

## **El imaginario social en torno al Mal en la cultura posmoderna: de un *pathos* normativamente contenido a un *pathos* mediáticamente consentido**

The social imaginary about the Evil in postmodern culture: from a normative contented *pathos* to a mediatically consented *pathos*

**Angel Enrique Carretero Pasin**

IES Rosalía de Castro - Universidade de Santiago de Compostela

angelenrique.carretero@usc.es

### **Resumen**

El presente trabajo pretende mostrar los cambios significativos surgidos en el tratamiento en torno al Mal en la cultura posmoderna, teniendo como base teórica de nuestro análisis la noción de imaginario social y su repercusión en el ámbito de la cultura mediática. Para ello, primeramente, llevamos a cabo una incursión histórico-conceptual con el ánimo de mostrar cómo los universos simbólicos característicos de las sociedades tanto premodernas como modernas han gestionado, apelando a unos específicos recursos culturales, su relación con el Mal. Para luego poner relieve los aspectos definitorios de la cultura posmoderna, y cómo en ella surgirá una peculiar interpretación y gestión del Mal particularmente diferenciadas de aquellas propias de sociedades precedentes. Nuestra línea argumental subraya el tratamiento que se hace del *pathos* en la sociedad posmoderna, a diferencia del hecho en modelos sociales anteriores.

**Palabras clave:** imaginario social, Mal, *pathos*, normatividad, posmodernidad, cultura mediática.

### **Abstract**

This paper aims to show the significant changes made in the treatment around the Evil in postmodern culture, with the theoretical basis of our analysis the notion of social imaginary and its impact in the field of media culture. To do this , first , we conducted a historical-conceptual foray with the aim of showing how the characteristic symbolic universes of both pre-modern societies have managed as modern , appealing to specific cultural resources, its relationship with Evil. Then put highlight the defining aspects of postmodern culture and how it will emerge a peculiar interpretation and management of Evil particularly differentiated from those of previous societies themselves. Our line of argument stresses the treatment that is made of the *pathos* in the postmodern society, unlike the fact in previous social models.

**Keywords:** social imaginary, Evil, *pathos*, regulations, postmodern, media culture.

*Toda verdadera libertad es negra.*

Antonin Artaud

*Todos los experimentos nos demuestran que nadie está definitivamente civilizado: un pequeño burgués tranquilo puede transformarse, en determinadas condiciones, en un SS o en un torturador; la guerra de las naciones civilizadas está, por lo menos, tan llena de odio, es tan atroz y tan despiadada como las guerras de las sociedades primitivas. La cultura de masas nos droga, nos embriaga con ruidos y furores. Pero no nos ha curado de nuestros furores fundamentales. Los divierte, proyectándolos en películas y sucesos.*

Edgar Morin

## **Introducción**

Sorprendentemente, la ficción televisiva o cinematográfica en torno a la temática de la psicopatía, en sus distintas variantes, ha ocupado un lugar descollante en el universo de la recepción mediática de los últimos años. La constante en ella reside en la pretensión de mostrar cómo en la persona de unos siempre singulares protagonistas logra complementarse, de un modo aparentemente armónico, una conducta adecuada a unas teatralizadas "definiciones de situación" acordes a las expectativas comúnmente cifradas por la sociedad (Goffman, 1993: 13-28) con, asimismo, raptos de un tipo de conducta clandestina en la que no solamente se violan radicalmente estas definiciones de situación, sino que se llegan a minar los cimientos más básicos sobre los que descansa la convivencia interpersonal. Esta evidencia de doblez en ciertos personajes, en los que se aúna la bondad y la maldad, es lo que habría acaparado, intensamente, la atención del consumidor mediático.

Como bien ha sabido novelar Robert Louis Stevenson (2003) a través del retrato de las dos caras antagónicas contenidas en un mismo individuo, la del racional Doctor Jekyll y la del irracional Señor Hyde, la inspiración que ha servido de aliento al abordaje de la temática psicopática hunde sus raíces en la lejanía de una inmemorial sabiduría mítica en torno a un recurrente claroscuro conformador de la condición humana. No obstante, la fisionomía de esta temática habría adquirido unos rasgos sumamente peculiares en el marco de la constelación mediática más contemporánea. En este contexto, dicha temática ha permitido la transparencia de una consideración en relación a la figura del psicópata que se distancia de aquella marcada por un acento viciado por lo clínico, utilizándola como un recurso narrativo con el propósito de desvelar los signos de una anomia, en el sentido durkheimiano, flotante en el ambiente, aunque nunca decididamente declarada. Ha posibilitado, además, una intromisión en la faceta más personal de estos personajes, propiciando una actitud en torno suyo, como es lógico, no condescendiente, pero que sí, empero, admitiría trazos de comprensión. También ha puesto de manifiesto que la psicopatía se encuentra menos alejada de lo que presuntamente se cree del entorno vital del individuo adaptado a los cánones reglados socialmente. Por último, ha propiciado permeabilizar un sentimiento social consistente en que el fantasma de la psicopatía ronda en la atmósfera cultural, que la gestión con éste forma parte del guión biográfico que a

cada individuo le toca diseñar y que, finalmente, la frontera de tránsito hacia ella es bastante más frágil de lo que habitualmente se nos había intentado transmitir. En resumidas cuentas, el consumo televisivo de la psicopatía es revelador, en último término, de una cronificada sociopatía en estado de latencia incrustada en el ambiente cultural más íntimo de las sociedades posmodernas, sirviendo, de soslayo, como exorcismo privado conjurador de una potencial deriva de esta sociopatía ambiental en un estallido de tendencias manifiestamente psicopáticas.

Pues bien, la temática psicópata nos insta a retrotraernos al modo en cómo cada sociedad se habría propuesto una específica negociación con un tipo de comportamientos reprobados por el hecho de entrañar una dosis de virulencia introducida en el ordenamiento de lo social. En otras palabras, cualquier modelo social se ha visto obligado a encarar un afrontamiento con el problema, echando mano de un término sobrecargado de densidad simbólica, del Mal. De principio, conviene apuntalar que todas las sociedades han establecido una relación, marcada por un acento en el conflicto, con el Mal. Bajo un peculiar modo, cada una de ellas ha procurado abastecerse de fórmulas ideadas estratégicamente con el fin de conjurar la nocividad de aquellos elementos dañinos para la integridad del cuerpo colectivo. Evidentemente, han sido fórmulas culturalmente elaboradas por cada modelo social en una fase concreta de su desarrollo histórico. La omnipresente presencia del Mal en todas ellas es lícito interpretarla con arreglo al juego sostenido con los dispositivos de codificación moral a los que toda sociedad recurre en aras de su supervivencia como grupo, en su particular y siempre inacabada lucha contra el desorden. La problemática del Mal nos remite a los recursos morales mediante los cuales toda colectividad persigue salvaguardar un orden portador de unidad y de cohesión.

Como denominador común en todas las culturas, desde las primitivas hasta las más actuales, se da un análogo trabajo de sacralización del orden, poniéndose en solfa diferentes ardidés simbólicos encaminados a su preservación. Una magnífica constatación de ello es la propuesta de Mary Douglas (2001: 175-188), quién ha revelado cómo en el reservorio semántico más arcaico albergado en el núcleo de las religiones antiguas se contiene un sistema de creencias en el que se da una equiparación de la pureza con el orden y de la contaminación con el desorden. En verdad, impuro es lo que se saldría fuera de la norma, lo anormal, en la medida en que amenazaría las reglas sobre las que se asienta el juego colectivo (Cazeneuve, 1990: 59-60); o que se presenta como causante único, en términos de víctima propiciatoria, a la cual achacar el fantasma de una negatividad siempre cernida sobre lo social (Girard, 1998). En mayor o menor medida, una constante cultural travestida, bajo variopintos disfraces, en la totalidad de las concreciones culturales. Desde este ángulo, el Mal será metabolizado como un signo de desorden, explicitándose en unos comportamientos socialmente desaprobados que pudieran favorecer su peligrosa expansión por el tejido social. Así, a lo largo de la historia, el desorden, fijado a determinadas figuras con connotaciones diabólicas, es decididamente vituperado. En verdad, el Mal no es otra cosa que una trasgresión de los valores aseguradores del orden

merecedora de un castigo; aquello que osa vulnerar el compromiso exigido por la sociedad a sus miembros en las tareas a ellos encomendadas<sup>1</sup>.

En manos de la Teología y de la Filosofía, el Mal ha comparecido tradicionalmente bajo el ropaje de una categoría excesivamente vaga, con una débil concreción en su perfil sociológico. Si quisiésemos solventar esta laguna debiéramos reciclar dicha categoría en clave socio-antropológica. Así vista, la naturaleza del Mal nos retrotraería a la sempiterna e irresoluble temática de cómo conciliar la por veces ciega liberación de las pulsiones individuales con la exigencia reclamada por los imperativos sociales. Más específicamente, tendría que ver con el modo en cómo cada modelo social establece unos particulares mecanismos reguladores, de índole cultural, encargados de gestionar y controlar la posible irrupción de una carga pulsional albergada en la psique individual y enemistada con todo orden social<sup>2</sup>. Por apoyarnos en el vocabulario de Gilbert Durand (1981: 35), el Mal debiera ser descifrado a partir de la noción de trayecto antropológico. Así, el pacto social con el que se pretende dominar el Mal es conveniente descodificarlo en consonancia con la persistencia de un régimen nocturno habitante de lo social que obliga a hallar, en términos culturales, un siempre precario ajuste entre las pulsiones instintivas y las imperativas intimaciones procedentes del medio socio-cultural.

A lo largo del itinerario cultural de las sociedades occidentales, el Mal, pensado desde estas claves, ha sido categorizado de partida como no más que como el reverso del Bien. Bien y Mal serían dos entidades perfectamente separadas y, en sí mismas, dicotómicas; en donde la una se opone y trata de oscurecer a la otra. Pero en donde una conjunción de ambas resultaría, de suyo, inadmisibile. Esta apriórica escisión antropológica desdobla a la condición humana en una doble faceta permanentemente contrapuesta, impidiendo ver que su correcta lectura pasaría por el reconocimiento de una lógica en la que se decida que ambas puedan ser aunadas; del mismo modo que, en concordancia con lo anterior, debieran serlo la razón y la sinrazón (Morin, 2000: 131-173).

No obstante, en la cultura actual, catalogada por algunos/as como posmoderna, se va a producir una transformación significativa de la relación tradicionalmente establecida con respecto al Mal. La sociogénesis de la maldad, como hemos visto, nos derivaba a una temática sociológica relativa a la razón de ser de la moral, anclada en una lógica de fondo psico-antropológica. Pero era pensada, básicamente, de acuerdo a un modelo social en donde el

---

<sup>1</sup> Esto no es motivo decisivo para una aceptación de que el desorden pudiera ser realmente aniquilado. Bien seguiría operando en la clandestinidad de lo social, como es el caso de la brujería en la Edad Media, o bien se recluiría bajo un confinamiento en reservados espacios y tiempos sociales (Balandier, 1996: 173 y ss.).

<sup>2</sup> Y aunque una apropiación del legado psicoanalítico, freudiano o no, el que había realizado la condición de una polimórfica perversión siempre en tránsito de docilidad, pueda ser una herramienta indudablemente fértil en este cometido, no debiera ser, en modo alguno, la exclusiva. Al apelar, como hemos señalado, a una regulación, estaríamos incidiendo en una dimensión propiamente cultural que nos abriría al horizonte de una perspectiva más pronunciadamente antropológica.

orden de la moralidad se equiparaba y era lo que salvaguardaba el orden de lo social. Pensada todavía, si se quiere, desde una matriz ontológica durkheimiana, o sea característicamente moderna. Ahora bien, una vez que el nudo articulador de lo moral y de lo social se ha visto ostensiblemente debilitado, el Mal adquirirá, inevitablemente, una nueva fisonomía que será la que precisamente intentemos explorar en este trabajo.

De entrada y para evitar confusionismos teórico-epistemológicos, adoptamos la noción de imaginario social elaborada por el filósofo y sociólogo francés Cornelius Castoriadis en la década de los setenta del pasado siglo, para quién toda sociedad conlleva en su seno un "sistema de interpretación del mundo" conformador de su singularidad como tal sociedad (Castoriadis, 1994: 69). Este sistema de interpretación del mundo, lo que él llama un magma de significaciones imaginarias, es lo que, guardando fidelidad a su vocabulario teórico, utilizaremos en nuestro uso del término imaginario social. Por lo demás, resulta un término sumamente fértil, porque nos hace ver que lo considerado como la maldad es autointerpretado de manera bien distinta de acuerdo a cada código social, debido esto precisamente a la legitimación prestada por uno u otro imaginario social. Solamente asumiendo esta óptica, descubrimos que, en realidad, el Mal depende de lo que se perciba, lo que se quiera percibir o lo que se pueda percibir como tal. Del mismo modo que Yves Michaud, hablando de la violencia, pero siendo esto equiparable al Mal, afirmaba que "se confunde con las representaciones que la hacen aparecer, se disuelve con las que la ocultan, o recibe el nombre de las que la justifican" (Michaud, 1980: 9-10)<sup>3</sup>. En lo que aquí nos concierne, el imaginario social posee la facultad de introducir en el inarticulado caos de lo real un mundo lleno de significatividad. A través de esta facultad, los coparticipes en una sociedad se reconocen, conjuntamente, en un mundo semejante, en un mismo ser en el mundo; haciendo que éste forme parte de la sustancia esencial de su ser. Lo que transforma a su mundo colectivo en una mundaneidad en sí misma inobjetivable (Heidegger, 2000: 65-75)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> No obstante, para evitar incurrir en una lectura deslizada hacia un sospechoso asomo de idealismo, asumimos que en todo modelo social se daría una constante retroalimentación entre lo real y lo imaginario, sin una clara línea de discontinuidad entre ambos (Ledrut, 1987: 54). En efecto, como hemos adelantado, lo imaginario dona de una interpretación significativa al mundo circundante, pero, asimismo, es en unas determinadas coordenadas y condiciones de lo real en donde se precipita una concreta aparición de lo imaginario.

<sup>4</sup> Así contemplado, en las sociedades premodernas el imaginario social aparece estrechamente confundido con el Mito y la Religión. Especialmente si asumimos que "el trabajo del mito" habría sido el de nombrar lo innombrable, lo inaccesible a la experiencia, buscando dotar de una imagen explicativa a aquello que no resulta familiar o que está expuesto a fuerzas inhóspitas (Blumenberg, 2003: 11-17). O que, asimismo, lo sagrado, originariamente, obedecería a una victoria de Dios frente al Demonio, del *nomos* frente al caos, del orden frente al desorden; que es lo mismo que decir que del sentido frente al sinsentido (Eliade, 1965: 25-62).

## 1. Incursión socio-histórica en torno al problema del Mal desde los imaginarios sociales

### 1. 1. La Premodernidad: el Mal como pathos

Que duda cabe que en todo imaginario social identificado con la mitología se encierra un cometido de control pedagógico-moral. A ella se le asigna la tarea de implicar emocionalmente al individuo en el entramado de su organización social. El objetivo buscado es sortear la sombra de la anomia, de la posibilidad de un individuo absolutamente desanclado de una urdimbre simbólico-comunitaria. Para ello es necesario encauzar el de por sí deseante onirismo infantil de acuerdo al funcionamiento del sistema social. El rango de adultez brota realmente en el momento en que el individuo reconoce la muerte de la desordenada energía infantil y el surgimiento de un inerte acompasamiento a las pautas socialmente dictadas. Como ejemplo, de acuerdo a lo explicado por Joseph Campbell (1991: 524-528), el sistema mitológico inscrito en la filosofía hindú distingue tres elementos a tono con tres aspectos de la condición humana: el *káma* (placer), el *artha* (poder) y el *dharma* (la socialización de la psique en la virtud cívica). Las tres operan permanentemente según un verdadero campo de fuerzas que atraviesa el conjunto de la cultura hindú. Si bien la mitología pretenderá lograr que el *dharma* tenga autoridad sobre los otros dos aspectos, estando en ello en juego nada más y nada menos que la supervivencia de la sociedad. El combate frente al Mal lo es, en realidad, frente a un deseo en esencia hostil a su recanalización social. Para ello, el *dharma* se presentará obligadamente revestido de un halo de superioridad moral de tal calibre que aboque al individuo en ciernes a la tesitura de socializarse o enloquecer.

Un análogo cometido se reproduce en el funcionamiento del imaginario social albergado en los sistemas religiosos. Toda religión institucionalizada conserva una articulación interna con una inseparable performatividad normativa, con un deber ético. La religión acoge una cosmovisión metafísica y expresa una manera en cómo se debiera actuar moralmente. En su análisis de los símbolos sagrados, Clifford Geertz (1990: 118-130) ha revelado cómo en las religiones tradicionales se da una congruente complementación entre ellos y las conductas socialmente aprobadas. El Bien, el Mal, así como el interminable conflicto sin resolución entre ambos, son reasimilados socialmente desde unos esquemas interpretativos de carácter religioso. De esta forma, estos esquemas se atreven a prestar una ideacional cobertura explicativa a la misma, de por sí irracional, existencia del Mal. Con arreglo a la normatividad en ellos impresa, los códigos interpretativos de naturaleza religiosa han sabido modelar las conductas individuales, ajustándolas a los cánones socialmente establecidos.

El arquetipo de una batalla librada entre deseo y norma en aras del anclaje social, no solamente vivida trágicamente en el interior de cada conciencia individual sino también contaminando el reservorio cultural de una sociedad, será una constante omnipresente en el imaginario social de

la totalidad de los sistemas mitológicos y religiosos. Como también lo será el brindar una legitimación a la necesidad de un sometimiento, sin concesiones, del deseo a la norma.

En el politeísmo griego, reflejado en la religión homérica, el Mal es nuevamente percibido como una causa originada en un desarreglo o extravío irracional de las emociones (Dodds, 2006: 15-37). Lo que es llamado la *ate*. En ella, algún tipo de individuos (con una propensión especial los héroes) se ven privados del control racional de sus actos, como resultado de haberse visto adueñado su comportamiento por un innominado agente demoníaco siempre externo. El punto de inflexión en el traslado del origen del Mal, visto como un secuestro en manos de un irracional *pathos* desencadenante de un descontrol de las pasiones, desde una quimérica instancia exterior al interior del propio yo se corresponderá con la tragedia de Eurípides<sup>5</sup>. La causa de los actos pasará ahora a ser la expresión de un carácter. El auténtico antídoto para contrarrestar los efectos del *pathos* y, por tanto, hacerlo dócil sería el dictado por el *thymos*, es decir, la obediencia a las orientaciones nacidas de la prudencia reflexiva. En el universo mental griego, la sabiduría (*sophos*) en el obrar radicaría en un autodomio de la razón sobre aquellos elementos que impulsan a la sinrazón, en una reorientación de los impulsos de acuerdo a una adecuación a una regla social (Vernant, 1992: 95-113).

Enmarcada, una vez más, en la tensión entre deseo y norma, en el imaginario social que preside el monoteísmo cristiano la problemática del Mal ocupará un lugar central<sup>6</sup>. Las encarnizadas discusiones en el interior de la institución eclesíástica cristiana concluirán, ya avanzado el siglo IV, con la canónica formulación elaborada por Agustín de Hipona. A cuyas tesis obedecerá, fundamentalmente, la toma de posición oficial del cristianismo ante el problema del Mal. Sorprendentemente, la lectura de la postura agustiniana corre el riesgo de convertir a la axiomática freudiana en no más que un sucedáneo suyo. En ella, subyace un dicotómico constructo imaginario de raigambre platónica. Según éste, el alma, identificada con lo racional, sería signo de positividad, mientras el cuerpo, identificado con las bajas pasiones, sería signo de negatividad. Agustín (1947: 201-246) entenderá que la causa originaria del Mal se ubicaría en la *libídine*, equiparable a un desorden en las pasiones ligada a la concupiscencia. La maldad de un acto estaría íntimamente asociada a un deseo viciado o depravado, fruto del secuestro de la voluntad por unos apetitos desordenados. En general, en los textos sagrados de la tradición cristiana, la simbología del Mal es leída desde las claves, como diría Paul Ricoeur (2004: 303-308) del "siervo-arbitrio". De una voluntad que, haciendo un incorrecto uso de su libertad, se vuelve sierva del Mal en la medida en que se hace autocautiva del deseo. En un plano individual, la empresa por erradicar el Mal pasaría por el dominio por parte de la razón de la irracionalidad que se apoderaría del alma conduciéndola hacia la maldad. La virtud pasa a ser

<sup>5</sup> Ya en un escenario caracterizado por el ocaso de la fuerza del mito homérico y la implantación de nuevas prácticas jurídicas y políticas acordes a una vida en la polis (Vernant y Vidal, 2002: 73).

<sup>6</sup> Es lógico, teniendo en cuenta la urgencia de conciliar algo en principio difícilmente irreconciliable: la omnipotencia de Dios con la existencia del Mal en un mundo creado al arbitrio de una entidad sumamente perfecta.

una emancipación con respecto a la esclavitud de las pasiones perturbadoras de un armonioso equilibrio del alma. En un plano cívico, la maldad supondría una tendencia encaminada a la búsqueda de los bienes mundanos, los surgidos de los goces del cuerpo, y un desprecio por los bienes eternos, los estimulados por el goce del alma. "Vivir según la carne o vivir según Dios", este es el lema disyuntivo ante el que nos coloca Agustín a la hora de elegir entre el Mal o el Bien. De modo que el corpus doctrinal de la iglesia cristiana transformará la sempiterna batalla por contener y reconducir el deseo por obra de la razón, lo dionisiaco por lo apolíneo, en una cuestión finalmente moral, compendiada en una lucha del Bien frente al Mal.

Aunque obviamente en unas coordenadas estructurales bien dispares, la constante antropológica de fondo aquí operativa será semejante a aquella puesta en funcionamiento con anterioridad en los sistemas mitológicos o en las religiones politeístas. Se trata de ofrecer un recurso, eficaz simbólicamente, destinado a reencauzar, a través del poder del imaginario social para instituir una determinada interpretación de la realidad, aquello por naturaleza esencialmente irreglamentado a un cauce normativo reglamentado, haciendo valer el orden sobre el desorden.

### *1. 2. La modernidad: el Mal como anomalía*

En síntesis, se ha considerado habitualmente la Modernidad como una nueva fase histórica, en discontinuidad con la precedente, marcada por la aparición de un sistema económico capitalista en paralelismo con una administración centralizada de la vida social a consecuencia de la tutela debida a la irrupción del Estado. Esta discontinuidad provocará un reacomodo de los imaginarios sociales nucleares sobre los que se articulará la sociedad, y, consecuentemente, del tratamiento que, a partir de ellos, se haga de la gestión interpretativa del Mal. Por lo de pronto, se produce un significativo cambio en lo concerniente a las estructuras institucionalizadas encargadas del monopolio en la elaboración de los imaginarios sociales. En las sociedades premodernas, este monopolio estaba, fundamentalmente, en manos de las instituciones eclesiásticas, o, cuando menos, en instituciones a cargo de una asignación ligada a una función religiosa. Y en su seno, su actuación se veía amparada por un halo de autoridad del que se revestían un reducido número de carismáticos personajes situados en una privilegiada posición de poder. Con la emergencia del Estado moderno, así como con las nuevas y numerosas facultades en éste concentradas, se llevará a cabo una decisiva transformación en lo que afecta a las fuentes con potestad para generar unas, obviamente interesadas, interpretaciones de la realidad. Esta transformación consistirá, esencialmente, en una traslación de este poder desde la Iglesia al Estado.

Para entender la novedosa relación imaginaria contraída por el Estado con respecto al Mal es preciso poner de relieve, de la mano de Norbert Elias y Michel Foucault, un doble proceso histórico:

1. En la misma esencialidad de lo que constituirán las atribuciones conferidas al Estado moderno se halla una pretensión de combate frente a todo lo que implique un signo de desorden. Desde ahí cabe descifrar la misión que éste se autoencomienda como instrumento civilizador, por excelencia, de unos hábitos y costumbres cotidianas en donde hasta entonces campeaba una violenta crueldad<sup>7</sup>. Según la monumental radiografía de Norbert Elias (1989: 449 y ss.), el Estado moderno, eclosionado a finales de la Edad Media, habría logrado un efecto político hasta entonces impensable: centralizar la gestión de la totalidad de lo social desde un único vértice. Y lo hará buscando poner freno a una disgregadora, aunque naturalizada, violencia que, en su desorbitado descontrol, solamente propiciaría un caos de por sí enemistado con el énfasis en el control, respaldado por la vitola de orden, que el Estado ansía. No debe obviarse, pues, que esta misión civilizadora no puede ser desligada de una función política. Y en ella se busca erradicar la ilimitación, sin cortapisas, de los impulsos e instintos más básicos. Por el contrario, el punto de inflexión acaecido a raíz de la instauración del Estado moderno radicará en la promoción de una subjetividad socialmente construida a partir de un repudio y una contención de ellos. La obra más perfeccionada del Estado sería, en esta línea, el logro de una sociedad completamente regida por una aséptica moderación en su comportamiento; en la que desapareciese, por neutralización, cualquier asomo de conflicto en su desnudez<sup>8</sup>.

Elias concluirá afirmando una circunstancia históricamente capital: los nuevos hábitos psíquicos y sociales, ahora funcionales, van a estar presididos por un interiorizado autodomínio de los afectos instintivos. Si bien este autodomínio, como no podía ser de otro modo, acabará siendo desapasionado, basado sobre los patrones de una rutina sustentada en el cálculo y en la previsión de todos los actos. Esta estricta regulación social de la hostilidad es la que favorecerá su definitivo confinamiento en la interioridad del individuo. Así, finalmente, dicha hostilidad, antes exteriorizada en una proyección sobre el otro, se clausura en el interior del sí mismo; lo que propiciará su retiro de la visualización en la escena social y una reubicación en espacios localmente marginales.

2. El monopolio en la autoridad de la tutela global del orden social por parte del Estado moderno se verá respaldado, en los siglos XVII y XVIII, por una estrategia diseñada sobre el binomio inclusión/exclusión. La extensión de una lógica económica capitalista, sustentada sobre un unidimensional criterio de cálculo útil y rentable, logra colonizar por completo el conjunto de la sociedad, provocando una deificación de una racionalidad productivista como eje vertebrador de la totalidad de lo social. De manera que todo aquello que, presumiblemente,

---

<sup>7</sup> En muchos casos, no sólo tolerada, sino también legitimada por una mentalidad medieval en la que se ensalzaba, por encima de cualquier otro valor, la guerra.

<sup>8</sup> Por motivos bien obvios, esta tentativa moralizante no habría alcanzado de lleno a las capas sociales más populares. Evidentemente, éstas habrían conseguido permanecer, en buena medida, indemnes al éxito de este proceso civilizador. Sin embargo, no habrían logrado ser del todo impermeables frente a los reiterados discursos denigradores de sus estilos de vida por medio de una continua reprobación moral de sus conductas.

sea percibido en términos de amenaza con respecto a ella, sea automáticamente considerado como motivo de una excluyente enemidad. No se trata, a secas, del imperio de una racionalidad instrumental que no daría cabida a una racionalidad de fines, al modo en cómo había sido diagnosticado en su momento por el penetrante análisis de Max Horkheimer (1973). Se trataría de revelar algo de más hondo calado: que un orden social sustentado sobre el productivismo exige el destierro de todo aquello que en éste no encaja o que éste no pueda metabolizar<sup>9</sup>.

A partir de los minuciosos análisis de Michel Foucault (1967), se nos muestra cómo el Estado moderno, en su tentativa de amparo de este tipo de orden social, encontrará una firme aliada en la moral. De ahí la oleada moralizadora a la que, desde entonces, se verá sometido lo social, pretendiendo reprobado aquellas conductas tildadas de irregularidad por el mero hecho de salirse de los cánones institucionalizados acordes a la mencionada racionalidad productivista. El combate contra el desorden pasa a jugarse en un emergente escenario; en un vocabulario foucaultiano, en un nuevo régimen de verdad. Se torna revestido de una operación de exclusión, de tintes morales, de todo aquello incapacitado para ser asumible por el productivismo. Y, además, se transforma en una empresa especializada institucionalmente, puesto que los excluidos lo serán en espacios perfectamente diseñados para ello. El encierro, como antes la lepra, será el ardid utilizado por el Estado para exiliar aquello que obstaculizase el orden productivista moderno.

La miseria, santificada en la Edad Media, se presentará como un signo que, camuflado de irregularidad moral, se identifica con el desorden. La instauración de una cruzada moral del trabajo, hasta entonces inconcebible, exigirá un compromiso con ella, al equipararse a un compromiso civil con la sociedad. El encierro no será otra cosa que la respuesta de la sociedad ante una negativa a este compromiso. Y la misma ociosidad será objeto de persecución institucional, una vez que ha pasado a ser encasillada como un defecto más de la conducta. Vagabundos, desocupados y locos se encuadrarán en un mismo horizonte: el del rechazo a una conciencia del mundo burguesa.

De acuerdo a los diagnósticos en torno a la Modernidad de Elias y Foucault, en esta etapa histórica se habría producido una radical transformación en el imaginario social en relación con el Mal. La constitución del Estado moderno lleva impresa una aspiración a un proyecto de completa normalización de lo social. Lo que inducirá que el patrón normalizado de subjetividad pase a ser el resultado de una institucionalizada construcción social en manos del Estado. Es una subjetividad atrapada en una moralizadora normalización, dictaminadora de un

---

<sup>9</sup> No olvidemos que, en un entronque con lo anterior, la atmósfera del siglo XIX está marcada por un optimismo generalizado en torno a las posibilidades abiertas por el industrialismo. Se alberga confianza en que el desarrollo tecnológico aunado con una mejora en la reorganización social conducirá a un modelo social futuro liberado de conflictividad. Y que en esta perspectiva el conflicto, en sus diferentes rostros, no puede ser visto más que como una anomalía (Freund, 1995: 37-43).

umbral demarcador de una aprobación social. La conducta pasa a objetivarse ahora de acuerdo a una regulación, viéndose, en definitiva, institucionalizada. El criterio de distinción entre lo correcto y lo incorrecto, así como la tentativa de mediación a la tensión nacida de la inherente conflictividad entre lo pulsional y la norma, se transformará en una problemática cuya responsabilidad compete esencialmente al Estado.

El problema del Mal pasa a ser encarado desde un imaginario social que sobrepasa, al modo en como pensaba Hannah Arendt (2000), el de una totalitaria racionalidad instrumental que imposibilitaría su autocuestionamiento. Más bien, será reconsiderado como una anomalía, una falta o un defecto maliciosamente apegado en una imperfecta, aunque siempre mejorable, subjetividad individual que no logra encajar en las pautas racionales socialmente acordadas<sup>10</sup>. De esta forma, el origen causal del Mal queda trasladado a la interioridad de la psique individual, y, por ende, desligado de una contextualización soportada desde una matriz socio-cultural. En el particular esfuerzo contraído por la sociedad moderna por someter el desorden al orden, la irracionalidad de la conducta se autodefinirá como un desarreglo antitético de la razón, pretendiendo así conjurar la enemistad en sí misma encerrada en aquello que sobreviviría en el entorno o en los márgenes del modelo de razón auspiciado por la modernidad. Y la sinrazón, desarmada al ser interpelada exclusivamente desde la razón, convertida en no más que anómalo objeto de estudio, se convertirá en la expresión significativamente representativa de la maldad, puesto que es ella la que ahora sí podría potencialmente interferir o vulnerar el ordenamiento social. El Mal se autoafirma como tal en la medida en que es aquello que, debido a una anomalía individual, no logra adherirse al compromiso cívico –y, por supuesto, laboral- exigido por el Estado. Y cualquier conducta transgresora de los cánones normalizados se incluirá en el horizonte de la maldad. En suma, en el denodado, y por veces totalitario, énfasis de la modernidad por alcanzar una completa integración de lo social, su imaginario social institucionalizará un sistema interpretativo en relación con el Mal en donde éste será asumido como una perturbación en dicha integración. En el fondo, como no más que una insensatez ofensora del tipo de ordenamiento de lo colectivo diseñado a raíz de la lógica social instaurada por la burguesía.

### *1. 3. La Posmodernidad: el Mal como juego con la transgresión*

Como punto de partida, conviene matizar que nos apropiamos del término posmodernidad para aludir a la cartografía cultural surgida a consecuencia de un despliegue del capitalismo en su fase más tardía (Jameson, 1991). El empleo del término señalaría no más que una confirmación de la aparición, a raíz de la década de los ochenta del pasado siglo, de un novedoso entramado simbólico en sintonía y como reflejo de las mutaciones acaecidas en el ámbito de la textura

---

<sup>10</sup> Una anomalía que, por otra parte, se pervierte de su significado originario: no el que tendría que ver con la a-normalidad, sino el que designaba la excepcionalidad (Deleuze y Guattari, 1994: 249-250).

infraestructural de las sociedades occidentales<sup>11</sup>. En lo que atañe directamente a nuestro hilo discursivo, interesa mostrar cómo la irrupción de la cultura posmoderna propiciará un considerable vuelco tanto en la naturaleza como en la funcionalidad de los imaginarios sociales en general, así como en el trato de éstos con la temática del Mal en particular. Para comprenderlo, se hace obligado, primeramente, desglosar tres circunstancias socio-culturales relevantes:

1. Los tan, reiteradamente, subrayados efectos sociológicos derivados de una extendida generalización de la cultura mediática. Con ella, los medios de comunicación, en un sentido amplio, están dotados de un desmedido poder para establecer unas interesadas interpretaciones del mundo, reemplazando a la, en otra hora, función intencionadamente deformadora de la realidad social asignada por la Teoría Crítica a la Ideología (Thompson, 1993); consiguiendo transformar la relación con lo real, en su totalidad, en un mediatizado espectáculo (Debord, 2005). De manera que el universo mediático será el terreno ahora abonado por excelencia en donde se llevará a cabo la operatividad de los imaginarios sociales. Ello inscrito en el marco de un dinamismo cultural intrínsecamente configurado desde el auge de un elemento imaginario, léase ficcional; en el que lo real se ve filtrado, y finalmente suplantado, por una copia o simulacro de sí mismo (Baudrillard, 1978). Fruto de lo cual, en donde tendría prevalencia la representación imaginaria de las cosas sobre las cosas mismas; o, dicho de otro modo, en donde lo que éstas son acaba disuelto en lo que éstas representan a través de la mediación del imaginario colectivo (Balandier, 1994: 151-184). En este contexto, los medios de comunicación competirán, y luego sobrepasarán, al poder del Estado en la eficacia a la hora de manufacturar, mediante imaginarios sociales, unas interpretaciones significativas del mundo circundante, socavando el monopolio en otra hora por éste atesorado.

2. Los imaginarios sociales diseñados desde la cultura mediática se articularán con lo real bajo una lógica bidireccional. Por una parte, en efecto, los imaginarios sociales mediáticos lograrán, como ya hemos avanzado, hacer que un mundo social se torne como algo significativamente inteligible para aquellos y aquellas en éste inmersos, conseguirán institucionalizar una particular manera de entender y tratar con las cosas asumida en términos de evidencia. Por otra parte, la vitalidad mediática de estos mismos imaginarios sociales se nutrirá de la proyección/ identificación en torno a ellos de las ensoñaciones y de los fantasmas cotidianos, dando lugar a la conformación de una "noosfera" con vida propia (Morin, 1998: 111-112). Su arraigo mediático en un determinado contexto local estará íntimamente ligado a su facultad para actuar como caja de resonancia amplificada del espontáneo eco procedente tanto de las dichas como de los sinsabores nacidos de la cotidianeidad. En rigor, cabe sostener que, como conclusión de este proceso dialéctico bidireccional, el cometido sociológico del ingrediente imaginario constituyente del universo mediático habría que desentrañarlo en razón de que "proporciona

---

<sup>11</sup> Si bien, para vacunarnos de reduccionismos, precisando que este entramado gozaría de un margen de evidente autonomía operativa en relación al campo infraestructural en donde tendría su asiento.

puntos de apoyo imaginarios a la vida práctica y puntos de apoyo prácticos a la vida imaginaria" (Morin, 1966: 21).

3. En la sociedad moderna, el deseo debía someterse a la norma en aras de garantizar el mantenimiento del orden social. La norma social era sobrevalorada por encima de los distintos deseos individuales, y estos debían plegarse a ella. El ejemplo paradigmático de ello, en cuanto prototípico del papel atribuido a la moral en la modernidad, sería la construcción teórica durkheimiana. De ella se desprende la trascendental función asignada al ideal colectivo. Es la salvaguarda de una regla moral comúnmente aceptada, así como la instancia a la que debieran adherirse fielmente las distintas voluntades individuales (Durkheim, 2002). Era un modelo de sociedad en donde lo moral y lo social acababan confluyendo. No siempre armónicamente del todo, pero sí autopercibiendo como incuestionable la necesidad de esta confluencia. El orden de lo social se identificaba plenamente con el orden de lo moral, indiferentemente de que este último se apropiase de un barniz cristiano o laico. Y sería del todo inconcebible un cuerpo colectivo que no estuviese respaldado por unos principios normativos plenamente consensuados. Pero el auge de la cultura mediática trocará esta consideración de la moral como sostén del ordenamiento social. En su fase histórica de consumo mediático, el capitalismo estará interesado en algo mucho más funcional en este nuevo estadio: el fomento de una liberación del deseo de sus ataduras históricas, pero también psico-antropológicas, con la moral. Ésta se convierte en un escollo obstaculizador en la incontenible promoción de un deseo que no debe encontrar más freno hipotético que el de su siempre inacabada insatisfacción. El eterno conflicto, inherente a la misma esencia de toda cultura, entre deseo y norma es reconducido ahora, invirtiéndose los términos tradicionales, en, si cabe, un debilitamiento de la norma en nombre de los caprichosos reclamos procedentes del deseo.

En esta tesitura cultural, la transgresión de lo normativo se convierte en la actitud vital *per se*, sino ejemplarizante, cuando menos la ciertamente más acorde a los cánones instados socialmente. Es cierto que en la totalidad de las sociedades se ha concedido un espacio festivo ideado para la transgresión, tolerándose un, subrepticio o no, juego de mantenimiento/liberación de prohibiciones regenerador del desgaste ocasionado en el cuerpo colectivo. Pero siendo empero esta apoteosis enmarcada en la fiesta una transgresión, en última instancia, bien regulada culturalmente, sujeta a un ritualizado control en manos de lo colectivo (Caillois, 2009)<sup>12</sup>.

Ahora bien, dicha transgresión de lo normativo socialmente incitada será, en última instancia, una transgresión bajo control; y, por tanto, una ingenua transgresión. Por el contrario, en la más genuina autenticidad de la transgresión está un extralimitar todo control, un exceso de los límites culturalmente institucionalizados, incluidas las reglas de racionalidad imperantes. La

---

<sup>12</sup> A la luz de ello, cabría entender, por ejemplo, el desorden en los afectos desatado en festividades paganas dionisiacas, precedentes a la cristalización de la moralidad cristiana. De acuerdo a una fórmula ritual encargada de reinstaurar un reequilibrio en el cuerpo colectivo que refortalece el sentimiento comunitario (Maffesoli, 1996).

auténtica conducta transgresora es una conducta límite, en la medida en que, precisamente, logra sobrepasar los linderos de una razón al uso socialmente aceptado. Por lo cual se encuentra muy íntimamente ligada a la violencia en sus raptos más extremos. Georges Bataille (2007: 44-67), probablemente mejor que nadie, ha sabido adentrarse en las claves de esta transgresión fuera de control. Explica cómo, a través del trabajo, se ha visto racionalmente anestesiado un deseo originario. En esta primera negación del deseo, en su estado animal de violencia pura –inseparable de la muerte y la reproducción–, la cultura generará la prohibición, con el fin de tener bajo su dominio la nocividad nacida del exceso. "La prohibición –nos dice– responde al trabajo, y éste a la producción" (Bataille, 2007: 73). De ahí que, en lo más recóndito de toda cultura, se esconda una latente oposición entre un deseo que anhela colmarse y un ordenamiento racional, expresado en el trabajo, que trataría de domesticarlo. Por eso, en la necesaria prohibición, a la que toda cultura recurre, se halla ya, en germen, una potencial tentación por transgredirla. En la transgresión, el ser humano se asomaría al exceso, abriéndose, así, a la violencia. De esta guisa, la transgresión dejaría entrever un nexo íntimo con un tipo de alteridad anidada en lo sagrado, dado que éste, esencialmente, estaría caracterizado por ser aquello que, en exclusividad, se situaría al margen de lo productivo. Esta transgresión, en realidad, no sería más que un ahora segundo intento de negación de la primera negación antes señalada. Prohibición y transgresión, pues, mantendrían un juego retroalimentador en una constante tensión, en el que la una serviría de acicate para la otra. Así visto, la aspiración a una resolutive eliminación de la violencia o de la crueldad, en sus distintas concreciones, se tornaría una tentativa evidentemente infructuosa. Planteado en estos términos, el aliento mediático a un deseo bajo control, serviría, de facto, para el cometido funcional de contener, aplazar y diferir la consecución de la verdadera transgresión: la del ciego ansia de satisfacción sin cortapisas de un deseo fuera de control. En este sentido, aquél no perseguiría una sincera inversión moral, únicamente sería "lenitivo porque hace soportable el aburrimiento" (Ovejero, 2012: 40).

Paralelamente a lo anterior, esta parte oscura de la humanidad, compuesta de deseo, crueldad y placer, pretenderá ser, crecientemente, evacuada de lo social. Michel Maffesoli (2002: 29-69) subraya que, en lugar de ser integrada, ha tratado de ser superada, en nombre de un perfeccionismo histórico abanderado por la razón, o de lo que él llama una "civilización del bien", de raigambre moralista; según la cual la imperfección debiera caminar hacia la recta senda de la perfección, el Mal hacia el Bien. Lo que, como reverso, no provocará más que un retorno de la imperfección bajo fórmulas perversas. Jean Baudrillard (2001: 90-91), en una línea análoga a Maffesoli, ha señalado que, a fuerza de una profilaxis de todo aquello que entrañe una negatividad en lo social, en manos, nos dice, de "sociedades fanáticamente blandas", se habría buscado la disolución completa del Mal del entramado interno de la vida social. El fruto de ello, sin embargo, se verá compendiado en la profética sentencia pronunciada por Baudrillard: "Todo lo que expurga su parte maldita firma su propia muerte" (Baudrillard, 2001: 115). De ahí un retorno de la negatividad bajo expresiones ahora mórbidas u obscenas,

consecuentemente inducidas, a modo de réplica, de un anodino y nocivo tedio enquistado en la inercia cotidiana. Lo que, en principio, podría ser una introducción de un potencial desequilibrio funcionalmente equilibrante, se acabará transformando, de suyo, en manifestaciones de crímenes o de catástrofes.

Conviene indicar que el programa unilateral de perfectibilidad destinado a acabar con la negatividad será recogido por las distintas formulaciones teóricas englobadas en el discurso posmoderno. Un discurso con una especial sensibilidad para detectar y elucidar las transformaciones que acaecen en la cultura posmoderna. En su conjunto, tienen un propósito común: el consistente en equiparar lo natural a lo superable. Por eso, la perfectibilidad lo será siempre de una imperfecta naturaleza tomada como objeto. Bien sea ésta concebida como deseo, pulsión, tendencia o cualquiera otra variante similar. Tras la II Guerra mundial, la Cibernética provocó una primera ruptura epistémica con el establecimiento de una analogía entre lo humano y cualquier otro tipo de organicidad. La Tecnología de la Información, en cuanto despliegue más acabado de este proyecto, allanó el terreno para el emblemático diagnóstico de Jean Françoise Lyotard (1994). El progreso biotecnológico desencadenará la segunda ruptura epistémica. En este contexto, el objetivo teórico del discurso posmoderno será borrar la frontera divisoria tradicionalmente establecida entre naturaleza y cultura. En el caso de Peter Sloterdijk (2008) testificando el fracaso actual del ideal universalista y civilizador surgido en el Renacimiento y entronizado por la Ilustración. Otra forma de decir del humanismo. Para él, habitaríamos en una cultura post-humanista, en donde el viejo ideal de progreso en manos de un saber humanístico se ve reconvertido en un ideal de progreso ahora orientado hacia una superación de las limitaciones biológicas por medio de un desarrollo científico-tecnológico. El pensamiento transhumanista ha buscado formalizar filosóficamente esta idea. En un rechazo de una lectura apocalíptica o fundamentalista, la ciencia y la tecnología se contemplan como fuentes de una potencial liberación. Nick Bostrom (2003), uno de los fundadores de esta corriente de pensamiento, ha formulado un nuevo ideal humanitario sobre la idea de una deseable mejora de la especie humana derivada de una legítima aplicación de la tecnociencia a la vida. Es el culmen del ideario de perfectibilidad, cuyo precio es la más plena negación de la naturaleza como algo, en sí mismo, inquebrantable. Así planteado, en términos de un materialismo sin cortapisas, hay una empeñada batalla por liquidar lo que atañe a la sustantividad de la naturaleza, por convertirla en algo artificial. Y de paso, recíprocamente, por naturalizar lo artificial. La figura, se supone que metafórica, del *cyborg* condensa esta pretensión. Ella representa una fase transhumana tendente a una post-humanidad.

El feminismo epistémico, entroncado con los estudios culturales de la ciencia y de la tecnología, ha apuntado en esta misma dirección. Denostando toda suerte de naturalismo, como sucedáneo de una epistemología abstracta y a-contextual, ha enfatizado una epistemología situacional, basada en un sujeto siempre arraigado en un haz de condicionantes externos atravesados por unas relaciones de poder (Harding, 1995). Y, en su formulación más

innovadora, ha propuesto el *cyborg* como símbolo de una condición híbrida en donde organismos y máquinas, naturaleza y cultura, terminan confundándose (Haraway, 1984). El *cyborg*, en este sentido, revela el punto final en una línea de negación, por negatividad, de la naturaleza. Y ello en virtud de una definitiva difuminación de una preconcebida barrera entre lo natural y lo artificial. El *cyborg* presenta una doble faz: resultante de una tecnociencia al servicio de fines bio-políticos, pero, también, condición de posibilidad de una futura emancipación.

Retomando nuestro hilo argumental, el imaginario social del Mal en la posmodernidad conjugará los dos aspectos anteriormente mencionados: una diseminación social de la transgresión bajo control aunada con una profilaxis extrema en relación a los elementos componentes de la transgresión fuera de control. En función de ello, el Mal pasará a ser contemplado como el exceso que, ocasionalmente, escapa al control social y a su tarea profiláctica concordante. Aquello que no se deja constreñir en regla, incluida la transgresión reglada o convertida en regla, desafiando enérgicamente, en su curso, la estabilidad sobre la que se funda el pacto social. Que duda cabe que, en este caldo circunstancial, la irresoluble contraposición de fondo existente entre deseo y norma, así como el nuevo campo de juego en donde se dirimen los recursos mantenedores del orden social, se desarrollarán en sintonía con esta nueva lógica.

El magnetismo inducido por este exceso, por el Mal a la luz de esta óptica, está contaminando el imaginario social mediático. Sirve de estímulo tanto para la incitación al consumo de productos en donde éste se torne ostensible, como también se nutre de una secreta complicidad con los personajes abandonados en su destino a la deriva de este exceso. Lo que realmente atrapa al espectador mediático es el sentimiento de ambivalencia en torno al exceso; que no traduce más que un amplificado e inconfesado sentimiento ambivalente, leído desde el binomio tentación/contención, de la sociedad en general en torno a dicho exceso. Que es lo mismo que decir de la sociedad en torno a lo sagrado. Por una parte, una demanda nacida de una irresistible atracción por ir más allá de los límites; mediante la cual se ve proyectada una ensoñadora inversión, incluso con tintes patológicos por psicopáticos, de una vida social sometida al gobierno de una endiosada racionalidad productivista en sus diferentes registros y con sus desencadenadas carencias en el espectro de lo cotidiano. Por otra parte, una demanda contraria de repulsa de la atracción anterior y nacida de la necesidad de aferrarse a una seguridad exclusivamente reportada a cambio de afincarse en el seno de estos límites, resultante de un interiorizado sometimiento de la subjetividad al ethos comunitario socialmente inculcado.

Por eso se explica la fascinación, o llegado el caso la simpatía, que se adueña del espectador ante el halo de ciertos personajes televisivos o cinematográficos, siempre con una compleja, cuando no laberíntica, interioridad. En cualquier caso, personajes anómicos, descreídos en su fuero interno del orden social, pero jamás personajes monocolors. Ellos encarnan, *hic et nunc*,

un aura simbólica de antihéroes, debido, precisamente, a su especificidad liminar, al hecho de ser capaces de merodear, o finalmente atravesar, la frágil línea divisoria inmanente e imaginaria trazada entre la transgresión bajo control y la transgresión fuera de control. Ellos, también, portan la irresoluble y bipolar duplicidad en la que, en el marco de la cultura posmoderna, se ve todo individuo irremediamente atezado; escindido entre un irrefrenable deseo de transgresión de la norma y un, asimismo, deseo de acatarla en razón de los indudables beneficios psico-sociológicos que de ello se derivan<sup>13</sup>. Así, este latente antagonismo testimonia, en última instancia, un doble rostro intrínsecamente conflictual e inseparable de la atmósfera cultural del individuo posmoderno. En este sentido, de acuerdo al eje discursivo inspirado, como ya hemos indicado, por Bataille, serían personajes sagrados, si bien de una sacralidad que, obviamente, exigiría ser reinterpretada, que diría Friedrich Nietzsche (2005), más allá del Bien y del Mal.

En sintonía, por otra parte, con la peculiar puesta en escena de la mayor parte de los protagonistas del relato dramático posmoderno: liberados, supuestamente al menos, del acusado peso de un constrictor super-yo representado por la moral e interiorizado, psíquicamente, como pecado o culpa. Protagonistas que habitan en un escenario social diseñado de acuerdo a una definitiva ausencia, como referente, de un código moral unitario y absoluto. Y que, por tanto, han dejado de modelar la identidad de su yo sobre los preceptos extrínsecos de una moral, pasando a hacerlo a partir de no más que una contingente elección personal. Una elección guiada por pautas individualizadas, e indudablemente más permisivas, de tipo autorreferencial, en la que la culpa es decididamente reemplazada por la vergüenza (Giddens, 1995: 191-198); un nuevo *self* "proteico y plural que tiene su correspondencia en un mundo plural", puesto que "Si Dios no existe como centro de nuestra vida, entonces, cualquier *self* es posible" (Berriain, 2008: 309).

Con ello, a su modo, el espectador se abriría a una relativización en torno a la sospecha de una débil e inconsistente presentación normalizada de la maldad producida socialmente, y por ende de las conductas presuntamente psicopáticas a ella asociadas, instándole, de paso, al afrontamiento de un trato alternativo con el Mal. Por consiguiente, la riqueza de cierto tipo de filmografía obstinada en mostrar un tratamiento perspectivista de las conductas socialmente inadmisibles radicaría en su contribución a resquebrajar el significado objetivo, intersubjetivamente consensuado, de la acción social comúnmente aceptado en relación a todo aquello, arbitrariamente o no, rotulado esquemáticamente en términos de desviación social. Entonces, consigue movilizar la apertura del espectador a una más receptiva, por plural, actitud

---

<sup>13</sup> En el lenguaje de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1994: 213-237), serían víctimas prototípicas reveladoras de una actual "sobrecodificación molar" identitaria excesivamente dura, potencialmente desencadenadora, en su duplicidad, tanto de un flujo de deseo orientado hacia una fuente de gozo perversa como de un apego patológico a una negación de este flujo deseante por vía de una ciega adhesión a los preceptos socialmente dictados.

de comprensión de esta desviación<sup>14</sup>. Aborda la desviación desde un ángulo nada absolutista, llegando a despertar incluso, precisamente por este motivo, una nunca completamente ostensible empatía o alianza con personajes al arbitrio de conductas oblicuas o manifiestamente contrarias a los dictados sociales, una encubierta identificación con ellos en cuanto reflejo de un auténtico *alter ego* del espectador. Debido a ello, se ve indirectamente impugnada una habitual consideración del Mal en donde éste es visto, sin más, desde una simplona disociación contrapuesta con respecto al Bien; la cual no provoca más que su apuntalamiento como un algo simplemente objeto, bien sea de ocultamiento o de control. Por el contrario, el espectador estaría dejándose llevar por la intuición de que Bien y Mal se encontrarían entretejidos de acuerdo a una relación mucho más compleja. Quizá aquella en la que la autenticidad del Bien se atisbaría no desde la disyunción sino desde la conjunción del Bien y del Mal, en la que cabría asumir la clarividente paradoja según la cual el Bien puede hallarse oculto tras el Mal, y, recíprocamente, el Mal oculto tras el Bien. Es posible que, en el fondo, no se trate de otra cosa que de un traer a la presencia algo ya sugerido en la enigmática, y tantas veces citada, afirmación de Hölderlin (1995: 395): "Pero donde hay peligro, crece lo que nos salva".

### **A modo de conclusión**

Hemos intentado mostrar que el imaginario social juega un papel decisivo en el tratamiento que en torno al Mal se ha hecho en el transcurso de la cultura occidental, desplegándose en una primera etapa como sistema interpretativo mediante el cual se buscaba gestionar un incontrolable *pathos*, en una segunda etapa una corregible anomalía, para finalmente vincularse a un peculiar entrelace con la transgresión. Adentrándonos en la especificidad de esta última etapa, descubrimos que el imaginario social en torno al Mal en la posmodernidad vendrá marcado por la liberación de una controlada transgresión circulante por el universo mediático, pero también de una negación de la transgresión que escapa precisamente a este mismo control, reconduciendo la oposición entre deseo y norma a un nuevo escenario. De este modo, estaría tomando cuerpo la relativización de una versión moderna de la maldad y de las conductas psicopáticas a ella ligada, de acuerdo a una relación sumamente compleja establecida entre el Bien y el Mal.

### **Referencias**

- Agustín De Hipona (1947). *Obras filosóficas*. Vol. III. Madrid: Editorial Católica.
- Arendt, H. (2000). *Eichman, en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del Mal*. Barcelona: Lumen.
- Balandier, G. (1994). *El poder de las escenas*. Barcelona: Paidós.

---

<sup>14</sup> Y lo hace dando una intencionada cabida a la visualización del significado subjetivo inscrito en la acción social de los personajes y envuelto éste en un singular ecosistema vital (Schütz, 1993: 61-74), permitiendo mostrarnos el rostro humano de ellos.

- Balandier, G. (1996). *El desorden*. Barcelona: Gedisa.
- Bataille, G. (2007). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairos.
- Baudrillard, J. (2001). *La transparencia del Mal*. Barcelona: Anagrama.
- Beriain, J. (2008). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Bostrom, N. (2003). Introduction to Transhumanism. *The Adaptable Human Body: Transhumanism and Bioethics in the 21st Century, June 2003, New Haven*. <http://www.slideshare.net/danila/introduction-to-transhumanism>
- Caillois, R. (2009). *El hombre y lo sagrado*. Madrid: FCE.
- Campbell, J. (1991). *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Vol. I. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Cazeneuve, J. (1990). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Debord, G. (2005). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Dodds, E.R. (2006). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Douglas, M. (2001). *De la souillure*. Paris: La Découverte.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Durkheim, É. (2002). *La educación moral*. Madrid: Morata.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Elias, N. (1989). *El proceso de civilización*. México: FCE.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- Freund, J. (1995). *Sociología del conflicto*. Madrid: Ediciones del Ejército.
- Geertz, Cl. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Goffman, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D.J. (1984). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1995). *Ciencia y feminismo*. Barcelona: Morata.
- Heidegger, M. (2000). *Ser y tiempo*. Madrid: FCE.
- Hölderlin, F. (1995). *Poesía completa*. Barcelona: Río Nuevo.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Ledrut, R. (1987). *Société réelle et société imaginaire. Cahiers internationaux de sociologie, 82*: 41-56.
- Liotard, J.F. (1994). *La condición postmoderna*. Madrid: Tecnos.

- Maffesoli, M. (1996). *De la orgía: Una aproximación sociológica*. Barcelona: Ariel.
- Maffesoli, M. (2002). *La part du diable*. Paris: Flammarion.
- Michaud, I. (1980). *Violencia y política*. Madrid: Ruedo Ibérico.
- Morin, E. (1966). *El espíritu del tiempo*. Madrid: Taurus.
- Morin, E. (1998). *El método IV*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2000). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairos.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ovejero, J. (2012). *Ética de la crueldad*. Barcelona: Anagrama.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2008). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Stevenson, R.L. (2003). *El extraño caso del Doctor Jekyll y Mr. Hyde*. Madrid: Valdemar.
- Thompson, J. B. (1993): *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. y Vidal Naquet, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós.

*Recibido: 2.10.2009*

*Aceptación: 1.3.2016*