pensamiento del hombre: el hombre no ocupa el centro, se lo ha asignado a una de las regiones del kosmos situada entre los dioses y los animales" (Sichère; 1996: 38).

28 Jung y Sichère coinciden al preguntarse sobre las historias de Job y de Abraham. 29 (Sichère; 1996: 77).

30 "El nuevo ethos del combate contra el mal y de la redención se basa en la dinámica subjetiva del buen empleo de las pasiones y del deseo infinito de Dios (epectasis). Por fin San Agustín es quien articula de la manera más vigorosa el libre

albedrío del hombre frente al mal sin dejar de situar el hecho de esta libertad dentro de la guerra metahistórica entre 'las dos ciudades' y sin dejar de sostener el enigma de un mal radical que justifica la eternidad de la condenación. Se dice asimismo aquí que la proposición teológica termina en la proposición mística: ni huida fuera del mundo, ni la realización inmediata y apocalíptica de Dios en el mundo" (Sichère; 1996: 94).

³¹ (Sichère; 1996: 154).

³² C. G. Jung: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Colección Biblioteca de Psicología Profunda, México, 1991.

³³ M.L. von Franz: "El proceso de individuación", en John Freeman (coord.), *Carl G. Jung. El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona, 1984, p. 170.

³⁴ *Ibid*, p. 176.

³⁵ (Sichère; 1996: 199).

³⁶ Jean Baudrillard: *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 93.

³⁷ "La propuesta del posmodernismo, como modo de pensamiento, es correlativa a la caída del Pacto de Varsovia. Se impone la idea de que la desaparición de uno de los términos resuelve la contradicción existente entre los modos de producción capitalista y socialista. La extensión, ya limitada, de un capitalismo extranacional implicaría el 'fin de las ideologías', en tanto sistema de oposición." (Nudel y Saavedra; 1999: 1)

³⁸ "Bajo la transparencia del consenso está la opacidad del mal, su tenacidad, su obsesión, su irreductibilidad, su energía inversa trabajando por doquier en el desarreglo de las cosas, en el exceso y la paradoja, en la extrañeza radical, en los atractores extraños y en los encadenamientos inarticulados" (Baudrillard; 1991: 115).

³⁹ "La ilusión de diferenciar las dos para promover sólo una es absurda (esto condena también a los defensores del mal por el mal, pues también acabarían por hacer el bien)" (Baudrillard; 1991: 116-119).

⁴⁰ "Los eventos necesarios para este modo de 'hacerse ver' son las catástrofes, en ellas faltan las líneas de unión que marcan la incidencia del tiempo en la producción de los sucesos. Aparecen rotundamente, de un solo golpe. No se puede avanzar demasiado en sus causas ni elaborar sus consecuencias. Una nueva catástrofe las reemplaza en los medios. Imágenes impactantes, vaciadas de sentido... La inmediatez de la catástrofe nos hunde en la diferencia y la parálisis. No hay modo de reflexionar, dado que la velocidad de la información produce un abrumador efecto de éxtasis" (Nudel y Saavedra; 1999:1).

⁴¹ Trejo Delarbre, Raul *Terror en la aldea global* Etcétera Número 12. Octubre 2001. México

⁴² (vease el número 12 de la revista *Etcétera* especialistas en comunicación analizan los atentados).

⁴³ GUBERN, Román, *La cultura del terror. De Orson Welles a la catástrofe de Maniatan* *Etcétera* Número 12. Octubre 2001. México

Bibliografía:

BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y Simulacro*, Kairós, Barcelona, 5ª ed., 1998.

_____: *La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, España, 1991.

BECKER, Ernest: *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, FCE, 1ª reimp., 1993.

_____: *La lucha contra el mal*, FCE, México, 1ª reimp., 1992

BERMAN, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, 8ªed., México, 1995.

CASTELLS, Manuel: *La era de la información. Economía sociedad y cultura. La sociedad red*, vol. I, Siglo XXI, México, 1999.

_____: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II, Siglo XXI, México, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius: *El mundo fragmentado*, Altamira y Nordan, Uruguay, 1993.

_____: *La democracia: como procedimiento y como régimen*

<<http://www.intenet.com/rioplata/filofi.html>>.

_____: "La institución imaginaria de la sociedad", en Colombo (coord.), *El imaginario social*, op. cit.

_____: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, 2ª ed. España, 1994.

COLOMBO, Eduardo: "El imaginario estatal", en *Id.* (coord.) en *El imaginario social*, op. cit.

FERNÁNDEZ, Ana María: *De lo imaginario social a lo imaginario grupal*, España, 1992.

FRANCO, Yago: *Castoriadis*, <<http://www.magma-net.com.ar/home.htm>>

FROMM, Erich: *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, Librería Hachette, Argentina, 1957.

_____: *Lo inconsciente social*, Paidós, México, 1992.

GUBERN, Román, *La cultura del terror. De Orson Welles a la catástrofe de Maniatan* *Etcétera* Número 12. Octubre 2001. México

HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

_____: "Modernidad versus postmodernidad", en Joseph Picó (coord.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, México, 1990.

HOBBSAWM, Eric: *Historia del siglo XX*, Grijalbo/ Mondadori, Buenos Aires, 1998.

JAMENSON, Frederick: *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985.

LATUR, Bruno: *Nunca hemos sido modernos*, Debate, España, 1993.

LIPOVETSKY, Gilles: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2000.

_____: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2000.

LYOTARD, Jean François: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, REI, México, 1993.

_____: *La posmodernidad*, Gedisa, España, 1995.

MAY, Rollo: *Amor y voluntad. Las fuerzas que dan sentido a nuestra vida*, Gedisa, 2ª ed., México, 1990.

NUDEL, Cristina R. y Carlos A. Saavedra: *Los destinos de lo simbólico en la Posmodernidad*, en webmaster@psinet.com.ar, 1999.

PERRÉS, José: "Modernidad, razón y psicoanálisis freudiano", en Anuario de

investigación 1997, UAM-Xochimilco, México, 1998.
PICO, Joseph (coord.): *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, México, 1990.
REFORMA *Anuario* 2001 Edición especial. Periódico Reforma, Miércoles 19 de diciembre 2001
SANTA MARÍA, Rodolfo (coord.): Seminario: *La postmodernidad*, UAM-Xochimilco, México, 1991.
SICHERE, Bernard *Historia del Mal*, Gedisa. España, 1996.
SÓCRATES: *Diálogos de Platón*, Porrúa, colección Sepan cuantos, México, 1962.
THOMPSON, John: *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM -Xochimilco, México, 1993.
TREJO DELARBRE,, Raul *Terror en la aldea global Etcétera* Número 12. Octubre 2001. México.
TREJO DELARBRE, GUBERN, SOLÓRZANO y otros. *Etcétera* Número 12. Octubre 2001. México.
VON FRANZ, M.L. : "Los procesos de individuación" en John Freeman (coord.), Carl G. Jung. *El hombre y sus símbolos*, Caralt, 4ª ed., Barcelona, 1984.

Josefa Erreguerena

*Docente Investigador del Departamento de Educación y Comunicación
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.*