

*aaS1746*

*Trab  
S2011  
P4.*

**Universidad Católica Andrés Bello**

Facultad de Humanidades

## **De la Teoría Social a las Teorías de la Conspiración**

Trabajo presentado como requisito para ascender a la categoría de Profesor Asociado

Hugo Antonio Pérez Hernáiz  
Caracas, Marzo 2011

**TRAB  
S2011  
P4**

## Índice

Presentación p.1  
Introducción p.3

Capítulo 1.  
La Teoría Social Como Metáfora Visual p.17

Capítulo 2.  
La Sociología Clásica como Sociodicea. Weber y Durkheim como Profetas Seculares p.30

Capítulo 3.  
Teorías de la Conspiración. Entre la Magia, el Sentido Común y la Ciencia p.49

Capítulo 4.  
La Sociedad Iluminada. Las Teorías de la Conspiración como Respuesta Secularizada al Problema del Mal en el Mundo p.61

Capítulo 5  
Vuelta a la Noción de Totalitarismo en Venezuela. Uso y Abuso de un Concepto p.71

Apéndice 1  
History of the Use and Abuse of Visual Metaphors in Social Science p. 84

Apéndice 2  
The Uses of Conspiracy Theories for the Construction of a Political Religion in Venezuela p.110

Apéndice 3  
Competing Explanations of Global Evils: Theodicy, Social Sciences, and Conspiracy Theories  
p.135

## De la Teoría Social a las Teorías de la Conspiración

### Presentación

Este trabajo de ascenso presenta una colección de artículos publicados en revistas arbitradas posteriormente a la presentación de mi último trabajo de ascenso en la Universidad Católica Andrés Bello en junio del 2004. Todos los ensayos aquí reunidos giran en torno al tema central de la teoría social y sus aplicaciones, especialmente en el ámbito de la comparación entre el discurso científico social y lo que Alfred Schutz (1974) estudió como el “sentido común”. La introducción que se presenta seguidamente es un texto nuevo, escrito con el propósito de vincular los distintos ensayos, de modo que repite, a veces textualmente, y contextualiza, muchas de las ideas que aparecen necesariamente separadas e inconexas en el resto del trabajo. Advierto al jurado que encontrará varios párrafos de la Introducción repetidos en los artículos siguientes. No se presentan conclusiones finales pues cada ensayo tiene conclusiones propias. Tal como es el precedente en anteriores trabajos de ascenso en esta universidad, reúno aquí los ensayos tal cual aparecieron en las revistas arbitradas y libros compilatorios en los que fueron publicados, sin embargo los he trasladado todos al formato de este trabajo para uniformar la numeración de las páginas y así facilitar su lectura y ubicación en el índice. Las notas al pie y las referencias permanecen tal cual fueron publicadas, por lo tanto se encontrarán al final de cada artículo, incluyendo las referencias de la Introducción que están al final de ésta. Aunque no consta en el reglamento de ascensos de la UCAB, se me ha informado en Secretaría que el idioma aceptado para los trabajos es exclusivamente el español. Nada impide sin embargo que incluya *como apéndices* tres ensayos adicionales publicados en inglés que me parecen aportes interesantes y complementarios a los presentados en el cuerpo del trabajo.

El primer ensayo, *La Teoría Social como Metáfora Visual* fue publicado en Apostila, Revista de Ciencias Sociales (N. 40, Enero, Febrero y Marzo, 2009). Es producto de mi anterior trabajo de ascenso presentado en esta universidad, allí desarrollo del uso de las metáforas visuales en la sociología clásica. Así mismo el apéndice 1, *History of the Use and Abuse of Visual Metaphors in Social Science*, publicado en Entelequia, Revista Interdisciplinaria (N.11, Primavera, 2010), es una versión en inglés de ese trabajo, más extensa y detallada. Sigue en el cuerpo del trabajo como Capítulo 2, *La Sociología Clásica como Sociodicea. Weber y Durkheim como Profetas Seculares*, publicado en la compilación de Diego Larriquie P., Seis Ensayos de Teoría Social. (Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2007), donde estudio la idea de la sociología clásica como sociodicea, para este ensayo me fueron muy útiles los comentarios del profesor Jesús María Aguirre a mi anterior trabajo de ascenso sobre la necesidad de estudiar más a fondo el problema de la teodicea en la literatura clásica del tema si quería comprender su uso en la sociología clásica. En el Capítulo 3, *Teorías de la Conspiración: Entre la Magia, el Sentido Común y la Ciencia*, publicado en Prisma Social, Revista de Ciencias Sociales (N.2, Junio 2009), hago una comparación entre distintos modos de narrar el problema del mal, sus puntos de coincidencia y diferencias. El Capítulo 4,

*La Sociedad Iluminada: Las teorías de la conspiración como respuesta secularizada al problema del mal en el mundo*, publicado en Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico (Vol 5, N. 1, 2011), trata sobre el uso político de las teorías de la conspiración. Ese también es el tema del segundo apéndice, *The Uses of Conspiracy Theories for the Construction of a Political Religion in Venezuela*, publicado en el International Journal of Human and Social Sciences (3;4, Primavera 2008) donde hago una aplicación directa de las teorías desarrolladas en los trabajos anteriores al caso venezolano. El Capítulo 5, último del cuerpo del trabajo, *Vuelta a la Noción de Totalitarismo en Venezuela. Uso y Abuso de un Concepto*, aparecerá en el próximo número de la revista Apostila Digital. Sin embargo es un intento antiguo (lo escribí hace ya seis años) por dar cuenta de ciertos elementos del lenguaje político del debate del momento. Ahora creo que en la medida que nuestro sistema político avanza a la noción de “sociedad jardín” propia del triunfo de la sociedad administrada como la entendían Horkheimer y Adorno (no necesariamente “bien” administrada, por supuesto), las conclusiones de ese artículo resultan algo ingenuas. El último trabajo de los incluidos entre los apéndices, *Competing Explanations of Global Evils: Theodicy, Social Sciences, and Conspiracy Theories* es el más reciente esfuerzo por dar coherencia a mis estudios de los último años. No carece de trágica ironía el hecho de que aparecerá publicado en el próximo número de AGLOS: Journal of Area-Based Global Studies, revista de la Universidad Sophia de Tokio, donde pasé seis años de mi carrera académica. El artículo comienza comparando las explicaciones de la irrupción del mal caótico en el orden social. En un momento en que la sociedad mas avanzada y ordenada del mundo sufre las terribles consecuencias de terremotos y tsunamis, me asusta la terrible vigencia del artículo.

## Introducción

El término “teoría”, en la teoría social, será explicado en los ensayos reunidos en este trabajo en su acepción filológica clásica como sinónimo de “ver”, y más específicamente, “ver bien” (Levin, 1988). La teoría sociológica sería entonces el intento secular-científico por “ver bien” (y consecuentemente reflejar y narrar bien a las sociedades modernas) los mitos cosmogónicos de la sociedad, es decir narrarla como comunidad de sentido frente a la intromisión disolutoria del caos (Berger, 1971). El término *sociodicea*<sup>1</sup>, ha sido propuesto por varios autores para representar la secularización del problema teológico clásico de la teodicea, el problema de la contradicción entre la presencia del mal en el mundo y la creencia en un Dios bueno. La sociodicea es el problema de la expresión secular de la posibilidad-imposibilidad de lo social en el mundo es decir, el problema de la regular irrupción del caos en el cosmos u orden social.

El problema del conocimiento como representación a través de la visión ha sido planteado desde la filosofía por Rorty (1979) quién se inspiró para su crítica a las formas representacionales del conocimiento en Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Posteriormente en los años 90 algunos teóricos expandieron la crítica Rortiana a varios aspectos de la cultura occidental arropándola toda bajo la categoría de “Ocularcéntrica”. La conclusión general de esta crítica, desde Heidegger hasta el posmodernismo, fue que la utilización de un particular juego metafórico ocular contenía una tendencia objetivizante que había producido las escisiones principales del pensamiento occidental entre cuerpo y mente, lo físico y lo metafísico, las ideas y las cosas etc. que fueron fundamentales para el surgimiento de la ciencia como discurso narrativo legítimo racional del mundo moderno.

Las críticas al conocimiento occidental como oocularcéntrico no han sido tratadas específicamente desde la perspectiva de la teoría social y sin embargo, la problematización de los sentidos y sus consecuencias racionalizadoras representa una larga tradición en el pensamiento filosófico. Aún en Platón, usualmente caracterizado como el padre de la hegemonía de la visión como vehículo sensual privilegiado en occidente, se concibe a la visión como problemática. Para Platón la verdad no puede ser percibida a simple vista: el exceso de luz puede cegar al ojo no entrenado. No es extraño ni original de Platón, pues en muchas tradiciones religiosas la visión directa de lo sagrado puede incluso causar la muerte al incauto. El oocularcentrismo en occidente corre paralelo a las críticas que enfocan la atención en las posibilidades de decepción de los órganos de la percepción.

Así pues, podemos vincular a Sócrates, por ejemplo, con un ideal de conocimiento anticuado para

---

<sup>1</sup>. No resulta claro quién acuñó el término “sociodicea”. La referencia más temprana la hemos leído en Daniel Bell (1966). El término ha sido también usado por Vidich y Lyman en la introducción a su historia de la sociología norteamericana para describir como “In the early decades of the twentieth century, American sociology began to separate itself from its most visible religious orientations. Substituting sociodicy – a vindication of the ways of society to man – to the theodicy that had originally inspired them, American sociologists retained the original spirit of Protestant world Salvation. They substituted a language of science for the rhetoric of religion.” (1985, 1). También fue usado por Bourdieu, por ejemplo para caracterizar las explicaciones neoliberales del sufrimiento como necesario para el progreso. Bourdieu caracterizó al neoliberalismo como una “sociodicea conservadora” (Bourdieu et al. 1993). En los año 60 del siglo pasado Ernst Becker (1968) propuso el término “antropodicea” para referirse a una “teodicea secular” basada en su propuesta de una “ciencia del hombre” inspirada en la visión científico-moral de Comte. La propuesta de Becker tuvo poco impacto en las ciencias sociales.

su época. Para él, recordemos, el conocimiento teórico es transmisible sólo a través del diálogo cara a cara, por lo cual rehusa escribir y debe ser su discípulo Platón quien posteriormente lo haga por él. Para lograrlo, sin embargo, usará un método que le permita capturar el elemento dramático en la oralidad Socrática: escribirá “diálogos” que permitan al lector un atisbo del discurso interpersonal. Ya en Aristóteles, este elemento dialógico estará ausente y desde entonces será la prosa impersonal el modo preferido de expresión teórica.

El punto general del párrafo anterior es ejemplificar la transición ocurrida en Occidente durante un período que tiene su origen en la antigüedad griega y que aun no ha finalizado: es *la transición desde las definiciones de lo teórico a través de metáforas que tienen que ver con la palabra y el escuchar, a metáforas que tienen que ver con la luz y con la visión*. Tanto así, que el “Theoros”, el espectador, es desde Pitágoras el modelo del filósofo<sup>2</sup>. Por lo menos desde Platón, y sin duda desde Aristóteles, la visión ha asumido el lugar que aún ocupa en Occidente como definición dominante del conocimiento (aunque nunca hegemónica, como tendremos ocasión de señalar), tal como señalaba Heidegger, “*Desde entonces ha habido una búsqueda de la ‘verdad’ en el sentido del correcto mirar y la posición de la mirada. Desde entonces lo decisivo en todas las posiciones básicas que se toman ante los seres, ha sido la adquisición de la forma correcta de ver las Ideas.*” (Heidegger 1962, 256)

El cambio de “foco” que permitió el surgir de la noción de *teoría*, se hace evidente al comparar el episodio homérico del Canto de las Sirenas en la *Odisea* con el mito platónico de La Caverna en *La República*. En el episodio de Homero, el canto de las sirenas es peligroso porque está cargado de conocimiento sobre el pasado y el futuro de aquel que *escucha* hipnotizado encerrado en su círculo de eterno devenir. Se trata de una imagen en la cual la verdad no “entra por el ojo” de un espectador separado y “situado afuera”, sino que la verdad es una canción que se escucha y que dice cosas que involucran directamente al sujeto<sup>3</sup>. En Platón, en cambio, el prisionero sólo *ve* sombras de un mundo reflejado en la

<sup>2</sup> Tres son los tipos de personas que van a los juegos olímpicos: los que van a vender, los que van a competir y los que van a ver. El filósofo pertenecen a este tercer tipo. La metáfora juegos-circo-teatro, tendrá larga vida con variantes en la historia del pensamiento occidental. El Mito de la Caverna de Platón pertenece, en cierta manera, a este tipo de metáforas. También en el pensamiento de la ilustración se encuentran varios ejemplos como el que cita Cassirer: “En sus *Entretiens sur la pluralité de mondes* trata Fontenelle de explicar la imagen del mundo de la filosofía cartesiana comparando el acaecer de la naturaleza a lo que ocurre en un gran escenario. El espectador, que se halla en el patio, se encuentra ante una serie de hechos que van y vienen en abigarrado desarrollo. Se limita a la contemplación de esos sucesos, se complacé en el cúmulo de imágenes que pasan delante de sus ojos, sin preocuparse mucho de cómo surgen. Pero si entre la muchedumbre de los espectadores se halla algún ingeniero no se dará por satisfecho con la pura contemplación; no descansará hasta llegar a descubrir huellas de razones, hasta que no haya podido examinar el mecanismo que produce escenas cambiantes. Esta conducta del ingeniero se parece a la del filósofo. Pero la dificultad mayor es la circunstancia de que la naturaleza, en el espectáculo que desarrolla ante nuestros ojos, ha ocultado tan cuidadosamente sus mecanismos que no ha sido posible durante siglos dar con los resortes ocultos. Sólo la ciencia en la época moderna ha podido ver algo entre los bastidores, y ya no observa sólo lo que pasa, sino que comprende la obra de relojería que lleva todo el movimiento...” (Cassirer 1994,67) Como veremos en el primer ensayo de este trabajo el conflicto entre el pensador que se limita a mirar y el que es activo es importante para la comprensión de la epistemología de los clásicos de la teoría social. Por otra parte, sería interesante seguir el juego metafórico del espectador desde Pitágoras hasta las concepciones modernas dramatúrgicas de un Goffman o del Interaccionismo Simbólico en general o de la Etnometodología de Garfinkel, etc.

<sup>3</sup> Aunque conviene no olvidar que Ulises, con ayuda de Circe, prepara un *psychomanteum* de sangre a través del cual “ve” guerreros y doncellas muertas.

pared de la caverna. Sólo el filósofo liberado puede voltearse y ver los objetos en toda su “realidad”. Por ello Heidegger (1997) nos recuerda que, desde Platón, todo depende del brillo del fenómeno y en lo posible de su visibilidad.

El desarrollo extremo de este mito en Occidente es, por supuesto, la Ilustración. Pero el invento decimonónico/ilustrado por excelencia, la ciencia, carga con esta metáfora no sólo como un discurso superficial, sino como una parte central de una metodología basada en la posibilidad de una separación técnica del sujeto cognocente del objeto conocido cuyo mayor exponente será Descartes. Esta separación se logra por medio de dos maniobras paralelas: Primero, a través del entrenamiento mental del teórico que le permite eliminar cualquier prejuicio a priori personal, segundo, la separación física del sujeto y del objeto por medio de instrumentos que no sólo aumenten el poder de la percepción, sino que también “purifiquen” al sujeto de esos prejuicios personales que, a pesar del entrenamiento mental de la maniobra anterior, son muy difíciles de controlar. La meta, reconocidamente imposible pero utópicamente perseguida, es eliminar al sujeto del proceso de adquisición del conocimiento. Esta es pues, resumida de manera extrema, la postura *Teórica* tal como la entiende la ciencia moderna. Pero, como se ve, no por moderna ajena a la tradicional “purificación” religiosa necesaria en el tránsito de lo profano a lo sagrado. Como en Durkheim, lo sagrado puede profanizarse y lo profano sacrificar, lo que no se puede es ser sagrado y profano, lógicamente, a un mismo tiempo y en un mismo lugar. Lo profano debe desaparecer para acceder a lo sagrado. En términos epistemológicos modernos, el sujeto debe desaparecer en toda consideración objetiva.

Comprender esta separación sujeto/objeto como meta de la teoría, requiere justificar la relación, tanto en su origen como en su desarrollo, entre la teoría y la visión como aproximación válida en occidente al mundo “verdadero” e inscribirla, como un particular juego metafórico, en las líneas de racionalización de occidente.

A tal efecto se hace necesaria la construcción de una “fenomenología de la visión”, tal como la sugerida por Hans Jonas (1966) y por Merleau-Ponty (1964), que dé cuenta de cierta cualidad mostrada por la visión que, a diferencia de los otros sentidos, posibilite la dualidad sujeto/objeto y por tanto la existencia de la “visión” teoría. Sólo mencionaremos aquí las tres conclusiones principales de estos dos fenomenólogos modernos.

Primero, a diferencia de los otros sentidos la visión da la “ impresión” de separación de aquel que observa, del mundo que lo rodea. En la fenomenología, a diferencia de la tradición idealista, se denomina “objetivación” a esta distancia entre sujeto que percibe y el objeto percibido.

Segundo, sin embargo este poder de la visión para “objetivizar” al mundo no ha sido aceptado sin problemas en occidente y a pesar de ser dominante, nunca ha sido hegémónico, a diferencia de lo planteado por el autor que citábamos arriba, David Michael Levin (1995). Este segundo punto es particularmente significativo para el método científico pues la visión objetiviza pero “engaña” al mismo tiempo. Sabemos que no hay seguridad en que la manifestación que es “vista” sea efectivamente la verdadera naturaleza del objeto percibido. Tal dificultad está presente desde el mito de la caverna de Platón pues el ojo no entrenado es cegado por la luz de la verdad, tal como el hombre profano peligra ante el contacto no purificado con lo

sagrado. Sólo con entrenamiento adecuado se puede perfeccionar la visión para que no engañe al sujeto que percibe. El ejemplo típico es el reforzamiento de la visión, necesario en la ciencia, a través de “ayudas protésicas” tales como telescopios y microscopios, los cuales paradójicamente no sólo “acercan” el objeto al sujeto, sino que también externalizan al objeto al colocar un instrumento entre él y el observador dando cuenta física de que existe tal separación (Ihde 1979).

Tercero, la visión ha estado históricamente vinculada a una concepción activa y masculina de conocimiento. A través del ojo el sujeto penetra el mundo físico. Lo auditivo, por otra parte, ha sido usada en occidente como metáfora de pasividad y de aproximación supuestamente femenina al conocimiento. Este punto no carece de problemas pues es el más débil y difícil de justificar de los tres. Basta señalar la paradoja de que a pesar de este poder penetrante y activo de la teoría otorgado por el poder de observar, es precisamente la actitud del espectador pasivo pitagórico la que ha sido criticada en occidente por su alejamiento contemplativo de la praxis.

Pero incluso si las conclusiones de esta fenomenología de los sentidos no son consideradas suficientes para justificar una concepción de la visión teórica como intrínsecamente objetivadora, el propósito aquí no es demostrar como el uso de metáforas visuales (como *teoría*) conlleva un intrínseco y misterioso poder fenoménico de objetivación. Es tan sólo mostrar el origen y desarrollo de la teoría en occidente como vinculada y manifestación de metáforas basadas en la visión y en el observar, es decir, inscrita en una particular línea de racionalización.

En realidad desde una perspectiva más amplia y sociológica, y deslastrada de una retórica posmoderna propia de finales del siglo pasado, la postura de estos autores críticos del ocularcentrismo difiere, sólo en el énfasis en la crítica del juego de lenguaje visual, de la perspectiva de Max Weber sobre la particularidad occidental de racionalización de todos los aspectos de la vida. Weber (1997) vinculó el origen del proceso de la racionalización a la historia de las religiones y argumentó que en las mismas religiones mundiales estaba el germen de ese larguísimo proceso. Central para entender tal proceso estaba su consideración sobre el problema de la Teodicea, tal como había sido acuñado por Leibniz como defensa de Dios desde el monoteísmo cristiano pero con un sentido ampliado por Weber para incluir las narraciones sobre el mal de todas las religiones mundiales. A Weber le interesaba que todas las culturas habían tenido que enfrentarse al problema de la teodicea y para él el protestantismo ascético que influyó en el capitalismo moderno lo hizo por la vía de una de esas respuestas al problema: la predestinación y su consecuencia para la certeza salvífica.

El mal no es absoluto, distintas culturas tienen a cosas distintas por buenas o malas. El mundo moderno es un politeísmo ético en el que vecinos de una misma calle llevan sus vidas de acuerdo a principios diferentes y a veces contradictorios. En estas sociedades modernas no sólo es difícil el acuerdo en torno a como hacer lo bueno y evitar lo malo, sino que parece imposible el “programa mínimo” de lo que sería bueno para la comunidad. Y sin embargo, el que el mal y el bien sean relativos no desdice del hecho de que todas las sociedades y todos (o casi todos) los individuos de las sociedades modernas consideren que *hay* cosas malas y cosas buenas. Todas las sociedades han sabido que el estar en comunidad significa una

realidad de permanente conservación de un orden frente a la siempre amenazante intromisión del caos.

Según Peter Berger, “todo orden humano es una comunidad frente a la muerte” (1971, p. 121), es decir toda sociedad es una comunidad de sentido frente la intromisión del caos último, frente a la muerte de todas las cosas. El vínculo social es un orden que se establece frente al caos y que por tanto tiene un carácter sagrado.

En los orígenes de toda “cultura” está esta lucha contra el mal en forma de caos, tal como relata Van der Leeuw:

*Porque se considera la agricultura como una lucha contra el poder del mal. La tierra cultivada pertenece a Ahura Mazda, pero el terreno inculto a los demonios. Al trabajar en el cultivo, el hombre participa en la lucha del dios. Cultivo., moralidad y adoración (yaz) hallan unidad en la imitación del dios luchador. (Van der Leeuw 1964, 466)*

Además toda sociedad históricamente conocida ha elaborado mitos en torno a ese cosmos ordenado y el caos primordial del cual ha surgido el cosmos y al cual puede retornar si el mal hace de las suyas, es decir, ha elaborado teodiceas dadoras de sentido. Las sociedades modernas también saben que el orden es delicado y que el mal amenaza permanentemente en formas caotizantes y también construyen mitos de carácter más o menos secularizados, pero narrativamente parecidos a los mitos religiosos de las sociedades antiguas, sobre los orígenes del orden y los peligros del caos que asecha. Así lo relataba Ernst Cassirer (1946: 59-60):

*Platón ha dado en su Fedón una definición del filósofo como el hombre que ha aprendido el más grande y difícil arte: el arte de saber morir. Los pensadores modernos tomaron prestada esta idea de Platón. Declaraban que el único camino a la libertad que le quedaba al hombre era desterrar de su mente la idea del miedo a la muerte. (...) Los mitos no podían dar una respuesta racional al problema de la muerte, pero eran los mitos los que mucho antes que los filósofos se habían convertido en los primeros maestros de la humanidad, los pedagogos que, en la infancia de la raza humana, eran los únicos capaces de plantear y resolver el problema de la muerte en un lenguaje comprensible para la mente primitiva. (...) Fue justo esta difícil tarea la que le tocó a los mitos en la historia de la humanidad. El hombre primitivo no podía reconciliarse con la idea de la muerte, no podía aceptar la destrucción de su existencia personal como un fenómeno natural e inevitable. Pero justo ese hecho que el hombre primitivo negaba era “explicado” por el mito. La muerte, enseñaban los mitos, no significa la extinción de la vida del hombre, tan sólo significa un cambio en su forma de vida. Simplemente se cambia una forma de existencia por otra. No hay una frontera delimitada entre la vida y la muerte sino que es vaga e indistinta. (...) En el pensamiento mitico el misterio de la muerte se “convierte en una imagen” y por esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico duro e insopportable y se convierte en comprensible y soportable.*

Esos mitos teodicéticos no son más que juegos de lenguaje en el sentido de Lyotard (2000) o, como definimos a los mitos cosmogónicos aquí, juegos metafóricos, grupos intercambiables de metáforas de acuerdo a gramáticas consideradas legítimas por la sociedad. Las sociedades modernas también saben que el orden es delicado y que el mal amenaza permanentemente en formas caotizantes y también construyen mitos de carácter más o menos secularizados, pero narrativamente parecidos a los mitos religiosos de las sociedades antiguas, sobre los orígenes del orden y los peligros del caos que asecha. La gramática que las

sociedades modernas consideran legítimas para la construcción de sus juegos metafóricos cosmogónicos está basado en metáforas visuales, tal como han señalados autores como Heidegger, Rorty y Lyotard.

Dicho en otros términos, tal como señala Eliade (1989), en el lenguaje corriente científica del siglo XIX el mito era sinónimo de aquello que se oponía a la realidad<sup>4</sup>. Es decir, el mito era en general entendido una creencia falsa. Pero una comprensión fenomenológica del mito por el contrario sostiene que éste se basa en una historia sagrada que recuenta los inicios del orden. Los mitos cosmogónicos narran esa historia originaria y las sociedades reactualizan lo narrado en esos mitos a través de sus ritos. Fenomenológicamente entendidos los mitos cosmogónicos son creaciones originales de las sociedades que representan su *modo de ser en el mundo*, en nuestro términos, un modo de dar sentido, de explicar el orden frente al caos de acuerdo a un juego metafórico construido de acuerdo a una gramática legítima. Dependiendo de la cosmogonía, las sociedades darán distintas respuestas a los problemas y paradojas planteadas por éstas, en particular al problema del origen del orden y de su mantenimiento frente a la existencia e intromisión del mal.

Muy en línea con la preocupación de la sociología clásica moderna (nos referimos con este término a las teorías de Weber, Durkheim, Simmel, Alfred Weber, Manheim, entre otros) del paso secularizador de las comunidades a las sociedades modernas y la consecuente pérdida de sentido de la vida, la fenomenología aplicada al estudio de las religiones (nos referimos a la amplia tradición que va de Van der Leeuw y Eliade a Berger) se preocupaba por el destino de estos mitos en las sociedades modernas. Eliade (1989) por ejemplo, en palabras que recuerdan al Durkheim de *Las formas Elementales de la Vida Religiosa* (1992), se preguntaba qué cosa en las sociedades modernas podía tomar el relevo de la función que los mitos habían cumplido en las sociedades tradicionales. Le parecía que las sociedades modernas estaban vacías de mitos y que de allí se derivaba su sentido de crisis. Estas “afinidadades electivas” entre la sociología clásica y la fenomenología de las religiones también, en coherente espíritu de la época, fueron compartidas por otras corrientes del pensamiento del cambio de siglo, prominente mente por la últimas obras de Freud (En especial en *Moises y el Monoteísmo, Totem y Tabú, El Provenir de una Ilusión y El Malestar en la Cultura*)

Todos los autores señalados concordaban en que los mitos cosmogónicos no han desaparecido en las sociedades modernas. Se han transformado en sus equivalentes secularizados. Las necesidad de las sociedades por explicar sus orígenes y dar respuestas a los problemas y paradojas que plantean sus mitos han sido transformados. Podríamos decir que ahora se narran como mitos sociogénicos, o cosmogonías de lo social, que recuentan y reactualizan los orígenes de lo social de manera racional. De acuerdo a muchos (entre otros Weber y Freud), a partir de la ilustración serán las ciencias sociales las que pretenderán ser las narradoras legítimos de la sociogonía frente a la religión, no siempre con éxito. Tal como afirmaba Max Weber (Beriaín 2000) ahora tenemos una multiplicidad de mitos que equivalen a un politeísmo cultural y sin embargo la sociedad moderna, entre las narraciones míticas de sus orígenes, tiene a algunas por más legítimas que otras. La ciencia por ejemplo, sería el discurso narrador legítimo de la modernidad y sin embargo, tanto para Weber como para Freud, la ciencia sería incapaz de dar sentido y calmar el descontento

---

<sup>4</sup> Para una narración de la evolución de la idea del mito hasta finales del siglo XIX, véase los primeros capítulos de Cassirer (1955).

del hombre moderno.

No es que el discurso científico moderno tenga algo que decir sobre lo que es bueno o malo en el sentido de lo que es “moralmente bueno” para la vida en sociedad. Las ciencias modernas pretenden ser “valorativamente neutras”, dicen kantianamente lo que es, no lo que debe ser. Pero las ciencias modernas se ocupaban de aquello de lo que se ocupaba el discurso religioso, sin por supuesto, suplantarlo. Las ciencias sociales, por ejemplo, hablaban de como *funciona* lo social y de que debemos hacer para *conservarlo* o para *mejorarlo*. Tanto Weber como Durkheim lidaron con este problema en forma más o menos explícita tal como consta en los ensayos aquí reunidos.

Sin embargo, a pesar de las intuiciones de la teoría sociológica clásica, *desde* la teoría social se ha investigado poco las consecuencias del particular juego metafórico visual *para* la sociología (Pérez Hernáiz 2009, 2010), y en particular las consecuencias para el problema de la teodicea (Pérez Hernáiz 2007). Tal es el propósito de varios de los ensayos aquí reunidos: *desentrañar las consecuencias de la utilización de un particular juego metafórico en la sociología clásica (un juego metafórico ocularcéntrico) y descubrir las “afinidadades electivas” de este juego con las tendencias racionalizadoras y secularizadoras en el modo de “ver” a la sociedad y de narrarla como un orden determinado frente al caos, es decir, como una forma secularizada de narrar el problema clásico de la teodicea.*

Volvamos al problema de la teodicea y su secularización para poder así explicar a las ciencias sociales y a las teorías de la conspiración como alternativas socialmente legítimas que narran la intromisión del caos en el orden, es decir, el mal. Nos enfrentamos al clásico problema de la teodicea (o defensa de Dios, tal como fue acuñado el término por Leibniz), cuando comparamos los atributos divinos con la realidad sufriente del mundo. Dios omnisciente debería conocer de la existencia del mal, omnibenevolente, debería querer el bien, omnipotente, debería poder evitar el mal en el mundo. Uno de los tres atributos es necesariamente falso pues es evidente que ocurren cosas muy malas. Así expuesto el problema corresponde a la filosofía de la religión y los intentos por solucionarlos a una teología expiatoria de lo divino. De acuerdo a Max Weber “cuanto más se avanza en la dirección de la concepción de un dios único, universal y trascendente, con tanta mayor fuerza surge el problema: cómo puede ser compatible el gigantesco crecimiento del poder de un dios de ese tipo con la imperfección del mundo que ha creado y rige.” (Weber 1997, 192). Consecuente Weber extiende el uso del término teodicea para incluir no sólo a las religiones monoteístas, y por lo tanto a una defensa de Dios, sino también a la universal necesidad religiosa por explicar el mal en el mundo. Mientras más poderoso y unificado el dios, más acuciante el problema de la teodicea, sin embargo la explicación del mal en el mundo ha sido un problema al que se han enfrentado todas las religiones. Para Weber el problema está enmarcado en el de la creciente racionalización del mundo, parte del proceso que sufrieron las religiones mundiales fue una consecuencia no esperada de los tempranos e inevitables intentos por explicar religiosamente el mal en el mundo y no aceptarlo pasivamente como parte del fatum vital. Ejemplificada en el libro de Job del Antiguo Testamento, se produce un paso importante hacia la racionalización cuando la víctima del mal intenta *explicar* su sufrimiento, aún cuando esta explicación esté hecha en términos religiosos y la única solución posible sea, como en el libro de Job, la

malcriadez insondable y la irracional de la divinidad. Tal como han comentado Morgan y Wilkinson, “Las semillas del desencantamiento parecen por lo tanto haber sido sembradas por la misma religión, de lo cual surgió la racionalización del reino de lo público como una consecuencia no esperada de cierto compromiso metafísico con la idea de lo supramundano” (Morgan and Wilkinson, 2001:202). Es decir, esa idea de lo supramundano implica una concepción cada vez más poderosa de la divinidad que hace necesario explicar la incongruencia de ese poder con la existencia del mal y los intentos por explicar esa incongruencia son las semillas del proceso de racionalización de las religiones mundiales.

Ese mismo proceso de racionalización en las explicaciones del mal implica que gradualmente las narraciones teodicéticas clásicas van dando paso a explicaciones secularizadas en las que la agencia humana va sustituyendo a la de los dioses y la ética y responsabilidad individual reemplaza al poder divino sobre los hombres y su entorno. Es un larguísimo proceso histórico relacionado a otro punto de ruptura en el proceso de racionalización de las religiones mundiales: el paso de las civilizaciones pre-axiales a las axiales o, en términos de Weber, de las religiones sacerdotales instituidas y la ruptura que significa la llegada del profeta de ética soteriológica individual. A medida que lo humano asume el papel central de agente el mal en el mundo se va transformando en un asunto de ética individual. Consecuentemente a la filosofía humanizada e ilustrada se les hace la misma exigencia que a la religión: responder cómo es posible el mal en el mundo. Se va secularizando la pregunta formulada en forma de teodicea (*¿cómo es posible el mal si Dios es bueno?*) y se va reemplazando por la versión ilustrada del problema (*¿cómo es posible el mal si el hombre es naturalmente bueno?*). En este sentido se recicla el mito del buen salvaje, ahora humanizado de su origen medieval de nostalgia del paraíso, para afirmar la corrupción social de la natural inocencia bondadosa humana (Eliade 1989). Así la incongruencia entre la naturaleza buena de los humanos y los males sociales se explica por el efecto perverso de las instituciones sociales que “desnaturalizan” a lo humano.

El proceso racionalizador y secularizador de la teodicea no se detiene en su versión humanista ilustrada. El paso siguiente es comprender a la agencia humana no como independiente sino como bajo la presión o incluso al determinación, de estructuras sociales. Lo natural bueno humano es abstraído aún más hacia la noción general de la Razón, tendencia ya presente en la Ilustración pero que en el siglo XIX otorga a las recién constituidas ciencias de lo social la responsabilidad de ser las socialmente legítimas narradoras del mal en el mundo. Tal como dijimos arriba varios autores han usado el término “sociodicea” para referirse a este último paso en el proceso de secularización del problema de la teodicea. El término implica que las narraciones que una vez fueron del dominio de lo religioso ahora son relatadas por las ciencias sociales. Para ejemplificar esta elevación de las ciencias sociales, y en particular de la sociología, a esta exaltada posición cito algunos ensayos recientes. Por ejemplo en Morgan y Wilkinson:

*Para algunos este compromiso político por identificar el significado ominoso del cambio ha confrontado a la sociología con la tarea de tratar con problemas que antes eran del dominio de la teología. Mientras que las teodiceas habían buscado reconciliar el problema del mal con la creencia en la omnipotencia y benevolencia de Dios, la ‘sociodicea’ o la teodicea secular busca reconciliar las expectativas normativas de la vida social con las adversidades, desigualdades y las formas de*

*sufrimiento humano. (2001:199-200)<sup>5</sup>*

En un reciente artículo Simon Locke ha argumentado de manera similar, además ha señalado que esta tendencia que podríamos llamar “mesiánica” de las ciencias sociales establece puntos de encuentro con las llamadas teorías de la conspiración, tal como también lo hacemos nosotros en varios de los artículos de este trabajo:

*En efecto [las teorías de la conspiración] son el resultado de la misma lógica que produce a las ciencias encargadas del análisis social general que muestran las mismas tendencias a interpretar la realidad en términos de procesos sociales colectivos a menudo adscritos en última instancia a las actividades de un grupo social específico al cual se debe culpar. La cultura conspirativa es por tanto una condición 'normal' del mundo moderno al igual que lo es la ciencia, un mundo en el cual los modos de razonamiento mundano son conformados por un espíritu carente de dioses que, sin embargo, busca ofrecer el camino prospectivo a la salvación. Dios, se supone, ya no ofrece un camino satisfactorio, pero el camino de la naturaleza desencantada resulta ser un camino de durísimo tránsito. (2009: 582-3)*

Lo que intentamos señalar aquí es que como resultado del proceso de secularización descrito por Weber estamos en presencia de un cambio en la cosmología básica de la sociedad. La naturaleza del mito permanece, la historia mítica es racionalizada, pero permanecen como mitos básicos sobre los orígenes del mal, es decir, las explicaciones legitimadas socialmente del mal cambian de foco, pero siguen siendo estructuradas como teodiceas (secularizadas) en forma. Los héroes arquetipales civilizatorios son humanizados pero permanecen como modelos ejemplares para la sociedad. Lo importante es resaltar el marco en el que estas explicaciones del mal son hechas. ¿Cuál forma de explicar el mal es considerada legítima por la sociedad, la explicación teódica religiosa o su heredera secularizada la sociodicea racional? En sociedades en las que el marco secular es crecientemente dominante, las narraciones del mal se hacen más racionales y humanas y menos divinas, es de suponer entonces que las ciencias sociales se convierten en las encargadas de hacer la *narración socialmente legitimada* de los mitos sociales, incluida la explicación del mal.

Así se legitima la misión narradora de las ciencias sociales en términos, como he señalado anteriormente, con un lenguaje casi religioso y mesiánico que recuerda al de la teodicea estrictamente religiosa. Tal como lo señalan Morgan y Wilkinson en el artículo antes citado:

*¿Cómo debemos interpretar este, 'el más criminal de los siglos'? ¿Cómo pueden las ideas de racionalidad o progreso sostenerse frente a esta evidencia histórica? ¿Y cómo podemos vivir con la expectativa de que catástrofes similares probablemente se repetirán en los próximos 100 años? Si, como a menudo se afirma, la sociología representa la conciencia reflexiva de un mundo social en el que los individuos luchan por encontrar sentido e identidad (...) ¿en qué sentido ofrece entonces la sociología una 'sociodicea' a de nuestros tiempos? (Morgan and Wilkinson 2001:204-5).*

De manera similar se ha expresado Jeffrey Alexander sobre la misión de lo que él llama “sociología

---

<sup>5</sup> Todas las traducciones en esta memoria son mías.

cultural”:

*Estas retóricas son estructuras culturales. Son profundamente limitadoras pero también al mismo tiempo capacitan. El problema es que no las logramos comprender. Esta es la tarea de la sociología cultural. Sacar a la luz del pensamiento estas estructuras culturales que regulan a la sociedad. Esta comprensión puede cambiar estas estructuras, pero no disiparlas pues sin ellas la sociedad no podría sobrevivir. Necesitamos de mitos si queremos trascender la banalidad de la vida material. Necesitamos narrativas si queremos tanto el progreso como la experiencia trágica. Necesitamos dividir lo sagrado de lo profano si queremos lograr el bien y protegernos del mal. (Alexander 2003:3)*

Esta forma de presentarse a sí mismas las ciencias sociales, como narradoras legítimas de mitos originarios de lo social y por lo tanto del mal en el mundo sería probablemente objeto de la sospecha de los sociólogos clásicos, en particular para Weber, quién la vería como una preocupación ajena a la necesaria neutralidad valorativa de las ciencias. Sin embargo, en un contexto amplio esta narrativa de las ciencias sociales se encuentra extendida a todas las formas secularizadas de explicación de lo injusto e irracional en los arreglos sociales y en el planteamiento de alternativas justas y racionales. Aquí señalamos tan sólo algunos ejemplo de esta manera de entender a las ciencias sociales y en particular a la sociología: la descripción en forma de sociodicea de los males sociales tales como las desigualdades, pobreza, vicios, crímenes, violencia, etc. (Bourdieu 1993), la descripción de estos males como problemas sociales (Stivers 1991) y en general la persistencia sociológica de la narrativa humanista ilustrada del buen salvaje en su expresión modernizada del pobre, el explotado, el marginado, el proletariado, el revolucionario del tercer mundo, el inmigrante trabajador al primer mundo, y aún en su forma ilustrada original, el “buen” indígena habitante originario de antiguas colonias europeas. En otra línea narrativa sociológica, también compatible con la descripción que exponemos aquí, nos encontramos con males sociales explicados en términos de riesgos en muchos casos producidos como consecuencias no esperadas de la modernidad (Giddens 1990, Beck 1999). Y por último, aún en otra narrativa, la sociedad se transforma en la fuente misma del mal en un retorno al clásico discurso ilustrado, por ejemplo en las narraciones del carácter represivo de lo social moderno al individuo y su libertad (Marcuse 1966), o en la descripción de los sistemas totalitarios (Arendt 1971). Estas formas seculares y modernas de narraciones del mal conservan la paradoja de la teodicea, dada cierta premisa de lo que consideramos lo bueno ¿cómo es posible el mal? En la teoría social clásica esto es caracterizado como una especie de *hubris* de lo moderno, el precio que los humanos hemos debido pagar como “consecuencia no esperada” de la modernidad. Por ejemplo tal como lo vemos en Ulrich Beck:

*La aproximación al conocimiento en la modernización reflexiva se puede resumir, de la siguiente muy simplificada manera:*

*1 Mientras más moderna la sociedad, más conocimiento crea sobre su fundación, sus estructuras, dinámicas y conflictos.*

*2 Mientras más conocimiento sobre sí misma logra la sociedad y más aplica ese conocimiento, más enfáticamente se rompen las constelaciones de acción definidas de manera tradicional y son reemplazadas por la reconstrucción y reestructuración orientada por metas, dependientes del conocimiento y mediada científicamente de las instituciones y estructuras sociales.*

*3 El conocimiento fuerza las decisiones y abre contextos para la acción. Los individuos son liberados de las estructuras y deben redefinir sus contextos de acción en forma de estrategias de modernización 'reflexiva' bajo condiciones de inseguridad construida. (Beck 1999:110)*

Tal como se plantea en los artículos consideramos a las teorías de la conspiración como alternativas seculares a las ciencias sociales para la narración de la cosmogonía social y la explicación del mal. Precisamente su carácter secular y racional hace a las teorías de la conspiración competidoras de las ciencias sociales por el lugar de la legítima explicación del mal para la sociedad. En el tercer artículo de la serie se ofrece una explicación detallada de los puntos de encuentro y diferencias entre las ciencias sociales y las teorías de la conspiración. Aquí haremos un corto resumen y puntualizaré la definición de teorías de la conspiración que utilizamos en los artículos. Tal definición sigue de cerca la propuesta por Popper aunque también hace uso de un complemento fenomenológico que explicaremos en breve.

Muchos estudiosos del tema han señalado que las teorías de la conspiración han crecido en popularidad en los últimos años como explicaciones de eventos (Parish y Parker 2001; Patán 2006; McConnachie y Tudge 2005). El estatus de Bestseller de mucha literatura de ficción parecen corroborar este hecho. También se suele señalar en la literatura sobre el tema el hecho de que nuevas tecnologías parecen ser particularmente propicias para la propagación de este tipo de narraciones. Esto por supuesto no niega el hecho evidente de que las explicaciones que apelan a la conspiración han estado presentes a lo largo de la historia, en particular durante eventos traumáticos para la sociedad, los autores tan sólo señalan la evidencia anecdótica de un aumento de este tipo de narraciones.

El tema no fue tratado como tal por la sociología clásica, Georg Simmel (1950) por ejemplo hizo un estudio clásico sobre las conspiraciones y los grupos conspirativos en su famoso capítulo sobre *El Secreto* en su tratado de sociología, pero no propiamente sobre las *teorías* de la conspiración. El énfasis de Simmel estaba en el análisis de los aspectos organizacionales y el micro funcionamiento interno de grupos secretos, no en las explicaciones de eventos que apelan a la intención conspirativa de grupos en la sociedad. La literatura científico política posterior si trató el tema más que la propiamente sociológica, por ejemplo Hofstadter (1965), quién señaló la premisa básica para cualquiera que se acerque a estudiar el tema con integridad científica: no cabe duda de que hay gente permanentemente conspirando en la sociedad, pero eso no quiere decir que todos los eventos sociales sean el producto de una conspiración, tal como plantea precisamente la teoría de la conspiración.

El mismo punto había sido señalado con insistencia por Popper, probablemente el filósofo más citado cuando se trata del tema de las teorías de la conspiración. Dada su importancia citamos textual su definición de teorías de la conspiración:

*...una teoría ampliamente aceptada pero que sume lo que considero es exactamente lo opuesto a las metas de las ciencias sociales: la llamo la "teoría de la conspiración de la sociedad". Es la opinión de que la explicación de un fenómeno social consiste en descubrir quienes son los hombres o grupos que están interesados en que ocurra dicho fenómeno (a veces ese interés que debe ser revelado es un interés secreto) y que planean y conspiran para que ocurra. (Popper 1995:324).*

Para Popper, las teorías de la conspiración eran simplemente interpretaciones erradas de la realidad. Popper consideraba que a menudo eran subrepticiamente usadas en las ciencias sociales pero que sin embargo eran contrarias a la esencia de lo científico. Las teorías de la conspiración serían derivaciones del “Historicismo”, una de las características del cual es el poner las causas de los fenómenos sociales más allá del alcance del mundo de los humanos. En tal contexto Popper veía a las teorías de la conspiración como una consecuencia no esperada de la secularización de las creencias en el papel que los dioses jugaban en la vida social. Tal como antes creíamos en la divina intervención divina, ahora creemos en la misteriosa agencia de poderosos grupos conspirativos. Popper extraía importantes y acertadas consecuencias sociales de este hecho para la vida social: tanto la religión como las teorías de la conspiración privan a la gente de la agencia de su propia historia haciéndolos meros títeres de los divinos, de grupos poderosos o de estructuras abstractas. En el primero y segundo artículo presentados aquí, intenté elaborar este tema aplicado al discurso político venezolano (en el primero) y desarrollando algunas consecuencias teóricas de este fenómeno (en el segundo).

En los artículos a continuación seguimos de cerca la definición de Popper de las teorías de la conspiración tal como está citada arriba. Sin embargo evitamos las valoraciones de juicio sobre si las teorías de la conspiración son explicaciones erradas o no de eventos sociales. Asumimos entre corchetes sus postulados ontológicos sobre lo social y nos limitamos a señalar su estructura discursiva, sus puntos de confluencias y divergencias con las otras alternativas de narración del mal (en particular con las ciencias sociales) y exploramos algunas de sus consecuencias políticas y sociales. Asumimos esta práctica metodológica por honestidad científica y porque las teorías de la conspiración a veces pueden parecernos insólitas y hasta ridículas, pero pragmáticamente hay muchos que las tienen por explicaciones legítimas y reales de eventos y, como en famoso teorema, construyen una realidad en la que la conspiración termina por ser real en sus consecuencias.

Por lo tanto todos los ensayos de este trabajo, de una manera u otra, están directamente relacionados con el de la explicación del mal en el mundo y las explicaciones que la sociedad considera como legítimas para explicar el mal. Ocurren muchas cosas malas en el mundo y el caos amenaza permanentemente al orden social. Cuando ocurre el mal en las sociedades modernas ¿Cuál retórica explica legítimamente el mal? Los artículos presentan a la religión, las ciencias sociales y las teorías de la conspiración como explicaciones alternativas del mal en el mundo. Estudian sus puntos de coincidencias y divergencias retóricas como competidoras por convertirse en las narraciones socialmente legitimadas de mitos respecto al mal.

La hipótesis general que guía a los artículos es la siguiente: *En las sociedades modernas las explicaciones religiosas han perdido fuerza como narraciones socialmente legítimas de la cosmogonía social. La ciencia se ha convertido en el discurso secular y racional aceptado para dar cuenta de males y bienes en el mundo. Sin embargo la ciencia no sólo no ha triunfado sobre las narraciones religiosas de modo hegemónico, sino que no es el único discurso secular y racional que explique qué sucede en el mundo, hay otra forma de explicar que, apelando a argumentos racionales y seculares, también pretenden dar cuenta de la realidad: las teorías de la conspiración.*

## Referencias

- Alexander, Jeffrey C. (2003): **The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology**. Oxford University Press, Oxford.
- Arendt, Hannah (1971): **The Origins of Totalitarianism**. Meridian Books, New York.
- Beck, Ulrich (1992): **Risk Society: Towards a New Modernity**. Sage, London
- Beck, Ulrich (1999): **World Risk Society**. Polity Press, Cambridge.
- Becker, Ernst (1968): **The Structure of Evil. An Essay on the Unification of the Science of Man**. The Free Press, Nueva York y Londres.
- Bell, Daniel (1966): "Sociodicy: A Guide to Modern Usage" en **The American Scholar**. N. 35 p.702-5.
- Berger, Peter (1971): **El Dosal Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión**. Editorial Kairós, Barcelona.
- Beriaín, Josetxo (2000): **La lucha de los dioses en la modernidad**. Anthropos, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, et al. (1993): **La misère du monde**. Éditions du Seuil, Paris.
- Cassirer, Ernst. (1955): **The Myth of the State**. Doubleday, Garden City, N.Y.
- Cassirer, Ernst (1994): **La Filosofía de la Ilustración**. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Durkheim, Émile. 1992 [1912]. **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**. Ediciones Akal, Madrid.
- Eliade, Mircea (1989): **Mythes rêves et mystères**. Gallimard, París.
- Giddens, Anthony (1990) **Consequences of Modernity**. Polity Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin (1962): "Plato's Doctrine of Truth" en **Philosophy in the Twentieth Century**. Editado por William Barret. Random House, Nueva York.
- Heidegger, Martin (1997): **Ser y Tiempo**. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ihde, Don (1979): **Technics and Praxis**. D. Reidel Publishers, Dordrecht, Holanda.
- Jonas, Hans (1966): **The Phenomenon of Life**. Harper and Row, Nueva York.
- Hofstadter, Richard (1965): **The paranoid style in American politics and other essays**. The University of Chicago Press, Chicago.
- Levin, David Michael (1988): **The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation**. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Levin, David Michael, editor (1995): **Modernity and the Hegemony of Vision**. University of California Press, Berkeley.
- Locke, Simon (2009): "Conspiracy cultures, blame cultures, and rationalization", **The Sociological Review** 57(4): 568-585.
- Lyotard, Jean-François (2000): **La Condición Postmoderna**. Cátedra, Madrid.
- Marcuse, Herbert (1966): **One-dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial**

- Society. Harcourt Brace and World Inc, Nueva York.
- McConnachie, James y Tudge, Robin (2005): **The Rough Guide to Conspiracy Theories**. The Rough Guides, London.
- Merleau Ponty, Maurice (1964): **Le Visible et L'Invisible**. Gallimard, París.
- Morgan, David y Wilkinson, Ian (2001): "The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy". **European Journal of Social Theory** 4(2):199-214.
- Parish, Jane y Martin Parker, Editores (2001): **The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences**. Blackwell, Oxford.
- Patán, Julio (2006): **Conspiraciones. Breve Historia de la Conquista del Mundo por los Extraterrestres, los Masones, la ONU, Las Elites Financieras, El Establishment, etc.** Cromos Paidos, Barcelona.
- Pérez Hernáiz, Hugo Antonio (2009): "La Teoría Social como Metáfora Visual", **Aposta, Revista de Ciencias Sociales**. N. 40, Enero, Febrero y Marzo.
- Pérez Hernáiz, Hugo Antonio (2007): "La Sociología Clásica como Sociodicea. Weber y Durkheim como Profetas Seculares", en: Diego Larrique P. (compilador), **Seis Ensayos de Teoría Social**. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Pérez Hernáiz, Hugo Antonio (2010): "History of the Use and Abuse of Visual Metaphors in Social Science", **Entelequia, Revista Interdisciplinaria**. N.11, Primavera.
- Popper, Karl (1995): **The Open Society and its Enemies**. Routledge, London.
- Rorty, Richard (1979): **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton University Press, New Jersey.
- Schutz, Alfred (1974): **El Problema de la Realidad Social**. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Simmel, Georg (1950): **The Sociology of Georg Simmel**. Traducido por Kart H. Wolf. The Free Press, Nueva York.
- Stivers, Richard (1991.): "The Concealed Rhetoric of Sociology Social Problem as a Symbol of Evil" en **Studies in Symbolic Interaction** 12:279-299.
- Vidich, Arthur J. y Lyman, Stanford M. (1985) **American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions**. Yale University Press, New Haven, Conn.
- Van der Leeuw, G. (1964): **Fenomenología de la Religión**. Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber Max. 1997. **Sociología de la Religión**. Edición de Enrique Gavilán. Istmo, Madrid.

## Capítulo 1

### LA TEORÍA SOCIAL COMO METÁFORA VISUAL<sup>6</sup>

Hugo Antonio Pérez Hernáiz

Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela

#### Noción de teoría como juego de metáforas visuales (clave hermenéutica)

La noción de lo teórico en Occidente, tal como lo ha señalado David Michael Levin (1988), es “ocularcéntrica”: *Hacer teoría es ponerse en el lugar del observador; de aquel que ve.* Así, se suele vincular a Sócrates, por ejemplo, con un ideal de conocimiento anticuado para su época. Para él, recordemos, el conocimiento teórico es transmisible solo a través del diálogo cara a cara, por lo cual rehusa escribir y debe ser su discípulo Platón quién posteriormente lo haga por él. Para lograrlo, sin embargo, usará un método que le permita capturar el elemento dramático en la oralidad socrática: escribirá “diálogos” que permitan a su vez al lector un atisbo del discurso interpersonal. Ya en Aristóteles, este elemento dialógico estará ausente y desde entonces será la prosa impersonal el modo preferido de expresión teórica.

Con lo antedicho, tratamos de esbozar la transición ocurrida en Occidente durante un período que tiene su origen en la antigüedad griega y que aun no ha finalizado: es la transición desde las definiciones de lo teórico a través de metáforas que tienen que ver con la palabra y el escuchar a metáforas que tienen que ver con la luz y con la visión. Tanto así, que el “Theoros”, el espectador es desde Pitágoras el modelo del filósofo [1]. Por lo menos desde Platón y sin duda desde Aristóteles, la visión ha asumido el lugar que aún ocupa en Occidente como definición dominante del conocimiento (aunque nunca hegemónica, como tendremos ocasión de señalar): “Desde entonces ha habido una búsqueda de la ‘verdad’ en el sentido del correcto mirar y la posición de la mirada. Desde entonces lo decisivo en todas las posiciones básicas que se toman ante los seres, ha sido la adquisición de la forma correcta de ver las Ideas.” (Heidegger, 1962: 256)

El cambio de “foco” que permitió el surgir de la noción de *teoría*, se hace evidente al comparar el episodio homérico del Canto de las Sirenas en la *Odisea* con el mito platónico de La Caverna en *La República*. En el episodio de Homero, el canto de las sirenas es peligroso porque está cargado de conocimiento sobre el pasado y el futuro de aquel que *escucha* hipnotizado, encerrado en su círculo de eterno devenir. Se trata de una imagen en la cual la verdad no “entra por el ojo” de un espectador separado y “situado afuera”, sino que la verdad es una canción que se escucha y que dice cosas que

<sup>6</sup> Publicado en *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, N. 40, Enero, Febrero y Marzo.

involucran directamente al sujeto [2]. En Platón, en cambio, el prisionero solo ve sombras de un mundo reflejado en la pared de la caverna. Sólo el filósofo liberado puede voltearse y ver los objetos en toda su “realidad”. Por ello Heidegger nos recuerda que, desde Platón, todo depende del brillo del fenómeno y en lo posible de su visibilidad.

El desarrollo extremo de este mito en Occidente es, por supuesto, la Ilustración. Pero el invento decimonónico/ilustrado por excelencia, la ciencia, carga con esta metáfora no solo como un discurso superficial, sino como una parte central de su metodología —la cual se basa en la posibilidad de una separación técnica del sujeto cognoscente del objeto conocido. Esta separación se logra por medio de dos maniobras paralelas: primero, a través del entrenamiento mental del teórico que le permite eliminar cualquier prejuicio a priori personal; segundo, la separación física del sujeto y del objeto por medio de instrumentos que no solo aumenten el poder de la percepción, sino que también “purifiquen” al sujeto de esos prejuicios personales que, a pesar del entrenamiento mental de la maniobra anterior, son muy difíciles de controlar. La meta, reconocidamente imposible pero utópicamente perseguida, es eliminar al sujeto del proceso de adquisición del conocimiento. Esta es pues, resumida de manera extrema, la postura *Teórica* tal como la entiende la ciencia moderna.

### Fenomenología de los sentidos

Comprender esta meta de la teoría requiere justificar la relación, tanto en su origen como en su desarrollo, entre teoría y visión como la aproximación válida en occidente para entender al mundo “verdadero”. Se hace necesaria la construcción de una “fenomenología de la visión”, tal como la construida por Hans Jonas (1966), que dé cuenta de cierta cualidad mostrada por la visión que, a diferencia de los otros sentidos, posibilite la dualidad sujeto/objeto y por tanto la existencia de la “visión” teoría.

Mencionaremos las tres conclusiones principales de Jonas. Primero, a diferencia de los otros sentidos la visión da la “ impresión” de separación de aquel que observa, del mundo que lo rodea. En la fenomenología, a diferencia de la tradición idealista, se denomina “objetivación” a esta distancia entre sujeto que percibe y el objeto percibido. Segundo, sin embargo este poder de la visión para “objetivizar” al mundo no ha sido aceptado sin problemas en occidente y, a pesar de ser dominate, nunca ha sido hegémónico (a diferencia de lo planteado por David Michael Levin). Este punto es particularmente significativo para el método científico pues la visión objetiviza pero “engaña” al mismo tiempo. Sabemos que no hay seguridad de que la manifestación que es “vista” es efectivamente la verdadera naturaleza del objeto percibido. Tal dificultad está presente desde el mito de la caverna de Platón, pues el ojo no entrenado es cegado por la luz de la verdad. Sólo con entrenamiento adecuado se puede perfeccionar la visión para que no engañe al sujeto que percibe. El ejemplo típico es el reforzamiento de la visión, necesario en la ciencia, a través de “ayudas protésicas” tales como telescopios y microscopios, los cuales paradójicamente no solo “acercan” el objeto al sujeto, sino que también externalizan al objeto al colocar

un instrumento entre él y el observador [3]. Tercero, la visión ha estado históricamente vinculada a una concepción activa y masculina de conocimiento. A través del ojo el sujeto penetra el mundo físico. La audición, por otra parte, ha sido usada en occidente como metáfora de pasividad y de aproximación supuestamente femenina al conocimiento. Este punto no carece de problemas pues es el más débil y difícil de justificar de los tres. Basta señalar la paradoja de que a pesar de este poder penetrante y activo de la teoría otorgado por el poder de observar, es precisamente la actitud del espectador pasivo pitagórico la que ha sido criticada en occidente por su alejamiento contemplativo de la praxis.

Incluso si las conclusiones de Jonas no son consideradas suficientes para justificar una concepción de la visión teórica como intrínsecamente objetivadora, el propósito de este apartado no es demostrar como el uso de metáforas visuales (como *teoría*) conlleva un intrínseco poder fenoménico misterioso objetivizante. Se trata de evidenciar el origen y desarrollo de la teoría en occidente como vinculada, y manifestación de metáforas basadas en la visión y en el observar.

#### **Metáfora Luz por excelencia. La Ilustración. La mirada desde la Razón**

Hemos indicado que la Ilustración es, en el nombre mismo, el culmen del desarrollo de la utilización de las metáforas visual/teóricas. Quizás su más notable expresión es Descartes. Continuó la tradición de origen griego, reforzada en la Edad Media, de sospechar de los sentidos por imprecisos, y por lo tanto conducentes al engaño y al error (segunda conclusión de Jonas), pero consideraba los avances técnicos como correctivos necesarios a esta deficiencia de los sentidos [4]. Sabemos de lo “introspectivo” del pensamiento cartesiano, pero Anthony Synnott (1991: 48) ha señalado acertadamente que “con el sombrero de filósofo en la cabeza, Descartes cierra los ojos, con el sombrero de científico, usa el telescopio”. Lo importante aquí, al intentar especificar la escisión sujeto/objeto, centro de la “visión” teórica, es señalar que Descartes es la máxima expresión de esta escisión con su invento, de origen Agustiniano, del *yo* moderno. Este *yo*, como separado e independiente del resto del mundo, es la consecuencia final de la separación gradual entre la conciencia humana y la naturaleza, tal como fue prefigurada por el pensamiento griego y continuada en el pensamiento medieval, en particular por Agustín en su *De Civitate Dei*.

Descartes habla de un *yo* interno, el único lugar posible de certeza, el único “punto de vista” de posible conocimiento cierto luego de la corrosiva duda sistemática. Luego vendrá el problema de este *yo* por conocer, de nuevo, de volver a “mirar”, hacia el mundo externo. Esto si que es de origen específicamente cartesiano, antes en el pensamiento occidental no se encuentra, al menos con esta radicalidad, la preocupación del *yo* por conocer algo distinto de la certeza de su propia existencia [5]. Este conocimiento teórico del mundo objetivo es descrito por Descartes como una representación clara y distinta del mundo en la mente, similar a las huellas en la cera.

En *El Discurso del Método* el entrenamiento y el método adecuado se convierten en el instrumento para lograr la distancia necesaria entre el cuerpo y la mente que permita la correcta representación

objetiva del mundo. El error o las falsas representaciones provienen de “prejuicios” que engañan al hombre. El método cartesiano de observar, dividir, organizar y sintetizar representa la aproximación de la ciencia moderna que comienza con la visión teórica como instrumento clave para penetrar la realidad. Para evitar los prejuicios debe “purificarse” al sujeto, esta purificación incluye el alejamiento creciente del objeto. Este alejamiento es expresado por Descartes en términos de contemplación teórica pitagórica: el observador debe intentar “ser un espectador más que un actor en la comedia de manifestaciones del mundo”. La meta: la “claridad” de la observación, lo cual llevará a Descartes a su obsesión con la geometría como la herramienta más “clara” para representar la realidad, y a la posterior tendencia científica a “cuantificar” el mundo objetivo, incluyendo en esta tendencia a las ciencias sociales.

Queremos recordar la apreciación hecha por Zeitlin en los años sesenta según la cual la Ilustración representa la confluencia de dos tendencias filosóficas del siglo diecisiete: el racionalismo cartesiano y la observación científica newtoneana. La unión de la experiencia provista por los sentidos y el poder interpretativo de la mente, junto a avances técnica para el mejoramiento de la observación, permitieron el perfeccionamiento de las ciencias y de sus métodos en la búsqueda de la mirada clara de la naturaleza.

Sin embargo, para el pensamiento ilustrado, la naturaleza incluye también al ser humano y a lo social. Si la naturaleza sigue patrones regulares de funcionamiento, también lo hacen los humanos y las organizaciones sociales. Si los métodos de observación científica categorización racional de los datos producidos por ellos pueden llevar a la determinación/descubrimiento de leyes universales de la naturaleza, entonces también es posible el descubrimiento de leyes que regulen el comportamiento humano y social. Es el inicio de la esperanza científica en la posibilidad de predicción, una vez descubiertas las leyes de tales comportamientos. Tal es la contribución de pensadores como Montesquieu.

Pero volvamos a la obsesión “teórica” con las metáforas visuales para describir este proceso. La “claridad” en la observación es fundamental para el descubrimiento de leyes racionales. Lo prístino de la observación se vuelve una verdadera meta obsesiva que incluye todos los aspectos de la tarea teórica [6]. Ante la paradoja de que el mundo sensible a veces parece no ser tan claro, se hace necesario volver a las apariencias sensibles compatibles con la razón, esto es, “clarificar” la experiencia sensible. De allí todas las metáforas ilustradas de “iluminar” al mundo con la luz de la Razón. En lo social esto se expresa en la posibilidad de construcción de una mejor sociedad la cual es alcanzable a través de la racionalización de las relaciones sociales y la sustitución de los elementos irrationales del antiguo orden por nuevas instituciones fruto del pensamiento teórico/racional.

### **El reforzamiento de la mirada teórica. Saint-Simon y Comte**

Al último elemento planteado en el párrafo anterior debemos añadir una nueva preocupación que diferencia a los ilustrados de los decimonónicos post-revolucionarios: surge la necesidad inmediata de asegurar un nuevo orden social estable y racional. Tal posibilidad está prefigurada en la Ilustración a

través de la elaboración de leyes racionales de lo social que permitan predicción del comportamiento, y más importante aún para el nuevo orden, también su control. Hasta aquí hablamos de mera teoría de lo social, es decir observación de un fenómeno, pero a partir de Saint-Simon y de Comte comenzaremos a hablar de teoría "sociológica", queriendo con esto significar el nacimiento de una forma de observación ajustada al método científico. En realidad, desde una perspectiva más amplia, tal distinción parece ser, más que una ruptura, una mera continuación del pensamiento ilustrado adaptado a las nuevas circunstancias. Pero es muy importante en el sentido de justificar el nacimiento de una "nueva ciencia".

Es un lugar común el acrediitar a la reacción conservadora ante los excesos de la revolución el nacimiento de esta nueva ciencia de lo social. En realidad, el siglo XIX fue testigo del nacimiento de las ciencias sociales en el contexto de la desconfianza al cambio violento y sus consecuencias.

Pensadores como Saint-Simon y Comte, aunque explícitamente propusieron dejar atrás las revoltosas consecuencias de la Ilustración, jugaron una parte importante en la tendencia general visual-racionalizadora de Occidente que hemos definido aquí como "teórica". Por lo menos, comparten con los pensadores iluministas el deseo por encontrar las leyes racionales universales que se harán evidentes con la representación clara de la realidad. Pese a rechazar los cambios violentos, no comulgan con la actitud más reaccionaria representada por pensadores como Bonald y Maistre, y no condenan los procesos de secularización y progreso. En general, tanto para Saint-Simon como para Comte, el problema era el control racional del orden social. Creían que la manera de asegurar la predictibilidad de ese orden era el establecer las bases para una disciplina científica que permitiría construir un retrato claro del orden social y por lo tanto predecir su comportamiento. A partir de estos autores, por tanto, hablamos de "teoría sociológica" dentro del más inclusivo término "teoría social". De nuevo, repetimos que esto representa un simple corolario al hecho de que, por lo menos a partir de Comte, hablamos de "sociología" como esa disciplina científica cuyo objeto es lo social.

Muchos críticos, siguiendo a Durkheim, aceptan que Saint-Simon fue el primero en proponer muchas de las ideas que luego se atribuirían a su discípulo Comte. Especialmente notable es el hecho de que Saint-Simon fuera un ferviente creyente en los poderes de la ciencia para transformar y controlar la realidad. Le importaba asegurar a las ciencias sociales (o "ciencias morales", término/idea que luego será importante en Durkheim) un camino similar al de las exitosas ciencias naturales. Al respecto, estaba particularmente interesado en la ley de gravitación universal de Newton y de hecho llegó a proponer que el orden social se organizara en torno, no a instituciones pre-científicas como la Iglesia, sino en una especie de creencia universal o una "moral" en torno a esta ley. Anécdota aparte, es necesario recordar que Saint-Simon es de extraordinaria importancia para el nacimiento de la sociología moderna, pues exigió la introducción de los métodos científicos de observación propios de las ciencias naturales al estudio de la vida social.

Lo sustantivo, a nuestro juicio, es resaltar que el inicio de la sociología se enmarca en la búsqueda del modo de solidaridad que unifica a la sociedad moderna post-revolucionaria y que esa búsqueda está poderosamente vinculada a la utilización de metáforas visuales en occidente. En otras

palabras, es fundamentalmente teórica [7]. La sociología nació con el deseo por descubrir estas leyes de solidaridad. Como hemos señalado, Saint-Simon es el primero en argumentar que la cohesión social debe ser construida alrededor de las ciencias, esto es, alrededor de leyes de orden social basadas en el modelo de la ley de gravitación universal.

Nos permitimos resumir el razonamiento de Saint-Simon de esta manera: El método científico de observación permitirá la construcción de un claro retrato de lo social, que conducirá al descubrimiento de las leyes de funcionamiento de lo social. Hemos visto que esta ley ya cree Saint-Simon haberla descubierto a través de un método, no de observación, sino de comparación con el reino de lo natural. Pero, en todo caso, las leyes sociales serán tan claras en su descripción de las regularidades sociales, que su aceptación será inevitable, lo cual asegurará el progreso social a través de la predicción y consecuente planeación de lo social. Esta es la base de la filosofía positiva de lo social luego adjudicada a Comte.

No obstante, la contribución esencial de Comte es haber planteado estas ideas de una manera más directa y radical, si se quiere, positiva. Se diferencia aún más que su maestro de la tradición racional-ilustrada en la total subordinación de la imaginación a la observación de los hechos. En él hallamos el dilema tan caro a Occidente de la relación entre observación y razón. Es posible que sea una simplificación, pero creemos que en cierta forma es correcto que la Ilustración es el triunfo de la razón y el positivismo comteano el de la observación. Sin embargo, también es cierto que en Comte la observación está vinculada a la búsqueda saint-simoniana de leyes universales que regulen tanto lo natural como lo social. Pero, mientras que para los ilustrados (aunque generalizamos en exceso) la razón es, al menos, una excrecencia de la voluntad humana, para el positivismo la razón espera por ser descubierta en la naturaleza. Al igual que para Saint-Simon, las leyes universales “descubiertas” por Comte harán posible la predicción y el control social. Comte establece esto en términos visuales al argumentar que la “predicción” significa una “previsión”, algo visto antes, que permitirá el control racional de la sociedad.

#### **Método científico para colocarnos en el lugar del observador. Emile Durkheim**

Las dos características del positivismo comteano —observación y consecuente descubrimiento de regularidades— están presentes en la obra de Durkheim, sin duda hondamente influida por el pensamiento de los autores que acabamos de glosar. Las conclusiones de *Las Reglas del Método Sociológico* son una de las más claras formulaciones de la necesidad de encontrar regularidades que permitan predictibilidad. Es evidente, por el título, que este trabajo publicado en 1895 es principalmente metodológico. El mismo Durkheim nos advierte que constituye la “objetivación” de reglas que habían sido aplicadas en la *División del Trabajo Social*, pero que era necesario plasmarlas por separado en forma clara y precisa. No debemos contentarnos con despacharlo como un simple compendio de reglas metodológicas, pues es mucho más que eso. Contiene bases conceptuales teóricas de importancia para la comprensión de toda su obra. Es en este trabajo donde se define lo que se

intuía en la *División del Trabajo Social*, lo social como una realidad específica, *sui generis*, y se declara de manera explícita lo que en otros trabajos está presente implicitamente: que el hecho social debe ser considerado como *cosa*. Además, contiene consideraciones en torno a lo normal y lo patológico que tienen significativas implicaciones conceptuales y normativas.

Durkheim está empeñado en que a la sociología se le reconozca el estatus de ciencia. Para ello son necesarias dos cosas: una, que la disciplina que aspira a ser ciencia posea un objeto propio y, segundo, que ese objeto se estudie a través del método científico positivo. El definir un objeto para la sociología no es tarea fácil pues su “objeto”, lo social, lejos de ser palpable, es difuso y está formado por representaciones. Sin embargo, la definición que propone Durkheim del “hecho social” intenta hacer de esto un objeto: son modos de actuar, pensar y existir, que existen fuera de las conciencias individuales (representaciones), que poseen la propiedad de ejercer coerción externa sobre el individuo y que son generales en la extensión de una sociedad dada. Todos los elementos de esta definición apuntan a que el hecho social sea reconocido como objeto. Un objeto es tal solo tanto en cuanto está separado del sujeto. El reconocimiento de la realidad “objetiva” de aquello que estudia es fundamental para el método científico. Por lo tanto, es importante que aquello que se va a estudiar exista “fuera de las conciencias individuales”.

Probar que esto es así para los hechos sociales no es difícil. ¿No existen acaso antes que el individuo? Por ejemplo al nacer el individuo encuentra “completamente elaboradas las creencias y las prácticas de la vida religiosa; si existen antes que él, quiere decir que existen fuera de él” (Durkheim 1974: 30). Igual sucede con el lenguaje, las leyes y, en general, con todas las instituciones de la vida social. Pero la verdadera prueba de la objetividad del hecho social está en el segundo elemento de la definición: parecen estar “dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen (al individuo) quiéralo o no”. Reconocemos que un objeto es un objeto, es exterior a nosotros, una mesa por ejemplo, porque representa un obstáculo a nuestra voluntad subjetiva. Para pasar al otro extremo de la sala, debemos rodear la mesa o pasar por encima o debajo de ella, no podemos simplemente “atravesarla” porque su “exterioridad” se “impone” a nosotros. Así reconocemos su “objetividad”. Esta cualidad la poseen los hechos sociales y se “reconocen” por ella. “Se reconoce un hecho social —escribe Durkheim (1974: 36)— en el poder de coerción externa que ejerce o que puede ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez por la existencia de una sanción determinada, por la resistencia que el hecho opone a toda actividad individual que pretenda violentarlo.” Tal forma de reconocer al hecho social está ya plasmada desde *La División del Trabajo Social* al estudiar los dos géneros de solidaridad a través de dos formas de construcciones legales.

Ello resulta fundamental para comprender el concepto de comunidad moral, pues el poder coercitivo del hecho social representa un problema de grados de aceptación. Precisamente el que no lo reconocemos gran parte de las veces como hechos se debe a que nos sometemos de buen grado a ello, “aceptamos” las normas, las creencias religiosas y el lenguaje de la comunidad en que vivimos y “sin duda puede ocurrir que, al abandonarme sin reserva a ellos, no sienta la presión que ejerce sobre mí.

Pero se manifiesta tan pronto intento luchar” (Ibid.). Igual que al entrar en una sala con los ojos vendados, sólo siento la “cosidad” de la mesa cuando la golpeo, el simple “estar allí” de la mesa puede pasar desapercibida si no se me impone como un desafío a mi subjetividad. Las normas, por ejemplo “existen”, prueba de ello es que los individuos, así no “perciban” su existencia en su vida cotidiana, se ven forzados a reconocerla apenas sienten el poder coercitivo de la sanción cuando violan esas normas [8].

Entonces, de la definición de hecho social se desprenden una serie de reglas para la “observación” de esos hechos. La primera y fundamental, tal como hemos visto, “consiste en considerar los hechos sociales como cosas” (Durkheim 1974: 40). En el prefacio a la segunda edición de la obra, Durkheim resiente haber sido tildado de materialista por esta regla. Los hechos sociales tienen una realidad que les es “específica” y que no es la realidad de los objetos físicos. Pero, a efectos prácticos, las pruebas de la objetividad que tenemos de las cosas físicas son las mismas que tenemos de los hechos sociales: exterioridad y la imposición de esa exterioridad. Por tanto, sean o no sean ontológicamente objetos, para los fines de su estudio, deben ser tratados como objetos. De esta regla se desprenden otras tres que no son más que adaptaciones, al estudio de lo social, de las reglas del método científico: Desechar sistemáticamente todas las prenoción, definir previamente los fenómenos que serán objeto de estudio y abordarlos de manera que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.

Las cuatro reglas pueden ser vistas como un sistema técnico de separación del sujeto y el objeto. La utilización de métodos cuantitativos responde a esta necesidad de objetivación, esto no solo por imitar a las ciencias naturales. La cuantificación es un intento por evitar la ambigüedad propia del lenguaje para el pensamiento sociológico en su intento por construir un retrato fidedigno de lo social. Se quiere un prístino lenguaje observacional sólo posible a través de las matemáticas. A través de ellas, y de las *Reglas del Método Sociológico*, el sociólogo se coloca en el punto de vista privilegiado para la mirada teórica, un punto en el que está “distanciado” del objeto de estudio.

### **Crítica al teórico pasivo. La ideología como mirada errónea. Karl Marx**

La tesis once sobre Feuerbach [9] constituye la crítica a la postura del teórico como aquel mira pasivamente [10]. Esto no está en contradicción con el hecho de que Marx sea el inicio de una de las tradiciones teóricas, en cuanto a su construcción metafórica, más visualmente orientadas de Occidente. Representa la más clara continuación, junto al positivismo científico, de la preocupación por los elementos extraños que deforman la percepción. Nos referiremos aquí a uno de los problemas centrales los llamados escritos de juventud de Marx: La ideología.

Ya Karl Mannheim ha señalado en *Ideología y Utopía* que la concepción de Bacon de los “ídola”, tal como fue expresada en su *Novum Organum*, es la base de la versión que podríamos denominar “sociológica” del miedo occidental al “mirar mal”. Toda una serie de factores socialmente condicionados pueden convertirse en “obstáculos en el camino hacia el conocimiento verdadero” (Mannheim, 1936: 62).

No carece de problemas el establecer el vínculo entre la formulación por parte de Bacon del problema y la moderna concepción de Marx. Pero sin duda esta última es, como constata el propio Mannheim, la portadora de una problemática central para la teoría sociológica: aquello que vemos, es decir, aquello sobre lo que hacemos teoría, ¿es realmente lo que es o está deformado por nuestras prenociónes, intereses y particularidades? Más importante aun: ¿quién escapa a esas deformaciones del mirar y es capaz de ver la realidad tal cual es? [11]

La discusión del problema de la ideología por Marx combina el concepto de “falsa conciencia” emparentado a la preocupación positivista por la objetividad y la ausencia de juicios de valor con problemas relativos a la posición de clase en la sociedad. En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels usan términos explícitamente visuales para caracterizar la ideología al compararla con el producto de una “cámara oscura”. Por la concepción ideológica del mundo, los hombres y sus relaciones aparecen invertidas, de manera similar a como los objetos aparecen en la retina. La comparación en Marx entre procesos histórico/humanos (el proceso de inversión surge de los procesos de vida históricos) y procesos físicos (la inversión de los objetos en la retina) no es, por supuesto, casual. Es congruente con los intentos decimonónicos por modelar las ciencias sociales según los patrones de las ciencias físicas, con los mismos niveles de rigurosidad y, sobre todo, con las mismas capacidades observacionales. La utilización de un símil de este estilo no es una simple exemplificación, es la construcción de una noción de teoría sobre un conjunto de metáforas sujetas a especificación y delimitación.

La continuidad de estas metáforas “teóricas” se hace evidente si comparamos la descripción de ideología hecha por Marx y Engels con el mito de la caverna de Platón, citado al inicio de este artículo. En ambos casos encontraremos que sólo cierto tipo de personas, dadas ciertas circunstancias (que por supuesto varían en la historia de Occidente), pueden mirar directamente y ver la Forma en su verdadera naturaleza, no alterada, falseada, distorsionada o invertida. Es el problema del sujeto de la teoría, el que mira y su correcto mirar. En Platón es el filósofo; en Marx y Engels, el proletariado, quien —no teniendo “nada que perder sino sus cadenas”— es capaz de superar la alienación que implica la falsa conciencia y, por tanto, logra mirar correctamente. En la noción de objetividad marxiana hay alguien que vincula la actividad teórica con la productiva, accediendo así a la totalidad. Sólo aquel que se ubique desde la conciencia del proletariado es capaz de teoría/praxis, es capaz de totalidad. Esta ubicación implica que no es necesario mantener la neutralidad axiológica positivista para acceder a lo objetivo, todo lo contrario, se mira desde un punto concreto de lo social. En teorías revolucionarias posteriores, como se ha comprobado, será la vanguardia del partido quien “mirará” a través de los “ojos” del proletariado arrogándose el acceso a la totalidad. Pero, la concepción marxiana también ha sido fundamental para concepciones recientes que reivindican ser “standpoint theories” ya desarrolladas por la Teoría Crítica, tales como el feminismo y las “queer theories” etc.

Se entiende entonces que los aspectos más voluntaristas y activos de Marx, expresados en su máxima radicalidad en la famosa tesis once, no representa una verdadera ruptura con la tradición teórica occidental. Todo lo contrario, representan la elaboración de uno de los aspectos centrales del juego de

metáforas que hemos caracterizado: la preocupación por la posibilidad de distorsión en el mirar. En Marx como en Platón, a diferencia del positivismo científico, el énfasis está puesto en el sujeto que teoriza y no en la técnica del mirar, porque, y he aquí lo decisivo, el énfasis marxiano está puesto en la praxis, es decir, en la esencialidad menestorosa de lo humano. Esto, a nuestro parecer, es la verdadera expresión de la radicalidad humanista de Marx sobre el énfasis tecnologista del mirar ilustrado.

#### **Mirar desde el Sujeto. Max Weber y la Sociología Interpretativa.**

En los *Conceptos Sociológicos Fundamentales*, editado como la primera parte de *Economía y Sociedad*, Weber presenta las premisas metodológicas de su trabajo. Sin embargo, dada la noción de teoría que hemos esbozado, es también un importante tratado de carácter teórico. La noción visual separadora sujeto/objeto sufre en Weber una elaboración distinta a la positivista francesa y a la idealista marxiana y que se ha denominado interpretativa. Como vimos en Durkheim, el asumir el juego de metáforas teóricas en todas sus consecuencias, invita a la objetivación o separación del sujeto y el objeto; es más, en el sentido científico positivista más radical, implica la eliminación del sujeto por medio de la doble maniobra de entrenamiento e instrumentalización. Weber, en cambio, desde las coordenadas de acción y de sentido pretende que un sujeto científico, no alienado de su objeto, lo mire como a otro sujeto; que mire a través de él para averiguar sus intenciones. Tales acciones con sentido, cuando están intencionadas hacia el otro, constituyen la acción social, y ellas si constituyen el “objeto” de la sociología. El método para lograr la aproximación a ese objeto es la construcción de “tipos ideales”, constructos mentales, abstracciones de carácter utópico, la mejor forma para caracterizarlos es, de nuevo, a través de metáforas teórico/visuales: son retratos de la realidad. Pero retratos muy especiales pues la realidad sólo se aproxima o aleja de ellos y sólo existen como un todo coherente en la mente del científico. De hecho, el análisis de la realidad que hace el científico proviene de ese alejamiento o aproximación comparativa de lo real frente a los tipos ideales.

Vemos entonces que en Weber hay una problematización de la tradición occidental teórica que no encaja de manera tan sencilla en el juego metafórico que aquí hemos planteado como su característica. Esto se entiende cuando consideramos el tema central de la obra weberiana: racionalización de todos los aspectos de la vida en Occidente, intelectualización, desacralización, cuantificación y consecuente desencantamiento del mundo. Como hemos señalado, la creciente imposición de metáforas visuales en Occidente como portadoras del conocimiento —es decir, teoría— es un proceso paralelo e inseparable al de la creciente racionalización de todos los aspectos de la vida descrito por la tradición weberiana. De hecho es interesante observar como este paralelo ha sido planteado por Mircea Eliade junto a un tercer elemento, también de carácter weberiano, la ética ascética [12].

#### **Conclusión. La rebelión contra el ojo en Occidente**

Insistimos en que la utilización de metáforas visuales para caracterizar la teoría ha sido dominante en Occidente, y por lo tanto es útil como clave hermenéutica para seguir su desarrollo, pero en forma alguna ha sido hegemónica. De hecho quizás esta línea es más exacta si se plantea en términos weberianos como una tensión permanente entre la visión teórica racionalizadora y sus “consecuencias no esperadas”. A la visualización racionalizadora siempre se enfrenta la huida hacia lo emotivo. Frente a la cuantificación, la interpretación cualitativa. Frente a la racionalización burocrática desencantadora y la pérdida de sentido, la esperanza carismática reencantadora, etc. Son múltiples manifestaciones de un mismo fenómeno civilizatorio. David Jay ha llamado a esto la “huida de la visión” (*flight from vision*). La teoría social no ha escapado a ello y el siglo XX puede ser caracterizado por los múltiples intentos de romper la primacía de las metáforas visuales para referirse a lo social. Conatos que han derivado en juegos metafóricos de diversa índole, desde la fenomenología hasta las teorías feministas y las “queer theories” que a veces, incluso, se niegan a usar la palabra “teoría” en su afán por escapar de la dominación de la razón observadora.

#### Notas

[1]: Tres son los tipos de personas que van a los juegos olímpicos: los que van a vender, los que van a competir y los que van a ver. A este último grupo pertenecen los filósofos.

[2]: Aunque conviene no olvidar que Ulises, con ayuda de Circe, prepara un *psychomanteum* de sangre a través del cual “ve” guerreros y doncellas muertas.

[3]: Al respecto Ihde, Don (1979): *Technics and Praxis*. D. Reidel Publishers, Dordrecht, Holanda

[4]: Sobre todo de la visión. No hay que olvidar que Descartes pasó parte de su madurez en Holanda, donde los descubrimientos optico-técnicos del Renacimiento tenían en la época gran desarrollo. A Descartes le impresionaron profundamente las posibilidades de estos avances para aumentar la exactitud de las percepciones del mundo exterior. Al respecto Ihde, Don (1979): *Technics and Praxis*. D. Reidel Publishers, Dordrecht,

Holanda, 1979. Jay, Martin (1993).

[5]: “Esta duda acerca de la capacidad de lo ‘interno’ para llevar a lo ‘externo’ es ajena tanto a Platón como a Aristóteles” (Bordo, 1987: 68).

[6]: Es interesante observar que la visión/luz/claridad es, como lo han señalado muchos autores, un sistema metafórico que, a partir de la ilustración, llena no solo la actividad teórica sino *todos* los aspectos de la vida moderna. Un solo ejemplo: Los pensadores ilustrados de finales del siglo dieciocho estaban convencidos de que incluso el lenguaje debía ser limpiado de toda reminiscencia de “oscurantismo” del antiguo régimen. Desde el positivismo lógico sabemos de a que extremos puede llegar esta obsesión, pero en la Ilustración tienen un resultado paradójico: se decide que el francés, por su incomparable claridad, es la lengua de la razón. Por tanto el francés debe convertirse en la lengua universal para la transmisión de las conquistas progresistas de la Revolución. La imposición del francés sobre otros idiomas extraños

(provenzal, bretón, vasco, alemán) es una causa necesaria y liberadora.

[7]: Por supuesto, el problema de la solidaridad está también presente en pensadores ilustrados, especialmente entre los teóricos del contrato social.

[8]: En los años sesenta el siglo XX el sociólogo norteamericano Harold Garfinkel (2006) llevó esta noción al extremo en sus *Estudios en Etnometodología*. Es inevitable recordar las primeras páginas de las *Reglas del Método Sociológico* cuando se está ante el intento de Garfinkel por hacer que sus estudiantes “descubran” la realidad del “trasfondo” que está en las bases de sus actividades cotidianas. El método de Garfinkel es sencillo y puede resumirse así: compórtate, por ejemplo, como un extraño de visita en tu propia casa, y descubrirás las “bases rutinarias” de la vida cotidiana. Para muchos de los estudiantes esas “bases rutinarias” se hicieron “objetivas” en la forma de sanciones específicas por parte de los padres, es decir en términos durkheimianos, se reveló el carácter exterior y coercitivo del hecho.

[9]: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” Karl Marx: *Tesis sobre Feuerbach*, #11.

[10]: Aunque hemos señalado que el mirar tiene también un elemento “activo” y no siempre ha sido utilizado para representar la simple “contemplación”.

[11]: Mannheim (1936: 70) definió la ideología en Marx como “el problema relativo a una mente totalmente distorsionada que falsifica todo lo que entra en su espectro”.

[12]: “La supremacía absoluta, concebida de manera unilateral y simplista, de las hirofanías solares desemboca en los excesos de esas sectas ascéticas indias cuyos miembros no cesan de mirar fijamente al sol hasta quedar totalmente ciegos. Tiempo es aquí de hablar de la ‘sequedad’ y de la ‘esterilidad’ de un régimen exclusivamente solar, es decir de un racionalismo (en el sentido profano) limitado y excesivo. Su opuesto es la ‘descomposición’ por la ‘humedad’ y la transformación final del hombre en ‘simiente’ en el marco de las otras sectas que entienden con la misma simplificación excesiva, los méritos del régimen nocturno, lunar o telúrico. Un fatalismo casi mecánico orilla a la ‘ceguera’ y al ‘desecamiento’ a aquellos que no valorizan sino un aspecto de las hierofanías solares, del mismo modo que conduce a la orgía permanente, a la disolución y a la regresión a un estado larvario (...) a aquellos que se condenan exclusivamente al

régimen nocturno del espíritu.” Eliade (1972: 145).

## Bibliografía

Bordo, Susan R. (1987): *The Flight to Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture*. State University of New York Press, Albany.

Durkheim, Emilio (1974): *Las Reglas del Método Sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

Eliade, Mircea (1972): *Tratado de Historia de las Religiones*. Biblioteca Era, Barcelona.

- Garfinkel, Harold (2006): *Estudios en Etnometodología*. Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona).
- Heidegger, Martin (1962): "Plato's Doctrine of Truth" en *Philosophy in the Twentieth Century*. Editado por William Barret, Nueva York, Ramdom House.
- Ihde, Don (1979): *Technics and Praxis*. D. Reidel Publishers, Dordrecht, Holanda.
- Jay, Martin (1993): *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. University of California Press.
- Jonas, Hans (1966): *The Phenomenon of Life*. Harper and Row, Nueva York.
- Levin, David Michael (1988): *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Mannheim Karl (1936): *Ideology and Utopia. An Introduccion to the Sociology of Knowledge*. Harcourt, Nueva York.
- Synnott, Anthony (1991): "Puzzling over the Sense: From Plato to Marx" en *The Varieties of Sensory Experience*. Editado por David Howes. University of Toronto Press, Toronto.

## Capítulo 2

### La Sociología Clásica como Sociodicea. Weber y Durkheim como Profetas Seculares<sup>7</sup>

Hugo Antonio Pérez Hernáiz\*

#### Resumen

Este ensayo intenta una lectura comparativa de los dos “clásicos” de la sociología, Weber y Durkheim, desde las coordenadas de sus respectivos diagnósticos de la sociedad moderna y sus esperanzas futuras. El moderado optimismo de Durkheim es contrastado con el pesimismo de Weber, aunque se hace hincapié en que ambos autores parten de formulaciones similares de un mismo problema. La categoría “utopía”, definida como un no-lugar literario construido a partir de un lugar social vivido, es usada para leer en los autores las coincidencias y divergencias sobre la sociedad por venir.

#### Introducción

Bien podría argumentarse que el origen de la teoría social en occidente está enlazado al del pensamiento utópico. *La República* y *Las Leyes* de Platón pueden ser consideradas como las primeras obras de carácter verdaderamente teórico sobre lo social. En ellas, encontramos las primeras categorizaciones de tipos sociales conocidas, todavía vinculadas a tipos políticos y filosóficos. Al respecto, Salvador Giner<sup>8</sup> ha señalado que todo pensamiento sociológico solvente debe contemplar tres componentes: teoría, empirie y norma. El primero es una alusión directa al género utópico. La tradición iniciada por Platón desemboca en Moro como máximo exponente moderno de la “teoría” social, es decir “contemplación” especulativa, crítica y analítica de lo social. El componente empírico, cuyo ejemplo moderno por excelencia es *El Príncipe* de Maquiavelo, se refiere al respeto riguroso por la realidad de los datos conocidos pero, como se demuestra por el autor escogido por Giner, no carece de importantes referentes utópicos. Y el tercero, norma, puede ser ejemplificado por otro renacentista, Juan Luis Vives y su *Socorro de los Pobres*. Este tercer componente se refiere al deber ser y al afán mejorista de la teoría social moderna, está íntimamente relacionado al primero pues también corresponde al género utópico en el sentido más amplio: la sociedad que queremos.

Para la teoría social siempre ha sido intrigante el tema de las utopías porque el género plantea un no-lugar desde el lugar de la sociedad existente, estudiándola, comparándola y criticándola. Pero es necesario

<sup>7</sup>

Publicado en: Diego Larrique P. (compilador), *Seis Ensayos de Teoría Social*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

\* Profesor del Departamento de Teoría Social de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela y de la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Católica Andrés Bello.

<sup>8</sup> Giner, Salvador: *Teoría Sociológica Clásica*. Ariel, Barcelona, 2001.

señalar desde el principio que no toda teoría social es una utopía, aunque toda la teoría sociológica clásica contiene elementos utópicos, como se verá más adelante. Y por supuesto, toda utopía no se corresponde necesariamente a una teoría social estructurada. De hecho, las relaciones entre los teóricos sociológicos modernos y los utopistas, en el sentido estricto de cultivadores del género utópico, han sido harto difíciles. Esto debido, en gran parte, al discurso científico positivista que dominó el origen de la sociología como ciencia y que despreciaba toda forma de literatura. Pero aún esto tiene sus matices. El primer Comte, antes de la muerte y canonización positivista de Clotilde de Vaux, despreciaba al género utópico por especulativo y literario, es sabido que a Comte las cuestiones literarias de estilo lo tenían sin cuidado y que sus contemporáneos lo criticaban por su pésimo francés escrito<sup>9</sup>. Pero en el *Sistema de Política Positiva* publicado en 1951, la obra más importante de su “transformación”, Comte se refiere a su sociocracia positivista como una auténtica utopía unificadora de la razón, la poesía y el arte. Resulta interesante también resaltar, a modo de ejemplo, las estrechas relaciones entre los Fabianos y el género utópico de H. G. Wells en los orígenes de la sociología inglesa. En estas relaciones también es posible distinguir la tensión entre la sociología empírica representada por los esposos Webb, fundadores del London School of Economics, y el mismo H. G. Wells, crítico de la sociología de su tiempo. Otro ejemplo clásico es el desprecio que Marx y Engels mostraron en el *Manifiesto del Partido Comunista* hacia los llamados socialistas utópicos.

Hemos indicado que la teoría social clásica no es una utopía, al menos en el sentido estricto del género literario tal como se conoce. Los teóricos sociológicos no escriben utopías<sup>10</sup> porque parte del desarrollo de la moderna teoría sociológica responde al desprecio positivista por la literatura y las artes como formas de conocimiento. Según el crítico contemporáneo de Durkheim, Charles Péguy, la sociología moderna estaba en su nacimiento en una situación que bien podría considerarse cómica, si no es por la patética seriedad con que era asumida por Durkheim y sus seguidores, pues estos habían “arrojado por la borda el bagaje de una formación literaria, sin poder alcanzar jamás, en cambio, la exactitud de las ciencias naturales; aparentaban ver a través del hombre y su sociedad y únicamente se engañaban a sí mismos.”<sup>11</sup> Esta es una crítica que periódicamente se ha hecho al pensamiento sociológico moderno, tanto desde el campo de la literatura como desde las ciencias naturales, y la respuesta, si la hay, no corresponde al tema tratado en este ensayo sino al de las posibilidades de conocimiento de lo social. Sin embargo lo que nos interesa aquí es *leer*, en los clásicos de la sociología, elementos utópicos en el más amplio sentido de la palabra, es decir, diagnósticos del mundo moderno y en base a estos, especulaciones en torno al futuro de lo social o, lo que viene siendo lo mismo, normativos sobre el deber ser de los social. Estos elementos serán la clave para comprender la visión que tenían los padres de la sociología sobre la modernidad pues, como señalamos más arriba, todo no-lugar es planteado desde un lugar y a su vez permite su estudio, comprensión y crítica.

Analizaremos pues la visión que tienen de ese lugar, es decir el mundo moderno a través de sus posibilidades

<sup>9</sup> Un contemporáneo comentaba sobre la aparición de la edición de las cartas entre John Stuart Mills y Comte que uno de los dos escribía en el más exquisito y perfecto francés y que, por supuesto, no era Comte. Al respecto, y para un extraordinario recuento de la relación entre literatura, sociología y ciencias naturales, véase Lepenies, Wolf: *Las Tres Culturas. La Sociología entre la Literatura y la Ciencia*, FCE, México, 1994.

<sup>10</sup> Excepto quizás por el curioso caso de Gabriel Tarde y su *Fragment d'histoire future* de 1896.

<sup>11</sup> Lepenies, Wolf: *Las Tres Culturas. La Sociología entre la Literatura y la Ciencia*, p.63.

futuras, los teóricos clásicos. Pero, donde sea necesario, haremos exactamente lo contrario es decir, trataremos de desentrañar la noción de sociedad futura que tienen los autores a través de su diagnóstico de la actual. En este ensayo solo nos referiremos a Durkheim y a Weber. Tal elección no pretende ser una restricción adicional al “canon clásico” de la sociología. Suficientemente se ha criticado la pretensión, también en cierto espíritu utópico dogmático, de permanentemente presentar al inevitable trío Marx, Weber y Durkheim como “padres” de la sociología<sup>12</sup>. Nos concentraremos en Weber y Durkheim como punto de partida para futuras exploraciones y comparaciones con otros autores. Pero hay además un interés teórico en presentar puntos de coincidencia en dos autores contemporáneos que sin embargo, como los estudiosos no se cansan de señalar, nunca se conocieron ni citaron el uno al otro.

Comenzaremos, por lo tanto, explicando nuestra lectura de Durkheim de acuerdo a los parámetros recién expuestos.

### **Durkheim: Modernidad como problema moral**

La problemática moderna está presente en toda la obra de Durkheim, como en todos los clásicos de la sociología. Para ilustrar y construir nuestro argumento solo tomamos en consideración en detalle el primero y último de sus trabajos extensos: *La División del Trabajo Social* y *Las Formas elementales de la Vida Religiosa*. En ambos trabajos, con las diferencias propias de una evolución intelectual como la de Durkheim, veremos reflejado el mundo moderno y su sentido futuro.

En la primera de sus grandes obras, *La división del Trabajo Social*, publicada en 1893, Durkheim relaciona el proceso de modernización con la creciente especialización y diferenciación en el mundo moderno. La problemática central está plasmada en el título y Durkheim reconoce a Adam Smith la primogenitura de la preocupación por el tema. Este consideraba a la división del trabajo como una ley fundamental de las sociedades humanas. Sin embargo actualmente, nos dice Durkheim “este fenómeno se ha generalizado a tal punto que es evidente para todos”<sup>13</sup>. Ciertamente, como ya habían visto los economistas políticos clásicos, y a través de ellos Marx, la división del trabajo en el comercio y en las empresas industriales es un fenómeno omnipresente en la economía. Sin embargo según Durkheim, los economistas que han analizado el problema se limitan a establecer la “necesidad” de esta división y “ven en ella la ley superior de las sociedades humanas y la condición del progreso” (p.39). Pero lejos de ser monopolio de la actividad económica, la división del trabajo está presente en todo ámbito de la sociedad moderna, político, administrativo, judicial, intelectual, artístico etc. En fin, parece que incluso este es un fenómeno que rebasa lo social y que corresponde a una propiedad de *toda* materia organizada de la cual la división del trabajo social “no aparece más que como una forma particular de este proceso *general*, y las sociedades, conformándose a esta ley, parecen ceder a una corriente que nació mucho antes que ellas y que arrastra en el mismo sentido a todo el mundo viviente” (p.42). Los hombres podemos “abandonarnos” a este movimiento o “resistirnos” a él, la

<sup>12</sup> Connell, R.W. (1997): “Why is Clasical Theory Clasical”. *American Journal of Sociology*, Volumen 102:6, pp. 1511-57.

<sup>13</sup> Durkheim, Emile: *La División del Trabajo Social*, Editorial AKAL, p.39.

respuesta a esta alternativa es necesariamente del orden de lo *moral*? Porqué además de ser una ley de la naturaleza tiene este carácter de regla moral? Esta pregunta remite al núcleo conceptual de la obra del autor: la división del trabajo social es “una de las bases fundamentales del orden social”. La moral es ese “mínimo indispensable, lo estricto necesario, el pan cotidiano sin el cual no pueden vivir las sociedades”. Por tanto la división del trabajo social es una “regla imperativa de conducta” y, al caracterizarla así, se acerca Durkheim a la definición de hecho social que veremos acabada en *Las Reglas del Método Sociológico*. El fenómeno de la división social del trabajo ejerce una presión externa a los individuos que los obliga a definirse como diletantes superficiales e inútiles y a admitir la realidad objetiva de un fenómeno que les exige una respuesta moral. Durkheim, para ilustrar este imperativo de la conciencia moral, utiliza una frase que recuerda a la caracterización de las consecuencias de la “vocación” protestante hecha por Weber: “ponte en condición de cumplir úilmente una función determinada” (p.42).

Por tanto ¿Es “moral” la división del trabajo? Es decir ¿contribuye a la solidaridad social? El que la división del trabajo social sea un imperativo moral no quiere decir que sea necesario tratar el problema como lo hacen los moralistas, todo lo contrario, Durkheim tratará la división del trabajo social como un *hecho objetivo*. Para esto se hace necesario clasificar los diferentes tipos de solidaridad social pero, siendo un fenómeno moral, no se nos presenta al estudio a simple vista. Se hace necesaria una maniobra metodológica que luego será explicada en *Las Reglas del Método Sociológico*: Hay que buscar un símbolo visible. Tal símbolo visible de las distintas formas de solidaridad es el derecho<sup>14</sup>. El derecho vendría siendo una manifestación, una *objetivacion*, de las relaciones sociales y los cambio en el derecho son entonces ventanas que nos permiten, aunque Durkheim admite que de manera incompleta, atisbar las distintas formas de solidaridad. Durkheim lo plantea de manera que recuerda cierto materialismo: El derecho tiene su base en las costumbres sociales y rara vez se opone a ellas. Tanto es así que el precepto de derecho es definido como “una norma de conducta sancionada”(p.65). Está, entonces, claramente delimitado el método Durkhemiano. Luego será posible descubrir como la división del trabajo juega algún papel en la formación de alguna de las formas de solidaridad social.

Procederá entonces Durkheim a distinguir dos grandes especies de derecho, ya contengan sanciones represivas o restitutivas. La primera comprenderá el derecho penal cuyo carácter es básicamente represivo. La segunda comprende al derecho civil, comercial, procesal, administrativo y constitucional.

Comencemos por el derecho represivo que “corresponde al lazo de solidaridad social cuya ruptura es el crimen” (p.67). Su reacción es la pena. Los crímenes que castiga son actos universalmente reprobados por los miembros de la sociedad. Esto es importante, ya que Durkheim define el crimen en términos de estricta construcción social: El crimen no es reprobado por ser crimen, sino es crimen por ser reprobado, por ser un atentado contra los estados fuertes de la conciencia colectiva, contra la solidaridad, es decir, contra la base

---

<sup>14</sup> “En efecto, la vida social, en todo lugar donde existe en forma duradera, tiende inevitablemente a tomar una forma definida y a organizarse, y el derecho es solo esta organización misma en lo que tiene de más estable y preciso. La vida general de la sociedad no puede extenderse sobre un punto sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en la misma relación. Podemos, pues estar seguros de encontrar reflejadas en el derecho todas las variedades esenciales de la solidaridad social.” (*La División del trabajo Social*, p.62)

del orden social. Esta conciencia colectiva es definida de la siguiente manera: “El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo *conciencia colectiva o común.*” (p.74). Esta definición deberemos retomarla pues veremos como reaparece de manera central, aunque de otra manera, en la última gran obra de Durkheim *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Por ahora podemos resumir diciendo que un acto es criminal, y penado por el derecho represivo, porque “ofende” estos “estados fuerte y definidos de conciencia colectiva” (p.75). Las sociedades en las que este estado de la conciencia común es particularmente fuerte y cuya solidaridad es simbolizada por el derecho penal, son aquellas caracterizadas por la *solidaridad mecánica*, en ellas, los individuos son semejantes, las voluntades “se mueven espontáneamente y en conjunto en el mismo sentido” (p.95).

La segunda especie de derecho, hemos visto, tiene sanciones esencialmente de carácter restitutivo que “o bien no forman parte en absoluto de la conciencia colectiva, o bien, son estados débiles de ella” (p.100) Es un derecho de una sociedad que tiende a la especialización y a la *solidaridad orgánica* que resulta de la división del trabajo social. Su carácter es distinto al del derecho represivo, en vez de la venganza social por la afrenta a los estados fuertes de conciencia colectiva, el derecho restitutivo busca el equilibrio, que las cosas sean como antes de la ofensa, que a cada quién se le devuelva lo suyo, es decir, el derecho restitutivo *compensa* a la víctima. Por estas características, a través de él vemos normado el intercambio que se produce en una sociedad con una alta división del trabajo. A través del derecho, que no es más que costumbres plasmadas, queda demostrada la función moral de la división del trabajo social para el orden social.

Sin embargo, y como se verá esto es particularmente importante para este tema del ensayo, Durkheim acepta que en las sociedades modernas, basadas en la solidaridad orgánica, se dan conductas a-normadas o anómicas.<sup>15</sup> Tal situación es inevitable dado el estado débil de la conciencia colectiva y de que el hombre no se siente parte de una comunidad moral. Para colmo, si se da el caso de que las formas de solidaridad mecánica están en franca decadencia y, sin embargo, no están del todo cuajadas las formas de la nueva solidaridad orgánica, ese estado de transición produce una división del trabajo anómica. Pero hay que tomar en cuenta que, como la palabra lo indica, Durkheim no piensa que tal estado sea “normal”. También puede darse el caso de anomia por exceso de reglamentación. En tal momento se pierde al individuo, su espontaneidad y su libertad de acción, tal es el caso del suicida altruista. Esta dualidad en el concepto de la anomia, entre exceso de normas y ausencia de normas, es sugerente de una teoría social del orden que a la

<sup>15</sup> Para la definición de la anomia en Durkheim nos parecen aclaradoras las precisiones que hace la Prof. María Sol Pérez Schael sobre la distinción entre lo normal y lo anormal: “1 El concepto de la anomia no sirve para diagnosticar la normalidad o patología de una forma de vida colectiva. Esto significa que la sociología no puede decir que una sociedad es patológica en sí misma (...). 2 Con la anomia ocurre lo mismo que con el crimen: lo normal es anormal desde la normalidad (...). 3 La normalidad es un estado de salud, razón por la cual antes de calificar de patológico un determinado fenómeno es necesario identificar las condiciones de normalidad que siempre son particulares y relativas a condiciones de espacio y tiempo (...). 4 Finalmente el fenómeno anómico no constituye un principio de muerte sino un síntoma que revela la necesidad de la *terapéutica social*; de un retorno al estado de equilibrio, espontáneo y natural.” Pérez Schael, María Sol: Moral Normas y Simbolización en la Sociología de Emile Durkheim. UCV-FACES. Caracas, 2001, pp. 146-147.

vez respeta al individuo. Definitivamente para Durkheim la respuesta al problema de la anomia, y por tanto su postura ante la modernidad no está, como en Bonald o de Maistre, en una vuelta atrás, a la época de los garantes metasociales del orden (Dios, tradición) sino, concluiría Durkheim, hacia la aceptación de lo más complejo, hacia el afianzamiento de la división del trabajo pues lo “natural” en ella es producir solidaridad orgánica. Solo parece necesario darle tiempo para que esta haga su trabajo. La esperanza en la modernidad es francamente optimista en Durkheim, aunque por supuesto no tanto como en Saint-Simon o Comte quienes si plantearon directamente consideraciones utópico/científicas sobre la modernidad.

Entonces, Durkheim entendió el problema del orden en modernidad como un problema moral,<sup>16</sup> así hemos visto, lo plasmó en *La división del Trabajo Social*, lo cual no quiere decir que fuese reacio al cambio ya que él cambio social no es antónimo de orden, de hecho el texto mencionado puede bien ser leída como una obra sobre el cambio. Pero, a parte de esto, la preocupación por el orden moral llevó a Durkheim a interesarse de manera creciente en el fenómeno religioso. Así lo atestiguan sus contribuciones a *L'Annee Sociologique* y la publicación en 1912 de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. La distinción entre lo sagrado y lo profano fue acuñada por Durkheim como un intento de aproximación al fenómeno religioso<sup>17</sup>. Coherente con sus planteamiento metodológicos y a diferencia de Weber, Durkheim definió la religión, su objeto de estudio, desde el comienzo del texto: La religión es “*un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas*”<sup>18</sup>.

Durkheim se preocupó por el origen de la religión. Creyó que las tribus australianas eran las formas sociales más primitivas aún existentes entre nosotros y de allí concluyó que, en un muy poco velado esquema evolutivo<sup>19</sup>, de alguna manera se parecían a las primeras formas sociales humanas. Por lo tanto,

<sup>16</sup> Parsons interpretó este problema del orden normativo, en *Estructura de la Acción Social*, como la internalización de las normas morales en la personalidad de los individuos y reafirmó esto en sus últimas obras: “...from the very beginning of his published work, Durkheim was deeply concerned with normative order as a fundamental constituent in the nature of society. (...) Along the road, building on his analysis in the ‘Division of Labor in Society’ (1893) Durkheim arrived at the full statement of the conception of internalization of moral norms in the personality of individuals and of the seminal conception of ‘anomie’ and I think very importantly of what I have called institutionalized individualism” Parsons, Talcott: *Action Theory and the Human Condition*. The Free Press, New York, 1978. Se ha criticado a Parsons su idea de que el centro de la obra de Durkheim es el problema del orden y esto hace que Parson se niegue a ver en Durkheim una teoría del cambio social como la que puede extraerse de *La División del Trabajo Social*. Hecha esta crítica, es necesario también reconocer que fue Parsons quién primero planteó la idea de que, detrás del problema del orden en Durkheim, está el problema de la moral, y que hay una continuidad clara entre el concepto de conciencia colectiva y el de comunidad moral. Nosotros suscribimos esta segunda idea.

<sup>17</sup> Durkheim se inspiró para esta distinción en la obra de su maestro en la Ecole Normal, Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua*.

<sup>18</sup> Durkheim, Emile: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.42.

<sup>19</sup> “Así pues, siempre que se proyecte explicar un fenómeno humano, situado en un momento determinado de tiempo –ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico–, hay que empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples, intentando dar cuenta de las características por las que se define en ese período de su existencia, para después mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho compleja, como ha llegado a ser lo que en el momento que se la considera es.” (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* p.3) De lo simple a lo complejo es una idea regada por toda la obra de Durkheim. Pero hay discusión en torno al “evolucionismo” en Durkheim: “El *imbroglio* evolucionista, como lo llama Tarot, no está asociado en Durkheim a la idea de progreso o avance continuo y acumulativo. Tampoco se puede confundir la idea de evolución con desarrollo en el sentido comteano, es decir, con el supuesto de que evolucionar significa pasar, por ejemplo, del estado infantil al adulto o del huevo al pollo. La interpretación precisa

estudiando la religión de estos pueblos, estaríamos estudiando las *Formas elementales de la vida religiosa*. Este a priori metodológico, justamente criticado desde la antropología, no anula el enorme interés que despertaron las conclusiones de Durkheim, no solo, por ejemplo, en la sociología, sino en ramas tan aparentemente distanciadas de la teoría de Durkheim, y de inspiración interpretativa, como el estudio fenomenológico de las religiones: Así, para Rudolf Otto y posteriormente para Mircea Eliade, por ejemplo, la distinción Durkheimiana de lo sagrado y lo profano resultó ser fundamental.

La religión de los aborígenes australianos era el totemismo (nombre transplantado por la antropología desde la religión de los indios norteamericanos hasta Australia). Este principio totémico no sería más que la representación del clan. Lo importante de esta conclusión es que la religión es definida como algo esencialmente social y que, como dice Durkheim, "...no hay religiones falsa. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana"<sup>20</sup>. Durkheim afirma que desde hace tiempo sabemos que los primeros sistemas de representación del hombre son de origen religioso, el sistema de representación no solo incluye una cierta cosmología, sino también lo que los filósofos han tratado como categorías del entendimiento. Si la religión es algo eminentemente social, entonces estas categorías son también sociales. Por ejemplo, no nos es posible imaginar la noción de tiempo si no es en referencia con las divisiones de meses, días, y horas. Tales divisiones son de carácter compartido por todos en la civilización en la cual son válidas. Tal periodicidad "arbitraria" ha sido establecida en correspondencia a ritos y fiestas de esa civilización, ritos que tienen que ver con la periodicidad cíclica regenerada por esos ritos. Lo mismo ocurre con el espacio "Por sí mismo el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente del hecho de que han sido atribuidos valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Y como todos los hombre de una misma civilización se representan el espacio de una misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que de ellos dimanan les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que sean de origen social." (p.10) En efecto, los modos de organización social han sido "modelos" de organización espacial<sup>21</sup>. Estas consideraciones, prefiguradas desde 1901 en el artículo de Durkheim y Mauss "Sobre Algunas Formas Primitivas de Clasificación" publicado en *L'Année Sociologique*<sup>22</sup> y aún trabajos anteriores sobre las representaciones colectivas, son la base de una sociología Durkhemiana del conocimiento de la cual la hipótesis fundamental sería: *las categorías del entendimiento humano son a priori, pero no a priori individuales, sino sociales*. Durkheim pretende un punto medio sociológico entre el empirismo y el idealismo kantiano<sup>23</sup>. El que sean eminentemente sociales no quiere decir

es de corte sistémico..." Pérez Schael, María Sol: *Moral, Normas y Simbolización en la Sociología de Emile Durkheim*. Ediciones FACES/UCV, Caracas, 2001. El que escribe esta nota está de acuerdo en que evolución en Durkheim no implica continuidad y acumulación, pero le parece complicado entender, no importa a través de que perspectiva sistémica, como es que el paso del huevo al pollo *no es* un ejemplo adecuado del paso de lo simple a lo complejo.

<sup>20</sup> Durkheim, Emile: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.2.

<sup>21</sup> "Los hombres han podido agrupar las cosas por estar ellos mismos agrupados; pues para clasificar aquéllas se han limitado a hacerles un lugar en el interior del grupo que ellos mismos forman." (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.135)

<sup>22</sup> Durkheim, Emile: *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Ariel, Barcelona, 1996

<sup>23</sup> "El racionalismo inmanente a una teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el

que las categorías del entendimiento humano carezcan de realidad objetiva, todo lo contrario, la sociedad tienen una realidad *sui generis* que le confiere el carácter epistemológico (es discutible si también ontológico para Durkheim) de un objeto.

Durkheim se niega a comenzar su estudio de la religión como lo hace, por ejemplo, Max Müller y como posteriormente lo harán los fenomenólogos: Para Durkheim lo religioso no se origina por una especie de asombro generado por el misterio de lo sobrenatural<sup>24</sup>. Es todo lo contrario, las ideas religiosas no tienen como propósito explicar lo que es anormal, sino lo que es precisamente regular y normal, los eternos ciclos vitales, las cosechas, la lluvia, la fecundidad, la muerte etc.<sup>25</sup> Tampoco definirá la religión en términos de divinidad porque tal definición deja por fuera ideas religiosas que carecen de dioses, tales son, por ejemplo, el Budismo y el Jainismo de la India. Durkheim definirá lo religioso en torno a dos conceptos centrales que podemos descubrir releyendo la definición citada en el primer párrafo de este apartado: lo *sagrado* y la idea de *comunidad moral*. Están íntimamente vinculados. Lo sagrado es difícil de definir si no es en contraposición a lo profano. El pensamiento primitivo comprende al universo ubicando *todo* en uno de estos dos géneros que se excluyen mutuamente. “Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras”<sup>26</sup>. Las ideas religiosas tratan del género de las cosas sagradas y de las relaciones que mantienen entre sí y con los hombres. Lo que distingue al pensamiento religioso es que todo es ubicado en uno de estos dos géneros. Como hemos indicado, la idea de lo sagrado y lo profano ha sido criticada desde la antropología moderna y, sin embargo, ha demostrado ser una de las ideas más influyentes de Durkheim.

En cuanto al segundo elemento de la definición, es infinitamente más importante para este ensayo y es central, no solo en *Las Formas Elementales...*, sino en toda la obra de Durkheim: *la comunidad moral*. Hemos visto que este concepto, como comunidad portadora de conciencia colectiva, viene siendo trabajado por Durkheim desde *La División del Trabajo Social* y aunque Durkheim ya ha abandonado el término por considerarlo demasiado general, la noción sigue siendo importante. Solo hay una fuerza que, por su excepcional energía, puede impresionar a los hombres tanto como para ser el origen de la religión como principio hipostasiado del grupo social<sup>27</sup>. Tal es el momento en que esa energía supra-individual (es decir social) se hace más evidente: cuando el grupo reunido pasa, a través de la fiesta ritual, a ese estado de euforia colectivo en el cual se borran las diferencias individuales y los miembros del grupo se sienten exactamente

apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo, son, por el contrario, datos naturales; para nosotros son, en un sentido, obras de artificio, pero de un artificio que imita a la naturaleza con una perfección susceptibles de crecimiento sin límites” (Nota al pie *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* p.16)

<sup>24</sup> “La noción de lo sobrenatural se toma generalmente por característica de todo lo que es religioso. Por ella se entiende todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobre natural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprendible.” (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.22)

<sup>25</sup> “Pues las concepciones religiosas, antes que nada, tienen por objeto expresar y explicar, no lo que de excepcional y anormal hay en las cosas, sino, por el contrario, lo que tienen de constante y regular.” (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.26)

<sup>26</sup> *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.36.

<sup>27</sup> En *La división del Trabajo Social* Durkheim ya dice que “la religión es algo esencialmente social.” (p.83) y más adelante, “las ofensas contra los dioses, son ofensas contra la sociedad” (p.84).

eso: miembros del grupo, uno con el grupo<sup>28</sup>. En tal sentido, las prácticas rituales son para Durkheim importantes, no solo porque son el origen de las ideas religiosas, sino también porque por medio de ellas la sociedad imprime en las conciencias individuales el sentido de una comunidad moral. Les enseña a los individuos una forma de ver toda la realidad como una imagen colectiva creada *desde* el grupo. Compárese esto con la definición de conciencia colectiva planteado en *La División del Trabajo Social*: “El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia” (p.74) y más adelante especifica: “Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, modo de desarrollo, lo mismo que los tipos individuales aunque de otra forma” (p.74) Por lo tanto, reivindicamos en este ensayo, tal como fue sostenido por Parsons que el concepto de conciencia colectiva, planteado desde las primeras obras de Durkheim, tienen su punto de llegada en la comunidad moral religiosa de *Las Formas Elementales*. Así se entiende entonces lo importante que son las ideas religiosas para el mantenimiento del orden social. Pero lo más importante es concluir que, no solo el Totem es “símbolo” de lo social, sino que por símbolo debemos entender más que mera señal de referente, debemos entender que “el dios y la sociedad no hacen más que uno” (p.194), por lo menos en las formas más elementales de la vida religiosa es “el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado” (p.214). Por tanto hay que ser muy cuidadosos cuando tratamos el tema de la simbolización en Durkheim pues “el culto *no es simplemente un sistema de signos* por medio de los que la fe se traduce hacia fuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente” (p. 239 Resaltado nuestro). Si efectivamente *es* un sistema de signos, es *más* que eso. Si entendemos al signo como mero epifenómeno del referente, entonces nos equivocaremos al hablar de simbolización en Durkheim. Al decir que el Totem es el símbolo del clan Durkheim entiende, al menos para la mentalidad primitiva, que el clan *está* en el Totem y viceversa. En este sentido entonces, podemos decir que lo social es simbólico.

Esta discusión nos lleva al centro de este tema del ensayo: ¿Qué pasa entonces con el orden moral en las sociedades *modernas* en las cuales parece desaparecer la religión? Para comenzar, Durkheim no cree que desaparezcan las religiones porque la necesidad que tienen las sociedades de una representación de sí mismas es fundamental para poder considerarse una comunidad moral, es decir, para efectivamente ser sociedades. Las sociedades modernas deberán encontrar *sustitutos funcionales* para las creencias religiosas. El más importante es, por supuesto, la ciencia<sup>29</sup>. Pero hay además otros, quizás la “...capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria,

<sup>28</sup> “Pues bien, la aglomeración por sí misma actúa como un excitante excepcionalmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias altamente receptivas a las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y reciprocamente” (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* p.202)

<sup>29</sup> “...el pensamiento científico no es más que una forma perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esta tarea.” (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*.

La Libertad, la Razón. Hubo una tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares, y sus festividades" (p.201) <sup>30</sup> Nótese que Durkheim insiste en que el origen de esta efímera religión es el "entusiasmo general" o, más adelante en el texto, el "entusiasmo patriótico" y uno puede perfectamente imaginar al "calor de las masas" de la revolución produciendo el mismo efecto en el individuo moderno que las fiestas rituales en los aborigenes australianos, y haciéndoles sentir esa "especie de electricidad" que lleva a la sensación de que hay algo más allá de la persona: lo social. Vemos que, en cierta forma, esta *sustitución funcional* es el mismo tema de la primera de las obras de Durkheim *La División del Trabajo Social*. De hecho, en la conclusión de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* volvemos al problema en torno a la modernidad planteado en la División del Trabajo Anómico y en las *Reglas del Método Sociológico*: Lo viejo ya no responde a las necesidades de lo nuevo y aquello que debe responder, aún no ha surgido.

Pero para finalizar esta idea y especificar sus conclusiones utópico modernas, debemos primero hacer la lectura correspondiente de Max Weber. Solo en el punto final de comparación de ambos autores aclarará todas las consecuencias de estas sustituciones funcionales propias de la modernidad según Durkheim.

#### **Max Weber, Racionalización y desencantamiento del mundo.**

Weber es, en nuestra opinión, uno de los autores de su tiempo que una mayor complejidad en torno al tema del mundo moderno y lo utópico. Hay un espíritu pesimista en Weber, sobre todo hacia el final de su vida, que en parte explica esta complejidad y que lo diferencian profundamente de su contemporáneo Durkheim. Si bien es cierto que Weber comparte un "espíritu de la época" con la intelectualidad alemana de su tiempo, tal como veremos, hay también elementos teóricos internos de su obra que justifican este pesimismo.

Para Weber el proceso de racionalización de todos los aspectos de la vida en el mundo moderno occidental lleva a la inevitable pérdida de sentido que se expresa en el desencantamiento del mundo. Esta racionalización es perceptible, sobre todo, en la creciente burocratización institucional como cuadro administrativo de la dominación racional legal moderna. A partir de la publicación de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* en 1904-5, es perceptible en Weber un interés cada vez más marcado por "denunciar" este proceso de racionalización y su consecuencia no esperada: el capitalismo y alertar sobre las consecuencias de la pérdida de sentido, insoportable para el hombre moderno. El interés por el ascetismo,

<sup>30</sup> Tocqueville, antes que Durkheim, en *El Antiguo Régimen y la Revolución* afirmaba sobre la Revolución Francesa: "Ninguna rebelión política anterior, por violenta que fuera, despertó tan apasionado entusiasmo, pues el ideal que se fijó la Revolución Francesa no fue solo cambiar el sistema francés sino nada menos que regenerar a toda la especie humana, Creó una atmósfera de fervor misional y adquirió, verdaderamente, todos los aspectos de un renacimiento religioso... para consternación de los observadores contemporáneos. Quizás fuera más exacto decir que desarrolló una especie de religión, aunque imperfecta, pues careció de Dios, de ritual o de la promesa de un vida futura. Sin embargo, esta extraña religión, como el Islam, inundó el mundo entero con sus apóstoles, militantes y mártires." (Citado por Nisbet, Robert: La Formación del Pensamiento Sociológico. Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1969, p.54.)

que en el Weber de antes de la depresión es casi una *esperanza* en el ascetismo, muy influida por su madre<sup>31</sup>, se ha trastocado en una progresiva y cada vez más pesimista condena ante algunos resultados *no esperados* y puntuizados en los últimos párrafos de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Aunque Weber parece debatirse entre lo “no esperado” de esos resultados o su condición como consecuencia de un “pacto faustiano” del hombre con su modernidad. Progresivamente en su obra, Weber expresa su intuición de que en Occidente, no solo la economía está signada por la racionalidad ascética, como expresa en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, sino que *todos* los aspectos de la vida, desde la música hasta las relaciones afectivas entre los individuos, son “victimas” de la creciente racionalización del mundo. Esto se ve especialmente claro al estudiar aquellos aspectos de la económica que guardan “afinidad electivas” con las religiones. La sospecha Weberiana de las “consecuencias perversas” de la racionalización occidental se expresa como una suerte de acusación contra a la noción protestante ascética de “vocación” (*beruf*), responsable de la creciente racionalidad burocrática, necesaria para el desarrollo del capitalismo en occidente, pero cuyas consecuencias lo ha convertido en una “férrea envoltura”<sup>32</sup> para un individuo que, puesto frente a este mundo desencantado y *sin sentido*, tiene que elegir hasta al propio Dios<sup>33</sup>. Individuo que, por efecto de la creciente racionalidad burocrática especializada, consecuencia no esperada de esa “vocación”, deviene en “especialista sin espíritu y sensualista sin corazón”. Weber siempre se cuidó de relaciones causales lapidarias y tomó prestado de Goethe, quién a su vez la había tomado de la química, la noción de “afinidad electivas” para explicar como el ascetismo protestante, y su particular tratamiento de la idea cristiana de “vocación”, vinculado a la idea de salvación predestinada, eran partícipes del desarrollo de la racionalización de la vida occidental<sup>34</sup>.

Ante este particular proceso de racionalización, cuya expresión más palpable es la burocratización de casi todos los aspectos de las organizaciones modernas, pero que también se expresa en otros aspectos de la vida como la música y la religión, Weber enfrenta un complejo de ideas difíciles de resumir, pero que se desprenden de, al menos, tres líneas básicas que forman la “trama” del tratamiento que da Weber al problema del desencantamiento:

*Primero*, su rechazo hacia esta burocratización de la vida organizacional en Occidente como un componente, desagradable pero irreversible, del progresivo desencatamiento del mundo causado por la creciente racionalización. Durante las discusiones del *Verein für Sozialpolitik* a partir de 1888 (esto es aún antes de haber superado su largo período de convalecencia), junto a su hermano Alfred Weber, Max es uno de los más acérrimos críticos de la creciente burocratización en Prusia. En esto, como en muchos otros aspectos, los hermanos Weber comparten el rechazo Nietzscheano<sup>35</sup> de fin de siglo hacia la especialización ocupacional, producto de la concepción ascética protestante de la vocación;

<sup>31</sup> Ver Mitzman Arthur: *La Jaula de Hierro. Una Interpretación Histórica de Max Weber*. Alianza Universidad, Madrid, 1976; Weber, Marianne: *Biografía de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

<sup>32</sup> “Iron Cage” según la famosa traducción de Parsons al inglés.

<sup>33</sup> Ver Beriain, Josexo: *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2000.

<sup>34</sup> Ver al respecto el primer capítulo de González García, José M.: *La Máquina Burocrática*, Visor, Madrid, 1987.

<sup>35</sup> Para la influencia de Nietzsche en la obra de Weber ver: Antonio, Robert J.: “Nietzsche's Antisociology : Subjectified Culture and the End of History.” *American Journal of Sociology*, Volumen 101, número 1, julio 1995. p.p.1-43.

Segundo, Weber comparte con su generación la eterna nostalgia por el sentido de la comunidad “primitiva” que no necesita de las formas de autoridad impersonales y desensibilizadas de las burocracias. He aquí la atracción que ejercían sobre Weber los pequeños grupos de relaciones inmediatas y fraternas, en especial el círculo de Stefan George en Heidelberg, con sus esperanzas quiliástico-carismáticas puestas en el mismo Geroge y en su adoración mesiánica por el niño Maxim, y el interés que en él despierta la obra de su colega Ferdinand Tönnies, así como su interés por el enclave bohemio de contracultura de principios del siglo XX, el pueblo suizo de Ascona<sup>36</sup>, en el cual Weber pasó algunas semanas en 1913 defendiendo a su amiga Frieda Schlofer, casada con el anarquista Ernst Frick, y a quién el padre de su anterior esposo pretendía quitarle sus hijos<sup>37</sup>. Además, es importante rescatar el creciente interés de Weber, sobre todo a partir de la revolución rusa de 1905, e influido por su amigo y discípulo Georg Lukács, por la novelística de ese país. Sobre todo se siente atraído por Tolstoi por su desapego radical del mundo y su cristianismo místico-comunitario, lo cual nos acerca al tercer punto;

Tercero, estamos ante un periodo en la vida de Weber de rescate del misticismo carismático (amor *acósmico*) frente a la religión organizada. El amor acósmico es, a diferencia del ascetismo que condena la sexualidad como carnal y ajena a lo extramundano, extrañamente afín al erotismo, lo cual obliga al místico a estar permanentemente en guardia contra la venganza del hermano del amor místico: el amor erótico. Estamos, a este respecto, ante el surgir de la sexualidad en la vida de Weber influido por el ambiente intelectual de Hidelberg y por su relación con Mina Tobler y con Else Jaffé-Richthofen<sup>38</sup>. Según expresa Enrique Gavilán en su introducción a la *Sociología de la Religión* de Weber, “La esfera artística y la esfera erótica aparecen entonces como dos modos de volver a dotar de significado a un mundo desencantado, dos ámbitos de redención no religiosa.”<sup>39</sup> Así se explica también el interés de Weber por la música en la última década de su vida, en este aspecto posiblemente inspirado por Mina Tobler. Este tercer elemento es particularmente importante para definir el desencantamiento del mundo como, principalmente, *perdida de sentido*.

Por lo tanto, el ascetismo protestante, y en especial el énfasis calvinista en el constante trabajo dentro de la vocación salvadora, es parte llamada al banquillo en un proceso complejo, cuyas consecuencias incomodan a la intelectualidad de finales del siglo XIX y principios del XX: Se ha inventado la ciencia y se ha inventado el progreso, al hombre de fin de siglo le gusta lo que ha inventado, pero algo le incomoda profundamente: ¿Qué será lo que hemos tenido que abandonar para alcanzar todo los logros de la modernidad?. En términos de Foucault es la pregunta “por el precio que el individuo tiene que pagar por crear tal cosmos racional”<sup>40</sup>. Esta es la pregunta que se hace Weber en su presentación a los estudiantes de Munich en 1919 “La Ciencia como Vocación”: ¿Cuál es el precio que hemos tenido que pagar por el incremento de la racionalización?

<sup>36</sup> Green, Martin: *Mountain of Truth. The Counterculture begins: Ascona 1900-1920*. University of Massachusetts Press, Hanover, 1986.

<sup>37</sup> Véase la relación del episodio en Weber, Mariane: *Biografía de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, páginas 458 a 464, donde Frieda Schlofer aparece bajo el nombre de “Dora”.

<sup>38</sup> González García, José M.: *Max Weber: Razones de Cuatro Nombres de Mujer*. Material no publicado.

<sup>39</sup> Weber, Max: *Sociología de la Religión*. Istmo, Madrid, 1997, p.27.

<sup>40</sup> Berain, Jostexo: “La Metamorfosis del Self en la Modernidad”. Material no publicado. p. 8.

De manera muy general, la pregunta también fue planteada en la *Sociología de la Religión*, Weber se refiere al profeta que, ético o ejemplar, intenta darle un “sentido” unificado a la vida interior y al cosmos. Al profeta “se le plantea la exigencia de que constituya un cierto todo ordenado con un ‘sentido’, y sus manifestaciones individuales se miden y valoran conforme a ese postulado. (...) La pregunta última por toda metafísica reza desde siempre: si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un ‘sentido’, ¿cuál puede ser?”<sup>41</sup>

Para las religiones en las civilizaciones pre-axiales<sup>42</sup> la respuesta es clara: el “sentido” viene dado por el orden de la repetición cosmogónica. Pero el mismo profeta, o más bien su profecía, es uno de los tres elementos importantes, junto al sacerdote y el laico, en el proceso de sistematización y racionalización de la ética religiosa.<sup>43</sup> Además, el choque de los postulados sacerdotales sobre el orden cosmogónico con las realidades empíricas produce uno de los conflictos más fuertes de la vida interior. Este conflicto se presentará de una forma distinta en el mundo moderno desencantado: el choque entre ciencia y sentido de la vida, pero que podemos resumir en el tema central de todo el último Weber: la pérdida de sentido para el hombre desencantado, racionalizado, sacralizado, intelectualizado en fin, *moderno*.

En palabras de Weber: “...el incremento de la racionalización y de la intelectualización no implica un aumento de nuestros conocimientos generales sobre las condiciones de vida”<sup>44</sup>. La ciencia no nos dice nada sobre el sentido de la vida<sup>45</sup>. Para muchos, la ciencia es más bien una especie de fe en que “...si lo deseara, podría saber todo lo que es preciso, no existen poderes secretos e imponderables, que en el fondo todas las cosas pueden ser dominadas mediante el cálculo...” (p.30). Esto ha producido un “desencantamiento del mundo” que es el precio que hemos que tenido que pagar como la principal consecuencia de esta intelectualización/racionalización de ese mundo y de nuestras vidas.

Insistimos en que la formulación de la pregunta por parte de Weber va más allá de la mera utilidad de la ciencia y la tecnología y apunta hacia la pérdida de sentido: “¿existe un sentido más allá del meramente práctico y técnico en ese proceso de desencantamiento, en esos miles de años de cultura occidental, en ese ‘progreso’ del que la ciencia forma parte como miembro y fuerza motriz?” (p.31). Si es la pregunta por el sentido de la vida ¿Puede la ciencia responder a esta pregunta? Pero la pregunta, parece decir Weber, está capiosamente formulada: No es a la ciencia a quién debemos hacerla, sino a todo el proceso racionalizador que ha desencantado al mundo occidental. Es más, no preguntemos por el sentido de la vida, demos un rodeo y preguntemos, más bien, por el sentido de la muerte. Weber, para esto, se apoya en Tolstoi: “Los planteamientos más radicales a este respecto se hallan en la obra de Tolstoi. Llegó a ellas por un singular camino. Todas sus reflexiones giraban en torno a un problema: ¿Es la muerte un fenómeno razonable, pleno

<sup>41</sup> Weber, Max: *Sociología de la Religión*. P. 117.

<sup>42</sup> El término lo toma Jostexo Beriain de Karl Jasper. Ver el Capítulo 1 de *Beriain La Lucha de los Dioses en la Modernidad* para la diferencia entre las civilizaciones preaxiales y axiales. Weber no utiliza este término, pero se refiere a religiones de redención y religiones salvíficas o proféticas.

<sup>43</sup> Weber, Max: *Sociología de la Religión*. P. 103.

<sup>44</sup> Weber, Max: “La Ciencia como Vocación” en *El Trabajo Intelectual como Profesión*. Bruguera, Barcelona, 1983. P. 30.

<sup>45</sup> Para Weber la ciencia no indica nada sobre el deber ser de los fines, pero si es capaz de iluminar al hombre respecto a los medios más adecuados para alcanzar tales fines y también sobre los costos, en términos de consecuencias, de esos medios. La exposición más clara de esta postura está en su ensayo de 1904 “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, pero también en las dos conferencias de 1919 que comentamos aquí.

de sentido? Y su respuesta era: para el hombre civilizado...no. No, porque la vida individual, civilizada inmersa en el progreso, en la evolución infinita, no puede tener fin, una terminación, pues su sentido inmanente está más allá. La persona inmersa en el progreso siempre tiene una evolución ante sí; la persona que muere nunca alcanza la altura que está en el infinito." (p.31) El hombre primitivo que moría, era parte de un ciclo inevitable en el cual su muerte representaba un momento más de ese ciclo, podía mirar atrás y ver su vida y como se había insertado satisfactoriamente en ese ciclo. Su vida había tenido sentido como parte integral de ese ciclo y por lo tanto su conclusión (muerte), también tenía sentido. El hombre moderno muere sabiendo que no ha alcanzado todo lo que debió haber alcanzado, pudo haber logrado más, de hecho, los logros se han podido haber extendido hasta el infinito porque su vida no es parte de un ciclo sino de una historia que no termina, una historia que tiene al progreso como idea rectora y que tiende al infinito.

Esto nos ayudará a explicar la particular posición de Weber ante la Primera Guerra Mundial y su esperanza carismática en las posibilidades de exaltación de "valores últimos" en la heroicidad en el Frente que rescate del desencantamiento racionalista a la juventud y que lo llevará a exclamar al principio de la Guerra: "Pues cualquiera que sea el resultado, esta guerra será grande y maravillosa"<sup>46</sup>. Una heroicidad de juventud que puede llevar a la muerte, y que de hecho lleva a una muerte insensata a casi toda una generación (Entre otros, al cuñado de Weber y al hijo de Durkheim). Desde esos momentos iniciales de la Guerra Weber, al dirigirse a un grupo de hombres que pronto regresarán al frente, plantea el problema del sin-sentido de la muerte en batalla en términos tolstianos: "...en la vida cotidiana, la muerte nos llega como algo no comprendido, como un destino irracional del que no podemos derivar ninguna satisfacción. Nosotros simplemente tenemos que aceptarla. Sin embargo, cada uno de vosotros sabe por qué y para qué muere si le toca en suerte. Los que no vuelvan serán la semilla del futuro. La muerte del héroe por la libertad y el honor de nuestro pueblo es una realización suprema, que afectará a nuestros hijos, y a los hijos de nuestros hijos. No hay mayor gloria, no hay fin más digno que morir así. Y a muchos, la muerte les da una perfección que la vida les había negado."<sup>47</sup>

Es curioso que en el apartado de *Sociología de la Religión* incluido en Economía y Sociedad no se encuentren señalamientos de este estilo, esto porque este apartado es anterior a la guerra. Pero en la *Consideración Intermedia* de *Los Ensayos sobre Sociología de la Religión* escrita durante la Guerra, aparece claramente definida la comparación entre el sentimiento de comunidad de las religiones fraternas y la guerra como otorgadora de sentido en términos que casi textualmente recuerdan al tratamiento del problema por parte Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Así para Weber "la guerra proporciona al guerrero mismo algo peculiar por su sentido concreto: el sentimiento de un sentido y una consagración de la muerte, que le es propia. La comunidad del ejército en el campo de batalla se experimenta hoy, como en los tiempos de la *Gefolgschaft*, como una comunidad hasta la muerte: la más grande de su especie." Y más adelante, "Justamente lo extraordinario de la fraternidad en la guerra y la muerte en la guerra, algo común al carisma sagrado y a la vivencia de la comunidad con dios, hace que la competencia se eleve al máximo"<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Citado por Marianne Weber: *Biografía de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica, México. p.487.

<sup>47</sup> Ibid. p .491.

<sup>48</sup> Weber Max: *Sociología de la Religión*. Ediciones ISTMO, Madrid, 1997, p.400.

Sin embargo, en el caso del Weber de 1919 ya en la esperanza carismática/herólica se descubre el “desencantado” pesimismo ante la derrota. Pero aún en ese momento, si los hombres han atendido al “Llamado” del heroísmo que los arranque de lo cotidiano burocratizado y desencantado y han muerto por valores “últimos”, irracionales, trascendentales, entonces su muerte tiene “sentido”, han sido parte de algo que ve más allá de ellos. Habrá “elegido” uno, entre la pluralidad dioses de la modernidad<sup>49</sup>, y el solo hecho de haber elegido es una herejía heroica que rompe el politeísmo moderno que se nos impone con miles de alternativas que luchan entre ellas imposibilitándonos a nosotros, y al resto de los mortales desencantados modernos, ejercer nuestro deber carismático de elegir. La muerte en el campo de batalla es la única ordalía iniciática *significativa* que el hombre moderno puede elegir frente al desencantamiento. Frente a los horrores de la Primera Guerra: encantamiento carismático. Es necesario destacar que para Weber, al final de su vida, era esta una conclusión horrorosa respecto a la modernidad; pesimista pero inevitable, que demostraría posteriormente todo su poder profético.

#### **Durkheim, Weber, la Gran Guerra y la modernidad como pérdida de sentido.**

Pero quién mejor expresa este sentimiento en la guerra parecido al de la comunidad primitiva es Durkheim al intentar explicar el complejo proceso de simbolización detrás del totemismo. Para ilustrarlo con un ejemplo comprensible a sus contemporáneos, que de alguna manera los acerque a ese sentimiento del hombre primitivo solo se le ocurre recurrir al “soldado que muere por su bandera”:

“Es entonces el signo el que es amado, temido, respetado; es a él al que se rinde agradecimiento; es a él a aquello en cuyo honor se hacen los sacrificios. El soldado que muere por su bandera, muere por su patria; pero de hecho, en su conciencia, la idea de la bandera es la que ocupa un primer plano. Incluso ocurre que determina directamente la acción. Porque un estandarte aislado quede o no en mano de los enemigos, la patria no se perderá, y sin embargo, el soldado se hace matar por recuperarlo. Se pierde de vista que bandera no es más que un signo, que no tiene valor por sí mismo, sino que tan sólo hace recordar la realidad que representa; se la trata como si fuera en sí misma esa realidad.”<sup>50</sup>

Volvamos entonces al centro de este ensayo y comparemos la noción de modernidad en estos dos clásicos de la teoría sociológica. Hemos descrito como el vivir en un mundo desencantado, según Weber, tiene su precio: la pérdida de sentido. Mircea Eliade lo puso en estos términos “La originalidad del hombre moderno, su novedad en comparación con las sociedades tradicionales, radica precisamente en su determinación a considerarse a sí mismo como un ser puramente histórico, en su deseo de vivir en un cosmos básicamente desacralizado.”<sup>51</sup> Justamente a ese sentido sagrado es al que accede el hombre primitivo a través de ritos iniciáticos: La iniciación es un conjunto de ritos que permiten morir y renacer de nuevo convertido en *otro*. Así lo describe Durkheim: “La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto

<sup>49</sup> Ver Berriain, Josexo: *La lucha de los dioses en la modernidad*.

<sup>50</sup> Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. p.207.

<sup>51</sup> Eliade, Mircea: *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Editorial Kairos. Barcelona, 2000, P.9.

introducir al adolescente en la vida religiosa: éste sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, este cambio de estado es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación *totius substantiae*.<sup>52</sup> Antes de la iniciación no se es hombre porque no se participa de lo sagrado, no hay *familiaridad* con lo sagrado, no solo en términos de conocimiento, sino en términos de pertenecer a lo mismo. Así, por ejemplo, Durkheim describió en 1912 las relaciones del hombre con el Totem como “las de dos seres que están sensiblemente a un mismo nivel y tienen valor igual”<sup>53</sup>. Igual valor adquirido a través de la iniciación que, para Durkheim era la entrada a la religión, es decir, como hemos visto en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, a lo social. La muerte iniciática es una muerte para renacer en lo social y el hombre moderno ha perdido estos ritos iniciáticos: ¿Renace a qué? El hombre moderno no renace porque no muere. Tal es el precio que Weber nos ha indicado que debemos pagar por la modernidad, y en esto parecen coincidir Weber y Durkheim: *lo social se resiente frente a esta pérdida de sentido*. No nos sentimos parte de algo porque no hemos renacido en ese algo. ¿Soporta el hombre moderno esto? Es tan difícil para él soportar esta pérdida de sentido como para el calvinista soportar el no tener pruebas terrenales palpables de ser él uno de los elegidos para la salvación, tal como lo relata Max Weber en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Lo social se resiente con el proceso de modernización, pero no desaparece. La explicación de por qué esto es así constituye la preocupación central de toda la sociología clásica: la conclusión suele ser que la invención moderna producto de este largo proceso desencantador, el *individuo*, parece no tolerar muy bien su propia condición.

### ¿Utopías?

¿Cómo responde la ciencia, como discurso de la modernización, a esta pérdida de sentido? Hemos visto que para Weber la ciencia no dice nada respecto al sentido, es una conclusión profundamente pesimista porque es la ciencia misma, como discurso racionalizador, la que ha imposibilitado a otras esferas de la vida social a dar *sentido*. Weber no cree en utopías científicas. Su única aproximación a lo utópico es metodológica y es solo si forzamos el sentido de lo utópico como no-lugar e incluimos en él al tipo ideal. Pero esto es solo una maniobra metodológica que nada dice sobre la noción de utopía en Weber. Solo encontramos frases verdaderamente utópicas en Weber, durante el periodo que he denominado de esperanza carismática durante la Gran Guerra, y entonces es más una esperanza apocalíptica que utópica. Es casi un mesianismo encantador enfrentado al desencanto de la ciencia, de la especialización, burocratización etc. El resultado no se entiende en términos utópicos clásicos: una sociedad futura que sea la otra cara de la actual, sino el simple reencuentro con el sentido, en el caso moderno, verdaderamente trágico.

En Durkheim, en cambio, heredero de la tradición positivista de Saint-Simon y Comte, si encontramos una esperanza utópico/científica clara, aunque planteada de manera menos ingenua que en estos

<sup>52</sup> Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Akal Universitaria, Madrid, 1992, P.35.

<sup>53</sup> Ibid., p.129.

dos autores. Durkheim es crítico del advenimiento del individualismo moderno como desintegrador de lo social pero, al igual que Tocqueville antes que él, y a diferencia del pensamiento conservador decimonónico de carácter más reaccionario (Burke, Bonald, Coleridge), no se hace ilusiones con la posibilidad de restablecer los garantes metasociales del orden (Dios, El Rey, la tradición etc.), por el contrario Durkheim es, en lo político, defensor de La República, y su respuesta al individualismo es la conciliación del individuo con el orden social colectivo a través de nuevas instituciones intermedias. Según Nisbet<sup>54</sup>, es distintivo del pensamiento del siglo XIX su cuestionamiento al individualismo racionalista de la Ilustración y la nostalgia por la pérdida del sentido de comunidad. En tal contexto debemos inscribir la idea durkheimiana de resucitar las corporaciones ocupacionales que, aunque inspiradas en las Corporaciones de la antigua Roma y la Edad Media, difieren en su consideración del individuo. El papel de estas corporaciones sería remplazar las funciones morales de instituciones como la familia y humanizar la modernidad individualista. Durkheim se acercó bastante a la idea de una democracia moderna de economía dirigida donde los grupos ocupacionales mediaran entre el individuo y el Estado rector.

Hemos comentado que en *La División del Trabajo Social* la solución a la división del trabajo anómico es darle tiempo a la propia división del trabajo para que *genere* solidaridad orgánica. Hay una concepción moderadamente optimista del proceso de modernización. En tal sentido, esta obra ha sido incluso leída como una teoría del cambio social. Además, no debemos olvidar que para Durkheim, a diferencia de Weber, la ciencia si podía decir algo sobre el ser y el deber ser. Pero esto es así porque Durkheim nos repite en varias ocasiones que el no definirá moral como lo hacen los moralistas, es decir en términos de un referente trascendente metasocial, por el contrario su definición es, si se nos permite llamarla así, pragmática: ya lo hemos visto, lo moral es aquello que contribuye al orden social<sup>55</sup>. Durkheim apela incluso a ejemplos tomados del reino de la biología: para un organismo lo “bueno” es aquello que contribuye al mantenimiento de la salud. De allí lo importante de distinguir lo normal de lo patológico en el reino de lo social. La ciencia, ofrece Durkheim, puede hacer semejante cosa: “¿Para qué nos esforzamos por alcanzar el conocimiento de lo real, si no puede servirnos en la vida?”. Durkheim pretende reivindicar el derecho de la razón a dirigir la vida social, a “acllarar el sentido de la práctica”<sup>56</sup>

Creemos que se puede resumir que para Durkheim los problemas de los procesos de modernización son problemas de transitoriedad, y que de alguna manera nos dirigimos hacia una fase social distinta, pero no peor que la anterior, incluso tal vez utópica/científicamente mejor. Este optimismo moderado los conservará Durkheim hasta en su última gran obra *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*.

Y sin embargo, para continuar nuestra comparación, es interesante observar que Durkheim, como hijo de su época, también comparte una preocupación profunda de sentido que comportan los procesos de modernización. El siguiente párrafo es sorprendente porque, tanto en estilo como contenido, podría fácilmente insertarse en la conferencia de 1919 *El Científico como Vocación* de Weber:

<sup>54</sup> Nisbel, Robert: *La Formación del Pensamiento Sociológico*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1969.

<sup>55</sup> Ha sido señalada la coincidencia entre Durkheim y el pragmatismo por Geneyro, J.: *La Democracia Inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*. Antropos, México, 1991.

<sup>56</sup> *Las Reglas del Método Sociológico*, p.70.

"Es así como la felicidad que se nos promete está llena de tristezas. ¿Qué es esa carrera persiguiendo, sin término, un ideal que no podremos alcanzar, sino un largo, doloroso y, en definitiva, impotente esfuerzo por huir de nosotros mismos, por perder de vista la realidad, para aturdirnos hasta dejar de sentir las miserias de nuestro pequeño destino? (...) El sentimiento de lo ilimitado tiene sus grandezas, pero es doloroso y tiene algo de enfermizo. Tenemos necesidad de saber a donde vamos o al menos saber que vamos a alguna parte (...) El fin hacia donde nosotros marchamos no es, pues, el infinito, por más lejano que parezca. Si hoy en día nuestro ideal parece menos próximo de lo que era en otro momento es porque reclama, para ser realizado, más esfuerzo y más tiempo; si lo vemos menos claramente es que es más complejo, pero no por ello es menos determinado; la falta es nuestra, no de la naturaleza de las cosas"<sup>57</sup>

Es sorprendente encontrar tan bien plasmado el centro del problema del desencantamiento Weberiano en un texto de Durkheim. La modernidad es una ruptura con el tiempo cíclico que nos dispara "persiguiendo, sin término, un ideal que no podremos alcanzar", el dolor causado por esta pérdida de sentido es casi insopportable para el hombre moderno, en su peor extremo, lleva directamente al suicidio asociado a la moral del progreso tal como está explicado por Durkheim en su obra de 1897 *El Suicidio*. Pero consideramos que aquí está la diferencia fundamental entre estos dos autores: Mientras que Weber es consecuentemente pesimista, Durkheim concluye que la pérdida de sentido es solo aparente, "pues si hoy en día nuestro ideal parece menos próximo de lo que era en otro momento es porque reclama, para ser realizado, más esfuerzo y más tiempo; si lo vemos menos claramente es que es más complejo, pero no por ello es menos determinado; la falta es nuestra, no de la naturaleza de las cosas"

Concluimos con una cita de Durkheim, esta vez uno de los últimos párrafos de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, que refuerza la comparación anterior. Es también una cita de carácter "Weberiano", incluso en la utilización de la metáfora de muerte y renacimiento. Pero de nuevo, a diferencia de Weber que, tal como utiliza esta metáfora para describir la angustia del hombre moderno frente a la multiplicidad de sentidos del politeísmo moderno, Durkheim la utiliza para ilustrar la transitoriedad de la modernidad, con la consecuente esperanza utópica de que tal transitoriedad dará eventualmente paso al nacimiento de nuevos dioses, sustitutos funcionales de los antiguos.

"Si en la actualidad nos resulta quizás difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquellas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya. Ya no podemos apasionarnos por los principios en cuyo nombre el cristianismo pedía a los amos que trataran con humanidad a los esclavos, y otro lado, la idea que nos proporciona de la igualdad y la fraternidad humanas nos parece en la actualidad que brinda un juego excesivo a desigualdades injustas. Su piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; deseáramos otra que fuera más eficaz, pero todavía no vemos claridad en qué debe

<sup>57</sup> Durheim, Emile: *Textes Vol I. Éléments d'une théorie social*. Citado por María Sol Pérez Schael en: *Moral, Normas y Sombolización en la Sociología de Emile Durkheim*. P.65.

consistir ni como podrá traducirse en hechos. En una palabra, *los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros.*<sup>58</sup> (Resaltado nuestro)

Para Weber, en cambio, lo antiguos dioses resucitan solo para atormentar al hombre moderno forzado a elegir entre su pluralidad coexistente pero irreconciliable.

---

<sup>58</sup> Durkheim, Emile: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.398.

### Capítulo 3

#### TEORÍAS DE LA CONSPIRACIÓN<sup>59</sup>

##### Entre la Magia, el Sentido Común y la Ciencia

Hugo Antonio Pérez Hernáiz

Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela, Caracas

*Le pregunté a Amalia cómo se llamaban los gatos, y contestó que los gatos no se llaman, porque no son cristianos como los perros.*

Umberto Eco

La Misteriosa Llama de la Reina Loaina

*One of the things that's reported about persons who have to deal with paranoids is that they feel weak, they experience a terrific lack of control when they encounter them.*

Harvey Sacks

Lectures

#### Resumen

Este ensayo establece algunas bases teóricas que permitan el estudio de las teorías de la conspiración como construcciones cognitivas de lo social relacionadas, pero diferentes, a otras construcciones cognitivas, como lo son la magia, la ciencia y el sentido común. Para caracterizar estos puntos de congruencia y divergencia, el ensayo se inspira en los aportes de Harvey Sacks, no como analista de la conversación, sino como teórico social. Se concluye con la hipótesis de que muchas teorías de la conspiración derivan su fortaleza explicativa de sus puntos de confluencia con otras construcciones cognitivas.

Palabras clave

teorías de la conspiración; teoría social; magia; sentido común; ciencias sociales.

#### Abstract

This essay establishes some theoretical basis for the study of conspiracy theories, understood as cognitive constructions about society related, but different, from other cognitive constructions, such as magic, science, and common sense. The points of convergence and divergence between these constructions are characterized through examples taken from the work of Harvey Sacks, quoted here not as a conversation analyst, but as a social theorist. The essay concludes with the hypothesis that many conspiracy theories derive their explanatory strength from their confluence with other cognitive constructions.

Key words

conspiracy theories; social theory; magic; common sense; social sciences.

---

<sup>59</sup> Publicado en: Prisma Social, Revista de Ciencias Sociales. N.2, Junio.

## Introducción

En otro lugar, haciendo uso de categorías de la teoría social clásica weberiana, el autor de este ensayo ha considerado el uso, por parte del líder carismático, de las teorías de la conspiración como instancia e instrumento de una particular ética política de las convicciones (Pérez Hernáiz 2008). Aquí se quiere dar un paso atrás, de la generalización ético-socio-política, a la categorización teórica y considerar a las teorías de las conspiraciones como construcciones cognitivas que comparten elementos de otras construcciones cognitiva más estudiadas: el sentido común, la magia, y la ciencia. La teoría de la conspiración es una forma de conocer la realidad social distinta pero solapada con las otras.

## Objetivos y Metodología

Este ensayo pretende ser una primera aproximación para la construcción de un aparataje que permita establecer las reglas que rigen del uso político de las teorías de la conspiración y, como consecuencias útil, establecer porqué a veces es tan difícil desmontar a las teorías de la conspiración apelando, por ejemplo, al sentido común o la ciencia.<sup>60</sup>

Además, con este ensayo se intenta un propósito adicional: construir un enfoque interpretativo de las teorías de la conspiración que se apoye en los aportes que la discusión etnometodológica le ha dado al problema de cómo hace, el que sabe algo, para saber ese algo en su cotidianidad. No se pretende aquí, sin embargo, hacer una etnometodología de las teorías de la conspiración, sino más bien establecer las bases para un futuro estudio empírico que sería necesario para tal propósito. Tampoco se será fiel a la etnometodología “clásica” (si existe tal cosa), en particular porque se hará uso los aportes de Harvey Sacks, más allá del análisis conversacional, como si se tratase de un teórico sociológico.<sup>61</sup> Cosa que, probablemente, el propio Sacks no compartiría. Tal como apuntó Garfinkel y admitió el propio Sacks, el proyecto de este último se apartó en puntos clave del programa etnometodológico. Hay que admitir que la etnometodología permanece presente, pero como un aporte marginal, en la teoría social hoy. Y peor, en particular la obra de Sacks parece totalmente perdida para la disciplina. Ha permanecido viva, sin embargo en las distintas corrientes de análisis conversacional. Se espera con este ensayo demostrar que es posible sacar mucho provecho de Sacks y de un “programa amplio” de la etnometodología, quizás un poco más acá de los “Estudios en Etnometodología” (Garfinkel 2006), para una sociología del conocimiento que pretenda estudiar los problemas concretos del uso cotidiano de ciertas construcciones cognitivas, en el caso que aquí nos ocupa, el uso de las teorías de la conspiración.

El punto de inicio implica replantear la viejísima interrogante sobre la posibilidad de separar analíticamente construcciones cognitivas como la magia, el sentido común y la ciencia, al tiempo que se irán

<sup>60</sup> Para una aplicación empírica al contexto político venezolano véase el ensayo citado: Pérez Hernáiz 2008.

<sup>61</sup> Las lecciones dadas por Sacks en la Universidad de California entre 1967 y 1972 han sido editadas por Emanuel A. Schegloff (Sacks 1992). Sólo conozco de una traducción al español de una de las Lecciones de Harvey Sacks, incluida en la excelente compilación de textos sobre microsociología publicada por Díaz Martínez (2000).

señalando los puntos de encuentro con las teorías de la conspiración. Por motivos expositivos, se dejará la definición de lo que aquí se entiende por “teorías de la conspiración” para el punto siguiente.

### **El Sentido Común. Cosas de las que no dudamos**

Brevemente, para nuestro propósito, se caracterizará al sentido común con un ejemplo sacado de la vieja antropología clásica. Para Evans-Pritchard, según relata en su estudio clásico de la magia entre los Azande, lo distintivo de las nociones de sentido común es que dan cuenta del comportamiento empírico de una manera que es “usualmente inteligible sin necesidad de explicación, si lo vemos como un todo y con sus efectos” (Evans-Pritchard 1968, p.12). Es decir, las cosas del sentido común no tienen que ser explicadas. Hay “algo” que nos permite reconocerlas sin necesidad de elaboración. Poseemos un “todo” y unos “efectos” de esas cosas que nos permiten dar cuenta de ciertos eventos sin necesidad de apelar a otras construcciones como a la magia o a la ciencia. No hay necesidad de dar explicación para ciertas cosas que son evidentes para todo aquel que comparta ese “todo”. ¿Qué es ese “todo” del que hablamos que permite a las personas saber en común? Simplificando mucho, es un archivo de conocimientos compartido que podemos llamar cultura, sociedad, o cualquier otro nombre, de acuerdo a la corriente de interpretación que escojamos. Lo importante aquí es que ese “todo” es un determinante del conocimiento muy poderoso que nos dificulta la duda (se afirma aquí “dificulta” y no “impide”, pues la ciencia es, en parte, producto de esa duda). Harvey Sacks ilustraba en sus Lecciones este determinante con el ejemplo de los proverbios y, más significativamente si queremos distinguir sentido común y ciencia, con un cuento de Hume:

*La frase ‘igual a todo el mundo’ es muy general. Pero otra cosa que podemos notar es que aparentemente no es necesario ofrecer ninguna evidencia. Es decir, no es el tipo de afirmación que llevará al otro a preguntar ¿cómo sabes eso?, y hay muchos otros tipos de afirmaciones que llevarían a hacer esa pregunta. Desde hace tiempo es sabido que existen clases de objetos, sobre todo la clase de los proverbios, sobre los cuales, por un lado, los Miembros pueden tener dudas sobre ellos, pero por otro lado, estas dudas no se deben a la falta de evidencias. Es claro que la existencia de tales objetos es la base de mucho en la filosofía. Hume, por ejemplo, habló sobre el hecho de que, cuando estaba sentado filosofando, había muchas cosas sobre las que le era posible dudar, pero en el momento en que se levantaba y salía de su estudio, hallaba esas cosas allí donde siempre habían estado. Y en un sentido importante, nunca había dudado de la existencia de esas cosas. Puede ser que este sea el tipo de cosas que Hume estaba tratando de descubrir, que cosas eran y que era lo que hacían. (Sacks 1992, p.24)*

Lo que realmente le interesaba a Sacks es que estas cosas que nos remiten a un todo que conocemos no pueden ser puestas en duda impunemente. Cuando analizaba conversaciones grabadas, Sacks se daba cuenta de que a los miembros se les hacía difícil continuar con sus conversaciones, de una manera normal, si esas cosas de sentido común eran puestas en duda. Al respecto relataba este pequeño “experimento de ruptura”:

La razón por la que afirmo esto es la siguiente: Un mujer estaba buscando material para su investigación. Lo que hacia era ir a los parques, con su niño, e intentaba iniciar conversaciones con la gente.

Una de las cosas que registró es la forma en que la gente comienza las conversaciones. Una de estas formas se da cuando una mujer está sentada en un banco. Nuestra investigadora se acercaba con su niño y se sentaba en el mismo banco. El niño se alejaba por un rato y luego regresaba junto a su madre. La investigadora le decía “Ve a jugar, quiero descansar por un rato”. Algunas veces el niño se alejaba de nuevo, pero a veces se quedaba, molestando. Entonces la otra mujer se volvería y diría algo como “Son todos así ¿No es cierto?” y nuestra investigadora respondería “Así es”. Y así se iniciaba la conversación. Le pregunté a la investigadora “¿Alguna vez respondiste no, o algo así?” Y me dijo que si, que cuando era una recién graduada sentía que sabía muchas cosas sobre los niños y a veces le respondía a la gente “Pues no, mi niño no es así”. La otra persona se quedaba muda al instante.

*No sé si eso será siempre verdad o no. Me gustaría comprobar si es cierto que si uno no expresa un compromiso con este tipo de cosas, la otra persona siente que no puede hablar con uno. Pero aparentemente cosas como los proverbios deben ser afirmadas o de otro modo la membresía no se hace sostenible. Es decir, se sabe que este tipo de cosas (los proverbios) son ciertos (sea lo que sea que eso signifique), pero si preguntas por las evidencias entonces estas abriendo una caja de no se sabe que tipo, no se sabe que tipo de evidencias vas a pedir después de eso y no se sabe que tipo de cosas aceptarás como evidencia. De modo que son cosas que se saben, y ya, sea lo que sea que eso signifique, y que pueden ser afirmadas, usadas en una conversación etc. No se conocen en virtud de que han sido establecidas de manera específica. En ese sentido, son piezas de información estrictamente tradicionales. (Sacks 1992, p.25)*

¿No era precisamente a este tipo de cosas a lo que intentaba aproximarse Garfinkel con sus famosos experimentos de ruptura? Las instancias de sentido común que se sostenían por sí solas, de las que no se dudaba, las que sólo era posible ver cuando rompíamos esos patrones metiendo unas cuñas experimentales que obligaran a los miembros a hacer esas instancias explícitas. Esas cuñas experimentales eran fuertemente resistidas por las víctimas de Garfinkel, que constantemente se revelaban y las reciclaban como material de construcción de nuevas categorías basadas en la confortable aceptación del sentido común. Garfinkel inventaba dispositivos experimentales en los cuales los miembros no pudieran tan fácilmente retornar al sentido común a través de simples mecanismos de defensa, como por ejemplo no permitir que la persona tomara el asunto como a una simple broma o chiste, como un engaño o incluso como lo que era: un experimento.

A continuación un único ejemplo de esta forma peculiar de romper las defensas del sentido común: en el capítulo segundo de sus *Estudios en Etnometodología*, titulado “Estudio sobre las bases rutinarias de las actividades cotidianas”, Garfinkel invita a un grupo de estudiantes y les dice que probarán un nuevo procedimiento que, esperan los investigadores, mejorará la forma en que los psiquiatras, encargados de aconsejar a estudiantes, hacen su trabajo. Los estudiantes deben hacer sus consultas a través de un micrófono y esperar las respuestas del “consultor”, quién supuestamente está en otra habitación concienzudamente analizando los problemas expuestos por los estudiantes. Lo verdaderamente insólito del experimento es que las respuestas serán simplemente “sí” o “no”, sin ninguna explicación adicional. Los estudiantes deben reflexionar en voz alta sobre las respuestas del consultor y luego hacer la siguiente pregunta y esperar la

dicotómica respuesta. Por supuesto, no existe tal “consultor”, y los “si” o “no” que los estudiantes obtienen como respuestas a sus consultas se dan de acuerdo a una tabla de números aleatorios.

Las minucias del desconcertante experimento, y de varios otros por el estilo, pueden ser consultadas en el texto de Garfinkel. Lo interesante es que la experiencia no demuestra como es que se rompen las nociones de sentido común, sino precisamente lo contrario, *lo extraordinariamente difícil que es romper sus defensas*. Los estudiantes constantemente “dan sentido” a los si o no que obtienen como respuestas ajustables a sus expectativas de sentido común. Incluso (o sobre todo) allí donde las respuestas contradicen respuestas anteriores. En ninguno de los casos relatados por Garfinkel los estudiantes ponen en duda la competencia de la máquina consultora y siempre amoldan las respuestas aleatorias como respuestas coherentes y secuenciales que, de alguna manera, tiene que ver con aquello que han preguntado.

### **Las Teorías de la Conspiración. El que tenga ojos que vea. ¿Son las Teorías de la Conspiración tan diferentes del Sentido Común?**

Lo que se entiende en este ensayo por teorías de la conspiración son las que otros han llamado las Grandes Teorías de la Conspiración.<sup>62</sup> *Aquellas que consideran que todo evento social es la consecuencia de la maquinación de una fuerza superior y, a menudo, secreta.* Las teorías de la conspiración no se refieren a las pequeñas tramas conspirativas que todos construimos, y descubrimos que otros construyen, en nuestras interacciones diarias y que podríamos presumir como parte normal de nuestra convivencia (el amante que conspira, el compañero de trabajo que nos pone trampas, el jefe de departamento que no nos dice toda la verdad, etc), sino a los grandes eventos sociales que afectan a muchos. Tampoco se refiere este ensayo a la existencia o no de los hechos revelados por esas Grandes Teorías de la Conspiración. Es sabido que en nuestro mundo hay gente poderosa que conspira y que a menudo logra sus propósitos a través de mecanismos que quedan poco claros para el resto de los miembros mortales. Lo que interesa aquí es la dificultad de poner en duda estas teorías. Karl Popper (2000) planteaba que esta dificultad se hallaba en el hecho de que las teorías de la conspiración son discursos cerrados y auto confirmatorios. Es posible establecer, sin embargo, dos formas argumentales que son usualmente usadas para refutarlas: el “argumento de la simplicidad” y el “argumento de la complejidad”.

El “argumento de la simplicidad” intenta refutar a la teoría de la conspiración apelando a lo inverosímil de la trama planteada por el teórico. La realidad es mucho más simple, argumenta la refutación, y las cosas no son causadas por la perversa intencionalidad de poderosos agentes. Aceptar la teoría de la conspiración implica también aceptar toda una serie de consecuencias que atentan contra el sentido común de los miembros. Por ejemplo, las grandes teorías de la conspiración, implican la sumisión al complot por convencimiento, soborno o coerción de tal cantidad de miembros que, dependiendo del grado de complejidad

---

<sup>62</sup> Para un recuento en español de las Grandes Teorías de la Conspiración, consúltense Patán, Julio (2006). En inglés, a pesar de su formato popular, la compilación de McConnachie, James and Robin Tudge (2005) es muy seria y útil e incluye un excelente ensayo bibliográfico y de fuentes en Internet. Los trabajos de Wilson, Robert Anton (1998) y de Vankin, Jonathan y John Whalen (1999), son recuentos algo más antiguos pero aún vigentes.

de la teoría, casi nadie queda libre de ser parte de la conspiración. Así por ejemplo, las teorías en boga que involucran al gobierno de los Estados Unidos en los eventos que llevaron a los atentados del 11-9, son refutadas apelando al hecho de que un número casi indeterminable de agencias, públicas y privadas, y de personas, tendrían que ser cómplices directos del “cover-up” de esos eventos para hacerlos posibles. La progresión geométrica de cómplices necesaria implicaría a casi todas la sociedad norteamericana, en pleno, mintiéndole al mundo sobre los eventos.

El “argumento de la complejidad”, en cambio, refuta a la teoría de la conspiración su simplista interpretación de la compleja realidad social. Mientras que la teoría de la conspiración implica una relación casi perfecta entre intención y consecuencia de la acción, el sentido común nos dice que esa relación no siempre es la esperada. Puede que haya gente en el mundo conspirando, pero rara vez logran sus propósitos y, si los logran, rara vez pueden mantener el secreto por mucho tiempo. Es decir, aún allí donde existe la intención de un grupo de actores por conspirar, las consecuencias de la acción son impredecibles, de modo que no se puede establecer la existencia de una Gran Conspiración que controle la realidad social partiendo de supuestas consecuencias observables. De nuevo el ejemplo del 11-9: Ante la hipótesis de que tales eventos fueron provocados como “casus belli” para justificar la expansión imperial, esta argumentación replicaría ¿necesita “el imperio” de semejante truco, tan costoso y complicado, para impulsar su política exterior? No, diría el que refuta, la realidad es mucho más sencilla, y aún habiendo la intención de conspirar, no es posible demostrar la causalidad entre esa intención y el evento concreto de los ataques a las Torres Gemelas.

Se desprende de lo anterior que ambos argumentos de refutación son complementarios, no contradictorios, y ambos fueron usados por Popper en su clásica refutación a las teorías de la conspiración hecha en su libro *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Ambos son apelaciones al sentido común, y sin embargo ambos hacen poca mella en una forma retórica cerrada como lo es la teoría de la conspiración, que fácilmente los clasifica como parte de la conspiración que es denunciada, también apelando al sentido común. De nuevo ¿qué es este sentido común que se resiste a ser roto tanto por experimentos de ruptura etnometodológicos como por apelaciones lógicas al mismo sentido común? ¿es el “mismo” sentido común? O en cambio ¿hay una apelación hecha por la teoría de la conspiración que es distinta al sentido común que usan el resto de los miembros en sus actividades cotidianas?

#### **La apelación a la “ausencia”. La “ausencia” como prueba de la existencia de aquello que está ausente**

¿Cuál es la cualidad en su construcción que hace a la teoría de la conspiración tan refractaria a la ruptura? Se llamará aquí a esa cualidad la “ausencia”: *aquello que no puede estar ausente es la explicación del evento que se intenta explicar*. La teoría de la conspiración aborrece la casualidad y las consecuencias no esperadas de la acción, cosas que sí deben ser tomadas en cuenta, tanto por los miembros en sus actividades cotidianas, como por el discurso científico (o al menos así es de esperarse). Para el teórico de la conspiración todo evento debe tener una explicación y de toda motivación se desprende una consecuencia registrable. El siguiente es un ejemplo tomado de Evans-Pichard y que por lo tanto vincula esta construcción cognitiva con

la magia. Los Azande explican el infortunio de unos campesinos a los que se les ha caído el granero encima:

*La filosofía Zande nos provee del eslabón perdido. El Zande sabe que los apoyos del granero fueron minados por las termitas y que la gente estaba sentada bajo el granero para escapar el calor y el brillo del sol. Pero también sabe porqué estos dos eventos ocurrieron en el mismo momento preciso y en el mismo lugar: es obra de la brujería. De no haber brujería, la gente se habría sentado bajo el granero, pero este no habría colapsado, o habría colapsado, pero la gente no habría estado sentada debajo en ese preciso momento. La brujería explica la coincidencia de estos dos eventos.* (Evans-Pritchard 1968, p. 70)

Lo que es infortunio, accidente, para el sentido común o simple secuencia de eventos materialmente explicables para la ciencia (sin necesidad de intencionalidad), para la mentalidad mágica se convierte en un evento explicable en términos de la intencionalidad del brujo ausente. El evento carecería de sentido sin la explicación. Pero ¿Dónde está el brujo? ¿Dónde las pruebas materiales de su delito? Esa ausencia es para el Zande, y para el teórico de la conspiración, la evidencia de la existencia de la magia-conspiración. ¿Qué brujo que se precie anda regando por el mundo pruebas de su existencia? Igualmente ¿qué conspirador serio deja regadas por el camino las evidencias de su conspiración? Precisamente su secreto, y su habilidad para esconder los rastros de su acción, son la prueba de que el brujo, como el conspirador, andan sueltos por el mundo.

El paralelo entre el pensamiento mágico y la teoría de la conspiración resulta útil. Tanto así que se podría caracterizar a la teoría de la conspiración como un pensamiento mágico secularizado. Al igual que para la magia, la noción de la “ausencia” es clave para la construcción retórica de la teoría de la conspiración: ¿Ha ocurrido determinado evento? Pues tal evento prueba la existencia de la conspiración. Pero mejor aún: ¿Ha dejado de ocurrir tal evento? Pues su *ausencia* es precisamente prueba de lo bien que se esconde la conspiración y por tanto, de su existencia. Puesto en otras palabras: si el evento que la teoría de la conspiración había predicho ha dejado de ocurrir, la ausencia de ese evento es precisamente la prueba de que la conspiración existe, pues la conspiración ha evitado que ocurra tal evento para protegerse. La teoría de la conspiración, como la magia, aborrece el vacío de la ausencia de explicación, no soporta la casualidad o las consecuencias no esperadas de la acción. Todo debe ser explicable.

Sostengo que en este punto, en el del argumento de la ausencia, que la teoría de la conspiración se aparta significativamente del sentido común, pero de una forma que la hace aún más refractaria a los ataques, hechos desde la ciencia o el sentido común mismo, que pretenden su ruptura. El siguiente ejemplo de una teoría de la conspiración clásica ilustra como se construye esta argumento de la “ausencia” y cual es el salto cognitivo que es necesario dar si se quiere aceptar a la teoría de la conspiración como verdadera. El ejemplo está tomado del clásico de Norman Cohn *Warrant for Genocide* (1996): En *Mein Kampf*, relata Cohn, Hitler intenta demostrar la validez del famoso texto *Los Protocolos de los Sabios de Zion*. Su argumento es que los judíos odian el texto, ese odio es, como argumento negativo, prueba irrefutable de que los *Protocolos* son ciertos. Hitler “profundiza” su argumento atacando a un periódico de la época que siempre andaba pregonando el carácter apócrifo de los *Protocolos*, prueba irrefutable de que el texto es verdadero. El

funcionamiento de esta forma de construcción cognitiva es similar a la conexión establecida por los Azande entre el accidente del granero y la brujería. La prensa liberal, y por tanto judía, proclaman el carácter forjado de los *Protocolos*. Por ser la prensa controlada por los judíos, los *Protocolos* son ciertos. Pongamos por caso que la prensa liberal decidiera callar cualquier comentario sobre los *Protocolos*, puede ser que por considerar que comentando el texto tan sólo da munición a los antisemitas. Pues esta “ausencia” es el escenario ideal para el teórico de la conspiración: el silencio de la prensa es, en un caso hipotético, la prueba de que los judíos controlan la prensa, la censuran y evitan que el público sepa la verdad sobre los *Protocolos*. En ambos casos, y también en el caso de los Azande comentado antes, la ausencia permite una construcción cognitiva que invita a ese elemento ausente y lo constituye como prueba de la existencia de una intencionalidad que, desde el sentido común, tendría “poco sentido”. El tema es trascendente porque este tipo de construcción cognitiva sobre la ausencia es usada con frecuencia como mecanismo de desenmascaramiento de la conspiración de la que participan los medios de comunicación masivos. Estas teorías suelen estar montadas sobre la noción de que algo está ausente en los grandes medios de noticias, algo que no ha sido reportado y que por tanto ha sido intencionalmente ocultado. No “está” y por lo tanto “es”. Para el que ha descubierto la conspiración, es necesario leer entre líneas y descubrir la magia que vincula elementos y que no es evidente a simple vista, precisamente porque hay un esfuerzo consciente por esconderla.

El de la “ausencia” es también un argumento que se basa en la supuesta fuerza o astucia del conspirador. Es la misma “astucia” que usaba el Diablo para burlar al inquisidor, tal como relata el semiólogo Yuri Lotman:

*...la atmósfera de sospecha creciente lleva a pensar en la astucia del demonio, que oculta hábilmente a sus adeptos. La falta de signos exteriores resulta aún más sospechosa que su presencia: se ve en esto las maquinaciones y arterías de Satanás. Ahora se sospecha no de quienes celebran las ceremonias eclesiásticas de modo negligente, sino de quienes lo hacen con un exceso de celo: a menudo la asistencia a la iglesia indica el deseo de distraer la atención de los verdaderos creyentes y debilitar su vigilancia. Acusar a la vecina de bruja no defiende a la acusadora de la imputación de brujería, al contrario, induce a sospechar de ella: ¿no estará buscando de este modo ocultar su delito? Los hábitos y órdenes eclesiásticos tampoco son una defensa: Satanás es muy astuto. (Lotman 2008, p.25)*

Como con Satanás, la ausencia es prueba de la astucia del conspirador. Nada se le escapa, nada es aleatorio, la casualidad es una categoría no existente en el mundo de la teoría de la conspiración y, tal como señala Harvey Sacks, es precisamente la ruptura con la idea la casualidad lo que está detrás de lo que usualmente llamamos comportamiento paranoico:

*La noción de la causalidad es una noción extremadamente delicada, y quien en nuestra sociedad sufre de muchos problemas a menudo siente que debe desechar esta noción de la causalidad y empezar a usar, para cualquier dificultad, la pregunta “¿Quiénes han hecho esto? ¿Qué tienen contra mí?” Es decir, ya no se sienten capaces de, ni obligados a, usar la noción de causalidad de la manera en que es usada por los otros. Pero en nuestra sociedad eso no es apropiado y eso lo hace “significativo como diagnóstico”. Por “significativo para el diagnóstico” me refiero a que las personas que no usan la noción de causalidad, son personas que muestran los síntomas de la*

*paranoia esquizofrénica. Cuando tiene dificultades, aseguran que hay unas personas dedicadas a producirles esas dificultades.* (Sacks 1992, p.35)

El teórico de la conspiración ha desecharo por completo la noción de la casualidad y la ha suplantado con la de la ausencia. La operación permite sostenerse dentro del marco del sentido común, junto a otros miembros, y conjurar la acusación de “paranoico”.

**¿Es la construcción cognitiva de la “ausencia” en realidad tan distinta a muchas construcciones cognitivas de las ciencias sociales?**

El uso de la “ausencia” como parte de la justificación de algo no es monopolio de la teoría de la conspiración. En las ciencias sociales, particularmente en la sociología histórica, esta forma de argumentar es bien conocida, tal como Sacks advertía a sus alumnos:

*De pasada, les daré esta regla para leer literatura académica, cuando vean que alguien propone que algo no ha sucedido (y regularmente se toparán con sociólogos y particularmente con historiadores, quienes afirmarán que algo no se había desarrollado para la época), están proponiendo que eso no es una simple observación, sino que es una observación que tiene cierto apoyo relevante.* (Sacks 1992, p.670)

Se refería Sacks en concreto a afirmaciones sobre tecnologías que aún no ha hecho su aparición en el momento histórico que se discute, y esa falta de tal tecnología es usada como “causa” de la ausencia de determinado resultado que cabría esperar. Por ejemplo: La civilización X podía haber conquistado a la civilización Y, en el año tal antes de cristo, pero no lo hizo ¿Porqué no lo hizo? Porque la civilización X desconocía al caballo, o desconocía la rueda, o no había superado la navegación por cabotaje, y esto impidió que conquistara a la civilización Y. También usamos, los científicos sociales, argumentos similares cuando nos referimos a la falta de ciertas instituciones como causa de efectos también ausentes. Así, tal sociedad no ha alcanzado la democracia porque carece de determinada ética, o porque su clase media es débil, o porque no se ha desarrollado en ella la noción de sociedad civil independiente. En general, es un modo bastante extendido y que presenta complicaciones lógicas para las ciencias sociales que no se examinarán aquí. Interesa en cambio señalar que cuando el teórico de la conspiración argumenta que la ausencia de algo es la prueba de su existencia, usa ese argumento de manera un tanto diferente a como lo usa el científico social. Muy pocos científicos sociales estarían dispuestos a argumentar que la pusilanimidad de la civilización X “demuestra” que carecía de caballos o de barcos adecuados. Antes que poner los bueyes detrás de la carreta, el científico social no hará tal afirmación sin citar fuentes arqueológicas que demuestren la ausencia de caballos o de astrolabios, y una vez que tiene esas pruebas, el argumento original carecerá de relevancia. No hará falta citar que X no invadió a Y para probar la inexistencia de la tecnología que habría posibilitado la conquista de Y.

Y sin embargo tal es la forma de construcción de la teoría de la conspiración cuando utiliza el

argumento de la “ausencia”, tal como hemos visto que lo hacía el Zande explicando el evento de la caída del granero. El teórico de la conspiración dirá, enfrentado con la evidencia de la ausencia de los efectos de la conspiración que pretende haber develado: “Como estoy hablando de una conspiración, la ausencia de esos efectos es precisamente la prueba de que estamos en presencia de una conspiración de grandes proporciones, que esconde su rastro con habilidad”. Lo importante es que tal forma de argumentación apela a un modo que, al menos en una primera instancia, reta al sentido común pero, al mismo tiempo, de un modo que no es ajeno a la ciencias sociales, aunque usado por estas de manera distinta.

Otra forma de plantear este argumento es afirmar que la teoría de la conspiración *no* usa una apelación a la ciencia cuando se construye apoyándose en la ausencia, sino que en cambio está haciendo una apelación a lo que Voegelin (1952) denominaba el “Cientismo”. El cientismo sostiene la hipótesis de que el mundo es una estructura completamente coherente y que esta estructura puede ser comprendida por la mente humana como un todo y sin ausencias. El cientismo proclama su *fe* en la ciencia y en su capacidad para, en el futuro, lograr una total transparencia de la realidad. En tal sentido Tzvetan Todorov (2001) afirma que el cientismo pertenece al mundo de la religión, no de la ciencia. Así por ejemplo la creencia en la existencia en un Arquitecto Universal (Dios u hombre), así como también la creencia en el “diseño inteligente” para explicar la supuesta intencionalidad de la evolución, son instancias del cientismo. También, e históricamente mucho más peligrosa, la creencia en que la ciencia posibilita la construcción de una sociedad diseñada, una utopía, ya sea a través del planeamiento eugenésico activo (Nazismo), o por aplicación de inexorables leyes histórico materialistas (Leninismo), se apoyan en el cientismo.

En su lección titulada por los transcriptores “La máquina de hacer inferencias”, Sacks añade un coletilla a esta idea de que todo debe ser explicado que describe adecuadamente la mentalidad conspirativa:

*Es decir, de nuevo vemos el uso de este procedimiento: uno puede elegir entre distintos hechos según la presencia o la ausencia de una explicación. Se usa de una manera absolutamente rutinaria. No estoy diciendo que sea obsceno, sólo estoy diciendo que así es como se hace. Al menos en esta sociedad, los hechos y las explicaciones tienen una relación de ida y vuelta. Es decir, no es que si algo ha ocurrido, eso plantea el problema de ‘construir una explicación’, sino que la noción que mantienen las personas sobre los hechos posibles es que son posibles los hechos para los que hay una explicación. Uno puede decir “Bueno, yo lo he visto. Explícalo tú”. (Sacks 1992, p.80)*

Es decir, *sólo* son posibles los hechos para los que existe una explicación. “Algo” está detrás de los hechos y cuando ese algo falta, hay que imaginarlo.

## Conclusión

Así pues, nos encontramos de nuevo con el argumento según el cual todo debe ser explicado, todo efecto debe tener una causa y una mente racional (el Arquitecto-conspirador) está detrás de todo evento observable. En este ensayo se han explorado algunos puntos de confluencia evidentes entre esta premisa de las teorías de la conspiración como construcción cognitiva, con otras formas de construcciones cognitivas (magia, ciencia,

sentido común). La hipótesis que se desprende es que estos puntos de confluencia son los que hacen a las teorías de la conspiración construcciones tan poderosas y tan difíciles de refutar apelando a otras construcciones cognitivas (magia, ciencia o sentido común). El problema de fondo es una trampa de la fe: cuando se cree, todo refuerza esa creencia.

## Referencias

Cohn, Norman (1996): *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. Serif, London.

Díaz Martínez, Félix (2000): *Sociologías de la Situación*. Ediciones de la Piqueta, Madrid.

Evans-Pritchard, Edward E. (1968): *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. (Originalmente publicada en 1937). Clarendon Press, Oxford.

Harold Garfinkel, Harold (2006): *Estudios en Etnometodología*. (Originalmente publicada en 1967) Editorial Anthropos, Barcelona.

Lotman, Yuri M. (2008): "Caza de Brujas", Revista de Occidente, Octubre 2008, N. 329.

McConnachie, James y Tudge, Robin (2005): *The Rough Guide to Conspiracy Theories*. The Rough Guides, London.

Patán, Julio (2006): *Conspiraciones. Breve Historia de la Conquista del Mundo por los Extraterrestres, los Masones, la ONU, Las Elites Financieras, El Establishment, etc.* Cromos, Paidós.

Pérez Hernáiz, Hugo Antonio (2008): "The Uses of Conspiracy Theories for the Construction of a Political Religión in Venezuela", International Journal of Social Sciences 3;4.

Popper, Karl (2000): *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. (Originalmente publicada en 1945) Paidós, Barcelona, 2000.

Sacks, Harvey (1992): *Lectures on Conversation*. Vol I. Editado por Emanuel Schegloff, Blackwell Publishing, Cambridge, Massachussets.

Todorov, Tzvetan (2001): "Totalitarianism: Between Religion and Science", *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol.2, No.1.

Vankin, Jonathany Whalen, John (1999): The 70 Greatest Conspiracies of All Times. Citadel Press, Nueva York.

Voegelin, Erik (1952): The New Science of Politics. Chicago University Press, Chicago.

Wilson, Robert Anton (1998): Everything is Under Control: Conspiracies, Cults, and Cover-ups. Harper Perennial, Nueva York.

## Capítulo 4

### La Sociedad Iluminada.

#### Las Teorías de la Conspiración como Respuesta Secularizada al Problema del Mal en el Mundo<sup>63</sup>

Hugo Antonio Pérez Hernáiz

Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela

#### Resumen

Este ensayo presenta en forma de hipótesis algunas “afinidadades electivas” entre el liderazgo carismático, las teorías de la conspiración, la ética de la convicciones y la promesa política de la utopía como bien último. Se concluye que las teorías de la conspiración son usadas como herramientas políticas para explicar la presencia del mal en el mundo y justificar la demora de la llegada a la utopía.

#### Palabras clave

Teorías de la conspiración; liderazgo carismático, ética política, teoría social.

#### Abstract

This essay presents several hypothesis on the “elective affinities” between charismatic leadership, conspiracy theories, ethics of convictions and the political promise of the utopia as a final good. It concludes that conspiracy theories are used as political tools in order to explain the presence of evil in the world and to justify the delay in reaching utopia.

#### Key words

Conspiracy theories; charismatic leadership; political ethics, social theory.

*Las leyendas atraen a los mejores de nuestros contemporáneos, tal como las ideologías atraen al tipo medio y los cuentos y rumores sobre crueles poderes secretos tras la escena atraen a lo peor de lo peor.*

Hannah Arendt

Los Orígenes del Totalitarismo

## Primera Vuelta a la Tuerca

### ¿Conspiran?

Hay gente que conspira. Hay grupos que intentan imponer sus objetivos desde las sombras. Se reúnen en lugares impenetrables para la luz pública y desde allí, de manera antidemocrática, deciden el destino de los otros. A veces, los conspiradores son grupos sin importancia que sólo pueden lograr sus objetivos por medio de una infinita cadena de complots sobre complots, de alianzas y contra-alianzas innombrables. Pero en la

<sup>63</sup> Publicado en: *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol 5, N. 1, 2011.

mayoría de los casos, son grupos con poderes casi sobrenaturales sobre recursos humanos y económicos: sus órdenes son obedecidas por agentes en regiones distantes y son capaces de comprar a las más probas conciencias por medio de sobornos incommensurables. Como en las novelas *El Péndulo de Foucault* de Umberto Eco (1989)<sup>64</sup> o *El Códico Da Vinci* de Dan Brown (2003), estos grupos pueden permanecer por generaciones escondidos tras las mamparas de reconocidas instituciones públicas y de grupos en apariencia inofensivos. Pero no por ocultos tienen menos control sobre importantes decisiones políticas y económicas. A veces los conspiradores presentan sus objetivos abiertamente, tal es el caso de los grandes poderes imperiales, pero sus artimañas son por lo general menos visibles, aunque penetren a lo social por todos sus poros.

Varios estudiosos del tema de las teorías conspirativas sostienen que en los últimos años es perceptible un sostenido incremento en la popularidad de este tipo de explicaciones.<sup>65</sup> Las casi fantásticas ventas del libro de Brown parecen ser síntoma de esto. Se afirma a menudo que la Internet es un medio especialmente fértil para la transmisión de las más descabelladas explicaciones sobre la realidad. En efecto, resulta casi imposible enumerar las páginas de la red que revelan verdades ocultas sobre una gran variedad de temas de actualidad.<sup>66</sup> En primer lugar figura, por supuesto, la verdad sobre los hechos del 11/9 veladas por el gobierno norteamericano, pero también encuentran espacio prominente en la red los clásicos de la conspiración: los Jesuitas y los Masones parecen haber pasado de moda frente al auge del Opus Dei (quizás cortesía de la novela de Brown y la película que inspiró), pero otros añejos conspiradores, como el Sionismo internacional, cuyas artimañas son claras para todo aquel que haya leído *Los Protocolos de los Sabios de Sión*,<sup>67</sup> fácilmente asequible en la Internet, siguen teniendo connotada presencia; o las grandes corporaciones que, desde el siglo diecinueve, no respetan soberanía nacional alguna en su intento por apoderarse del mundo, y el favorito de la actualidad, los poderosos Medios de Comunicación, canales y partícipes de intereses oscurísimos.<sup>68</sup> No relataremos aquí esta explosión conspirativa,<sup>69</sup> ni exploraremos la pregunta de si tal explosión realmente existe o no es más que la expresión moderna de un muy viejo fenómeno. Aquí

<sup>64</sup> Aunque la novela de Eco puede también ser leída como una parodia de las teorías de la conspiración y como una exemplificación de la definición social de la realidad.

<sup>65</sup> Véase la relativamente reciente compilación editada por Jane Parish y Martin Parker (2001) y la nota a pie número 6 del presente ensayo.

<sup>66</sup> Hay quien arguye sin embargo, como Clarke (2007), que la Internet por el contrario funciona como una vacuna contra las teorías de la conspiración porque reduce los costos a monitores privados que las controlan.

<sup>67</sup> Sobre la historia del famoso documento véase la clásica obra de Norman Cohn (1995)

<sup>68</sup> Un interesante y estudiado caso de un movimiento prácticamente estructurado en torno a la convicción de que los medios de comunicación son agentes de una conspiración internacional es el ultraderechista Frente Nacional fundado en Francia en 1972 por Jean-Marie Le Pen. El lema del movimiento de Le Pen, *Tout et lié*, remite a la idea del vínculo conspirativo. Le Pen no desperdicia oportunidad mediática alguna para señalar que los medios conspiran contra la unidad de la derecha francesa en torno a su persona a través de la desinformación y la tergiversación deliberada. La página del Frente Nacional, [frontnational.com/accueil.php](http://frontnational.com/accueil.php) (1-2-2009) es un comienzo útil para todo aquel que quiera romper el “cerco mediático” impuesto a Le Pen por la conspiración mediática internacional. Para un análisis de la relación de Le Pen con los medios véase el capítulo de Adrian Quinn, “Tout est lié: Front National and the media conspiracy theories” en: Jane Parish y Martin Parker (2001).

<sup>69</sup> Para un recuento en español consúltense Julio Patán (2006). A pesar de su formato popular, la compilación de James McConnachie and Robin Tudge (2005) es muy seria y útil e incluye un excelente ensayo bibliográfico y de fuentes en Internet. Los trabajos de Robert Anton Wilson (1998) y de Jonathan Vankin y John Whalen (1999), son recuentos algo más antiguos pero aún vigentes.

concentraremos nuestra atención sobre una forma muy particular de la teoría de la conspiración, su afinidad electiva con el liderazgo carismático y su poderosa utilización como herramienta política.

### **¿Quién revela la conspiración?**

Hay algo oculto en la conspiración, algo que pretende el engaño y que clama ser develado. Pero afortunadamente una vez que se ha descubierto la clave conspirativa, la cadena de hechos y decisiones que llevan del acto final hasta la conspiración a través de eventos lógicamente vinculables, todo hecho, toda declaración, toda acción, aparecen claros bajo el foco de luz abierto por tal clave. Es posible entonces seguir de vuelta esta secuencia lógica que lleva, desde los motivos e intereses del conspirador, hasta los hechos cotidianos que de otra manera sería imposible explicar. Como el detective de cualquier historia policial, una vez que hemos descubierto los motivos que han inspirado a cometer el crimen, hemos resuelto el caso. Aquel que quería matar, ha matado. Sólo es necesario reconstruir de manera lógica la secuencia de eventos que llevan del crimen al criminal.<sup>70</sup> El punto de este ensayo no es contraponer una posible “teoría de la inocencia” de los agentes frente a la “teoría de la conspiración”. El científico social no sostiene la ausencia de intereses y agentes sociales actuando para lograr objetivos pero, a diferencia del teórico de la conspiración, sostiene que lo social es una compleja red de relaciones y no una cadena mono-causal de eventos. Hay gente que conspira. ¿Quién lo pone en duda? ¿Acaso no hay gobiernos más poderosos que otros gobiernos? ¿Acaso no hay corporaciones internacionales con mucho dinero? ¿Acaso no hay agencias de espionaje con agentes y contra-agentes? El científico social no niega estos hechos pero, a diferencia del teórico de la conspiración, conoce de las consecuencias no esperadas de la acción y presenta esas consecuencias como resultado de una red de múltiples relaciones que no admite explicaciones causales únicas. Además, presenta esas relaciones como susceptibles de falsificación, y no pretende que tal falsificación sea prueba del interés por esconder la verdad. Por cierto que el teórico de la conspiración tampoco niega la complejidad causal, pero esa complejidad es sólo posible dentro del esquema conspirativo que forma parte de la maquinación del conspirador, y en efecto ese esquema puede ser considerablemente complicado y es lo que precisamente le da el carácter de *thriller* a la literatura de la conspiración.

Quien descubre la clave conspirativa es convierte en un filósofo iluminado que regresa a la caverna de Platón para convencer a los otros de que han estado entretenidos con meras sombras de la verdad. Sombras, por cierto, creadas por la misma conspiración. Una vez que se tiene la clave, todo hecho puede y debe ser explicado a partir de la conspiración. Todo corrobora la clave. La clave se explica e ilumina a sí misma y se hace auto evidente. "El que tenga ojos, que vea" es la frase favorita de aquel que ha descubierto la clave. Lamentablemente, a veces, los alienados de la caverna se niegan a ver lo que está claro para todo

<sup>70</sup> El tratamiento clásico de la teoría de la conspiración como expresión del *cui bono* se encuentra en Karl Popper, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (2006). No es del todo justa la comparación que proponemos con la historia policial. En el policial clásico, la conspiración tiene un límite temporal y espacial. En un sitio y lugar concreto ocurre un crimen cuyo trama es revelado por el detective. Como en cualquier teoría de la conspiración *todo* en el lugar del crimen es una clave. Pero el poder de la conspiración se limita al lugar y al hecho bajo investigación. Las teorías da la conspiración tratadas aquí son de alcance global.

aquel que quiera ver. Se empeñan en vivir en la superficie de un asunto que, obviamente, es más profundo que los hechos, como meros epifenómenos de ese asunto. Muchos son reacios a vincular esos hechos superficiales en un todo explicativo y son incapaces de aprehender ese todo. Su ignorancia, la ideología dominante o en el peor de los casos sus propios intereses, los llevan a cuestionar la verdad de aquello que es develado por la clave conspirativa. Están cegados o dormidos por efecto de la conspiración o peor, ellos mismos conspiran.

Tal es, por supuesto, el comportamiento del paranoico de la psicología.<sup>71</sup> Pero hay veces en la historia política que genios carismáticos han sido capaces de hacer que toda una sociedad compre su clave conspirativa. Entonces nos encontramos ante una sociedad iluminada, conocedora de la verdad y capaz de movilizarse bajo la fuerte voluntad de tal líder. A este tipo de teoría de la conspiración, y su desarrollo por parte del líder carismático es a la que refiero este ensayo. El argumento puede resumirse así: *La sociedad está a oscuras y dormida, alguien quiere que permanezca así para continuar siendo el agente de la historia, el genio carismático posee la clave para develar la conspiración e iluminar y despertar a toda la sociedad. El genio carismático explica a la sociedad el origen del mal que le impide avanzar a la utopía. La sociedad es iluminada y es capaz de asumir la agencia histórica de su propio destino y, eventualmente, alcanzar la utopía.*

### Otra Vuelta a la Tuerca

#### ¿Cómo se Ilumina a Toda una Sociedad?

En el sentido específico del argumento, la teoría de la conspiración es una herramienta política<sup>72</sup> central para líder carismático, que basa su acción política en una ética de las convicciones, en el lento proceso que supone la iluminación de la sociedad. Es decir, el lento proceso por el cual ese líder carismático transmuta los valores de una sociedad, convierte sus fines en medios y viceversa. El líder convence a la sociedad de la necesidad de triunfar sobre la conspiración y la convence de que, cualquier resultado no esperado de su acción política, es producto de esa misma conspiración. Hay dos conceptos en el argumento que requieren paréntesis explicativos: la ética de convicciones y la transmutación de valores.

#### *Ética de la responsabilidad vs. Ética de las convicciones.*

Max Weber distinguió entre la ética de convicciones y la ética de la responsabilidad.<sup>73</sup> La ética de convicciones, también llamada ética de absolutos o de fines últimos, es aquella que guía la acción del sujeto sobre la base de, como lo indica su nombre, convicciones. En términos simples, y para nuestro contexto, esa

<sup>71</sup> Para una aproximación a la teoría de la conspiración como paranoia colectiva en el contexto de la historia política de los EE.UU. véase Melley (1999), una crítica al clásico libro de Hofstadter (1966) sobre el asunto.

<sup>72</sup> En nuestra interpretación pragmática no nos interesa aquí si el líder “cree” o no en su propia teoría de la conspiración, tampoco nos interesa si la conspiración develada es cierta o no. Tan sólo nos interesan sus efectos políticos.

<sup>73</sup> Weber trata el tema en varios lugares de su obra, en sus *Ensayos Sobre Sociología de la Religión* (1987) y muy especialmente en su famosa conferencia *El Político como Vocación* (1919).

convicción puede resumirse en “El bien”. Alcanzar ese bien justifica ciertos males de camino. Las consecuencias de esos actos malos (así no sean el bien, sino otros males) no son “responsabilidad” de aquel cuya vida está signada por la certeza del bien final. Si el bien es la guía absoluta, la simple certeza de que se actúa por ese bien justifica toda acción. El actuar mal, a sabiendas de que se actúa mal, no es problema si se está plenamente convencido de que la consecuencia de ese mal es el bien último. Tampoco se es responsable si se actúa bien pero las consecuencias son malas, pues toda acción tiene “consecuencias no esperadas”, basta con la certeza interior de que se ha actuado con fidelidad a la convicción: La Historia, una vez se alcance el bien final, justificará a aquellos cuyas convicciones hayan sido firmes, incombustibles e incluso crueles cuando la Historia así se los exigió.

En cambio, la ética basada en la responsabilidad implica que se “responde” por toda acción. La conducta no puede justificarse por fines absolutos. El bien no puede ser alcanzado por malos medios. Si se es responsable y se actúa mal, se deberá responder por las consecuencias malas de la acción. Incluso si se actúa bien, pero inesperadamente salen mal las cosas, se debe “responder” por esas “consecuencias no esperadas” de la acción. No hay Historia ni bien final de los que pueda colgarse el sujeto político para justificar su acción y así zafase de la responsabilidad. Esto no quiere decir que aquel que guía su acción política de acuerdo a una ética de la responsabilidad carezca convicciones. La ética de convicciones y la ética de responsabilidad son tipos ideales en el sentido weberiano, es decir, son construcciones teóricas puras y, en la realidad, todo sujeto tiene convicciones y esperamos que todo sujeto responda por sus acciones. Lo que Weber quiere decir es que las acciones de los sujetos, y en nuestro caso del líder político, se acercan o se alejan más o menos de alguno de los dos tipos puros. Por ejemplo, a Weber le parecía que el político en democracia debía acercarse más a una ética de la responsabilidad, pero admitía que todo político, como todos nosotros, tiene convicciones profundas (aunque a veces no lo parezca), y sin esas convicciones sería absurda la actividad política. Todo político con verdadera vocación, “cree” que es posible mejorar a la sociedad, hacer algo mejor, puede ser un hombre religioso, puede incluso “creer” en la democracia como valor. Lo que no puede hacer es justificar las consecuencias de sus acciones sobre la base de esas convicciones. No puede decir “yo actué así porque el fin de esa acción era una sociedad más justa, lamentablemente he generado con mi acción más injusticia, pero yo no soy responsable de eso, pues actué siguiendo mis convicciones. Mi conciencia está tranquila”. Por el contrario, así haya actuado en base a sus convicciones, el político debe “responder” por las consecuencias de su acción. La ética de la responsabilidad obliga al político a decir “Yo actué así porque creo en la posibilidad de una sociedad más justa, pero mi acción, a pesar de mis buenas intenciones, produjo más injusticia. Yo no lo esperaba, pero fue así. Yo ahora admito que soy responsable de esa injusticia provocada por mi incompetencia política. No hay Historia ni Bien final que justifiquen mi acción”.

Esto, claro está, si el líder del que hablamos es un político democrático, que acepta las consecuencias de su acción y está dispuesto a que sus conciudadanos decidan, por los votos, si debe continuar ejerciendo un cargo público o no. Pero no todo político piensa así. Por ejemplo, para Weber el político revolucionario guía sus acciones sobre la base de fuertes e incombustibles convicciones. El problema no es que tenga esas

convicciones y que las mantenga en su vida personal, el problema es que esas convicciones sean utilizadas como justificación final de sus actos políticos. El revolucionario no “responde” por sus actos y no negocia. En su escala axiológica el bien final está por encima de los “bienes” intermedios menores. Estos pueden ser violados sin misericordia: se vale contradecirse, mentir, engañar, estafar y cosas peores. El prurito frente a esas “pequeñeces” es un obstáculo propio de una ética burguesa que no es necesario respetar si la acción está guiada por el bien último representado por la utopía social. No en vano Weber habla de cierta afinidad entre la ética de convicciones, el pensamiento utópico milenarista y ciertas formas de liderazgo carismático. El líder carismático ofrece aquello que el político democrático responsable no puede ofrecer: reinos de mil años, edades futuras de plata y oro y otras utopías por las que bien valen la pena ciertos males menores y pasajeros.

*Transmutación axiológica de fines en medios y medios en fines.<sup>74</sup>*

En parte por efecto de una fuerte ética de convicciones, ciertos valores se transforman en medios y ciertos medios en fines. Veamos este ejemplo que, como en la ética de convicciones, implica al político revolucionario: Se quiere hacer la Revolución ¿Por qué? Porque hay hambre, miseria, injusticia y desigualdad. Se quiere cambiar todo eso y es necesario que ese cambio sea total y rápido. A ese cambio lo llamamos *La Revolución*. Esta Revolución será el medio que conducirá al soñado fin: una sociedad de justicia, igualdad, etc. Al poco tiempo de producida la Revolución se hace evidente que la utopía estaba más lejos de lo que en un primer momento había ofrecido el Líder y aún puede ser que luego de la revolución haya más miseria e injusticia que antes. Para colmo, de pronto la Revolución ha pasado de ser el medio para convertirse en el fin y descaradamente se pide, no sólo que no se espere superar la miseria en el mediano plazo, sino que se este listo para la guerra de purificación final que podrá durar 100 o más años antes de que todas las fuerzas de la conspiración contra revolucionaria sean derrotadas. ¿Pero cómo, podemos preguntarnos, no era acaso la Revolución un medio y no un fin en sí mismo? Ante la distancia de la utopía, ha ocurrido una “transmutación axiológica de medios en fines y fines en medios”: La Revolución se convierte, ella misma, como idea, en el bien último, en el punto de llegada en el infinito que resuelve todas las contradicciones del camino. La Revolución es la convicción ética que guía la conducta y por ella está permitido todo. La total subordinación de los medios a la convicción en el bien final no es, por supuesto, monopolio del revolucionario, es común a toda ética de convicciones. Así lo expresó alguna vez el Cardenal Newman: “La Iglesia sostiene que es preferible que el sol y la luna caigan del cielo, que la tierra colapse y que todos los millones que viven en ella mueran de inanición en la más extrema agonía, antes de que una sola alma cometiera un pecado mortal.”<sup>75</sup> Es la misma convicción que guía al revolucionario convencido: es preferible morir en el combate final, que con toda seguridad producirá infinita miseria, antes que renunciar a los logros de la Revolución, aunque lo que se había tenido por logro era precisamente el fin de la miseria.

<sup>74</sup> Para el tratamiento por Georg Simmel del tema en este apartado me apoyo en Josetxo Beriain (2000).

<sup>75</sup> Citado por John Dewey (1960:52)

### Múltiples Afinidades Electivas

Con los dos conceptos anteriores se puede reconstruir el esquema del argumento de este ensayo. Proponemos la existencia de una afinidad electiva entre la ética de las convicciones y la teoría de la conspiración. Sostenemos que el líder carismático, ante la lejanía de la utopía y las dificultades para alcanzarla, transmuta los valores y apela la teoría de la conspiración para justificar las consecuencias no esperadas de sus acciones. Resulta paradójico que el líder carismático es capaz de revelar una secuencia lógica continua que va desde las motivaciones de los conspiradores hasta los hechos observables y que tal secuencia convierta a los conspiradores en "responsables" por las consecuencias no esperadas de la acción del líder carismático. Pero esa misma secuencia que permite "responsabilizar" de los hechos al conspirador no puede ser aplicada al mismo líder. En este sentido, el líder no es "responsable". La contradicción es aparente y se resuelve dialécticamente en la apreciación del Todo descubierto por la clave conspirativa. ¿Cómo sucede esto? Sostenemos que hay una segunda afinidad electiva entre la teoría conspirativa, usada políticamente y la "transmutación axiológica de fines en medios y medios en fines". Esta transmutación permite sobrellevar los efectos no esperados de la acción como efectos de una conspiración que obstaculiza el camino al bien último, a la utopía.

Es evidente que, a pesar de que la sociedad despierta, lamentablemente tarda en llegar a la Utopía, no se produce el milenio, no comienza la guerra final purificadora y en cambio las cosas siguen más o menos como siempre, o quizás peor según los críticos conspiradores. Hay efectos no esperados de la acción ¿Por qué? Porque la conspiración se mantiene a pesar de ser develada. De hecho, hay que develarla continuamente. Es esquila precisamente por ser total, es decir, se esconde en todas partes.<sup>76</sup> El desplazamiento de la responsabilidad es completa y el líder carismático sólo debe señalar a los responsables de siempre.

A partir del esquema podemos también entender a las Teorías de la Conspiración como una respuesta secularizada al problema religioso de la Teodicea, el intento por explicar el Mal dada la existencia de un Dios omnisciente, omnibenevolente y omnipotente.<sup>77</sup> Es una respuesta secularizada a una *pregunta* por el mal también secularizada por la tradición de la Ilustración: sin ciertas presiones sociales el hombre debería ser capaz de regresar a la utopía del estado natural. Pero resulta no ser así, el mal continúa siendo un obstáculo para nuestras pretensiones humanas. En nuestro mundo secularizado la sociedad ha tomado el lugar del omnipotente Dios y al igual que este predecesor, la sociedad debería tender al bien, pero el mal sigue

<sup>76</sup> He tratado este tema de la teoría de la conspiración como total y gigantesca, pero a la vez esquila y escurridiza en Pérez Hernáiz (2009).

<sup>77</sup> Véanse las "Consideraciones Intermedias" en Weber (2006). De acuerdo a Ricoeur (1986), sólo estamos ante el problema de la teodicea (término acuñado por Liebniz) cuando se dan los tres atributos divinos mencionados: Si suponemos a un Dios que por omnisciente, conoce del mal, por omnibenevolente, quiere el bien y por omnipotente, es capaz de hacerlo, inevitablemente nos preguntaremos ¿porqué existe el mal? El término "sociodicea" ha sido usado por Daniel Bell (1966) para referirse a la racionalización del problema de la teodicea. Posteriormente el término fue usado por Vidich y Lyman (1985) en la introducción a su historia de la sociología norteamericana. También fue extensamente utilizado por Bourdieu (1993) para caracterizar la explicación neo-liberal del sufrimiento como parate necesaria del progreso. Para Bourdieu el neo-liberalismo sería una "sociodicea conservadora".

existiendo en la forma de desigualdades e injusticias. La respuesta secularizada al problema de la teodicea es suponer la existencia de una Gran Conspiración que explique la recalcitrante presencia del mal en lo que, de otra manera, sería una utopía.

### ¿Última vuelta a la tuerca?

Entonces, caso cerrado. Desde nuestra privilegiada posición de científicos sociales hemos caracterizado al líder carismático que manipula, consciente o no, a la inocente masa y la engaña. Pretende iluminarla, explicar el mal de una manera secular y racional, pero en cambio le hace ver fantasmas. Justifica su fracaso como responsabilidad de otros. Este ensayo es corto y el lector atento ya hace rato habrá “develado” nuestra propia teoría de la conspiración. Sin duda vivimos en una época de dudas (¿Acaso ha habido épocas de certezas?), y ciertamente el discurso de la ciencia comparte mucho de la gramática de la conspiración, a pesar de nuestra pretensión de pluralismo causal y de posibilidad de verificación de nuestras hipótesis. Quizás en esta vuelta a la tuerca nos comportamos como auténticos paranoicos, sólo que en vez de ver conspiraciones por todos lados, vemos teorías de la conspiración en toda explicación de la realidad que vaya un poco más allá de los hechos ¿Hay escapatoria? No se pretende aquí la solución de Popper (2006), para quién las teorías de la conspiración eran el refugio de aquellos que han abandonado a Dios pero aún no han abrazado a la ciencia. Pero de nuevo, la ciencia no niega la conspiración, sólo exige su falibilidad como hipótesis explicativa y no que se pretenda que esa misma falibilidad sea prueba de la omnipresencia de la conspiración. Aquí nos limitamos a pensar el problema de las teorías de la conspiración políticamente, como una característica del liderazgo y a establecer su relación con la democracia. Por supuesto, si el autor de este ensayo resulta ser agente, por ejemplo de la CIA, todo el problema desaparece. Pero este autor niega rotundamente estar en la nómina de agencia de espionaje alguna. Desde luego que esta negación sólo puede ser prueba de tal afiliación. Desde la perspectiva de la teoría de la conspiración la tuerca es infinita e infinitas son sus vueltas. Reléase este ensayo con esta nueva clave en mente.

### Referencias

- Bell, Daniel (1966) Sociodicy: A Guide to Modern Usage. *The American Scholar* 35:702-5.
- Berriain, Josetxo (2000) *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo funcional*. Barcelona: Anthropos Editorial, Universidad Pública de Navarra y Universidad Central de Venezuela.
- Bourdieu, Pierre, et al. (1993) *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Brown, Dan (2003) *El Código Da Vinci*. Umbrriel.

Clarke, Steve (2007) *Conspiracy theories and the internet: controled demolition and arrested development.* Episteme 4:77-92.

Cohn, Norman (1995) *El Mito de la Conspiración Judía Mundial: Los Protocolos de los Sabios de Sión.* Madrid: Alianza Editorial.

Dewey, John (1960) *The Quest for Certainty.* Nueva York: Capricorn Books.

Eco, Humberto (1989) *El Péndulo de Foucault.* Buenos Aires: Lumen.

Hofstadter, Richard (1966) *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays.* London: Jonathan Cape.

McConnachie, James; Tudge, Robin (2005) *The Rough Guide to Conspiracy Theories.* London: The Rough Guides.

Melley, Timothy (1999) *Empire of Conspiracy: The culture of paranoia in postwar America.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Parish, Jane; Parker, Martin Eds. (2001) *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences.* Oxford: Blackwell.

Patán, Julio (2006) *Conspiraciones. Breve Historia de la Conquista del Mundo por los Extraterrestres, los Masones, la ONU, Las Elites Financieras, El Establishment, etc.* Cromos, Paidos.

Pérez Hernaiz, Hugo Antonio (2009) *Teorías de la conspiración: Entre la Magia, el Sentido Común y la Ciencia.* Prisma Social, Revista de Ciencias Sociales 2. Disponible en:  
[http://isdfundacion.org/publicaciones/revista/pdf/n2\\_11.pdf](http://isdfundacion.org/publicaciones/revista/pdf/n2_11.pdf) (18-7-2009)

Popper, Karl Raimund (2006) [1945] *La Sociedad Abierta y sus Enemigos.* Paidos.

Ricoeur, Paul (1986) *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie.* Ginebra: Labor et Fides, 1986.

Vankin, Jonathan; Whalen, John (1999) *The 70 Greatest Conspiracies of All Times.* Nueva York: Citadel Press.

Vidich, Arthur J. y Lyman, Stanford M. (1985) *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and*

*Their Directions.* New Haven, Conn.:Yale University Press.

Weber, Max (1919) *El Político como Vocación.* Disponible en:

<http://derecho.itam.mx/facultad/materiales/profes/herzog/Weber%20-%20Politica%20como%20vocacion55.pdf> (1-2-2009)

Weber, Max (1987) [1921] *Ensayos Sobre Sociología de la Religión.* Madrid: Taurus.

Wilson, Robert Antón (1998) *Everything is Under Control: Conspiracies, Cults, and Cover-ups.* Nueva York: Harper Perennial.

## Capítulo 5

### Vuelta a la Noción de Totalitarismo en Venezuela. Uso y Abuso de un Concepto.

**Hugo Antonio Pérez Hernáiz**

Profesor de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela

[hphernaiz@yahoo.com](mailto:hphernaiz@yahoo.com)

Resumen:

Este artículo explora la pertinencia del uso del término totalitarismo para el caso Venezolano. Se estudia la utilización de ese término por parte de los actores en el debate político. Se construye un tipo ideal de sistema totalitario y luego lo contrasta con la realidad del caso estudiado.

Abstract:

This article explores the use of the term totalitarianism for the case of the Venezuelan political system. It also studies the uses of term in the local political debate. It constructs an ideal type of totalitarian system and contrasts it with a case study of Venezuela.

#### 1. Introducción

La noción de totalitarismo parece disfrutar de un nuevo auge<sup>78</sup>. Junto a un reciente repunte del interés en los totalitarismos “históricos”<sup>79</sup>, hay un nuevo resurgir del concepto como categoría útil para caracterizar ciertos movimientos y regímenes del Tercer Mundo. En un ensayo reciente, H. C. F. Mansilla (2008) propone una revisión del concepto de totalitarismo “clásico” y su aplicación a procesos históricos en la periferia del mundo liberal democrático que desencadenan “patologías de la modernidad” (Hannah Arendt) afines al totalitarismo.

<sup>78</sup> Véanse por ejemplo revistas como el *Journal of Political Ideologies* o *Totalitarian Movements and Political Religions*.

<sup>79</sup> Por “históricos” me refiero a al Nacional Socialismo alemán, al Fascismo italiano y Comunismo soviético. Como “clásicos” del totalitarismo podríamos añadir algunos sobrevivientes modernos, como el caso de Corea del Norte.

Este ensayo pretende recoger la sugerencia esbozada en términos teóricos por Mansilla y estudiar la pertinencia de la noción de totalitarismo aplicado un caso concreto: el proceso de transformaciones que se vienen produciendo en Venezuela desde que, en 1998, el Presidente Hugo Chávez asumiera el poder por elección popular y proclamara el inicio de su llamada “Revolución Bolivariana”. El ensayo está dividido en tres partes: Primero, se discuten los problemas atenientes a la utilización, en el lenguaje de las ciencias sociales, de una noción lastrada con una pesada carga valorativa, como lo es la de totalitarismo; segundo, se combinan las características descritas por diversos autores (ARENNDT, 2004. LINZ, 2000. GENTILE, 2001. ARON, 1987) como típicas del totalitarismo y se ordenan en la forma de un tipo ideal *weberiano*, para luego confrontar estas características al proceso venezolano y; tercero, se concluye intentando responder la pregunta de si efectivamente es útil la noción de totalitarismo para describir el caso concreto de la situación venezolana, y por extensión, la de otros casos del mundo en desarrollo.

### 1. Todo el Mundo es Totalitario.

Como muy bien propone Mansilla en el ensayo citado, no debemos temer la utilización de términos valorativos en la ciencias sociales siempre que seamos cuidadosos con el proceso de construcción de la definición de esos términos. Tal definición debe dejar en claro exactamente como estamos usando el término de manera diferente a su utilización política. Desafortunadamente, hay términos tan cargados valorativamente que parece que cualquier cosa que se diga sobre ellos, cualquiera la forma en la que sean usados en las ciencias sociales, nos arrastran al foso de la confusión ideológica. En el sentido concreto de este ensayo, corremos el riesgo de, a priori, “evaluar” un proceso político, vinculándolo a todo un cúmulo de experiencias históricas catastróficas, con el uso de un término como totalitarismo<sup>80</sup>.

En Venezuela tal riesgo es en la actualidad particularmente notable. El término totalitarismo ha sido usado seria y académicamente para describir ciertos aspectos del gobierno del Presidente Chávez<sup>81</sup>. Pero también ha sido usado prolíjamente en la retórica política, en medio de un proceso extremadamente polarizado. Para los críticos de la llamada “Revolución Bolivariana”, el afán revolucionario por controlar todas las instituciones de la sociedad sólo puede ser caracterizado por la palabra que da cuenta de tal empresa *total*: el totalitarismo. Señalan además numerosas características preocupantes que parecen apuntar a una similitud más que superficial del gobierno de Chávez con los totalitarismos “históricos”: desde el indudable carisma del líder y su capacidad para movilizar a las masas, hasta más que incipientes expresiones de culto a la personalidad de ese líder. Los seguidores del Presidente Chávez, en cambio, ven totalitarismo en el otro lado de la partida: en el “control hegemónico” que ejerce el “Imperio” y sus aliados en la élites económicas

<sup>80</sup> Dicho sea de paso, el mismo problema se presenta con la noción de “democracia” y su carga valorativa positiva.  
<sup>81</sup> Por ejemplo, por el “Observatorio Hannah Arendt” de la Universidad Central de Venezuela.

locales. Para los autodenominados revolucionarios bolivarianos, seguidores del Presidente Chávez, el totalitarismo es de la autocracia neoliberal globalizadora, y no el proyecto de la “Revolución Bolivariana” que por el contrario busca “liberar” al pueblo de esa forma de totalitarismo. Señalan además el clima de libertades políticas, sociales y culturales que se respiran en el país, muy alejado de terror totalitario descrito por Hannah Arendt como característica central de los casos históricos de totalitarismo. Como consecuencia la palabra totalitarismo se usa sin discreción como insulto político de lado y lado, con mayor o menor atención a definiciones precisas del término.

Y sin embargo en este ensayo se argumenta, siguiendo a Mansilla, que la noción de totalitarismo puede ser deslastrada de mucho de su engorro si es correctamente definida. Mansilla propone apoyarse en Linz en una primera y gruesa distinción entre autoritarismo y totalitarismo. Aquí se acepta esa distinción como útil y, sin embargo, se propone más bien construir un tipo ideal de totalitarismo y enfrentarlo a casos concretos. El resultado metodológico debe ser, evidentemente, que *todo* régimen político participa, más o menos, de las características de ese tipo ideal. Todo sistema se “aleja” o “acerca” al tipo ideal, sin que esto implique un continuo en el cual el autoritarismo tenga que inevitablemente “derivar” en totalitarismo (evidentemente, no es así históricamente). En qué momento de ese “alejar” o “acercar” el caso concreto deja de ser democrático, o meramente autoritario, para convertirse en totalitario es, si, un asunto valorativo que no se resuelve por este método.

El método del tipo ideal no es esotérico y responde a las expectativas de sentido común y científicas en al menos dos aspectos fundamentales: Primero, debe ser una premisa de cualquier método crítico que si queremos decir que un sistema es tal cosa, debemos decir primero que entendemos por tal cosa y en qué corresponde nuestro caso determinado a tal cosa. Tal como lo entendía Max Weber (1964:7), el método del tipo ideal era tal mecanismo de definición. Segundo, corolario de lo anterior, el tipo ideal es un tipo puro, en el sentido de que ningún caso concreto *es* el tipo ideal. Ni en el más alto grado de ajuste al tipo ideal, ningún caso histórico, ni siquiera el notable caso de Corea del Norte, cumple con todas las características del tipo ideal de totalitarismo que presentamos en este ensayo, y todos los casos presentan características divergentes que los diferencian de los otros casos. Tal como señala Emilio Gentile (2000), en esto siguiendo a Tsvetan Todorov, el totalitarismo siempre fue un proceso *hacia* el totalitarismo, y siempre fracasó en ese camino: nunca logró un control total del sistema institucional, no parió al hombre nuevo que superaría la moral burguesa ni logró implantar el terror revolucionario en todos y cada uno de los individuos que fueron sus víctimas. Por lo tanto el método presentado en este ensayo nos permite también evaluar como cosas distintas las intenciones de los líderes, las respuestas de los ciudadanos y las consecuencias de las acciones comunes.

## 2. Tipo Ideal y Grado de Ajuste.

### *Totalitarismo*

A continuación presentamos las principales características del totalitarismo tal como han sido señaladas por los principales autores estudiosos los totalitarismos históricos:

(a) El poder está centralizado en un cuerpo político monopolista, por lo general un partido único, y adscrito lealmente a la figura de un líder carismático. Más allá de la noción Weber del Estado como ejecutor del monopolio legítimo de la violencia, definición mínima del Estado que comparten los Estados liberales, el centro político en el totalitarismo controla hegemonicamente *todas* las instituciones. Las instituciones del totalitarismo, ha señalado Linz, por lo general no han surgido de manera “natural” de la dinámica cultural de la sociedad, sino que son impuestas “desde arriba”. Tal como estudió Hannah Arendt, esta imposición institucional puede tomar durante el periodo de formación del totalitarismo, la forma de “paralelismo institucional”, es decir, la convivencia temporal de las viejas instituciones con las nuevas instituciones totalitarias todavía en formación. Pero tal situación es, por supuesto, temporal y acaba en el momento en el que las instituciones totalitarias son lo suficientemente fuertes como para asumir el control total de sus competencias.

(b) Numerosos autores han señalado que una de las distinciones fundamentales del autoritarismo y el totalitarismo es que este último cuenta con lo que podríamos llamar una “ideología fuerte”. Al usar la palabra “fuerte” no nos referimos a la coherencia lógica interna sino a que los totalitarismos se legitiman en un aparato retórico que sólo puede ser calificado como gigantesco. Tal aparato incluye propaganda política, publicaciones que pretenden seriedad académica, reinterpretaciones de la historia, discursos del líder, etc. La retórica totalitaria posee varios “temas” fuertes que pueden ser señalados como comunes: El discurso revolucionario de carácter regenerador palingenético; la glorificación y culto a la personalidad del líder; una omnicomprensiva teoría de la conspiración que explica la historia y que señala claramente al enemigo y la insistencia en la necesidad de la creación de un hombre nuevo (en su acepción más radical este tema retórico proclama un hombre *eugenésicamente* nuevo). La ideología totalitaria forma la base de una “Religión Política”, en el sentido que le han dado a este término por ejemplo Eric Voegelin, Raymond Aron (“religión secular”) o Emilio Gentile. El discurso está basado en la contraposición dicotómica entre lo profano y lo sagrado, el bien y el mal, el nosotros y ellos. Implica consecuentemente una ética revolucionaria que tiene fuertes afinidades electivas con lo que Max Weber denominó la “ética de convicciones” en lo político. Para tal ética el triunfo del bien final justifica los males “menores” del camino hacia la utopía final. Por último, en

el sentido religioso señalado por Gentile, implica la construcción ideológica de un sentido de comunidad contrapuesto al cosmopolitismo individualista liberal.

(c) A diferencia del simple autoritarismo, el totalitarismo quiere que el ciudadano participe entusiasta y activamente en movilizaciones y tareas colectivas y exige una *politización integral de la existencia* (Gentile). Mientras que el autoritarismo puede darse por contento con la obediencia pasiva de los ciudadanos, el totalitarismo requiere que *todos* crean en la ideología esbozada en el punto anterior y que la apoyen con convicción. Aquellos que no *crean* deben ser reeducados. El sentido de comunidad requiere de ortodoxia homogénea y la diversidad no puede ser entendida de otra manera que como peligrosa falta de fe, traición y amenaza al sistema.

(d) Se ha señalado que el elemento del “terror” violento no siempre tiene en los totalitarismos la centralidad que le otorgó Hannah Arendt en su estudio clásico. Sin embargo, en una construcción típico ideal es indudable que debe ser incorporado como una característica principal. Sobre todo en la época de instauración revolucionaria del totalitarismo el “terror” parece que juega un rol fundamental. Pero aún cuando el sistema está más consolidado, cíclicas vueltas al terror cumplen la función de recordarle a los ciudadanos la importancia de la fidelidad absoluta al sistema y de que la revolución es un proceso que realmente no termina nunca. El terror y la violencia son justificados como necesidad histórica y como única herramienta efectiva contra las conspiraciones que se ciernen permanentemente sobre el sistema.

Creemos que estos cuatro puntos resumen las características principales en las que concuerdan los principales estudios del tema. Cuando decimos que un sistema es totalitario, decimos que se ajusta en un grado importante a todas las características señaladas.

### *¿Venezuela?*

Veamos entonces, punto por punto, si este modelo tiene alguna relevancia para el caso actual que nos ocupa.

(a) Si algo ha caracterizado a la revolución bolivariana propugnada por el Presidente Chávez es un explícito intento por centralizar el poder en su persona. En lo político, la instauración de la nueva Constitución en 1999 le ha permitido al gobierno central controlar directamente todos los poderes públicos que dependen de la asignación desde el poder ejecutivo. Adicionalmente, los éxitos electorales de los primeros años del gobierno, unido a la ausencia de la oposición en el proceso de elección a la Asamblea Nacional legislativa, le permitieron a Chávez controlar casi completamente los poderes asignados por elección. En lo geográfico político, el proceso de descentralización y autonomización de las alcaldías y

gobernaciones, iniciado en la década de los noventa, ha sido demonizado por Chávez como parte del proyecto neo-liberal de desmantelamiento del Estado. Por lo tanto este proceso debe ser revertido y la facultad de nombrar alcaldes y gobernadores debe ser reinstaurada en el poder ejecutivo para así evitar la aparición de “caudillos locales”. Además de vincular el proceso de elección local de gobernadores y alcaldes al neoliberalismo, se señala desde el gobierno central el peligro que corre Venezuela de ser “victima” de la conspiración imperial que, según el gobierno, está detrás de los movimientos autonómicos en Bolivia contra el gobierno central del Presidente Evo Morales. Para el gobierno venezolano, el regionalismo atenta contra la unidad nacional y es punta de playa de intereses foráneos.

Sin embargo, el proceso de descentralización de la década de los 90 ha demostrado ser difícil de revertir. En principio, la elección directa de gobernadores, alcaldes y asambleas regionales fue ratificado en la Constitución de 1999 porque muchos de los constituyentes veían la designación de cargos regionales por elección popular como una conquista democrática y no como parte de un complot neoliberal para debilitar al Estado. En todo caso, los altos niveles de popularidad del Presidente Chávez le han permitido prácticamente designar a dedo candidatos leales a puestos regionales con certeza de que su apoyo significa el triunfo electoral. Esta transferencia de carisma político ha sido popularmente denominada el “Portaviones Chávez”. Ha permitido la centralización del poder político, pero por supuesto es una centralización que siempre corre el riesgo de ser revertida en cada fecha del calendario electoral regional. Más recientemente la elección de un opositor a la Alcaldía Mayor de Caracas ha sido respondida por Chávez con la designación directa de una funcionaria que responde directamente a él y la transferencia de recursos y competencias que antes correspondían a la Alcaldía Mayor a esa funcionaria.

En cuanto a las instituciones de la sociedad civil, el Presidente Chávez ha sido numerosas veces explícito en que *todas* deben, en algún momento futuro, responder a los ideales de la revolución bolivariana. El gobierno ha recurrido al mecanismo clásico de transición de “paralelismo institucional”. En algunos casos, como en la creación sindicatos paralelos, ha tenido cierto éxito. En estos casos la secuencia del mecanismo usado por el gobierno puede ser simplificada así: Los sindicatos son calificados por Chávez como parte de la vieja estructura política y vinculados a la conspiración neoliberal imperialista contra la revolución; se crean nuevos sindicatos leales al gobierno; sólo se negocia con esos sindicatos; el Estado es el más grande empleador formal en Venezuela y por lo tanto los viejos sindicatos pierden la base de su efectividad. Pero en otros casos el mecanismo de paralelismo institucional ha fallado notablemente. La educación superior es quizás el ejemplo más evidente. El gobierno entiende la importancia que tiene el sistema de universidades nacional si se quiere implantar un modelo ideológico revolucionario, y sin embargo ha sido incapaz de controlar las universidades publicas y privadas. Las elecciones en las universidades

públicas, a diferencia de la tendencia nacional, favorecen consistentemente a candidatos de la oposición.

Ante la imposibilidad de controlar a las universidades, el gobierno ha decidido crear un sistema de educación superior paralelo, las “Universidades Bolivarianas”, instituciones comprometidas ideológicamente con el proyecto revolucionario. Pero el proyecto ha sufrido por desorganización y falta de rigor académico. El resto de las universidades establecidas se niegan a reconocer a las Universidades Bolivarianas como instituciones de educación superior en pleno derecho y los hijos de connotados funcionarios del gobierno prefieren estudiar en las universidades establecidas antes que arriesgarse a ser parte de un experimento académico que carece de prestigio.

Ni siquiera en la consolidación de un partido único, centralizado, que responda directamente al líder, ha sido la revolución bolivariana completamente exitosa. La base política de Chávez es un grupo heterogéneo que incluye a exmilitares compañeros de sus intentos conspirativos y golpistas, micro partidos de izquierda radical como el Partido Comunista de Venezuela, partidos de tendencia social demócrata y el partido que directamente responde a Chávez (antes, el “Partido Quinta República”, hoy día el “Partido Socialista Unido de Venezuela”, PSUV). Los intentos por crear un partido único que reúna toda su base electoral han resultado infructuosos y han despertado severas escisiones entre los distintos grupos que apoyan a Chávez. La posibilidad de que Venezuela se convierta en un régimen de partido único, condición presente en todos los ejemplos históricos conocidos de totalitarismo, y condición necesaria para la rutinización y transferencia del carisma del líder, es muy remota. Ni siquiera parece cercana la posibilidad de que se logre un partido único de la revolución bolivariana, mucho menos de que desaparezcan los partidos de oposición.

El enfoque de este ensayo es fundamentalmente en lo político y sólo se señala de pasada que el proceso de centralización del poder también se expresa, por supuesto, en lo económico. Baste aquí señalar que el Presidente Chávez ha claramente expresado que su modelo económico es el de la producción y distribución dirigidas desde el Estado. El gobierno ha renacionalizado muchas de las empresas que fueron privatizadas en las décadas anteriores y ha nacionalizado varias que siempre fueron privadas. Las expresiones de hostilidad hacia la empresa privada, calificada como “oligarquía golpista”, agente de intereses imperiales, ha sido una constante en el discurso de Chávez. El paralelismo institucional ha sido también aplicado a lo económico. El ejemplo más importante es el de la red de bodegas de alimentos estatales “Mercal” que pretende, con precios subsidiados, competir directamente con las cadenas privadas de distribución y con las pequeñas bodegas privadas. Chávez ha expresado que su objetivo es que algún día todos y cada uno de los venezolanos compren todo lo que necesiten en “Mercal”.

(b) ¿Se puede decir que el proyecto político del Presidente Chávez se basa en una ideología “fuerte”? El gobierno quizás daría una respuesta positiva a esta pregunta y señalaría la “Bolivarianismo” como eje ideológico rector de la revolución en la construcción del llamado “Socialismo del Siglo XXI”. Como en los casos de totalitarismos históricos, tal retórica se ha ido construyendo sobre la marcha y ya acumula un importante archivo textual. No existe un texto fundamental que, como en los casos históricos, funja de “libro” de la revolución (como en su momento lo fue por ejemplo “Mi Lucha”, “¿Qué Hacer?”, “El Libro Rojo”, etc.). Pero un importante corpus textual ideológico ha ido creciendo en tamaño, sobre todo basado en los cientos de horas de discursos presidenciales y del programa radial y televisivo que cada domingo presenta el Presidente “Aló Presidente”. Las declaraciones del líder son recogidas por “intelectuales orgánicos” leales quienes se encargan de depurar y refinar el lenguaje, a veces coloquial e inexacto del Presidente, y convertirlo en un todo ideológico con un mínimo de coherencia teórica.

El eje central del “Bolivarianismo” es lo que se ha llamado el culto a la figura de Simón Bolívar, el líder independentista del siglo diecinueve. No como figura histórica, sino como imagen del héroe militar-intelectual, líder fuerte, revolucionario romántico, luchador anti-imperialista y fundador civilizatorio. En la historia de Venezuela tanto la izquierda como la derecha se han apropiado y reforzado lo que en Venezuela se ha convertido en una verdadera religión política, el culto a Bolívar<sup>82</sup>. La figura histórica de Bolívar, como militar y como liberal republicano, resulta irrelevante a la hora de presentarlo como héroe socialista revolucionario. El problema del anacronismo es resuelto en el discurso presidencial por la vía de la construcción de un tiempo mítico, en el cual la revolución bolivariana es presentada como la verdadera continuadora de la gesta independentista iniciada por Bolívar, interrumpida durante casi doscientos años por la conspiración oligárquica imperial traidora del “sueño de Bolívar”<sup>83</sup>. Chávez ha venido, palenginésicamente, a fundar de nuevo a la nación, a completar la tarea que Bolívar no pudo concluir. En tal sentido Chávez es el heredero de Bolívar y, en su versión más extrema, la verdadera reencarnación del héroe, con todas sus cualidades carismáticas de genio militar y político.

Por supuesto que no sólo el “Bolivarianismo” forma las bases de la retórica ideológica del gobierno. El discurso presidencial es prolífico en citas que parecen reflejar lo que Chávez lee en el momento: el poeta

<sup>82</sup> Véase CASTRO LEIVA (1991) y CARRERA DAMAS (1973) Para un excelente análisis del uso de la figura de Bolívar en términos de religión política por Chávez véase CARRERA DAMAS (2005)

<sup>83</sup> En su versión más extrema de esta peculiar teoría de la conspiración de alcance verdaderamente cósmico, Chávez ha nombrado una comisión presidencial para investigar de manera “histórica y objetiva” las verdaderas causas de la muerte de Bolívar. Chávez está convencido de que Bolívar fue asesinado por agentes imperiales en alianza con la oligarquía colombiana. Esta teoría sobre la muerte de Bolívar mimetiza la figura de Chávez con la del héroe decimonónico. El Presidente repetidas veces ha denunciado intentos de la oligarquía y del imperio por asesinarlo, “igual como mataron a Bolívar”. Al momento de escribir este ensayo la comisión ha sido aparentemente relegada o ha dejado de existir. En agosto de 2010 se exhumaron los restos de Bolívar de su tumba en el panteón nacional con el objeto ostensible de constatar el estado de preservación de los restos y de investigar las verdaderas causas de su muerte.

norteamericano Walt Whitman, el polémico sociólogo argentino Norberto Ceresole, libros de autoayuda (de manera prominente al principio de su primer mandato, “El Oráculo del Guerrero”), Cristo, Trosky y muchos otros han sido citados en determinado momento en el discurso presidencial como inspiradores del proyecto socialista de Chávez. En el proceso de construcción retórica, Chávez menciona o cita, y es luego tarea de “intelectuales orgánicos” explicar en detalle como se imbrican esos autores en el todo de la ideología bolivariana<sup>84</sup>. Aparte del carácter de inspiración temporal de los personajes citados, quizás sea el “Ché” Guevara quién es más consistentemente citado por Chávez. Sobre todo la interpretación guevarista de la creación del “hombre nuevo” como objetivo utópico del “Socialismo del Siglo XXI”. Como en otras retóricas revolucionarias, el tema del hombre nuevo es fundamental para Chávez y es mencionado insistente en su programa “Aló Presidente”.

(c) El espectáculo de masas delirantes saludando al líder, y jóvenes estudiantes uniformados de rojo coreando “¡Ordene! ¡Ordene!” en presencia de Chávez, han reforzado la imagen de un entusiasmo político muy al estilo de las experiencia del totalitarismo histórico. Chávez mismo ha puesto un énfasis especial en la necesidad de “reeducar” a *toda* la población en los nuevos valores de lo que llama “Socialismo del Siglo XXI”. A aquellos que no están enteramente convencidos de que el modelo propuesto por la revolución bolivariana es el mejor para la sociedad venezolana, Chávez parece catalogarlos en dos categorías principales: (1) son víctimas del engaño de la conspiración neo-liberal-oligárquica-imperialista y por tanto deben ser reeducados y sacados del engaños o (2) son agentes de la conspiración y por tanto deben ser desenmascarados y neutralizados. En tal esquema existe la traición y el engaño, pero no la oposición política. Notablemente, a los empleados públicos y a los militares se les exigen demostraciones constantes y entusiastas de adhesión al régimen. Sin embargo, a la revolución bolivariana le falta un trecho muy largo para que el fenómeno de entusiasmo político delirante ante la presencia del líder sea un fenómeno mayoritario. El preocupante ejemplo de estudiantes uniformados a los pies del líder gritando consignas escatológicas sobre la revolución y la muerte, es un fenómeno francamente limitado y muy minoritario.

<sup>84</sup> La tarea es a menudo difícil e ingrata como lo demuestran los dos ejemplos siguientes: A principios de su gobierno Chávez citaba a menudo a Norberto Ceresole, más que como mera inspiración, como verdadero asesor del gobierno. La teoría mesiánico carismática de Ceresole, que propugnaba el vínculo directo del líder militar con las masas, pasando por encima de mediadores “anti-democráticos” como los partidos políticos, resultaba atractiva para el Presidente. Sin embargo, Ceresole, aparte de sus ideas profundamente antiliberales, había además expresado ideas que podían ser interpretadas como antisemitas. Luego de un fuerte debate público en Venezuela sobre el tema, Chávez negó toda vinculación con Ceresole. El segundo ejemplo es el caso del “Oráculo del Guerrero” del chileno Lucas Estrella Schutz, uno de tantos libros “místicos” de autoayuda que recopilan aforismos y enseñanzas de sabios maestros más o menos orientalizantes. Chávez citó las máximas del libro prolíjamente durante los primeros años de su gobierno. La edición pirata del libro se convirtió en un *best seller* en las calles de Caracas. La intelectualidad orgánica encontraba difícil vincular un género burgués aborrecible y alienante, como lo es el de los textos “místicos” de autoayuda, con la retórica revolucionaria “seria”. El punto culminante, sin embargo, fue la visita a Venezuela del autor del libro, Estrella Schutz, quién se mostró sorprendido por el éxito “político” de su texto. Como nota curiosa que da cuenta de la homofobia venezolana, varios articulistas de la oposición señalaron críticamente el tema homoerótico subyacente del libro. El texto desapareció eventualmente por completo de las citas presidenciales.

Recuérdese que Chávez ha fracasado en su intento por controlar a las universidades nacionales y el emergente movimiento estudiantil opositor fue fundamental en la derrota de referéndum de diciembre 2007, por medio del cual Chávez pretendía, entre otras reformas, eliminar los límites temporales a su mandato. Por otra parte cabe hacerse la pregunta ¿Acaso la adhesión entusiasta de la *mayoría* fue una característica en los totalitarismo históricos? Ciertamente, aunque fuera la intención de los líderes, nunca lo fue para *toda* la población. Para aquellos que se negaran a apoyar entusiastamente al régimen, se reservaba el terror y la violencia. Y esta es una característica alejada de lo que ha sido la experiencia del caso venezolano hasta ahora.

(d) Medir el “terror” que es capaz de usar un régimen contra sus propios ciudadanos es, por supuesto, algo difícil y muy relativo. Ciertamente los ciudadanos opositores a Chávez tienen mucho que temer: muchos han perdido sus trabajos en la administración pública, otros viven en el constante temor de ser echados de sus puestos por sus posturas políticas. En una economía en la que, por efecto de las nacionalizaciones, el espacio para la economía privada es cada vez más reducido, este es un temor que debe ser tomado muy en serio. Por otro lado, personalidades públicas de la oposición han sido víctimas de amenazas y atentados por parte de seguidores de la revolución, pero también personalidades que apoyan al gobierno han sufrido las mismas amenazas. Ha habido casos de denuncias de torturas a estudiantes opositores, pero estos parecen ser más ejemplos de brutalidad policial que de una política sistemática de terror. En general, la población siente más temor al hampa común y a la violencia cotidiana que a “esbirros” o “agentes secretos” del gobierno.

Ciertamente, el lenguaje de Chávez puede ser catalogado de agresivo y parece invitar a la violencia contra la eterna conspiración que amenaza al régimen y a los elementos que la apoyan. Pero no existen elementos para afirmar que el *terror* ha sido una política *sistemática* del gobierno, al menos hasta el momento.

### 3. Conclusión

Toca entonces, en esta última parte, hacer una evaluación general y responder a la pregunta sobre la presencia o no, hoy o futura, de un sistema totalitario en Venezuela. La constante en los cuatro puntos señalados en este ensayo parece ser una distancia importante entre la intención y las consecuencias de la acción. Consideramos que el proyecto del Presidente Chávez, tal como puede ser entresacado de sus discursos y de las publicaciones de sus “intelectuales orgánicos”, es un *proyecto* totalitario. De cumplirse todas las promesas y predicciones utópicas que ha hecho Chávez, es inevitable concluir que la imagen de

sociedad de su proyecto conduce a una forma de totalitarismo que sigue estrechamente, y muchas veces de manera explícita, el ejemplo de los totalitarismos históricos.

Sin embargo, una cosa es lo que Chávez ha dicho, y otra muy distinta lo que ha logrado. Chávez ha llegado al poder por medio de procesos electorales y en el marco de la democracia representativa, no por medio de una revolución que le permita de manera expedita y violenta ejecutar la transición a la utopía. El líder está obligado a negociar a diario su ímpetu revolucionario con una realidad institucional “burguesa” democrática. Esto ha resultado notablemente difícil y muchas veces Chávez se ha visto obligado resistirse públicamente a la “espiral de radicalización”<sup>85</sup> que a veces le imprimen al proceso sus funcionarios más entusiastas. Cabe la hipótesis de que Chávez es un habilidoso político que “sabe esperar el mejor momento”, pero también es cierto que la oposición política a su proyecto ha demostrado ser notablemente recalcitrante. Mucho se ha discutido sobre la debilidad institucional democrática en Venezuela que se ha mostrado inoperante ante un proyecto explícitamente antiliberal, pero por otro lado cabe la interpretación contraria: la fortaleza institucional y política de instituciones claves como las universidades, la iglesia y los partidos tradicionales han resistido y efectivamente obstaculizado muchos de los peores excesos de la revolución.

Quizás la noción que mejor corresponde al caso venezolano en este momento es lo que Linz denomina una situación pre-totalitaria. En tales circunstancias, explica Linz, “existe un grupo político de importancia que tiene como meta la utopía totalitaria, pero que aun no ha logrado consolidar completamente su poder y dar estructura institucional al sistema” (LINZ, 2000:241). En el caso venezolano, tal como quizás afirmaría Mansilla, tal grupo no sólo existe, sino que ya ha conquistado el poder político. Sin embargo este grupo no ha logrado ni siquiera acercarse a la utopía totalitaria. La opinión muy personal del autor de este ensayo es que, entendidas la fortaleza política e institucional de la oposición política al proyecto de Chávez, este tendría que “neutralizar” (la expresión resultaría, inevitablemente, un eufemismo), a gran parte de la sociedad venezolana, tal como efectivamente lo hicieron los totalitarismos históricos con sus determinadas sociedades. Tal circunstancia parece hoy muy improbable, pero no imposible.

#### Bibliografía citada:

ARENKT, H. **Los Orígenes del Totalitarismo**. Barcelona, Taurus Ediciones, 2004.

ARON, R. **Démocratie et totalitarisme**, Paris, Gallomard, 1987.

CARRERA DAMAS, G. **El Culto a Bolívar: esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela**. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1973.

---

<sup>85</sup> Sobre la espiral de radicalización en un caso clásico véase el segundo tomo de la biografía de Hitler de KERSHAW (2002).

CARRERA DAMAS, G. **El Bolivarianismo-Militarismo: Una ideología de reemplazo.** Caracas, Ala de Cuervo, 2005.

CASTRO LEIVA, L. **De la Patria Boba a la Teología Bolivariana; Ensayos de Historia Intelectual.** Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.

GENTILE, E. "The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism" en: **Totalitarian Movements and Political Religions**, Vol.1, Núm. 1, 2000, págs. 18-55.

GENTILE, E. **Le Religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi**, Roma y Bari, Gius. Laterza & Figli, 2001.

KERSHAW, I. **Hitler: 1936-1945**. Barcelona, Ediciones Península, 2002..

LINZ, J. **Totalitarian and Authoritarian Regimes**. Londres y Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2000.

MANSILLA, H.C.F. (2008): "El Desarrollo Contemporáneo y la Necesidad de una Teoría Crítica del Totalitarismo. Un Esbozo Provisorio" en **Revista de Estudios Políticos**, Núm. 140, 2008, págs. 69-103.

WEBER, M. **Economía y Sociedad: Esbozo de Sociología Comprensiva**. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

**Apéndices**

## Apéndice 1

**Hugo Antonio Pérez Hernáiz\***

### History of the Use and Abuse of Visual Metaphors in Social Science<sup>86</sup>

#### Abstract

This paper traces the history of the use of visual metaphors in social sciences and particularly in sociology. It claims that the use of visual metaphors is at the roots of the discourse of objectivity in social sciences.

History of Social Sciences. Visual Metaphors. Objectivity.

#### Resumen

Este artículo sigue el recorrido histórico del uso de metáforas visuales en las ciencias sociales y particularmente en la sociología. Se argumenta que el uso de este tipo de metáforas explica el discurso sobre la objetividad en las ciencias sociales.

Historia de las Ciencias Sociales. Metáforas Visuales. Objetividad.

#### Introduction

Since the so-called linguistic turn in philosophy, dominant images of knowledge based on vision have been contested, not only in terms of an internal critique of the paradigm representing sight as a deceiving sense (Plato, Aristotle), but also through a critique of the entire imagery of sight and light as possessing the power to objectify existence. Furthermore, this imagery has been held responsible for the modern dualistic conception of reality.

The general point made by the critique of ocularcentrism is that during the V century BC, in the Greek world, a transition is made from word/ear to light/eye metaphors when referring to knowledge. At least by the time of Plato's writing, and certainly Aristotle's, light and vision had assumed the place they still hold in the Western world as the dominant images of knowledge. This change of focus is made evident by comparing the Homeric episode of the Chant of The Sirens in the Odyssey to the Platonic myth of The

---

\* Hugo Antonio Pérez Hernáiz is Professor of Social Theory at the Escuela de Sociología of the Universidad Central de Venezuela. hphernaiz@gmail.com

<sup>86</sup> Publicado en: Entelequia. Revista Interdisciplinaria, N.11, Primavera, 2010.

Cavern in The Republic. In the Homeric episode, the chants of the sirens are dangerous because they bear knowledge about the past and the future that hypnotize the listener. This is an image in which truth does not come through the eyes; truth is embodied in a song that is received through the ears. Therefore, those who do not want to succumb to the power of the song must obstruct their ears with bees-wax. Obviously, there are many episodes in the Odyssey that have a strict visual character. The Sirens' Chant is especially important, however, because it refers to the transmission of knowledge.

A totally different image of knowledge is offered by Plato in the Myth of the Cavern. The prisoners see only the shadows of the world reflected against the cave wall. On the other hand, the liberated philosopher is able to turn around and see the true objects that are illuminated by the fire. In this respect, Heidegger states that since Plato "Everything depends upon the shining of the phenomena and the possibility of its visibility." (1962a p.265).

The extreme development of this myth, and its consequent visual metaphor of knowledge, has become to be known as the root of the Enlightenment. Modern science, born of the Enlightenment, bears this metaphor not only as a superficial discourse, but as an integral and central part of its methodology. This methodology is based on the possibility of a technical separation of the knowing subject from the object observed. This separation is achieved through two basic parallel movements: First, through the mental training of the scientist in order to eliminate any so-called personal biases and prejudices. And second, through the physical separation of the subject and object by instruments which are claimed not only to enhance the powers of perception, but to purify the subjects of the influence of personal biases. In the end, the subject is claimed to be eliminated from the knowledge acquisition process. The claim to objectivity made by science can be understood if scientific research is related, both in its origin and development, to identifying vision as the most valid approach to apprehending knowledge about the true world. This physical distance from the object produced by sight is commonly referred to in the western scientific discourse as objectification.

But this power of sight to objectify the world has not been accepted without problems by the Western discourse on knowledge. The eye objectifies and deceives at the same time. There is no assurance that the manifestation that is "seen" represents the true nature of the object perceived. This difficulty is testified to by Plato in the Myth of the Cavern, when he explains how the untrained eye is blinded by light. Only through

adequate training, and the perfection of vision, can truth be perceived without deception. For example, in science the training of the subject is not sufficient unless vision is reinforced through "prosthetic aids", such as telescopes and microscopes, which paradoxically not only bring objects "nearer" but also externalize them by placing an instrument between the viewer and the object (Ihde 1979).

The objection can be made that the ocularcentric critique of western knowledge is not sufficient to justify a conception of vision as intrinsically objectifying. The underlying assumption of this paper is not that the use of visual metaphors has an intrinsically mysterious and objectifying power supposedly discovered by the phenomenology of perception, but that these metaphors have definitely supported the objectifying rhetoric of science. Even if the objectifying character of visual metaphors is not accepted, the fact that Western conceptions of knowledge have historically been visually inspired is undeniable. Such conceptions, although not always taken as unproblematic, have only recently begun to be identified as the source of many procedural and theoretical difficulties. The implications of a critique of the hegemony of vision in the social sciences, however, have not been fully analyzed.

#### Origins of the Use of Visual Metaphors

In Book XII of the *Odyssey*, Odysseus and his crew have burnt Elpenor's body and are preparing to leave Hades. Circe takes Odysseus apart from his friends, makes him tell her the whole story of his return voyage, and warns him of the future peril of the Sirens and their enchanting song. Odysseus listens to the Sirens' song tied to the mast of the ship. When he nods to his crew to let him go, they only tighten the ropes.

Most important is the fact that the cognition gained by listening to the Sirens' song represents knowledge gained through the ear. This is an image of knowledge acquisition not common in later Greek authors. On the contrary, as is evident by comparing this episode with Plato's myth of the cavern, singing and poetry, as vehicles of the acquisition and transmission of knowledge, will be discarded gradually in favor of visual images. Consequently the metaphors used by later Greek authors to describe cognition, and thus truth, will refer to sight and to light rather than to listening and music/poetry as the receptors and sources of valid knowledge. Later, poetry and music will still be the favored genres of expression by most of the presocratic philosophers. But in them is found a plethora of images, pertaining to knowledge, that anticipate the fifth and fourth century BC triumph of visual metaphors.

In the description of the Myth of the Cavern in The Republic, the prisoners see only the shadows of the outer world reflected against the wall, shadows which they believe to be the truth. Only the liberated philosopher will turn around and see the true objects illuminated by the fire. Returning to Homer, and comparing this myth to the Sirens episode, a very different metaphor for describing the forms of transmission and acquisition of knowledge is found. In the Sirens episode Homer bears witness to a pre-enlightened stage of knowledge in Western World, where light as the symbol of truth and vision as the key instrument of its perception have not gained the dominance found later in Plato's and Aristotle's works. This change in the locus of the images that represent the vehicles of transmission and reception of knowledge has been referred to as the onset of "ocularcentrism".

With reference to the importance of the word in the Greek society, and how spoken language progressively lost its preeminence, the example of Socrates is illustrative. He clung stubbornly to the idea that knowledge is transmissible only through direct dialogue. For Socrates, not only does the written word deprive the individual of the exercise of memory, but a written text does not require the presence of its author. As a result, direct dialogue becomes irrelevant to grasping the significance of the word. Plato shared Socrates' mistrust of written language, particularly with respect to the ability of the text to undermine memory. Nonetheless, Plato focuses on the characteristics of the written prose as fixed language, as a mode of knowledge acquisition related to reading, which constitutes an unequivocal visual activity. Although music is an important element in Plato's educational plans in The Republic, music, like poetry, has to be strictly regulated. Only monotone military music is to be tolerated for the educational purpose of building the character of citizens. In this sense, the same regulation has to be imposed on any form of auditory acquisition of knowledge. The resulting conception of poetry and music inaugurates the trend in Western thinking that Maria Zambrano (1993) has called "the condemnation of poetry". Poetry does not respect, according to Plato, the univocal expression of truth, and therefore poetry is linked to injustice because the poet's ambiguity, contrary to the prose writer's clearness, violates the limits of fixed language. Following this critique of poetry's ambiguity, and praising the univocal expression of truth in prose, Plato, and later Aristotle, advanced strong arguments against rhetoric and the possibility of truth ever emerging from the best argument.

At this point the reader should note that the myth of the origin of the soul, as discussed in the

Phaedrus, as well as the Myth of the Cavern in The Republic, are both deeply rooted on visual metaphors. The grades or classes to which bodies are assigned on earth depend on how much their respective souls are able to see of the world of ideas before falling. In this respect, taking into account this visual factor and the denigration of poetry, the triumph over Sophism meant not only the denigration of discourse, but the triumph of a theory of language based on vision. For the Greeks, the question of philosophy starts with the contemplation of the world. Humans estrange things from themselves and ask: What is this? This question represents a strategy for acquiring knowledge that is basically different from merely moving around things, or enjoying, or fearing them (Marias 1985). In reference to early philosophers, this change in the way of confronting nature is expressed in the transition from an Homeric word/ear to a Platonic light/eye image of knowledge. By the time of Plato's writings, light and vision had assumed the hegemonic place that becomes even more evident in Aristotle's discussions of logic, causality, matter, and so forth. Maria Zambrano makes an interesting point when she describes Plato's dialogues as the work of a poet who consciously chose not to be one. This tension is responsible for the dramatic structure of his dialogues. In Aristotle this tension is completely absent. Aristotle, instead, will use "clear" prose. Accordingly, his disciple Theophrastus criticizes Anaximander "for employing rather poetic words for what he wants to say" (Heidegger 1975, p.20).

Why this light/eye image of knowledge came to dominate Greek thought is difficult to explain. Clearly a mere description of the process of its appearance in Greek philosophy does not provide a causal explanation of the hegemonic status of vision in the works of Plato and Aristotle. Nonetheless, by describing the birth and formation of this metaphor, the process of disembodying reality that accompanies pure vision (Theoria) can be better understood. The emphasis placed by the early Greeks on "observation" will provide modern science, through the Cartesian channel, with a pristine domain in which to operate. The final goal of scientific inquiry will be, as it has been since the Greeks, the achievement of unadulterated insight into nature. What is witnessed in the work of the Greeks is the appearance of an approach to philosophy that will be later referred to as foundationalism. A ground unrelated to human activity, basically distanced from doxa, will be established to reinforce knowledge and order.

The modern use of visual metaphors with reference to knowledge can be traced, at least, to St. Augustine who reappropriated the use of "illuminations" to describe his Platonic doctrine of pure "ideas".

which are presented to the human mind by the grace of God. For Augustine, truth should not be looked for in the outer world of appearances, but in the mind, through the inner eye. Humans gain knowledge of truth by looking inwards. The visual metaphor that describes knowledge acquisition is still present, but in a “theological” way.

For Augustine, and this is the Christian component that differentiates him from his classical influences, truth is equated with God who cannot be perceived in the world of appearances. To know God is to know the truth. And God can only be known directly by man through a supernatural illumination. The inner eye can see the truth, provided that this knowledge is exposed to the proper light. Through the influence of an “incorporeal light”, absolute reason and eternal truth are revealed. As with Plato, Augustine associates this light with the sun and with the One. God is all encompassing and perfect light.

Moreover, Saint Thomas Aquinas, who basically followed Aristotle’s ranking of the senses with sight as the most noble, stated explicitly that “the highest and perfect felicity of intellectual nature consists in the vision of God” (as quoted by Synnott 1991, p.68). In Thomas Aquinas, the condemnation of the senses took the Platonic form of criticizing music for its deceiving beauty, in addition to being a vehicle for sin because of its confusing and “unclear” character. Contrary to music, visual phenomena are assumed by Aquinas to be clear and distinct. Aquinas also shared Aristotle’s distrust for metaphoric language. Metaphor is something that the philosopher, according to Aquinas, should avoid because its ambiguity obscures arguments.

Thus, in general, Christianity continued the Parmenidian tradition of explicitly distrusting the senses, because sometimes they do not operate according to reason and therefore easily lead to sin. Despite this mistrust of the senses, visual metaphors were adopted to suggest the need to contemplate both the inner self and the outside world. Levin (1988) believes that the medieval *Contemplatio* “still involved a sense of wonder and enchantment” (p.101) present in the pre-phythagorean *theoria*. Nonetheless, this sense will be lost in the Renaissance, once the early Greek sense of *Comtemplatio* is restored to its meaning of looking at nature from a distance.

The “rediscovery” of perspective at the end of the Middle Ages has been presented as important with respect to the difference between the middle ages and the Renaissance (Edgerton 1975). But the Renaissance way of looking at humans and nature was not essentially new. Its elements can be, of course, discovered in early Greek thought, but also in medieval philosophy. What is new is the emphasis placed on technique,

which constituted the backdrop of modern science. There is no qualitative difference between the Renaissance discourse on vision and science and early Greek thought. But there are significant technical advances in the Renaissance, with regard to the enhancement of vision, that allowed the Renaissance discourse to be expanded into its definitive Cartesian formulation.

Inventions such as the microscope and telescope were intended to enhance the power of vision; one to look into the heavens, the other to penetrate into the micro elements of nature. These inventions were not readily accepted by medieval writers (Bloor, 1976). But what should be noted is that inventions related to the enhancement of other senses, such as hearing, were not developed at the same speed as those related to vision (Jay 1993). The advancement of science required the reinforcement of vision, as opposed to other senses.

Descartes, who spent part of his mature life in Holland where these technical-optical discoveries had great impact, was very impressed by these devices and how they could possibly enhance the perception of the outside world (Jay 1993). Descartes, also consistent with the Greek tradition of always suspecting the senses to be imprecise, and therefore producing error, regarded these technical advances as necessary correctives to the inaccuracy of the senses. In the end, these inventions will enable the self to become autonomous and come into unmediated contact with true knowledge, precisely when common wisdom might claim that these instruments serve the contrary purpose of distancing the self from the observed object.

What is important at this juncture is to note that with the onset of Descartes the emergence of the modern conception of self is witnessed. Descartes had been preceded in this discovery by Augustine in De Civitate Dei, and by other medieval philosophers, but Descartes was the one who gave the self its modern form. The self, as something independent from the rest of the world, is the final consequence of the gradual separation of human consciousness from nature, as prefigured in Greek thought. This final separation is represented by Descartes' differentiation of the self from the body. As Bordo points out, not only Descartes but the whole thinking of the "seventeenth century, in contrast to precientific culture, seems preoccupied with firming the distinction between self and the world, between knower and known" (1987, p.8). In her book The Flight to Objectivity Bordo describes the rejection, also present in early Greek thinkers, of music, poetry, sound, emotion, obscurity and so on. These characteristics are usually attributed in Western thinking to the feminine character. What Descartes desires, instead, is the type of clarity and objectivity that

seems to be finally possible to attain, due to the technical advances of the Renaissance. In short, Descartes describes scientific inquiry as a “masculine” activity. Knowledge of the objective, outside world is described by Descartes as the clear and distinct representation of this world on the mind, similar to imprints made on wax. Error, or false representation, stem from the “prejudices” that deceive humans. This preoccupation with the possibility of error is a corollary of the discovery of the self.

Training and method become necessary for achieving the “passivity”, and the necessary “distance” of the mind from the body to know or correctly represent the objective world. The Cartesian method of observing, dividing, organizing, and synthesizing is the approach of modern science that starts with the use of vision as the key instrument to penetrate reality. In order to avoid prejudice the knower must be purified of all biases, which involves becoming increasingly removed from the object. Susan Bordo describes this process in terms that recall the Orphic “emotional” approach of knowledge, not in the sympathetic Orphic sense, but in the passive manner of Pythagorean theoria. Thus, the knower must try to become an observer who “[tries] to be a spectator rather than an actor in all the comedies the world displays” (Descartes 1996, p.20).

The consequences of Descartes’ recommendations are Pythagorean in character; the importance of distinct and clear perception leads to a special appreciation of geometry as the most trustworthy method of “picturing” reality. As Wittgenstein (1933) would later argue, a clear picture of reality is certainly possible. But not every type of language, or medium, can provide the clarity necessary for reality to be accurately reflected. A completely formalized medium is vital to capturing the details of reality, a purely visual language that is purged of ambiguity. Descartes follows a similar line of thought when he invokes mathematics for this task.

Dualism, or the practice of trying to alienate the source of knowledge from the knower, has been present in Western thinking since the early Greeks, but Descartes provided this idea with its modern formulation and incorporated the elements necessary for the emergence of modern science. Namely, the self--as the masculine--is an autonomous, fixed, timeless, ahistorical, and disembodied entity, which is capable of, through scientific training, reaching the objective world. The aim of the modern scientific method can be thus fulfilled: The dispassionate gaze to capture the outside world. For Descartes, the clear representation of the reality by science will lead to a mathematical conception of the world, and to a sense of

mechanical determinism. In his conception of universal natural laws, Descartes aligns himself with Newton and Galileo. The mechanical picture of the Cosmos will shape the Enlightenment and lead to a mechanical picture of the human being and, consequently, a mechanistic and deterministic image of society. This dénouement will create a model for all sciences to follow. In the social sciences, born in their modern form in the nineteenth century, this tendency will take many forms: The most obvious will be the widespread use of statistics and mathematical models. In sociology, the beginning of this trend is evident in the work of Durkheim. But even the more critical theories, such as Marxism, will not be immune to this tendency.

### Visual metaphors in sociology

The eighteenth century Enlightenment represents the confluence of two seventeenth century tendencies in philosophy, represented by Descartes' rationalism and Newton's approach to scientific observation. This union of the experience provided by senses and the interpretative powers of the mind, together with technical advances related to improved observation, allowed the perfection of science and its method in the quest for a clear view of nature. However, for Enlightenment thinkers, nature included both the human being and society. If nature follows regular patterns of functioning, so do humans and social organizations. If the observational and experimental method can lead to the determination of universal laws of nature, the discovery of the universal laws of human and social behavior is also possible. Eighteenth century thinkers became obsessed with clarity and the discovery of the laws of social order, following the Renaissance search for rational regularities. This infiltration of rationality into all aspects of the social world, with the subsequent attempt to discover universal social laws, is what made possible the birth of modern social theory. For the enlightened thinkers, there is an urge to make the world of appearance compatible with reason. In this regard, the construction of a better society is to be brought about by the rationalization of all social relations. The irrational elements of the old society are to be overcome by new institutions that encourage rational thinking.

But there is a change of priorities and concerns in nineteenth century social thinking when compared to the Enlightenment. The concerns for a better, more rational future society of the early Enlightenment, were supplanted by the more urgent need to secure immediately a more stable, albeit also rational, social order.

This shift meant, in other words, that the problem ceased to be the idealist adjustment of social reality to rationality, but instead became the unbiased study of a rational world governed by universal laws. Indeed, these laws are waiting to be discovered and controlled. Conservative elements of European society realized that to maintain social order, as they conceived it, important changes would have to be made in society. Academic sociology was part of the response to this outlook.

Following the excesses of the French Revolution came the conservative reaction to the Enlightenment. Accordingly, the nineteenth century saw the birth of the social sciences in a context of distrust of violent change and its consequences (Marcuse 1941). Saint-Simon and Comte share with the Enlightenment thinkers the desire to find universal, rational laws of nature that will become evident with the clear representation of reality. They distrust the conflicting and rapid changes proposed by enlightened approaches to history. But contrary to reactionary conservative thinkers of the time, who are also fearful of revolutionary excesses, such as Bonald and Maistre, they did not condemn change and secularization altogether. They believed the way to ensure the predictability of this order is to establish the basis of a new, scientifically based discipline, which would be able to provide a clear picture of the social world, and therefore enhance the possibilities of predicting social behavior.

Saint-Simon was a fervent believer in the power of science to transform and control reality. He was interested particularly in insuring that the social sciences, or moral sciences, follow the path of the natural sciences. This sort of transition would have to occur, he believed, if the social sciences were ever to provide the insight that was already forthcoming from the natural sciences. The social sciences would have to achieve the same degree of clarity and predictive capabilities ascribed to the natural sciences. In this regard, he was most impressed with Newton's law of gravitation and actually proposed that society should be organized, not around the belief in the Church, but around the belief in the universality of this law. Saint-Simon is of extraordinary importance for the birth of modern sociology, because he called for the introduction of the observational methods of the natural sciences into the study of social life.

What is important to note is the beginning of this trend in sociology has been characterized as the search for a mode of solidarity that unifies modern society. This trend is linked closely to the appearance and development of visual metaphors in western thinking. Saint-Simon is the first to argue that social cohesion should be built around science, that is, around the laws of social order based on the model supplied by

Newton's law of gravitation. Saint-Simon's general course of reasoning is as follows: The scientific methods of observation will permit the construction of clear and distinct conceptions of society, which in turn will lead to the discovery of the laws social functioning. Further, these laws will be so clear in their description of social reality that progress will be ensured, and thus the rational organization of society, achieved through prediction and planning, will finally be possible.

The contribution of August Comte is to have stated in a more direct and radical way what was already present in Saint-Simon's work. Comte differentiates himself even more from the rationalistic-enlightened tradition by subordinating imagination to observation of facts (Zeitlin 1968). In Comte's work is again found the Parmenidian dilemma related to the relation between observation and reason. If the Enlightenment represents the triumph of reason, Comte's positivism embodies the triumph of observation, for reason and observation are linked in his work by the search for universal laws that regulate both nature and society. For enlightenment thinking, however, rationality is an outgrowth of the human will, while for positivism rationality is waiting to be discovered in nature.

As in early Greek thought, the aim of positivism is to transcend the realm of appearances, and to find the real unity that serves as the organizing principle underlying all phenomena. True facts are stable because they are a manifestation of the underlying laws that govern these phenomena. Despite claims to the contrary made by positivists, positive social science participates in this trend of western metaphysics. In this regard, the search for a-historical knowledge is a central part of positivism. Through the refinement of observation, an unquestioned foundation of knowledge can, given enough effort, be revealed.

Both characteristics of Comte's positivism, observation and discovery of universal social laws, are present in Durkheim's work. Indeed, Durkheim was influenced profoundly by Comte's thinking. In his essay The Rules of Sociological Method, which is still considered to advance sound methodological prescriptions, he describes the process every social scientist should follow to obtain a clear and unbiased picture of society. The need to organize sociology around the purified gaze of the scientist is central to this work.

The Durkhemian conception of social facts as things, and the consequent observation of the "rules of functioning" of social order, was one of the most important steps in the construction of an "objective" sociology. In this regard, social facts are separated from both the observing subject and from the observed object. Social facts should be understood to be real in themselves, and thus they should not be explained in

terms of other elements. Durkheim recognizes that social facts are connected logically to humans, but he argues that these facts exist *sui generis*. They are linked to the subject, but eventually become separate from the individual and begin to shape his or her behavior. A canon is established whereby quantification implies, or is simply equated with, objectivity. This démarche is not simply an attempt by social scientists to imitate the methods used in natural sciences, although the need to make the social sciences as prestigious as the natural sciences is also present. Instead, the use of quantification is a creative attempt to avoid the ambiguity of language in sociological thinking, in order to provide a clear picture of the social world. Through the ability to make statistically supported generalizations, early positivists believed that the prejudices found in discourse could be avoided.

In this respect, measurement and quantification are the first steps necessary in the process of generalizing knowledge and the consequent discovery of universal laws; the knowledge gained through discourse, on the other hand, appears always to be the particular expression of unique individuals who use language ambiguously for the production of their discourse. For positivists, this particularism is unacceptable, for truth must be the same for all who are expected to behave according to the laws discovered by the positive observational and generalizing method.

Truth, as Durkheim says, is a collective representation that is "impersonal and necessitating" (1983 p.87). In this sense, truth can be communicated to everyone, provided they have been initiated into the scientific method of observation. Underlying this assumption is the western tradition that regards the multiplicity of phenomena to be superficial expressions of an unitary truth waiting to be revealed by the scientist. In the social sciences, this a-perspectivist illusion is created through the use of statistics. Through statistical generalizations the individual is lost in a group that shares similar characteristics. Moreover, these traits can be abstracted in order to arrive at what are claimed to be general laws of social order. The ultimate aim of this process is to construct a picture that mirrors social reality thus giving social scientists the capability of predicting and regulating social conduct.

These preoccupations with order will become stronger in twentieth century sociology, as is evident in Parsons' obsession with the "Hobbesian problem" of order. But even among some of the most critical sociologists the aim of social science is to expand the realm of rationality into social organizations, and thus to build a society according to the universal principles of reason. This is also the moral preoccupation of

traditional Marxism--the construction of a rational society--although Marxist philosophy reintroduces a more "idealistic" preoccupation to sociology. Nonetheless, the traditional assumptions that relate to observation, prediction, and eventual discovery of universal laws of economic development are evident. In this regard, Marx was also caught in the scientific trend of nineteenth century; his methods for analyzing the form of society, especially in Capital, are as mathematical, visually oriented, and deterministic as that of any positivistic writer at the time.

Moreover, Marx's theory is also the starting point of one of the most visually oriented concerns of sociology in the twentieth century. As is discussed above, the concern for extraneous elements deforming perception, and thus leading to error, has been a driving force in Western philosophy. However, as Mannheim states in Ideology and Utopia, Bacon's theory of idola, as expressed in his Novum Organum, is the basis for the sociological rendition of this fear. A whole set of socially conditioned factors can become, in Mannheim's words, "obstacles in the path to true knowledge." (1943 p.62). The historical link between Bacon's formulation of the problem and the modern conception of ideology is difficult to establish. What is certain, however, is that the way modern sociology uses the term today has been shaped in great measure by Marx's treatment of this issue.

Marx's discussion of ideology combines, in the concept of "false consciousness", the classical positivistic concern for objectivity and value freedom with problems related to class position in society. Consistent with this relationship, Mannheim defines ideology as "the problem of the totally distorted mind which falsifies everything which comes within its range." (1936 p.70). With Marx, social sciences arrive at the point where, instead of contrasting truth to error, science is opposed to ideology (Sfez, 1985, p.21). Ideology is not exactly error, but a distortion of social reality caused by social factors. The concern for an objectively based social science, as expressed by Comte and Durkheim, receives an important setback when the possibility of a positivistic, unbiased sociology is called into question by the concept of ideology.

In The German Ideology, Marx and Engels use explicit visual terms to characterize ideology, comparing it to the product of a "Camera Obscura". Because of the ideological conception of the world, humans and their relationships appear to be inverted, similar to the way in which objects appear on the retina. The comparison Marx and Engels make between "historical" and "physical" life-process in their description of ideology is, of course, not random. It is congruent with the nineteenth century attempt to

model the social sciences after the example set by the physical sciences, with the same degree of rigor and exactness, and, above all, the same observational capabilities. Moreover, Marx and Engels' description of the problem of ideology is similar to the example found in Plato's Myth of the Cavern. In both cases, only certain people, because of different circumstances, can look directly at the Forms and see their true nature. In Plato's case, the philosopher is allotted this exalted status, while in Marx and Engels the proletariat achieves an unbiased view of society. In terms of later Marxism, the scientists in the avant-guard of the Communist Party are accorded this privilege.

Weber, on the other hand, was more interested in accounting for the subjective motives of actors than observing external patterns of behavior. His sociology consists of a comparative history of motives and their differential development in the East and the West. However, Weber had a strong desire to make the subjective element in the determination of values consistent with the demands of scientific objectivity. His method, as outlined in Part One of Economy and Society, is a treatise on the sort of taxonomy that is necessary to foster clarity in sociological investigations. In this text Weber's offers a recipe, akin to that presented in Durkheim's Rules, for the clear observation of society.

Weber was also prone to generalizations, which perhaps were unavoidable to his comparative method. Indeed, his Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism cannot be regarded easily as an attempt to construct general laws pertaining to the development of capitalism, for after all he does pay close attention to particular historical circumstances. Nonetheless, he describes the birth of capitalism to be a process caused by a determinate way of thinking that is present, as an independent variable, everywhere capitalism developed. However, it is fair to note that Weber is always speaking of a very determinate form of capitalism, namely the modern mode of rational capitalism (Kalberg 1996). Unfortunately, that is not the sense in which his work has been usually interpreted, and the ethic based on Protestantism has been taken often as the origin of capitalism in general.

Most important, his method of constructing "Ideal Types" is a clear attempt to generalize patterns of social reality, akin to the positivist construction of social laws. Despite Weber's (1958) explicit opposition to the positivistic conception of social laws as imitating natural laws, which he calls the "naturalistic prejudice", he advances what appears to be a static methodology. Weber still operates within the foundationalist tradition of nineteenth century science of building concepts on the one hand, and contrasting them to objective

phenomena on the other. The Ideal Types constructed by Weber are comparable to Plato's Forms, in that they both appear to be static, universal, and organizing the realm of daily appearances. Of course, Weber's conceptions are different than Plato's, for Weber is not proposing that the realm of daily appearances is a manifestation of the Ideal Types. On the contrary, he explicitly states that they must reflect an ongoing interrogation of everyday existence if they are to be useful at all. However, once they are constructed, they do acquire a Platonic form that gives them the static character of a universal. In the end, they can easily become remote and reified, and thereby discredit the historical experience of facts as reality is compared to these idealized examples.

#### The postmodern challenge to the use of visual metaphors in sociology

In Wim Wenders' film Until the End of the World, Claire is cured of the addictive disease of watching the images of her own dreams by the healing power of the word. As a treatment, she is given her own story to read. The destruction of her life, distorted by the visualization of her dreams, is carried out through a process similar to the Sirens' song in Homer's *Odyssey*. As the Sirens sing to the enchanted listeners the story of their lives, they are unable to escape the circularity of the process of listening to it over and over again, past, present, and future. This is the enchantment in which Claire is trapped. The visualization of her dreams puts her into a deep state, whereby she reexperiences parts of her life she had forgotten and that come to the surface only through a visualizing process. The cure prescribed has to be removed as far as possible from the visual experience tormenting and enchanting her. This cure follows the same pattern (story retold) of the enchantment. But the story that will eventually cure her is to be told through words and not images. She is saved by words, because through verbal discourse the possibilities closed by the image world are reopened and alternatives to her future are suddenly rediscovered. Particularly paradoxical is that Wim Wenders uses a movie, the quintessential expression of the triumph of visual art in the twentieth century, to convey this message.

Social sciences have been trapped in a mind-set similar to Claire's enchantment. Since the beginning of their history, they have been dominated by the power of visual images with respect to the metaphors used when studying and conceptualizing society. This process has run parallel to what Susan Bordo calls the "Dualistic Axis" that begins with Plato: "The view that existence is bifurcated into two realms of

substances: the bodily or material, on the one hand; the mental or the spiritual on the other"(1993, p.144). This dualistic process, which systematically denigrates the bodily experience, is linked to the development of visual metaphors by equating the body with the obscure and feminine, and the spiritual with clarity and masculinity.

However, the visual trend in social sciences described thus far has not gone uncontested in social theory. Alternative and marginal approaches to the study of sociology have been proposed that are not grounded on visual-objectifying premises. As opposed to vision, attempts have been made to ground social thought on discourse, in order to avoid the objectifying detachment associated with the use of visual metaphors. The earliest attempts to break with this type of thinking can be found among the sophists. However, the Socratic-Platonic-Aristotelian tradition dealt with them, and with the presence of ambiguity associated with discourse in the search for truth, in a devastating way. The use of visual metaphors to describe the quest for univocal truth established the precedents of a trend that leads directly to modern positivistic sciences. Accordingly, discourse and language were discarded as legitimate ways for securing reliable knowledge and order and consigned to the realm of poetry. Within this context, the essence of poetry is not truth, but the concealment of truth through metaphor. Poetry is not clear, pristine, direct, and masculine, but instead it is ambiguous, obscure, and feminine. Above all, it is not quantifiable and easily encoded in pristine categories.

Science is a kind of discourse, but a discourse that strives to eliminate ambiguity. In this context poetic language is viewed with suspicion by positivist scientists, because they covet an artificial language that transforms information into strings of facts. Critical trends have tried, however, to illustrate that the influence of language is not something to be overcome in the quest for sociological knowledge. On the contrary, language is thought to be the medium whereby society is constructed. Therefore, the claim that the ambiguity implicit in discursive constructions will block access to truth is no longer treated as a serious problem by a plethora of contemporary authors.

Attempts have been made to ground sociology on open discourse instead of visual metaphors. Key to understanding this change is that social sciences will become more attuned to the engaged or interpretative character of social life; culture will no longer be treated as an abstract entity. This kind of shift has become almost inevitable in the light of recent challenges to dualism. Specifically, claims to objectivity--based on

visual and distancing metaphors--are no longer easily sustainable after the criticism introduced since the beginning of the twentieth century by critical theorists and more recently by postmodern and feminist thinkers.

Any attempt to ground sociology on discourse cannot ignore a definition of the social; society can not be taken merely to be a mélange of individuals. However, this admission should not be understood to contradict what has been previously stated: the social should not be placed in an exalted realm that is distanced from human praxis. The social should be given a more proximate location. In other words, a discourse-grounded sociology would not start with the creation of an abstract, visual form of society, but with the realm of everyday relations, the construction of these relationships, and finally, the meaning ascribed to them through language use.

Approaches to language have been proposed that account for this fact. Perhaps one of the most radical is Heidegger's (1962b) definition of language as "the house of being". In this case, language provides a "clearing" where facts and truth arise; the traditional dualistic approach to language as a mere representation of reality is undermined. Such an approach to language is active and requires that the social not be treated as a thing or ultimate reality. This kind of "active" approach to language, and therefore to society, must be taken if a linguistically grounded sociology is to be constructed. That is, deterministic conceptions of language, whereby linguistic laws are imposed on persons, must be abandoned. Language, instead, must be understood to consist of acts that are invented and transformed by speaking subjects.

Sociology may consider individuals in society as producing a message called, in a broad sense, culture. This message transcends the determinate, time bound social order and is transmitted to future generations that also transform and retransmit this story. Culture is, therefore, the implicit message of the social text; cultural discourse is the gift given to the child at birth. The task of the sociologist, accordingly, is to read this text and interpret it. As Barthes (1987) suggests, the sociologist should learn to read in a manner similar to the way in which an author writes.

Compare the definition of culture proposed here to Weber's definition in his 1904 essay on objectivity: "Culture is a finite segment of the meaningless infinity of the world process, a segment on which human beings confer meaning and significance" (1949 p.81). Note first that the world is described as a "meaningless infinity". This is an important way to begin the definition, since it precludes the possibility of

describing the world in terms of laws. Second, human beings confer significance on a finite segment of that world, that is, they make sense of it, by naming it, and producing an organized text that is limited in its scope. This is the text that is available when sociologists deal with the “meaningless significance” of culture.

As Dorothy Smith (1987) has pointed out, sociologists read and are also producers of the social text. This text is what sociologists should interpret as reality, and as such this script is to be interpreted as transversed by all of the factors that shape a story. In this regard, social reality embodies all of the considerations that are related to subjects making themselves. A linguistic social bond is built around a will to exist, rather than structural imperatives. Therefore, the study of society should take into account the everyday world as it is experienced and constructed by subjects, including relations of power that come into play in this construction.

Social subjects are conscious that they produce culture in the form of a text they, and others, can read. Nonetheless, not all subjects, in all societies, are able to appreciate the fact that they create culture. At this point, the critique of modern mass society is relevant. Mass society has been described as the subject's loss of his or her authorship capacity of the social text. Persons are no longer aware that they produce and reproduce their culture; in this sense they become the passive recipients of culture.

In this regard, mass society represents the progressive loss of the capacity to produce metaphors (Marcuse 1964). Subjects are no longer able to produce a meaningful text of their surroundings, that is, a culture they recognize as their own creation. The capacity described by Weber as the ascription of significance to a segment of meaningless infinity is no longer present. This killing of language in mass society is based on the same ancient, visually based prejudices that gave birth to modern science. In the social sciences this bias is linked to the static conceptions of social order, and is expressed in the suspicion that a solid basis for order cannot possibly be found on something as inherently ambiguous as discourse (Lyotard 1993).

Thus the discourse of traditional sociology is also the discourse of mass society. The two were born during the same period in the nineteenth century. As culture is separated from the productive capacity of people in their everyday life, so is traditional sociology, as part of that alienated culture, separated from those experiences. Sociology becomes synonymous with an abstract set of rules for the functioning of society, which are produced by experts who separate themselves consciously from the everyday life experiences of

persons in an attempt to gain an unbiased observational standpoint.

The distancing rhetoric created by the use of visual metaphors is rejected by postmodern writers. Consequently, postmodernism has made social scientists suspicious of unified or totalized views of social reality; the legitimacy of the distance-based objectivity traditionally pursued by science is no longer accepted without discussion. In this regard, some critical sociologists have tried to invent new metaphors to describe society that are not visual in character and, therefore, do not convey the messages of detachment, clarity, and thus objectivity. These counter examples usually deal with the body, confusion, obscurity, or other categories traditionally excluded from the dualistic scientific discourse, which stress the importance of contact and immersion instead of distance and detachment.

These sociologists are trying to make society conscious of its textual nature, in other words, make persons aware that they produce their world and therefore are capable of changing it. They do not have to relent to what appears to be an ominous and intractable reality. Authors such as Dorothy Smith refer to this activity as making society conscious of itself. The result of this sociological process should enable people to participate in the construction of culture. This way of conceiving sociology, as a consciousness raising discipline, is linked directly to a rejection of social order perceived as an object. What is argued here is that a conception of social order based on social poetics is necessary if the sociologist is first to read and participate in the construction of the social text, and second to raise the level of consciousness of culture production and societal transformation. But as should be noticed, this version of sociology is anathema to the value-freedom and objectivity pursued traditionally by sociologists.

As described in this paper, the task of the philosopher, and more recently the social scientist, has been to clarify: turn what is obscure into something perceivable to the trained eye. In this version of social science the lucidity of the numerical is given precedence over the obscurity of the discursive. This approach to science is linked directly to the Socratic/Platonic battle against the conception of truth as doxa advanced by the sophists. The ultimate expression of this struggle in the Western world, as described by Maria Zambrano, has taken the form of the rejection of poetry and its demise as a legitimate vehicle for the discovery of truth. Many authors, such as Zambrano, believe that poetry is a legitimate vehicle for acquiring and transmitting knowledge. They believe that poetic language leaves enough room for ambiguity, so that the exercise of praxis can be witnessed. Furthermore, with respect to social imagery, poetry does not restrict

society in the manner required by structure. Social reality, in short, can be read, and therefore created, in any number of ways.

The difficult task of reading a social text derives from the characteristics that make it comparable to poetic language. Poetry has the purpose of creating a message that is not linked to an immediate reference, but one that is transcendent of it. As should be noted, this is a characteristic of culture. The poetic text is characterized by a fundamental ambiguity. The important thing about the ambiguity of the poetic text is that different readings, by different readers, reveal new metaphors. No one reading is preferred over the others, and sometimes readers discover metaphors that were not even intended by the original author. This inventiveness of the poetic text supplies the transcendence that is important in formulating a non-autonomous conception of social order. Society ceases to be conceived as a unitary entity and can now be fragmented to different readings that respect diversity, because ambiguity is considered to be a virtue and not a defect of the text. This finding is especially important if the active side of producing culture is to be appreciated. Because of this character, the cultural text can be transformed by persons in their everyday lives and activities.

However, this ambiguous characteristic of the poetic text disturbs profoundly positivist science, with its adherence to a single version of truth that is revealed through one method and communicable through a language designed to eliminate bias and interpretation. The possibility of several "truths" pertaining to different experiences is condemned by scientific discourse as relativism. One vantage point for observation should be sought, and from that point the One Truth about that world can be discovered and communicated to society as a whole.

The charges of irrationalism and relativism made against the interpretative trend described here have been answered by Maria Zambrano through the creation of a method that Maillard Chantal calls poetic-reason (Chantal 1992). The influence of Heidegger, through Ortega y Gasset, is evident in Zambrano's work. She contends that reason must be penetrated by poetic thinking if it is to be of any use in the interpretation of every day experience. It is no coincidence that this critique has been inaugurated mostly by women, for they have been excluded consistently from the singular vantage point provided by science, and their experiences have been relegated systematically to the realm of the particular. Any knowledge that derives from the experiences of women is treated as important only for the understanding of women, that is, as personal

insights. On the other hand, the experiences of men are regarded to have universal value (Bordo 1993). This differentiation is most evident in the traditional gendered dichotomies of Western thinking that stress masculine clarity, as opposed to feminine obscurity.

This emphasis is present in mainstream sociology in often frustrating ways. Contrary to what has happened in some other humanities and social sciences, the resistance to the kind of interpretations described here has prevented them from stepping to the forefront of the theoretical discussions related to the epistemological basis of sociology (Stacey & Thorne 1985; Alway 1995). To be fair, however, it is necessary to point out that this resistance has not only been directed against interpretations made by feminist writers, but against any minority that dares to propose its experience as the valid starting point for the construction of knowledge. The Western dichotomous type of thinking needs an "other" to oppose the traditional monolithic conception of truth. Women have been excluded from the realm of the visual-spiritual and confined to the obscure-bodily experience, according to the dualistic axis that runs through Western epistemology. Only recently has this exclusion begun to be contested. The result of this challenge could be a more humane sociology, which is grounded on the everyday experience of persons who are envisioned to be active creators of their culture.

In this respect, poetic social imagery has profound political implications, as feminist writers have also recognized. The ambiguity of language allows speech to be turned against itself. As a result, the process of reality construction can be exposed; the praxis at the root of society can be revealed as an active process of production. This discovery allows society to be (re)invented in a variety of ways. Order can thus be legitimately polyvalent.

### Conclusions

Sociology has often given credence to abstractions in attempting to construct grand theories, which have universal explanatory powers that separate the social from everyday experience and reduce society to a composition of types. Forms have been proposed that provide ways of comparing different types of societies by using idealized --distanced and thus universal-- standards. This outcome is linked directly to the way in which traditional sociology has conceptualized social order in visual terms that support the construction of objective and invariable laws. The ability of society to maintain a sense of objectivity is thought to be crucial

to the maintenance of social order. The new poetic imagery described at the end this paper, however, offers the possibility of conceiving social order in an open way that not only tolerates but encourages ambiguity and the creativity that seems to be missing in today's mass society.

Visual metaphors were a necessary and, to a great extent, conscious element in the development of scientific discourse. What must not be forgotten, however, is that science based on the visualization of facts and social order is also a social construction. But this scientific visualization has assumed a character whereby it is no longer understood to be an interpretative and social construct. Through the development of a rhetoric of clarity and observation, which has taken on a life of its own, the discursive ground of science has been systematically denied. What has been argued in this paper is that scientific discourse as a whole, and particularly the discourse of the social sciences, has arrived at a dead end, where the development of new metaphors that avoid the objectifying character of visual metaphors has become necessary.

Western visual thinking has been particularly fearful of poetic language. Nonetheless, the rhetoric that excludes the ambiguity of poetic discourse has been constructed on the basis of visual metaphors. Most important to recognize is that positivist science is also a form of discourse. Indeed, its roots are the same as those of poetic language. As with poetry, the construction of a scientific discourse has been based on a set of metaphors that has a mythical origin. But scientific discourse denies its discursive character, because of the fear that ambiguity will come into conflict with truth. In this sense, scientific discourse is in a state of self-denial; science rejects the fact that it is only another style of expression but presents itself a reflection of the social world. As in poetry, metaphors of mythological origin are the basis of scientific discourse, but science hides this fact and presents itself as the destroyer of myths.

Grounding sociology on poetic discourse averts this threat by stressing the significance of ambiguity. No solid ground for foundationalist epistemology can be found when different readers have different readings of the same text. A text that, also, is never the same since it is produced and continually reproduced by speaking subjects. It is precisely this active sense of producing a text that guards poetic thinking from becoming a "view from nowhere"; a poetic standpoint extends only from those who produce and read determinate social texts. A careful reader should notice that these standpoints are not taken as universal and do not pretend to have claims to holistic truth.

The result of the use of these new metaphors is a radically different conception of social order than

that proposed by traditional sociology. What Touraine (1981) called the “meta-social warrants of order” --Church, State, family etc. of traditional social theory-- are displaced in favor of a discourse that limits these warrants to the status of a social, and therefore changeable construction. When sociologists view society as a text, or listen to and interpret culture, they are obliged to respect ambiguity as an integral part of existence. Therefore, differences and not regularities come to the forefront of sociological discussion. This is not to state that regularities, useful for political struggles, cannot be formulated. The existence of “general” subjects can be recognized without contradicting this argument. But generalizations must be made with caution and their portrayal of society accepted as one, temporal construction among many. In this sense, generalization is a form of praxis. Different truths, revealed from different readings, intersect in different places, and these junctures represent an interpretable social bond. But different truths are also in conflict and in struggle for hegemony. These conflicts represent potentiality for change, and a society conscious of its production of culture is not afraid of these sites of rupture.

Recognizing these ruptures is essential to acknowledging social discourse as open. An open text is not unbound or a-temporal, but quite the contrary is attached to the everyday lives of people, who construct different times and places and, therefore, different renditions of a social text. To interpret this text as a poetic construction has far reaching political consequences by giving legitimacy to the daily sorrows and struggles of the people who construct. Poetic thinking uses this text as a vehicle for the generation of knowledge. Poetic thinking interprets culture, but recognizes the partiality of any interpretation. It recognizes the ambiguous character of the text and therefore the possibility of many interpretations. Order is no longer the “orderly” place of visually inspired sociology, with its static structures and a clearly delimited realm of normative expectations. Now, instead, metaphors speak of confusion, obscurity, bodies, sex, and language. The classical sociological obsession with order is re-addressed and reinterpreted as precisely a lack of order, or better, a lack of what traditionally has been taken for granted as the necessary prerequisites of that order.

In the nineteenth century, Durkheim (1947) proposed that the social bond of modern society, although still reinforced by traditional institutions, resulted from the need people had for each other because of the increasing division of labor. More reactionary authors worried about the demise of traditional institutions, and viewed Durkheim’s propositions on new forms of solidarity to be abstract and not solid enough to hold society together. The same criticism is made today about the new types of metaphors used to

describe the social: Order cannot be based on something as ambiguous and unstable as, for example, language. But what these criticisms lack is tolerance for ambiguity, while expressing nostalgia for the old visually grounded metaphors that made sociologists feel so confident about their solid and stable observational points. Now that this foundation no longer exists, if it ever did have a reality beyond the imagination of the traditional social scientist, many sociologists still long for the visually totalizing narratives of the past and critique other approaches for their lack of universality and inability to "reveal" the Truth. What they fail to realize is that this ambiguity constitutes the strength of these new images.

## References

- Alway, Joan (1995). "The Trouble With Gender. Tales of a Still Missing Feminist Revolution in Social Theory." *Sociological Theory*, 13:3, 209-227.
- Barthes, Roland (1987). *Critics and Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bloor, David (1976). *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bordo, Susan R. (1987). *The Flight to Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable Weight*. Berkeley: University of California Press.
- Chantal, Maillard (1992). *La Creacion por la Metáfora. Introducción a la Razón-Poética*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, René (1996). *Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy*. Edited by David Weissman. New Haven: Yale University Press.
- Durkheim, Emile (1947). *Division of Labor in Society*. Glencoe, Ill: Free Press
- Durkheim, Emile (1966). *The Suicide; a Study in Sociology*. Edited by George Simpson. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile (1982). *The Rules of Sociological Method*. Edited by Steven Lukes and W.D. Halls. New York: The Free Press
- Durkheim, Emile (1983). *Pragmatism and Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edgerton Jr., Samuel (1975). *The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective*. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1962a). "Plato's Doctrine of truth" in: *Philosophy in the Twentieth Century*. Vol.3. Edited by William Barret. New York: Ramdon House.
- Heidegger, Martin (1962b). *Being and Time*. New York: Harper.
- Heidegger, Martin (1975). *Early Greek Thinking*. New York: Harper and Row.

- Homer (1940). The Odyssey. Translated by T.E. Shaw. New York: Oxford University Press.
- Ihde, Don (1979). Technics and Praxis. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishers.
- Jay, Martin (1993). Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought. University of California Press.
- Kalberg, Stephen (1996). "On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory" Sociological Theory, 14 (1), 49-70.
- Levin, David Michael (1988). The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lyotard, Jean-Francois (1993). The Postmodern Condition. A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mannheim, Karl (1936). Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge. New York: Harcourt.
- Mannheim, Karl (1943). Diagnosis of Our Time. London: Routldege and Kegan Paul.
- Marcuse, Herbert (1941). Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. London: Oxford University Press.
- Marcuse, Herbert (1964). One-Dimensional Man. Boston: Beacon Press.
- Marías, Julián (1985). Historia de la Filosofía. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl and Frederick Engels (1976). The German Ideology. Collected Works, Vol. 5. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1934). The Capital. London: J.M. Dent and Sons.
- Plato (1937). "The Republic" in: The Dialogues of Plato. Vol.2 Translated by B. Jowett. New York: Random House.
- Sfez, Lucien (1985). "Revista de dos Mundos" in Sociología del Conocimiento. Edited by Jean Duvignaud. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Dorothy E. (1987). The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology. Boston: Northeastern University Press.
- Stacey, Judith and Barrie Thorne (1985). "The Missing Feminist Revolution in Sociology" Social Problems 32:4, 302-316.
- Synnott, Anthony (1991). "Puzzling over the Senses: From Plato to Marx" in: The Varieties of Sensory Experience. Edited by David Howes. Toronto: University of Toronto Press.
- Touraine, Alain (1981). The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements. New York: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1948). The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. London: Allen and Unwin.
- Weber, Max (1949). "'Objectivity' in the Social Science and Social Policy" in The Methodology of the Social Sciences. Edited by Edward A. Shils and Henry A Finch. New York: Free Press.

Weber, Max (1958). "Politics as Vocation" in: From Max Weber: Essays in Sociology. Edited By H. H. Gerth and Wright Mills. New York: Oxford University Press.

Weber, Max (1978). Economy and Society. Berkeley: University of California Press.

Wittgenstein, Ludwig (1933). Tractatus Logico-philosophicus. New York: Harcourt, Brace.

Zambrano, Maria (1993). Filosofía y Poesía. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Zeitlin, Irving M (1968). Ideology and the Development of Sociological Theory. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.

## Apéndice 2

### The Uses of Conspiracy Theories for the Construction of a Political Religion in Venezuela.<sup>87</sup>

Hugo Antonio Pérez Hernáiz\*

#### *Abstract*

This article analyses conspiracy theories as part of the wider discourses of missionary politics. It presents a case study of Venezuela and describes how its leaders use conspiracy theories as political tools. Through quotes taken from Venezuelan president Chavez's public speeches and other sources, and through a short analysis of the ideological basis of his discourses, it shows how conspiracy theories are constructed and how they affect the local political praxis. The article also describes how conspiracy theories have been consistently used as an important part of the construction of a political religion for the New Man of the Bolivarian Revolution. It concludes that the use of conspiracy theories by political leaders produces a sense of loss of political agency.

**Keywords:** Conspiracy Theories, Venezuela, Institutions, Agency, Revolutions, Political Religion, New Man.

#### *Introduction. Literature and Definitions of Conspiracy Theories*

Several students have pointed out that conspiracy explanations of social reality have increased in popularity in recent years (Parish and Parker 2001). The bestseller status of literary fictions and films that deal with conspiracies are presented as confirmations of this fact. The Internet is often mentioned as a new and especially adequate vehicle for the transmission of these theories.<sup>88</sup>

Much of the early sociological literature on the subject, such as for example Georg Simmel, dealt not with conspiracy theories, but with conspiracies themselves.<sup>89</sup> The emphasis was in the sociological analysis of the secretive aspects and internal functioning of conspiracy cabals and secret groups. Later literature has acknowledged that there is little point in denying the fact that people conspire, that is, they participate in political actions in which they "breath the same air" of a plot. In certain sense, as most authors reviewed in the following paragraphs admit, conspiracies are part of social life: they are everywhere.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Publicado en: International Journal of Human and Social Sciences 3;4, Spring, 2008.

\* Hugo Antonio Pérez Hernáiz is a sociologist from the Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela and teaches social theory at the School of Sociology of the Universidad Central de Venezuela. He is a Ph.D. candidate of the Doctoral Program in Global Studies of Sophia University, Tokyo, Japan.

<sup>88</sup> For recent counts of Conspiracy Theories see: Patán (2006), and in English the excellent compilation, despite its popular format presentation, with good biographical and internet references by McConnachie and Tudge (2005). Older, dated but still useful accounts are Anton Wilson (1998) and Vankin (1999).

<sup>89</sup> The classical sociological study of conspiracies and conspiracy groups (not of conspiracy theories) is the chapter on "The Secret Society" in Simmel's Sociology (1950).

<sup>90</sup> As Hofstadter, one of the most often quoted authors on the matter, has pointed out: "One may object that there are conspiratorial acts in history, and there is nothing paranoid about taking note of them. This is true. All political behavior requires strategy, and anything that is secret may be described, often with but little exaggeration, as

Furthermore, in everyday life, every time we meet with a person because we want to reach a certain goal, and we think that the other person can either share that goal or help us achieve it, but we exclude a third person from our meeting because we consider this third person could jeopardize the plan, we are conspiring. Everyday experiences are full of such events, and they do not necessarily entail negative connotations. The consequences of a conspiracy can be positive (arguably, all conspirators are convinced of the positive consequences of their actions); we can conspire to surprise a friend with a party, for purposes of beneficence and charity, or to advance a political position we consider correct.

We can also conspire to commit an unlawful act, and much legislation contemplates provisions against conspiracies to commit crimes. Serious crimes are usually described as acts of mental weakness, as the products of elaborate plots, or both. Much of the police story literary genre relies on the latter type of description; There is a crime, usually in a set location, and there is a detective who follows the signs left by the perpetrator, in the forms of clues, that lead him to unravel the plot and thus to the criminal. The criminal is a conspirator, although in many cases he may act alone and not co-nspire with anyone. Both cases, the relatively benign party organizers of the previous paragraph in one extreme, and the criminal on the other, represent micro and common forms of conspiracy: a limited plot for a limited end. Once the end is achieved, the conspiracy stops, although in the case of the criminal a further, greater plot may develop in order to cover up his crime.

However, social life may present us with far greater instances of conspiracies: Vast and powerful groups that try to impose their objectives through obscure and hidden mechanisms. They are portrayed in popular imagination and in literary fiction as meeting in shadowy places, away from the public light and, through procedures that are fundamentally undemocratic and secret, deciding upon the destiny of other people. Sometimes they represent unimportant and irrelevant groups that can only reach their objectives through an infinite chain of plots over plots. But more often they are groups with almost super natural powers over infinite human and material resources.

We are thus faced with the assumption that conspiracies are ever-present in social life, but that there are many levels of conspiracies that follow a continuum, from limited and relatively innocuous plots, to world domination conspiracies. In this article, the term “conspiracy theories” will be used to define knowledge constructions that tend to the latter end of the continuum. We may have conspiracy theories about certain dealings that may go on inside our academic departments or we may think that the Jews are plotting to dominate the world. Both forms of conspiracy theories have ideological and political consequences, but here the interest will be with the political use of the second type of these theories.

---

conspiratorial.” (Hofstadter 1965:29).

*Karl Popper. Conspiracy Theories and Social Sciences*

The most often cited analysis of this second, grand type, of conspiracy theories is Karl Popper's. His main argument will be briefly recounted here. In *The Open Society and its Enemies*, Popper describes

a theory which is widely held but which assumes what I consider the very opposite of the true aim of the social science; I call it the 'conspiracy theory of society'. It is the view that an explanation of a social phenomenon consists in the discovery of the men or groups who are interested in the occurrence of this phenomenon (sometimes it is a hidden interest which has first to be revealed), and who have planned and conspired to bring it about. (Popper 1995:324)

For Popper, conspiracy theories are simply wrong interpretations of reality, often used in social sciences they are, however, contrary to scientific aims. Conspiracy theories are derivations of Historicism, putting causes of social phenomena beyond the human realm, and are the consequences of a secularization of the religious belief that gods play with social life. The result is people who are not the agents of their own history, but only the pawns, either of other people, or of abstract groups or structures.

Since this will is article on conspiracy theories used as political tools, we must mention the concern in later literature over the issue of using conspiracy theory, in Popper's sense, as a label that dangerously turns itself into a conspiracy to silence critical assessments of society. There seems to be a common notion in the literature that even as "overarching conspiracy theories are wrong [this] does not mean they are not on to something" (Fenster 1999:67), and that by using the term conspiracy theory as disqualifying argument we may be actually playing into the hands of "manufactures of consent" that preclude certain forms of criticism. Thus Mark Fenster argues for example, in the introduction to his book, that "[in] political discussions with friends and opponents, one can hurl no greater insult than to describe another's position as the product of a 'conspiracy theory.'" (Fenster 1999:67). To be sure, as has been argued by David Bell and Lee-Jane Bennion-Nixon (Parish 2001), much academic critical discourse has more than just a ring of conspiracy theory to it, but many academics feel their work is unfairly labeled.<sup>91</sup>

Here it is important to note that, in fact, many critiques of society, from the left and the right, rely heavily on the notion that hidden groups or abstract structures, beyond the actor's control, are behind most social issues. The purpose of these types of critiques is to "reveal" hidden truths through the study of discourse as expressions of meaning hidden between lines, and/or the institutional analysis of how structures of decision-making are penetrated by more or less hidden interest groups. These critiques can be academically sophisticated and, furthermore, they may be right in many of their assertions, or not, but the

---

<sup>91</sup> A good example of this preoccupation is a comment in a critique of Popper by Charles Pigden: "Like many on the left, I think Popper's critique of conspiracy theories has provided right-wing conspirators (and, in some cases, their agents) with an intellectually respectable smokescreen behind which they can conceal their conspiratorial machinations." (Pigden 1995:4).

fact that they search for abstract explanations of social reality does not turn them into conspiracy theories in themselves, although they may be used, in politically simplified versions, as the basis for conspiracy theories.

An infinite spiral of mutual accusations of conspiracy theorizing is often presented, in the literature on the subject, as a result of certain political uses of conspiracy theories. In another section of the paper quoted above, Pigden presents this problem as an inappropriate use of Occam's razor: for Pigden the simplest explanation is not always the best, as he implies is argued by Popper, particularly when we deal with social phenomena. The common political use of conspiracy theory these authors are arguing against is typically seen when a political actor dismisses as a conspiracy theory, for example, the accusations of acting according to vested interests. The political actor may appeal to a simpler explanation of the facts versus a convoluted and complex conspiracy theory explanation of the same facts. This is quite different from the political actor claiming a conspiracy behind the accusations, and therefore appealing to a "more complicated" explanation of the facts. In both cases there is a notion of "degrees of complexity" of knowledge constructions as reflections of a "simple" or "complex" social phenomenon. These notions of complexity are the results of conceptions of how institutions work, especially with respect to the decision-making processes and the internal functioning of these institutions.

A close reading of Popper reveals that he understood conspiracy theories not as knowledge constructions that reflect notions of a complex social reality, but in fact that he argued that they reflect a simplistic conception of institutional functioning. Conspiracy theories are knowledge constructions that claim a simple cause and effect social reality guided by a *complex* plot, which is something very different from claiming that social reality *is* complex. Conspiracy theories pretend to *reveal* a simple reality made complex by conspirators, they long for an utopian political world in which nothing will be concealed; the perfect open political system in which everything is transparent, a world of perfect sincerity and perfect correspondence between good motives and their always positive consequences. In their most extreme cases, conspiracy theories long for an a-political utopia because political responsibility and sincerity is, for them, and oxymoron.

Furthermore, Popper clearly argued, as I mentioned above does most of the later literature, that he was not negating the existence of conspiracies in society.<sup>92</sup> He did argue, however, that conspiracies very

<sup>92</sup> "I do not wish to imply that conspiracies never happen. On the contrary, they are typical social phenomena. They become important, for example, whenever people who believe in the conspiracy get into power. And people who sincerely believe that they know how to make heaven on earth are most likely to adopt the conspiracy theory, and to get involved in a counter-conspiracy against non-existing conspirators. For the only explanation of their failure to produce their heavens is the evil intention of the Devil, who has a vested interest in hell." (Popper 1995:326).

rarely achieve their stated ends. But, some critics could rightly retort that some conspiracies *do* achieve their ends, and the discussion could be collapsed into comparing successful and unsuccessful conspiracies, and consequently conspiracy theories that turn out to be true and those that do not, which was not Popper's intention. The important point is to stress that social action has unintended consequences and that conspiracy theorists have a hard time dealing with the notion of unintended consequences of actions.<sup>93</sup>

In short, according to Popper, for the conspiracy theorist, if a consequence can be traced through a plot, to motives of the actors, then there is no room for the unexpected. Conversely, social reality becomes a mere symptom of an intentional plot that needs to be read. This simple explanation may work well for small limited conspiracies, but Popper would argue that it does not constitute a viable way for explaining broader social phenomena. In this line, Dieter Groh, for example, has argued that conspiracy theorists underestimate "the complexity and dynamics of historical processes" and points that they "ascribe in a linear manner the results of actions to certain intentions." (Groh 1987:11).

The conspiracy theorist can describe the discovery of this code as a moment of illumination. It allows him to follow back the sequence of events, from the everyday facts that would otherwise remain random and unexplained, to the motives of the conspirator. As in classical police fiction, once the motives for the crime have been revealed, the crime is half solved. He, who had motives to commit a murder, is the murderer. It is only left for the detective to reconstruct the logical sequence of events that lead from the crime to the criminal.<sup>94</sup> Explanations based on this type of logic do not pose a complex social and political reality; on the contrary they greatly simplify reality as the product of mono-causal linear intentionally driven events.

Therefore, given the complexity of social reality and the unintended consequences of social action, it was not Popper's intention, and certainly is not the intention in this article, to counter conspiracy theories of how society works with a "theory of the innocence" of political actors. Again, it is important to state that a study of conspiracy theories should not hold that society is devoid of actors with diverse and often conflicting interest that act in order to advance those interests: There are governments that are more powerful than other governments, there are even companies and corporations that are more powerful than some governments. Are we to doubt that they meet in secret, and sometimes decide upon issues that affect others? There are historical examples of complex conspiracies that have been relatively successful, at least for a

<sup>93</sup> "To try to analyze these reactions and to foresee them as far as possible is, I believe, the main task of the social sciences. It is the task of analyzing the unintended social repercussions of intentional human actions –those repercussions whose significance is neglected both by the conspiracy theory and by the psychologist, as already indicated. (...) We see here clearly that not all consequences of our actions are intended consequences; accordingly it amounts to the assertion that all results, even those which at first sight do not seem to be intended by anybody, are the intended results of the actions of people who are interested in these results." *Ibid.*

<sup>94</sup> A classical treatment of conspiracy theories as a function of *cui bono* is also found in Popper (1995).

time. Who knows how many others were and are successful and have not been uncovered? But even if conspiracies exist and they are part of social life, there is still a difference between a conspiracy theory approach and a scientific approach to political reality.

The social scientist, according to Popper, holds that society, and therefore political action, is the outcome of a complex and multivariate web of relations and *not* the sole outcome of a purposeful mono-causal chain of events. Especially when dealing with political action the social scientist knows of unexpected consequences of such actions and is willing to include such consequences in his explanations. Therefore the social scientist accepts the existence of conspiracies as part of the actor's political actions, but deals with conspiracies as only one of many variables determining the outcomes of that action. Furthermore, social scientists present, (or at least attempt to present) their theories as fallible, that is, their theories can be subject to replication and therefore proven wrong by other scientists, and the fact that they may be wrong is not taken as further proof of a totalistic attempt to hide the truth by the conspirators. Granted that this is only a very optimistic assessment of social sciences in general and of political sciences in particular, but at least it is something possibly most social scientists would recognize as their methodological utopian goal.

On the contrary, conspiracy theorists believe that every single event in social life can be explained as the product of an obscure political machination by certain groups of actors. They do not deny the complexity of social life, but for them, that complexity is possible only inside the linear conspiracy plot that can, in effect, become extraordinarily complicated. As Umberto Eco (1992) has stated, conspiracy theorists fall victims of their own over-interpretative plots and create self-sustainable complexities that lead to new interpretation in an infinite irresolvable chain. This "complexity" is what makes for the thriller character of most conspiracy fiction. But, as in fiction, this complexity is rather illusory and becomes a very simple sequence of interconnected events once the conspiracy code has been unveiled. The construction of this sequence as an important part of a revolutionary ideology that I would like to explore in the following sections in the context of a concrete case study.

#### *The Political Use of Conspiracy Theory.*

The types of discourses analyzed here are conspiracy theories and will be categorized as part of a wider official rhetoric on social change. This wider rhetoric has been characterized by José Pedro Zúquete (2008) as part of a "missionary" political style. Following Weber, and more recent literature on populism, Zúquete has argued that "[missionary] politics is a characteristic form of political religion that has at its center a charismatic leader who leads a chosen people gathered into a moral community struggling against all-

powerful and conspiratorial enemies, and engaged in a mission towards redemption and salvation." (Zúquete 2008, 93). Following Zúquete's suggestion that a closer scrutiny should be paid to this religious aspect of the discourse of political actors, this article is concerned with the specific aspect of the discursive construction of this moral community "struggling against all-powerful and conspiratorial enemies". Furthermore, it deals with some of the political and institutional consequences of this discursive construction. The case study I present here is based on the process of political transformation that is being currently undertaken in Venezuela by president Hugo Chávez and the followers of his "Bolivarian Revolution". The purpose here will be to use this case as an example of a particular aspect of "missionary" politics.

To oversimplify a complex and often contradictory discourse, the government of president Chávez has promised to redistribute the income from Venezuela's oil wealth among the poor, and consequently end the poverty and inequality that has plagued Venezuelan history, and for which he blames capitalism in general. According to the current governmental discourse, the previous governments of what it calls the 4th Republic<sup>95</sup> (as opposed to the new revolutionary 5th Republic, led by Chávez), were controlled by corrupt cabals who responded to transnational, neo liberal and imperialist interests. They stole the oil revenues from the people and ran the national oil industry as their private enterprise, condemning the majority of Venezuelans to the current poverty levels. The people, according to this official discourse, have awakened to this truth and have elected a revolutionary government that will redistribute these resources fairly among all. According to president Chávez, Venezuela was controlled, up to his coming to power, by foreign interests, often with the complacency and active collaboration of local elites who operated the political system through a complex and corrupt system of conciliation of interests that emerged with the "Pacto de Punto Fijo"<sup>96</sup>. The challenge is now to reclaim these resources through a radical revolutionary transformation of society and all its institutions.

The alternative model proposed by the revolutionary government basically implies the central planning of the economy through the re-nationalization of companies that were privatized by precedent administrations, the redistribution of oil revenues through social and economic programs called *Misiones* ("Missions", in the religious chiliastic language favored by president Chávez), and the cooperative take-over of the productive apparatus under the principle of "endogenous development".

Specifically, the Venezuelan government has presented its *Misiones* as an alternative to the formal institutionalized public welfare system without, first, attempting a reform of that system. Instead of

<sup>95</sup> Popularly in Venezuela the term IVth Republic has come to refer, although not necessarily limited historically and depending on the historical numerology used, to the governments of the bi-party system that followed the fall of the dictatorship in 1958 and ended with the approval on the new Constitution in 1999.

<sup>96</sup> The "Pacto de Punto Fijo" is the informal power sharing agreement between the main political parties after the fall of the last Venezuelan dictatorship in 1958.

reforming the health care system, for example, which is bureaucratically huge and inefficient, and according to the government controlled by neo liberal interest groups, the government has created an alternative "revolutionary" parallel system that it can closely control economically and ideologically and that bypasses the hurdles of bureaucratic and institutional controls. This can be understood as a way of avoiding confrontation with interest groups entrenched in the old institutions but, as has also been noticed by critics, can also become an uncontrolled source of waste of resources and corruption. The practice of "paralleling" is something the government does not only with public institutions, but also with every institution, public or private, it cannot directly control.

In the following paragraphs it will be shown how the problem of guiding Venezuela, from the corrupt control of the conspirators, to the utopia of "21st-century socialism" is, according to president Chávez, a profound institutional and moral one that can only be achieved by strengthening the revolutionary powers to intervene in all institutions of society. Critics point out, however, that the revolutionary control of all government institutions has left those institutions without checks and balances. All branches of government, from the judiciary and the electoral committee to the "Fiscalía", the "Contraloría" and the "Defensoría del Pueblo" (ombudsman) are now "Revolutionary" institutions. This means their members are, and can only be, "supporters of the process". It is evident that, even if they are morally proven people, their capacity to deal with corruption is severely limited. But, according to the official discourse, the emergence of a revolutionary "new man", cleansed of the individualism of the corrupting neo liberal thinking, will make the bourgeois system of independent checks and balances unnecessary or, if anything, an obstacle to be overcome for the development of the revolutionary process with the necessary speed and strength. This conception of checks and balances as a bourgeois limitation to real revolutionary democracy is just one aspect of a "different" conception of democracy that President Chávez presents as "Participatory and *Protagonic*". As the President has declared referring to himself in the third person, "There is no dictator here, but a democrat that can't stand bourgeois democracy."<sup>97</sup> The idea behind this alternative conception of democracy is that the traditional liberal division of powers is an unnecessary bourgeois constraint to the revolutionary will of the leader, who in turn is but the embodied expression of the will of the people. This is also an argument used by the revolutionary government for justifying the centralization of all powers in the hands of the leader.

In this article it is argued that there is an increasingly strong conspiracy theory forms of discourse in the context of a the rhetoric of "missionary" politics, linked to the increasing personality cult surrounding president Chávez and the consequent process of concentration of all powers in his hands. Regarding this growing personality cult, pictures of the president are now everywhere, in public offices, on the streets, on t-

<sup>97</sup> "Aquí no hay un dictador, sino un demócrata que no se cala la democracia burguesa." *El Nacional*, Octubre 3, 2003. Quoted in Arenas. (2003, 46).

shirts, watches, etc. But it is not only a matter of image. Chávez has counted for a long time on the unconditional devotion of many of his supporters. This devotion is reinforced by a conspiracy theory that shields the leader from any possible criticisms of his politics and from the postponement of the utopia he promises, and has profound consequences for the way Venezuelans practice politics in general. Through quotes taken from Chavez's public speeches and other sources, and through a short analysis of the ideological basis of these discourses, it will be shown here how conspiracy theories are constructed and how they affect the local political praxis.

#### *The CIA and Latin America.*

As the Venezuelan intellectual Carlos Rangel (1976) commented in the 1970s, since the Post War II era, everything that goes wrong in Latin America seems to be the work of the CIA. If all the accusations were true, being on the pay roll of the CIA or other foreign interests, is what roughly half of the Latin Americans do to earn their living, thus denying the other half of the region their fair chance out of poverty and their right to explore other paths to development different from liberal capitalist democracy. According to Carlos Rangel almost every one in Latin America, left and right, has been accused at least once of being an agent of the CIA; from Gabriel García Marquez (for abandoning the Colombian Communist Party in favor of a more moderate version of Marxism) to university students protesting for better education conditions (In the Mexico of the 60s, for example). Even in the cases where there seems to be incontrovertible evidence of CIA's deep involvement in the region's affairs (as most notably in the cases of the coups against president Jacobo Arbenz of Guatemala in 1948, and the coup against president Salvador Allende of Chile in 1973), this involvement is sometimes taken to mean *total* control by the CIA of events as master minds of plots that includes, but only as pawns, local elites and operatives, as if the local history of those two countries counted for nothing in the development of the events, and they could only be explained by an external conspiracy. Rangel saw this as the most recent expression of an old European Rousseauian myth, later recycled and assumed by Latin Americans: the myth of the "good savage". Living in pristine balance with nature and in pre-modern socialism with his neighbors, the "good savage" becomes corrupted by foreign intervention. In its recent rendition, the good savage has become the "good revolutionary" who strives to construct utopia in the continent, but is hampered by the powerful hand of the empire and its local operatives. Every time, so the version goes, Latin America has been close to reaching its promised land; it has been halted by a conspiracy of local elites in the hands of American imperialism.

The CIA, needless to say, really exists, and is a powerful and often intrusive, institution in many parts of the world, as the recent “secret rendition” case in Europe has amply reminded us. But Carlos Rangel saw something more serious than the simple assumption that the United States super power could use agents to enforce what it considers its interests, and the ethical dilemma posed by a democracy that is often willing to break international laws when dealing with others. He was concerned for what he saw as the *use* of this incontrovertible fact (the involvement of the United States in local issues), by certain political leaders in Latin America for local political purposes. He pointed out that in the 1970s, Latin American governments were using the CIA as a justification for political and economic blunders for which sometimes only internal incompetence and corruption were to blame. Worse, many governments, left and right, were finding supposed CIA agents among opposition groups, thus automatically disqualifying them as “loyal” political contenders, and turning them into traitors and enemies of the nation. Now, more than thirty years after Carlos Rangel published his polemical and influential book, Latin American political leaders seem to have discovered that the CIA had much more power than previously thought, as it is now behind a whole family of conspirators that include such general phenomena and discourses as neo-liberalisms, globalization, colonialism, and dependency. These are real phenomena, they exist and have important positive or tragic consequences for real people, especially but not exclusively, in the Third World, but the important thing here is how they are linked rhetorically to a wider conspiracy phenomenon as part of the construction of a political religion. Following is a description of how this has been done in the Venezuelan case.

#### *The Leader Under Constant Threat*

Perhaps the conspiracy theory most prominent in the official discourse in Venezuela is that of the constant assassination attempts against president Chávez. To follow this specific line, among many others of conspiracy theorizing in the governmental discourse, is particularly important because Chávez has closely identified his persona with the political process he leads. He has repeatedly expressed the fear that, without him, the path to the utopia of the “21st-century socialism” will be irredeemably lost for Venezuela. Furthermore, this identification of the leader with the realization of his political project is an important part of the official discourse on the need to do away with the constitutional limits on reelection for the president<sup>98</sup>. According to Chávez, his assassination would have almost apocalyptic consequences. Also, the plots to kill the president are often presented, in the official discourse, as parts of more extensive plots against Venezuela in the sense that the death of Chávez would be, for example, the first step in a planned invasion of the country by foreign forces.

<sup>98</sup> The referendum on constitutional reform called by the president on December 2007, and which he eventually lost, had as one of its central aspects the abolition of such terms limits for the presidential office.

The central piece of the theory discussed here is that Chávez is in danger of becoming a target of assassination, basically by the CIA, but also involving local and regional operatives; such as elements of the oligarchy bought by imperial interests, opposition parties, Colombian Paramilitaries, and the Colombian intelligence services. The following short chronology of denunciations made by the Venezuelan government is intended only as an example of how these types of discourses are constructed and only includes denunciations made during February-August of 2005. It is based on a chronology made by Norma Jiménez Montealegre and published in *El Universal*, January 1, 2006, and on the transcripts of Chavez's TV program, *Aló Presidente*<sup>99</sup>.

February 20. President Hugo Chávez announces in his TV show *Aló Presidente* that the president of the United States, George W. Bush, has reactivated old CIA plans to murder heads of State that are uncomfortable to Washington (These old plans are not specified, but in the context of president Chavez's discourse, they usually refer either to the death of president Salvador Allende or to the assassination attempts against Fidel Castro). Chávez therefore makes president Bush responsible for anything that might happen to him. The announcement is dismissed by the American Department of State spokesperson Richard Boucher as "ridiculous and false".

February 23. The Minister for Communication and Information, Andrés Izarra, declares that he has reliable information that people, who in the past have been involved in anti-democratic activities in Venezuela, are now also involved in the plot to murder the president. He further says that the evidence of this plot is secret and cannot be revealed, but that this does not mean that the proofs of its existence do not exist, and the government will make them public in the "appropriate time" (who these people were, or details of the plot have never since surfaced or been made public).

February 24. After the president's denunciation of a new plot to murder him, reporters pressure the official Venezuelan government spokespersons, vice president José Vicente Rangel, to give details and to make public the documents proving the conspiracy that the Communication and Information Minister has said the Government possesses. Rangel answers that to ask for concrete evidence constitutes a "sophism", as public

<sup>99</sup> In his weekly *Aló Presidente* television show Chávez presents many of his new programs and projects, publicly gives instructions to his subalterns, sometimes makes important announcements of economic policies, names and demotes public functionaries, takes calls from "random" viewers, invites special guests who he personally interviews, attacks imperialism and neo liberalism, lectures on socialist ethics and the creation of the "new man" of the Revolution. He also sings, usually Venezuelan folkloric music but also occasional *bolero, son, salsa, ranchera*, and protest songs from the *Nueva Trova Cubana* and from the late Venezuelan protest singer Alí Primera. Most important, the show is usually a lengthy presidential lecture on how to counter the conspiracies that threaten the revolutionary project. Verbatim transcriptions of *Aló Presidente* (89 shows from the number 205 of April 4, 2004 to number 299 of February 15, 2008), can be downloaded from the Venezuelan Government web site at <http://www.alopresidente.gob.ve/transcripciones/> (accessed April 30, 2008). The English translations are mine. The page numbers given here correspond to the original Spanish language transcriptions.

opinion has only to look for it in the media campaign the United States is waging against Venezuela. He also declares that those looking for evidence should look at the long history of US involvement in Latin America, how they (the CIA) have used local media in the past to prepare the “final action”, for example, and then extrapolate to the current Venezuelan situation. Further proof of the plot now being denounced is considered, therefore, unnecessary.

March 2. The documents on the presidential assassination plot denounced in February are not made public; instead Chávez denounces a “new provocation” by the United States. The arrival of a US aircraft carrier in Curacao is interpreted by the president as an indicator of a wider plot by the US to invade Venezuela. He warns the US not to attempt the planned invasion or else face open war. Chávez insists that this act of aggression is further proof that the US will stop at nothing, even assassination, to remove him from office.

March 5. In a visit to Havana, Cuba, General Raúl Isaías Baduel, Venezuelan commandant of 42-paratrooper brigade of Maracay, assures the public that the US has given up on all other possibilities for the removal of Chávez, which proves that the only possibility left is the assassination of the president and therefore this, in itself, demonstrates that there is a plot under way to such effect.

March 10. American Secretary of State Condoleezza Rice denies the accusations made by Venezuelan officials that the US is preparing a plot to assassinate the Venezuelan President.

April 12. The ambassador of Venezuela in Cuba, Adam Chávez, declares that the US has plans to murder his brother, president Chávez. The proof for this plan are the hegemonic intentions of the US and the fact that they “planned, organized, and supported” the 2002 coup against president Chávez. For Adam Chávez, the fact that the United States government so vehemently denies the existence of the conspiracy shows that it really must be behind the plot.

June 2. President Chávez insists that he has concrete information of a plot to assassinate him. He further warns the local media that by criticizing his Bolivarian Revolution they are, in fact, part of the strategy of this plot.

June 3. Vice president José Vicente Rangel details the denunciation of the plot made by president Chávez. He reveals that the CIA is “moving its threads” and further involves in the plot Cuban exiles living in Miami, Colombian paramilitaries, and Colombian *sicarios* (hired guns).

June 14. The president announces that the traditional military parade of June 24, commemorating the independence war battle of Carabobo, has been suspended for security reasons: Namely, the discovery of a plot to murder the president during the parade. It is not specified if Chávez is referring to a new plot, or to a part of the previously denounced conspiracy to kill him.

June 16. Vice president José Vicente Rangel insists on the existence of the assassination plot. This time he accuses the opposition (in general) of being part of the conspiracy.

June 20. Minister of Interior and Justice, Jesse Chacon, reveals that he has tapes and films linking Colombian paramilitaries to a plot to murder the president. The films, however, are not shown, as they are part of a state secret investigation (these films have been never since been made public).

June 21. During a visit to Paraguay, Chávez, points to a large conspiracy of enormous proportions, that stretches from Miami to Colombia, to kill him.

July 3. President Chávez denounces the existence of a concrete plan, code name "Balboa", by the United States to invade Venezuela. He says the plan includes details such as the number of daily bombings, planes and even the type of munitions that would be used during the invasion. The central aspect of the plan is the assassination of the President. The plan is never shown, as it constitutes part of the secret investigation by the Venezuelan government. The United States ambassador in Venezuela, William Brownfield, denies the existence of such plan.

August 22. Televangelist Pat Roberson declares that the United States has the power to "take out" Chávez and should use that power. American State Department spoke person, Sean McCormack, qualifies Robertson's declaration as inappropriate and says they were made by a private individual, not the US government. Venezuelan officials, however, read Pat Roberson's declarations as part of a concerted plan by the CIA to murder the president. Concretely, they denounce Roberson's declaration as a covert CIA order issued to local "sleeping" agents to assassinate president Chávez.

This chronology could go on with almost weekly additions up to the date this article is being written, and the declarations of minor officials and of representatives of the National Assembly have been omitted, as they usually only elaborate on what higher functionaries denounce. If, in fact, there is a CIA plan to murder Chávez, a plan that also involves Miami Cuban exiles, Colombian paramilitaries, Colombian intelligence services, Venezuelan media, and the Venezuelan opposition (in general), this is not discussed in this article. What is important here is how this type of discourse is constructed and used, and what the political consequences of such use are. Certain characteristics of how this construction takes place can be extracted from the previous example:

4. The first denunciation of a conspiracy is made by the leader, in very general terms, but always claiming to posses concrete documents and details of the specific plot. In this case, the denunciations of the plots are generally made by president Chávez himself in his weekly television show *Aló Presidente*, but also

in other public appearances. In fact, a detailed content analysis of the Presidential discourses should show the prevalence of this theme on almost every edition of *Aló Presidente*.

5. Other government officials echo the denunciation of the conspiracy, also claiming to possess concrete evidence of its existence. Thus they make the local media repeat several times the denunciation already made once by the president, as the local media generally reports on declarations of high officials. The saturation of the media with declarations about the plot allows it to acquire the quality of a “news” event.
6. The concrete evidences and documents claimed to be possessed by the authorities are never made public, usually because they constitute secret and crucial elements of pending investigations. Instead of the case based on this evidence being presented to the Courts, fresh denunciations of new plots are made. These denunciations pile up as “evidence”, and officials can then look back at them and use them as mounting proof of concrete new plots. It becomes hard to follow from the chronology when a new plot is being denounced or when we are only in the presence of a variation of a conspiracy denounced before.
7. The public opinion is called by the government to use its “common sense” knowledge in two ways: First, previous, incontrovertible, conspiracies are recalled and claimed as evidence of the current conspiracies. Examples of this use of previous historical cases by government officials, are the CIA involvement in the “suicide” of Chile’s president Salvador Allende, and the assassination attempts by the CIA against Fidel Castro. These are used as “evidence” of the fact that the CIA is out to murder Chávez. Faced with these historical (and often real) examples, asking for further evidence for the case at hand becomes, according to Vice President Rangel, a sophism;
8. Second, “common sense” is invoked by appealing to a general knowledge in the context of which a plot to murder President Chávez is, at least, believable. Thus, if public opinion is convinced that the United States is an imperial power that strives for hegemonic power, and will stop at nothing to achieve this power, then it must accept the fact that the assassination of a President, “uncomfortable” to this hegemonic pretension is, at least, a believable option. “If they did it with Kennedy, why not with Chávez?” Chávez himself declares in the following quote, thus echoing conspiracy theorists suspicions that the CIA was behind the assassinations of Martin Luther King and president John F. Kennedy. In the *Aló Presidente* of October 17, 2004, after explaining that the revolutionary excesses of the Allende government in Chile were due to the fact that the extreme left of the movement was infiltrated by the CIA, he goes on to comment on the possibility of a magnicide in Venezuela and an assassination attempt against Evo Morales in Bolivia:

This is why we are radicals, but then, these analysts of the US South Command say that we are radical populists, now Chávez is number one, a threat. And then from there, comes the plans for his assassination, because he is a threat: it is worth killing him, because he is a threat, he has to disappear. Then they also include others in that list, I am not going to name anyone, but they include other presidents and other social leaders that could eventually occupy high places in their countries, such as the indigenous leader Evo Morales, well... they also include him in the list, he is also a threat so he is marked, they mark us one by one. Well, let me tell you that we are in fact radicals, and we are with the people, we are real, popular, revolutionary democrats. And this is something that goes well beyond us as individuals, they have never understood this in the North, they have never understood what is going on in Latin America, and those who have, more or less, understood and have come to occupy high places or have been an obstacle in their way, they have eliminated them, like they did with Martin Luther King or even with Kennedy, and despite all that Kennedy managed to do... (Chávez 2004b, 69).

9. The enemy is amalgamated into a multifaceted but united conspirator. Sometimes one enemy is mentioned, at other times, a different one. Sometimes they are summarized and hyphenated in the Miamiexiles-CIAagents-localopposition-localmedia-etc. form. There is no difference between, for example, Pat Robertson, The New York Times, The US State Department and the CIA, as they all correspond to the same enemy and are following the same orders from a centralized command. Thus, a declaration by Pat Robertson is taken as a message from the CIA to local opposition groups to carry out an attempt on the life of the Venezuelan president. One would presume the CIA has more efficient channels for carrying out orders for an assassination plot,<sup>100</sup> but the important thing for the construction of this particular conspiracy theory is to establish public links in a plot. Tenuous relations are presented as close hierarchical relations that convey concrete and exact orders from the empire's head quarters, to local operatives.
10. A strong binary opposition of "us versus them" mentality reinforces the notion of a "moral community" that, as Zúquete has pointed out, is "besieged, threatened and surrounded by conspiratorial forces" (2008, 104).
11. The conspiracies that are being denounced, in this concrete case the plot to kill the president and (almost tangentially) invade the country, are of such extent, but at the same time so precise in their penetration, that they give the impression of a level of institutional control by the conspirators well beyond what could be considered the influence of powerful groups outside and inside the country. Combined with the previous point, this gives an impression of an institutional structure, within the country, which is either totally in the hands of the conspiracy or liberated by the revolution, with no middle ground and no such thing as "neutral" institutions. The aim of the revolution is to re-gain control of those institutions that before the revolution were, and even *during* the transformation process

<sup>100</sup> Although known previous bizarre historical examples of CIA plots against the life of Cuban leader Fidel Castro with exploding cigars might warn against this.

are, in the hands of the conspirators, and give them back to the people, so they may serve them in their struggle to reach the utopia.

### *Conspiracy Theories and the Revolution*

As Carlos Romero (2006) has pointed out in a recent article on the context of Venezuela's foreign relations, as the internal "oligarch" enemies have lost power, the enemy of the Revolution has been displaced. The Venezuelan oligarchy has become, in the eyes of the government, but the local hand of the international conspiracy, and therefore it is only logical that the revolution should focus more on that greater, more powerful enemy. This displacement of the enemy to a larger form of peril is part of a political discourse construction consistent with the displacement of the utopia to a more distant future that any political revolution entails. As the utopia seems to recede to the future, new and broader conspiracies are discovered and blamed for this delay with the consequent creation of a "besieged fortress" mentality, inside of which every form of dissidence is considered treason.

This is not to deny the existence of foreign interest in Venezuela. There seems to be little doubt, for example, that the US government was involved in the coup attempt of April 2002 (although there was enough internal discontent to fuel the coup), and that the United States government would rather have President Chávez out of power, and has been very public about this. And there can be no doubt that, as the opposition claims, there are many Cuban officials in Venezuela and that Fidel Castro exercises an important (and public) influence on President Chávez. But, again, what is important for the argument made here is not the discussion of whether these conspiracy theories are true or not, but the way they are used as political tools and the institutional consequences of this use. Most serious of these consequences for any democratic system seems to be a loss of political agency. This means that both common people and the political elites lose the sense that politics is something that they are actually *doing*. For the whole of society politics becomes something that is acted in a remote, out of reach, place.

In our case, if the conspiracy theories of the government and the opposition are combined, Venezuelans are not acting or participating politically, they are but the pawns of bigger transnational interests. In short: a picture emerges of a country half of which is controlled by Washington and half by Havana. Most importantly, president Chávez permanently reinforces this myth in his discourse. For example, during the electoral campaign of December 2006, Chávez refused to debate with the opposition candidate Manuel Rosales, or even acknowledge him by name, on the grounds that he was only an imperialist agent. He repeatedly declared that that electoral battle was not between an incumbent and an opposition candidate

with different perspectives on national issues, but between Chávez and Imperialism, Globalization, Neo Liberalism etc, represented by the United States Government. Thus constructing a political discourse in which the real political struggle was not between two local legitimate, however different, political projects for the country, or between two different candidates, but between two powerful and removed men: Chávez and Bush. What was presented as being at stake was something of universal significance: not simple economic or social ideas for the solution of Venezuela's problems, but grand ideological projects that happened to be fighting their latest battle in Venezuela. Faced with the choice, Venezuelans are asked to stand by their leader in the face of aggression from the outside, or become part of a conspiracy against him. All internal dissidence is but a local expression of that external aggression. Furthermore, conspiracy theories have sometimes the character of self-fulfilling prophecies. When democratic channels of participation are closed because they may be used by conspirators plotting to overthrow the regime, it is of course very likely that opponents to the system will chose to conspire against it instead of participate in it, thus fulfilling the fears of the conspiracy theorist.

#### *The Total Transformation of the Political Model is Necessary to Stop the Conspiracy*

If before the "Bolivarian Revolution" led by Chávez, in the previous "IV Republic", the conspiracy was in total control, and all institutions were contaminated by its presence, then nothing but a total transformation of those institutions will do. As the president has stated:

The revolutionary project, [is] the integral transformation of Venezuela, and that integral transformation has various battlefronts, various components as you might call them; various elements. The political... the political transformation. Democracy is to be filled with the content of the people, with popular content, that is, we are making democracy real, [we are] transforming the political model. (Chávez. 2004: 1).

The old, bourgeois, formal, externally controlled form of democracy will be overcome by a new people's revolutionary democracy that will break with the conspiratorial control of the past and allow the moral community to finally reach the utopia of "21st-century Socialism".

However, unlike other twentieth century social utopian experiments, the "Bolivarian Revolution" has come to power in Venezuela not by a violent revolutionary act, but by democratic elections. The revolution has not come to supplant a reactionary dictatorship with a new order, but as an elected government within an established political order. This entails important limitations on the transformation process and on the "revolutionary" character of this process in the traditional sense. However much the government attempts to criminalize the previous governments as part of an international plot to loot Venezuelan natural and human resources, as an elected government, it is still part of, and must acknowledge, the democratic institutional

order it has inherited. In other words, as an elected government it is obliged to respond to the institutional constraints of an established democracy. A new proposed democratic model full of “popular content”, which supposedly overcomes the limitations of bourgeois democracy, still needs to contend with those limitations. Division of powers, independent checks and balances, independent media, etc., all limit the transformative powers of the revolution both in content and in speed. These formal controls of democracy can be denounced as myths or as parts of the conspiracy, but the fact is that until the institutional transformation is complete, those controls exist. A revolution that has come to power, not through a revolutionary struggle from outside the system, but by using the system, cannot deal with those institutional controls summarily, as no doubt the most radical and impatient elements of the revolutionary process would prefer.

Wrestling for control of all institutions against the conspiracy is not an easy task in this context, because they cannot be simply disbanded the day after the revolution has gained power. Institutions have, in a slow transformation process as the one described here, more tools for resistance than in a violent revolutionary context. They can appeal to each other and to international solidarity for defense of the institutional status quo. They, of course, risk becoming targets of the conspiracy theory discourse by doing this. But they may also use the established institutional mechanisms for their defense. These mechanisms can be inefficient and may have fallen already under the control of the revolution, but their use buys time for the institutions and makes the transformation process, from the perspective of the revolutionaries, painfully slow, which in its turn is blamed on the conspiracy that precludes the march forward to the “21st-century Socialism”. As the revolutionary transformation process is limited by legality, the leader is faced with the contradiction of a total revolution that needs to be done under the rule of law. But as this legality retards the arrival of the utopia, the leader appeals to conspiracy theories to justify this time lag and at the same time to break the institutional resistance.

The legal framework that “limits” the transformations can be changed, thus giving the leader more powers (as with the special powers of the “Ley Habilitante”) to “speed up” the revolution.<sup>101</sup> Also, to circumvent these types of obstacles an attempt is made to parallel the whole institutional structure of society with centrally state controlled new institutions. As the new institutions are being created, and as the “new man” who will run these institutions is being educated, the old institutions are linked to a conspiracy, thus amalgamated with the enemy and placed outside the law, and therefore beyond the protection of the established institutional mechanisms in place. At the same time the legal framework is being changed, so as to render those mechanisms ultimately ineffectual. The revolution weighs and judges this timing process and

---

<sup>101</sup> A further and more serious obstacle to this project has been the rejection by voters in the referendum of December 2007 of the presidential proposal to institutionalize the “21st-century Socialism”.

finally, when all things fall into place (the parallel institution is up and running and the legal framework has been changed) it can act freely and close the old, corrupt and conspiratorial institutions.<sup>102</sup>

The revolutionary government is far from exact and efficient when it comes to judging the right time for intervention, however, and as the Venezuelan case shows, the old institutions may put up unexpectedly strong resistance. The more they resist, however, the more it becomes clear for the revolutionaries that those institutions are, without a doubt, receiving the support of foreign conspiratorial elements bent on destroying the revolution and precluding society from reaching utopia. A “new man”, immune to the power of conspiracy, is necessary for staffing the new parallel institutional system. But a second problem follows from this institutional paralleling process, one that fortunately can also be blamed on the conspiracy. This problem was called by “Che” Guevara, as quoted by President Chávez, the “Peril of Bureaucratism”. These two aspects will be discussed in the following paragraphs as ideological underpinnings of the struggle against the conspiratorial enemies and will be described in the following paragraphs.

#### *The Leader is Alone Against the Conspiracy. The “new man” delayed*

Central in the official discourse, and as a solution to the problem of Bureaucratism is, according to President Chávez, the Guevara inspired version of the “new man,” an embodiment of the new values of socialism.

For Guevara<sup>103</sup>, the new man of Socialism was to emerge as a result of the end of alienated labor. In the new socialist society that was being constructed in Cuba since 1959, men would have a new relation to labor that would liberate their creative potentials, mainly through what Guevara called “voluntary work”,

<sup>102</sup> Concrete examples of this process of paralleling institutions in the Venezuelan case are the labor unions (with the creation of the pro-government UNETE as parallel to the CTV, linked to the traditional parties), universities (with the creation of a new system of “Universidades Bolivarianas” to parallel the established public university system, which the revolution has failed to penetrate), the health care system (with the implementation of “Misión Barrio Adentro”), among others.

<sup>103</sup> The following section is based on Guevara (1984). The “new man” is a very extended notion in most Nineteen and Twentieth century’s attempts to construct social utopias. So much that it is difficult to establish complete intellectual lineage of a remotely millenarist inspired idea that in modern times runs through intellectuals and activists such as Nietzsche, Marx, Mussolini, Fanon, Ché, and Chávez, to name just a few. Perhaps, for the Twentieth century case, it is best to categorize the new man in two ideal typical forms: the fascist new man and the socialist new man. Although both share many characteristics, as both point to a future, anthropologically improved version of mankind. In the fascist version, as for example in Mussolini’s conception, the leader is the prime example of the new man; he is in fact the only embodiment of the new man in a society that is in the process of being transformed into the fascist utopia. As a leader guided by an ethics of convictions he is not bound to the moral restraints of bourgeois order. He is beyond that order because he transcends it, as he is already the representative of the utopia in this world. The new man of the fascist order will also be free of the capitalist, individualist, competitive, corrupting, etc., values of the bourgeois world order, and he will be one with the leader. The improvement of man in order to achieve the new version was not only educational and ideological but also, as in the case of National Socialism, based on eugenics ideas of a racist conception of the world. This conception of the new man has many ideal typical points of convergence with the socialist version, and also several differences. The conception of the new man that has influenced the Venezuelan process is, of course, the socialist version and, in particular, the endlessly quoted by President Chávez, Guevara’s version, which will be sketched in the following paragraphs.

which had an “indirect” educational power on the masses. Old values such as individualism and competition were to be supplanted by a close dialectical unity between the individual, the masses, and their leaders (the vanguard of the party). The new man, however, took time to develop in the socialist society, meanwhile it could be prefigured in the educational experience of guerrilla combat and the formative effect it had on those who had taken part in the revolutionary struggle. The revolutionary new man, Guevara often repeated, is plethoric of love for humanity. A love that sometimes makes him seem cruel when judged by limited bourgeois values (as when he is forced to send traitors to face shooting squads), but that constitutes the central characteristic of the new man, and that will eventually justify him in history. The new man could especially be exemplified, according to Guevara, in the figure of Fidel Castro as maximum leader of the revolution, a point of contact with the leader as example of the new man of fascism. After his death in Bolivia, Guevara himself was progressively canonized as the martyred example of the new man: the romantic fighter guided by an incorruptible ethic of convictions of the revolution as precognized by Max Weber (1958).

In any case, according to Guevara, the masses had not gone through the guerrilla revolutionary experience, by definition an experience of the few, and had missed its formative potential. Therefore society had to be transformed into a “giant school” for the education of the masses and the creation of the new man. New values were to be injected through the example of the leader and through a push for non-alienated “voluntary” work. This re-education process was to be very long because the new socialist society had been born under the burden of the “original sin” of capitalism and its corrupting values. Guevara warned that it might be necessary to wait for a new generation of men that would be born innocent of this original sin. But for this it was necessary the complete the institutional transformation of society. The creation of the revolutionary institutions, adequate for the new man, was also an ongoing process of invention. Guevara admitted that this had been particularly difficult for the Cuban revolution because of the need to escape from institutional bourgeois clichés, such as legislative cameras, electoral processes, division of powers, bourgeois human rights, etc. But at the beginning of the revolutionary rule nothing was yet complete, and all of society had to be transformed to serve as the institutional framework for the new man. This, of course, implied the total freedom for the revolutionary leaders to transform institutions without the trappings of formal, limited, bourgeois democracy. It also implied the total institutional control of society by the revolutionary government. Guevara was concerned, however, that this creative process of invention of institutions might be imperiled by bureaucratism, a related theme also central to Chavez’s discourse and important for the problem of institutional transformation.

### *The Perils of Bureaucratism*

Bureaucratism was the perversion of the revolutionary process by the administrative need. It was an unintended consequence of the revolutionary process due, according to Guevara, not to an increasing level of control of society by a central State, but to what could be called a time conundrum caused by the persistence of the “original sin” of capitalist alienation and the encroachment of the old values in the new revolutionary society. Only a new man, as described above, would be immune to the peril of bureaucratism. For Guevara all problems he regarded as persisting in the new society, such as corruption, lack of creativity, the bureaucratization of decision-making process, lack of solidarity, individualism, etc. were basically moral problems rooted in the original sin of capitalism. Since the clean, innocent, revolutionary new man would take time to emerge, the new institutions would have to be molded with “imperfect clay”. The institutional framework that was emerging for the new man was being temporarily staffed by the old man, thus producing all sorts of moral and administrative problems. Only close control by the proto-new man (the vanguard of the party, mainly those who had taken part in the guerrilla struggle, but more specifically, the revolutionary leader) could ensure the successful transition to communism.

President Chávez is of this same opinion and often cites Guevara as his most important inspiration on these problems. The following long quote, taken from *Aló Presidente*, is revealing because it not only presents what Chávez sees as the problems of bureaucratism, in Guevara’s terms, but also gives a small glimpse of how the national budget is handled during the revolutionary transformation:

Well, the *Plan Café* is advancing, we are working with the small producers. By the way, I still have not put my signature on the resources for the *Plan Café*. Do you see now? Bureaucratism, Che Guevara seems to be everywhere, “trails of fire”, bureaucratism. I am the first to criticize my own government. I have read a column by a man who calls himself Marciano [Marciano is the pen name of the vice president at the time: Jose Vicente Rangel] who says that I am the boss of the opposition, because the critiques I make of my own government are not even made by the opposition, therefore I am the boss of the opposition. Well I’m not sure who writes that column, but I thought that it was very important. Not that I believe that I am the boss of the opposition, God spare me, but I do believe that we do not need to wait for the whip of the counter-revolution, as Trotsky said, that the revolution needs the whip of the counter-revolution. No, lets not wait for the whip of counter-revolution, let us use our own whip and scar our own faces, let us do it ourselves. What I mean is that it is not possible, I cannot accept it, ministers, Mr. vice president. How long ago did I announce the *Plan Café*.

Assistant: Fifteen days ago, Mr. President.

President Chávez: Then this is unacceptable, unacceptable, two weeks. The money is there, waiting, and by this time this issue should have been discussed in the Council of Ministers. Because it turns out that this things have to follow a bureaucratic path, because they need controls, it is not acceptable that Chávez and his ministers use the resources as they see fit to use those resources, no, no, then it turns out that we need controls. Then, for example, this money needs to be part of an additional credit line, because it has not been assigned to any official budget, right?

So it is not there, and suppose we are deciding now to use that money, but this has to be done with a note, that's the name for it, a note, and this is a piece of paper. It can even be hand written, the important thing is that it has to be clear, but I could even hand write it right now; if you give me a piece of paper, I can sign it right now and it becomes an order...

Look, when I announced the *Plan Pollo* [agricultural program], Alexis, you have no idea how much I suffered. I suffered a lot to get this *Plan Pollo* activated. I had to personally meet the producers, the whole process lasted for something like a year and it was a tough fight, but in the end, we activated the Plan. I want to tell you, sometimes I have nightmares that I am fighting against a beast I can't even tell the size of. You are a psychiatrist [Alexis] and they say that dreams reflect what we live in our everyday lives. Of course! That beast is the biggest enemy, and it is not in Washington and it is not in that house, the one they called Unity House [Opposition coalition head quarters at the time]. This enemy is here, inside us. Our biggest enemy is inefficiency. Che Guevara used to call it bureaucratism. And let us remember what Che Guevara used to say. He recommended three things, or better said, he saw three causes. Because as a doctor, he would always first do a diagnosis: What is this sickness of bureaucratism? [Chávez drops the theme of bureaucratism and goes on to explain the three motors of the Revolution according to Che] (Chávez. 2004b, 3).

Chávez expresses his exasperation and impatience at the bureaucratic controls that limit the speed of the revolutionary transformation of institutions. He is concerned that the new revolutionary institutions are vulnerable to the perils of bureaucratism and may become inefficient. For him there is no link between lack of formal bureaucratic controls and the institutional disorder of the bureaucracy and consequent inefficiency, indeed those controls are but cumbersome formalities that can be circumvented through simple mechanisms (hand written orders on simple pieces of paper). Corruption, bureaucratism, inefficiency are moral problems that will be solved with the emergence of the new revolutionary man that will not need formal controls, only revolutionary ethics. Chávez's recommendation on the subject is an educational campaign, which will target mainly public functionaries, on the areas of bureaucratism, the values of the new man of socialism, and Guevara's ideas on the subject. He commends Communication Minister William Izarra for having published 50,000 copies of one of Guevara's book (which book is not specified), but he suggests a new pocket edition to give out to every public administration functionary (Chávez 2004b, 52).

It is also important to note from the previous quote that Chávez does not forget to mention his enemies in Washington and their local agents (the opposition). On this occasion, however, they are spared the direct blame for the failure to activate the *Plan Pollo* and still, the leader is shielded from criticism as he is the victim of internal bureaucratic inefficiencies. However, it is precisely with the lack of public functionaries that understand the perils of bureaucratism that the revolutionary government feels it has an important limitation. The government is faced with the serious problem that the Venezuelan revolution lacks the proto-new man, since it did not come to power through a revolutionary struggle but through bourgeois democratic electoral politics mechanisms. The militants of the revolution did not go through the necessary initiatory process of a "real" revolution as described by Guevara. The "original sin" of alienated labor of

capitalisms, and all its moral corrupting implications, are therefore thought of as particularly strong in the Venezuelan process, making the institutional transformation of society, and the emergence of the new man, difficult. Add to this the power of a permanent conspiracy against the process through the media and through education and the revolutionary task becomes truly daunting. Centralization and control become even more necessary, but since the leader is the only recognized proto-new man, the control cannot be delegated on a vanguard party or a group of revolutionaries but highly concentrated on the leader himself.

The image finally created through this discourse is that of a leader alone in a process where original sin and conspiracy are permanently threatening him. He gives orders and instructions weekly through *Aló Presidente*, all Venezuelans are witness to this, but those orders are corrupted by bureaucratism and by conspirators within his own government. During the television program, and other public appearances, Chávez reveals conspiracies against his person and against the process he leads, but those conspiracies continue, despite his permanent warning. He offers long ideological explanations, rich with quotes from Guevara and other revolutionary classics, on the need to create a new man impervious to conspiracies, but that new man fails to emerge and, instead, old men still staff the new revolutionary institutions, condemning them to bureaucratism and inefficiency. Chávez builds a discourse that leads to the conclusion that he is left with no option but to assume more and more powers to protect himself, and the accomplishments of his revolution, from these perils.

### *Conclusion*

The process of institutional transformation in Venezuela is complicated and uncertain. This article has attempted to show how conspiracy theories have been consistently used as an important part of the discourse to justify these transformations. Furthermore it has presented the ways in which conspiracy theories are used, not only as justifying discourse, but also as political tools to facilitate the substitution of new institutions for old. Focusing on conspiracy theories does not give a complete picture of missionary political discourse on the transformation process of institutions, but it does give an idea of how this discourse is produced and used as a political tool for transformation.

Opinions on the possible results of this process seem to be polarized between those who believe that the current Venezuelan political process will result in a new, more popular and participatory form of democracy, and those who believe that it will result in a sort of re-enactment of the totalitarian systems of the twentieth century. In any case, as should be clear from the case presented here, the more general political consequences of a constant use of conspiracy theories in political discourse is the loss of a sense of political

agency by the actors. Only mentioned, and not explored here in detail, is the fact that the opposition responds to official discourse with conspiracy theories of its own: Fidel Castro and the Cuban secret service are behind every action of the government, and the thousands of Cuban doctors imported by Chávez to staff the health care program *Mision Barrio Adentro* are in reality agents of that Cuban secret service. According to the opposition, the government rigs all elections by complicated electronic maneuvers that blind national and international independent observers. But even more serious, as channels of political participation for traditional actors are closed by state centralization and control, the opposition does, in effect, resort to conspiratorial methods to try and gain power.<sup>104</sup> This creates a cycle of self fulfilling prophecies that narrows political discourse, both by opposition and government, to a conspiracy discourse of institutions supposedly controlled by external powers beyond the individuals or groups that actually make those institutions function. If the actors subscribe to this explanation given by the leader, they are put into a form of political blackmail: the only option they have in order to regain a sense of political agency is to completely put themselves, and all institutions, in the hands of an all powerful leader, and follow him as foot soldiers to the final battle against the conspirators. The paradoxical result of this attempt to regain agency for the people, could be to lose it in the hands of an ever more absolute and powerful leader.

#### *References*

- Anton Wilson, Robert. 1998. *Everything is Under Control: Conspiracies, Cults, and Cover-ups*. Harper Perennial, New York.
- Arenas Nelly. 2003. El Gobierno de Hugo Chávez: populismo de otrora y de ahora. *Nueva Sociedad* 200 (Nov-Dec): 38-50.
- Chávez, Hugo. 2004a. *Aló Presidente*. Number 205. September 26.
- Chávez, Hugo. 2004b. *Aló Presidente*. Number 208. October 17.
- Eco, Umberto. 1992. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Fenster, Mark. 1999. *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in the American Culture*, University of Minnesota Press.
- Groh, Dieter. 1987. "The Temptation of Conspiracy Theory, or: Why Do Bad Things Happen to Good People? Part I: Preliminary Draft of a Theory of Conspiracy Theories." In: *Changing Conceptions of Conspiracy*. Ed. Carl F. Graumann and Serge Moscovici. New York, Springer-Verlag.
- Guevara, Ernesto "Che". 1984. *El Socialismo y el Hombre en Cuba*. In *Obras Completas*, Vol. II, Buenos Aires: Editorial Legasa.
- Jiménez Montealegre, Norma. 2006. Las Múltiples Teorías de la Conspiración. *El Universal* (Caracas).

<sup>104</sup> The results of the December 2007 referendum on constitutional reform, lost by Chávez, could change this conclusion. The fact that the opposition decided to participate in the process, and that Chávez conceded defeat, despite the widespread opposition conspiracy theory that the government would steal the process, could open the system to political participation in the future.

January 1.

- Hofstadter, Richard. 1965. *The paranoid style in American politics and other essays*. The University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- McConnachie, James and Robin Tudge. 2005. *The Rough Guide to Conspiracy Theories*, The Rough Guides, London.
- Patán, Julio. 2006. *Conspiraciones. Breve Historia de la Conquista del Mundo por los Extraterrestres, los Masones, la ONU, Las Elites Financieras, El Establishment, etc.* Cromos, Paidos.
- Parish, Jane y Martin Parker (Editors). 2001. *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*. Blackwell Publishers/The Sociological Review, Oxford
- Pidgen, Charles. 1995. "Popper Revisited, or What is Wrong With Conspiracy Theories?" *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 25 No. 1, March 1995:3-34.
- Popper, Karl. 1995. *The Open Society and its Enemies*. Routledge, London.
- Rangel, Carlos. 1976. *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Romero, Carlos A. 2006. Venezuela y Estados Unidos ¿una relación esquizofrénica? *Nueva Sociedad* 206, (Nov-Dec): 78-93.
- Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. Translated, edited and with an introduction by Kart H. Wolf. The Free Press, New York.
- Vankin, Jonathan and John Whalen. 1999. *The 70 Greatest Conspiracies of All Time*. Citadel Press, New York.
- Weber, Max. 1958. Politics as a Vocation. In *Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. Hans Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press.
- Zúquete, Pedro José. 2008. The Missionary Politics of Hugo Chávez. *Latin American Politics and Society* 50, 1 (Spring): 91-121.

### Apéndice 3

#### Competing Explanations of Global Evils: Theodicy, Social Sciences, and Conspiracy Theories

By Hugo Antonio Pérez Hernáiz

**Abstract:** When global tragedies occur (pandemics, economic crisis, global warming, terrorism, etc), people will turn to three basic forms of explanations. Some will turn to their priest for a theodicy account of the event, others will turn to the sciences for a rational, secular account, natural sciences in the case of natural disasters, and in the case of human-made evils, the social sciences. Yet others will turn to conspiracy theories to explain both natural and human evils—conspiracy theories that, like science, claim to be rational and secular. In short, religion, science and conspiracy theories are based on competing socially legitimate frames of global evils, they share common ground: conspiracy theory and science are both secular and appeal to reason and common sense knowledge, conversely conspiracy theories appeal to notions of “faith” and “belief” that pair them with forms of religious explanations. The strength of many conspiracy theories stem not from their “fringe” and anti-mainstream character, but from precisely those aspects of their narrative that appeal to established and legitimate forms of explanations of events. In short, conspiracy theories' narratives share a common secular rational frame with narratives put forth by social scientific narratives of those same events. *This paper will describe how explanations based on different frames compete in order to become the legitimate narrators of global evil in society.*

**Keywords:** Global Evils, Theodicy, Social Theory, Social Sciences, Conspiracy Theories

## Introduction

Bad things happen and they happen on a global scale. The competencies to explain and deal with these evils (terror, global warming, epidemic outbreaks, world financial crisis, etc.) seem to transcend the power of individual nation states. When evil things happen in a globalized world, what are generally considered to be the socially legitimate explanations of these evil events?

When global evil things happen, both natural and human made, people will turn to three basic forms of explanations. Some will turn to religion for a theodicy account of the event, or will turn to natural sciences in the case of natural disasters for a rational account, or to social sciences in the case of human made evils, also for a rational secular account. Yet others will turn to conspiracy theories, to explain both natural and human evils for accounts that, like science, claim to be rational and secular.

A traditional religious narrative of an epidemic outbreak for example, might tell us that it is a natural evil that has come to happen as due punishment for our own human sins, making humans ultimately guilty for the epidemic. But science, for its part, will search for the rational, natural causes of the virus, map its genetic make up, decide potential risks for humans, devise possible cures and vaccine, etc., all without ascribing intent and ulterior responsibility of the event to any agent, human or divine (or better still, as bracketing the possibility of intent as just one of several working hypothesis). Other forms of explanations, conspiracy theories for example, will also use rational arguments for framing the same event but contrary to science, will ascribe human agency and intent to what otherwise would be consider a natural evil. For example, a human conspiratorial agent will be discovered as “responsible” for the creation and dissemination of the virus. The agent will ultimately, according to the conspiracy theory, benefit from the global evil thus unleashed.

Conversely, where religious and conspiracy theory narratives both may ascribe global evils to volitional agents (but different agents, with different purposes, different methods, and for very different motives), science might see only natural events. For example in the case of the recent global financial crisis, a social scientist may explain the crisis as a natural event that follows predictable cycles of a *reified* “economic system”, even if explained in terms of innumerable human individual decisions, the result is an event of a “natural” order that can be objectified and explained as a reality *sui generis* (Durkheim 1982). Conspiracy theories, on the contrary, will stress the “unnaturalness” of the crisis and will point to very concrete human agents that stand to benefit from it.<sup>105</sup> Whereas social science may include motives of agents

---

<sup>105</sup>

For a conspiracy account of the recent financial crisis see for example the following short articles in selected conspiracy theory web pages: Richard C. Cook, “Is an International Financial Conspiracy driving World Events?” in <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=8450>; Robert Chapman, “Global Financial Crisis: Real

as only one variable of an explanatory equation, conspiracy theories will exalt those motives deterministically as central to their explanations. In doing so they will appeal to a rational secular frame and claim that social science explanations of the crisis are either naïve, themselves part of the conspiracy or indeed, not scientific enough and failing to appropriately use their own rational methods.

This last form of argumentation can be clearly seen in the competing explanations of terrorist events as global evils. In a prominent example, the scientific explanations of the events of 9/11 are challenged by conspiracy theorists precisely for not being scientific and rational enough and for forgetting to apply common sense knowledge to the event.<sup>106</sup> Conspiracy theories are devised that are very detailed in their use of scientific language: aeronautics, structural engineering, pyrotechnics, communication analysis, etc., and claim to be more scientific and rational than the mainstream scientific explanations of the event. Furthermore, conspiracy theories claim to make use of a superior form of common sense knowledge by following the principle of *who benefits* from producing the evil event. Thus, for example, common conspiracy theories of the 9/11 events explain them in terms of its use as a *casus belli* purposely created by the United States government in order to advance its imperialist interests. On the other hand, the distinction between natural and human evils is further blurred in terrorist events: they are obviously caused by human agents, but they strike with the undifferentiated cruelty of natural evils, killing both guilty and innocent.

Global warming and its effects, and in general what has been called “global ecological catastrophes” (Beck 1999), are also narrated in very different ways. A traditional religious explanation finds no problem coupling human hubris with divine punishment as a form of explaining natural catastrophes such as earthquakes or storms. The agency of these catastrophes however, when traced to human intervention in the form of alterations to the ecosystem that may trigger them, becomes the object of conflicting forms of explanations between conspiracy theories and sciences. Again as in the previous cases, the narratives for these global evils devised by conspiracy theories are staged in the same frame as those produced by science, but diverging in notions of guilt, responsibility and intention.

In short, religion, science and conspiracy theories are based on *competing socially legitimate frames of narrations of global evils*<sup>107</sup>, they share common grounds: conspiracy theory and science are both secular

---

Estate Market Bubble” in <http://www.conspiracyplanet.com/channel.cfm?channelid=102&contentid=2367>. Accessed August 15, 2010.

<sup>106</sup>

See for example <http://www.911sharethetruth.com>.

<sup>107</sup>

By socially legitimate narrative I refer to the notion of legitimacy put forth by social constructionists such as Berger and Luckman (1966).

and appeal to reason and commonsense knowledge, conversely conspiracy theories appeal to notions of “faith” and “belief” that pair them with forms of religious explanations. The strength of many conspiracy theories stems, not from their “fringe” and counter main stream character, but from precisely those aspects of their narrative that appeal to established and legitimate forms of explanations of events. Conspiracy theories’ narratives share a common secular rational frame with narratives put forth by social scientific narratives of those same events. It will be argued here that the perseverance of conspiracy theories challenge scientific discourses in their own field precisely because both share a common secular rational frame for explaining events.

### Three competing forms of explanations for Global Evils

#### Theodicy

We deal with the classic problem of explanation of evil in the world within the religious frame (theodicy<sup>108</sup>) when we face the attributes of the divine as incongruous with the reality of the world: as omniscient, God knows all evil; as omnibenevolent he wills all good, and as omnipotent he is capable of precluding all evil. Therefore: how is Evil possible in the world?<sup>109</sup> Thus posed, the problem of evil is framed as a religious problem, and its solution falls within the disciplinary fields of theology and philosophy of religion. According to Weber, all world religions face the problem of theodicy but, “The more the development tends towards the conception of a transcendental unitary god who is universal, the more there arises the problem of how the extraordinary power of such a god can be reconciled with the imperfection of the world.” (Weber 1966, 138-39).

The problem was therefore posed by Weber as one of increasing rationalization: an early and unintended consequence of inquiring for the causes of evil and not accepting them passively. Classically exemplified by Job’s experience in the Old Testament, a breach is made by which the incongruity of omnipotence with evil has to be rationally explained. As Morgan and Wilkinson comment, “The seeds of religious disenchantment thus appear to have been sown by religion itself, from which the rationalization of public realm emerged as a unintended consequence of a metaphysical commitment to a particular idea of the supramundane” (Morgan and Wilkinson 2001, 202).

---

<sup>108</sup>

Theodicy, or defenses of God in the sense introduced by Leibniz ([1710] 1990).

<sup>109</sup>

In Ricoeur’s succinct formulation: “God is all powerful; infinitely good; evil exists.” (1986, 26). The logical inconsistency of an all powerful and benevolent God with evil is first found in Epicurus.

Gradually, as human agency came to the forefront with secularization, evil became a matter of individual morality. Consequently, the humanities were asked to answer the question of evil in the world. The theodicy question was secularized from its divine form (how is evil possible given a good God?), to a humanist version (how is evil possible given that humans are naturally good?). In this respect, the myths of the *bon sauvage*, humanized from the medieval theme of nostalgia of a lost paradise, were redeployed in order to assert the social corruption of the natural kindness of humanity (Eliade 1989). The incongruity between naturally good humans and social evils was explained by the corrupting effect of social institutions.

Further rationalization later meant that human agency was understood to be pressured, or even determined, by social structures. The natural kindness of humans was further abstracted into the notion of Reason. Thus the social sciences came to assume the exalted position of holding the socially legitimate explanations of the causes of evil in the world. Various authors have described this as the process of displacing of the theodicy problem by its rationalized and secularized version, sometimes referred to as a “sociodicy”.<sup>110</sup> The name implies that the narrations that were once the domain of discourse related to religion are now accounted for by the social sciences.<sup>111</sup>

### Social Sciences

What is important here is that although we witness a change in the basic cosmology for explaining the nature of evil in the social world, I consider that the mythical nature of this cosmology remains the same:

---

<sup>110</sup>

It is unclear who coined the term “sociodicy”. The earliest reference I have come across is in Daniel Bell (1966). The term was also used by Vidich and Lyman in the introduction to their history of American Sociology to describe how “In the early decades of the twentieth century, American sociology began to separate itself from its most visible religious orientations. Substituting sociodicy—a vindication of the ways of society to man—to the theodicy that had originally inspired them, American sociologists retained the original spirit of Protestant world Salvation. They substituted a language of science for the rhetoric of religion.” (1985, 1). It was also used by Bourdieu, for example, to characterize the neo-liberal explanation of suffering as necessary for progress. Bourdieu thus labeled neo-liberalism a “conservative sociodicy” (Bourdieu et al. 1993). In the 60s the term “anthropodicy” was proposed by Ernst Becker for a “secular theodicy” based on a Comtean inspired vision of a morally relevant unitarian “science of man” (Becker 1968).

<sup>111</sup>

Simon Locke has made a similar point in a recent article, further pointing to the parallel logical characters of conspiracy theories and modern social sciences as secular responses to suffering:

Indeed [conspiracy theorizing] is an outcome of the same logic that produces the sciences of general social analysis, which show the same tendencies to interpret reality in terms of collective social processes often ultimately ascribed to the activities of one specific social group – hence “they” are to blame. Conspiracy culture, then, is as “normal” a condition of the modern world as are these sciences, a world in which the modes of mundane moral reasoning are shaped by a godless spirit that will nonetheless seek out a prospective pathway to salvation. God, supposedly, no longer offers a satisfactory path, while that to disenchanted nature is a hard road to travel. (2009, 582-3)

stories on origins become rationalized, but they remain as basic myths on origins; explanations of evil change focus, but they remain theodicies (in their secularized form) in character; archetypal civilizing heroes become human, but remain as exemplary models for society, etc. In a society where the secular frame becomes the dominant one, these narrations become increasingly rational, more human and less divine, it is to be supposed that in this context the social sciences become accepted as in charge of the *socially legitimate narration* of social myths.

Therefore, advancing further the argument made by Morgan and Wilkinson and by other contemporary authors, we can characterize the social sciences as the disciplines in charge of narrating, in normative form the, now secularized and rationalized, problematic of global evil. These narratives of the social sciences take the secularized form of descriptions of unjust and irrational social arrangements against just and rational social possibilities; social phenomena, such as crime, inequality, poverty, vices, violence etc. (Bourdieu 1993), described as social *problems* (Stivers 1991), and particularly the survival of the enlightened humanist narrative of the *bon sauvage* in its rationalized expression of the exploited poor, the marginalized, the proletariat, the third world revolutionary or the immigrant worker to the first world, and still in its original form as the pre-modern, “natural”, indigenous in remote areas of the world. Furthermore, contemporary society is characterized as dealing with evil in terms of managing *risks*, in many instances they are produced as unintended consequences of modernity itself (Giddens 1990; Beck 1992). Finally, society itself becomes the causal locus of evil for social sciences in, for example, narrations of the repression of society upon the individual (Marcuse 1966), or of totalitarian societies (Arendt 1971). In its structure of narration of evils the modern rationalization retains the paradox of theodicy: how is evil possible? In classical sociological theory it is characterized as a type of hubris, as a price humans pay or as an “unintended consequence” of modernity that still resonates in contemporary sociology.<sup>112</sup>

As a further step in the process of rationalization of the explanations of evil, the social sciences, historically tied to the emergence of the nation state, acquire a post-national character, and aspire both to

---

112

such as for example as described by Ulrich Beck:

The approach to knowledge in reflexive modernization can be summarized, greatly oversimplified, as follows:

1. The more modern society becomes, the more knowledge it creates about its foundation, structures, dynamics and conflicts.
2. The more knowledge it has available about itself and the more it applies this, the more emphatically a traditionally defined constellation of action within structures is broken up and replaced by a knowledge-dependent, scientifically mediated global reconstruction and restructuring of social structures and institutions.
3. Knowledge forces decisions and opens up contexts for action. Individuals are released from structures, and they must redefine their context of action under conditions of constructed insecurity in forms and strategies of “reflected” modernization. (Beck 1999, 110)

become global and to explain social phenomena beyond the boundaries of national settings. Thus, we witness the emergence of disciplines of global social sciences that deal with the explanation of these events. Social sciences prefixed by “global” would ascribe to the guiding myths of national social sciences but in terms of progress and a better (global) society. They would depart from the nation state centered social sciences in their explanations of national or local evil, with the emergence of “globalization” as a structural process that is understood as either the cause of evil (as a neoliberal homogenizing ideology), or as the next step in a rationalizing world trend whose preclusion would be the origin of evil. More or less optimistic conceptions of globalization and pessimistic anti-globalization can be thus placed in a continuum of interpretation, with a few social scientists denying forthright the existence of the phenomenon of globalization *per se* (Rosenberg 2005), but most disagreeing mainly in its positive or negative effects for the social.<sup>113</sup>

### Conspiracy Theories

However, as argued here, the social sciences do not hold the contemporary monopoly of being the legitimate social narrators of global evils. Several students have pointed out that conspiracy explanations of social events have increased in popularity in recent years (Parish and Parker 2001). The bestseller status of literary fictions and films that deal with conspiracies are presented as confirmations of this fact. The Internet is often mentioned as an especially adequate vehicle for the transmission of these theories.<sup>114</sup>

Much of the early sociological literature on the subject, such as Georg Simmel, dealt not with conspiracy theories, but with conspiracies themselves.<sup>115</sup> The emphasis was in the sociological analysis of the secretive aspects and internal functioning of conspiracy cabals and secret groups. Later literature has acknowledged that there is little point in denying the fact that people conspire, that is, they participate in

---

<sup>113</sup>

According to David Held and Anthony McGrew the globalization/anti globalization divide is mainly normative in character: “Since all explanatory theories of globalization are implicitly, if not explicitly, normative, disagreement about its essential nature is, in part at least, often rooted in different ethical outlooks. Indeed the most contentious aspect of the study of contemporary globalization concerns the ethical and the political: whether it hinders or assists the pursuit of a better world and whether that better world should be defined by cosmopolitan or communitarian principles, or both.” (Held and McGrew 2007, 173).

<sup>114</sup>

For recent counts of Conspiracy Theories see: Patán (2006). A serious compilation, despite its popular format presentation, with excellent biographical and Internet sources is McConnachie and Tudge (2005). Older, dated but still useful accounts are Anton Wilson (1998) and Vankin and Whalen (1999).

<sup>115</sup>

The classical sociological study of conspiracies and conspiracy groups (not of conspiracy theories) is the chapter on “The Secret Society” in Simmel’s Sociology (1950).

political actions in which they “breath the same air” of a plot. In a certain sense, as most authors reviewed in the following pages admit, conspiracies are part of social life: they are everywhere.<sup>116</sup>

Furthermore, in everyday life, every time we meet with a person because we want to reach a certain goal, and we think that the other person may either share that goal or help us achieve it, but we exclude a third person from our meeting because we consider this third person could jeopardize the plan, we are conspiring. Everyday experiences are full of such events, and they do not necessarily entail negative connotations. The consequences of a conspiracy can be positive (arguably, most conspirators are convinced of the positive consequences of their actions); we can conspire to surprise a friend with a party, for purposes of beneficence and charity, or to further a political position we consider correct.

We might also conspire to commit an unlawful or evil act, and much legislation contemplates provisions against conspiracies to commit crimes. Serious crimes are usually described as acts of mental and moral weakness, as the products of elaborate plots, or both. Much of the police story literary genre relies on the latter type of description; There is a crime, usually in a set location, and there is a detective who follows the signs left by the perpetrator, in the forms of clues, that lead him to unravel the plot, and thus, to the criminal. The criminal is a conspirator, although in many cases he may act alone and not co-inspire with anyone. In both cases, the relatively benign party organizers of the previous paragraph in one extreme, and the criminal on the other, represent micro and common forms of conspiracy: a limited plot for a limited end. Once the end is achieved, the conspiracy stops, although in the case of the criminal a further, greater plot may develop in order to cover up his crime.

However, social life may present us with far greater instances of conspiracies: groups that try to impose their objectives through obscure and hidden mechanisms. They are portrayed in popular imagination and in literary fiction as meeting in shadowy places, away from the public light and, through procedures that are fundamentally undemocratic and secret, deciding upon the destiny of other people and imposing great evil upon society. Sometimes they represent unimportant and irrelevant groups that can only reach their objectives through an infinite chain of plots over plots. But more often they are groups with almost supernatural powers over infinite human and material resources.

We are thus faced with the assumption that conspiracies are ever-present in social life and that they are behind much of the evil that afflicts society, but that there are many levels of conspiracies that follow a

---

116

As Hofstadter, one of the most often quoted authors on the matter, pointed out: “One may object that there are conspiratorial acts in history, and there is nothing paranoid about taking note of them. This is true. All political behavior requires strategy, and anything that is secret may be described, often with but little exaggeration, as conspiratorial.” (Hofstadter 1965, 29).

continuum, from limited and relatively innocuous plots, with reduced objectives and consequences, to world domination conspiracies.<sup>117</sup> The term “conspiracy theories” will be used here to define explanations of global evils that tend to the latter end of the continuum.

The most often cited analysis of these types of conspiracy theories is Karl Popper’s. His main argument will be briefly recounted here. In *The Open Society and its Enemies*, Popper describes a theory which is widely held but which assumes what I consider the very opposite of the true aim of the social science; I call it the ‘conspiracy theory of society’. It is the view that an explanation of a social phenomenon consists in the discovery of the men or groups who are interested in the occurrence of this phenomenon (sometimes it is a hidden interest which has first to be revealed), and who have planned and conspired to bring it about. (Popper 1995, 324)

For Popper, conspiracy theories are simply wrong interpretations of reality, often used in social sciences they are however, contrary to scientific aims. Conspiracy theories derive from Historicism, putting causes of social phenomena beyond the human realm; they are the consequences of a secularization of the religious belief that gods play with social life. The result of these types of explanations is that people cease to be agents of their own history, and instead become pawns of either other people or abstract structures.

As mentioned above, there is the common assertion that even as “overarching conspiracy theories are wrong [this] does not mean they are not on to something” (Fenster 1999, 67), but also that by using the term “conspiracy theory” as a disqualifying argument we may be actually playing into the hands of “manufactures of consent” (the real agents of evil) that preclude certain forms of criticism. Thus Mark Fenster argues for example, in the introduction to his book, that in “political discussions with friends and opponents, one can hurl no greater insult than to describe another’s position as the product of a ‘conspiracy theory’.” (Fenster 1999, xi). To be sure, as has been argued by Bell and Bennion-Nixon (2001), much academic critical discourse has more than just a ring of conspiracy theory to it, but many academics feel their work is unfairly labeled.<sup>118</sup>

Here it is important to note that, in fact, many critiques of society, from the left and the right, rely heavily on the notion that hidden groups or abstract structures, beyond the actor’s control, are behind most evils. The purpose of these types of critiques is to “reveal” hidden truths through the study of discourse as

<sup>117</sup>

Räikkä (2009, 186) distinguishes between non-public conspiracy from public conspiracy theories. Kelley (2003, 106) refers to “truly vast” conspiracy theories for the latter part of the continuum.

<sup>118</sup>

A good example of this preoccupation is a comment in a critique of Popper by Charles Pigden (1995): “Like many on the left, I think Popper’s critique of conspiracy theories has provided right-wing conspirators (and, in some cases, their agents) with an intellectually respectable smokescreen behind which they can conceal their conspiratorial machinations.”

expressions of meaning hidden between lines, and/or the institutional analysis of how structures of decision-making are penetrated by more or less hidden interest groups. These critiques can be academically sophisticated, and furthermore, they may be right in many of their assertions or not. However, the fact that they search for abstract explanations of social reality does not turn them into conspiracy theories in themselves, although they may be used in politically simplified versions, as the basis for many conspiracy theories. We are here faced with cases in which science and conspiracy theories, because they claim the same rational secular frame, produce similar narratives of social evils.

Furthermore, an infinite spiral of mutual accusations of conspiracy theorizing is often presented, in the literature on the subject, as a result of certain political uses of conspiracy theories. In another section of the paper quoted above, Pigden presents this problem as an inappropriate use of Occam's razor: for Pigden, the simplest explanation is not always the best, as he implies, is argued by Popper, particularly when we deal with social phenomena. The common political use of conspiracy theory these authors are arguing against is typically seen when a political actor dismisses as a conspiracy theory, for example, accusations of acting according to vested interests. The political actor may appeal to a simpler explanation of the facts versus a convoluted and complex conspiracy theory explanation of the same facts. This is quite different from the political actor claiming a conspiracy behind the accusations, and therefore appealing to a "more complicated" explanation of the facts. In both cases there is a notion of "degrees of complexity" of knowledge constructions as reflections of a "simple" or "complex" social phenomenon. These notions of complexity are the results of conceptions of how institutions work, especially with respect to the decision-making processes and the internal functioning of these institutions.

A close reading of Popper reveals that he understood conspiracy theories not as knowledge constructions that reflect notions of a complex social reality, but in fact as a reflection of a simplistic conception of institutional functioning. Conspiracy theories are knowledge constructions that claim a simple social reality of cause and effect guided by a *complex* plot, which is something very different from claiming that social reality is complex. Conspiracy theories pretend to *reveal* a simple reality made complex by conspirators, and politically they often long for a utopian political world in which nothing will be concealed; the perfect open political system in which everything is transparent, a world of perfect sincerity as well as perfect correspondence between good motives and their always positive consequences. In their most extreme cases, conspiracy theories long for an a-political utopia because political responsibility and sincerity is for them, and oxymoron.

Furthermore, Popper clearly argued, as insisted here, that he was not negating the existence of conspiracies in society. He did argue, however, that conspiracies very rarely achieve their stated ends. But,

some critics could rightly retort that some conspiracies *do* achieve their ends, and the discussion could be collapsed into comparing successful and unsuccessful conspiracies, which was not Popper's intention. The important point is to stress that social action has unintended consequences and that conspiracy theorists have a hard time dealing with the notion of unintended consequences of actions.

In short, according to Popper, for the conspiracy theorist, if a consequence can be traced through a plot, to motives of the actors, then there is no room for the unexpected. Conversely, social reality becomes a mere symptom of an intentional plot that needs to be read. This simple explanation may work well for small limited conspiracies, but Popper would argue that it does not constitute a viable way for explaining broader social phenomena. In this line, Dieter Groh, for example, has argued that conspiracy theorists underestimate "the complexity and dynamics of historical processes" and points that they "ascribe in a linear manner the results of actions to certain intentions" (Groh 1987, 11).

The conspiracy theorist can describe the discovery of this code as a moment of illumination. It allows him to follow back the sequence of events, from the everyday facts that would otherwise remain random and unexplained to the motives of the conspirator. As in classical police fiction, once the motives for the crime have been revealed, the crime is half solved. He who had motives to commit a murder, is the murderer. It is only left for the detective to reconstruct the logical sequence of events that lead from the crime to the criminal. Explanations based on this type of logic do not pose a complex social and political reality; on the contrary they greatly simplify reality as the product of intentionally driven, mono-causal linear events.

Therefore, given the complexity of social reality and global events as well as the unintended consequences of social action, it was not Popper's intention to counter conspiracy theories of how society works with a "theory of the innocence" of political actors. Again, it is important to state that a study of conspiracy theories should not hold that society is devoid of actors with diverse and often conflicting interests who act in order to advance those interests.<sup>119</sup> However, even if conspiracies exist and are part of

---

119

Räikkä provides several famous examples of events that were once dismissed as conspiracy theories:

In 1941 a belief in the Holocaust was a belief in some sort of conspiracy theory, as it denied the official claim that the Jews were merely being resettled. But now, Holocaust denial is a crime in some countries, for instance in the UK, and the belief in the Holocaust is certainly not called a conspiracy theory. The theory that revealed that President Nixon was indirectly involved in the Watergate burglary was also once a conspiracy theory, but now it is part of the official explanation of the White House tragedy in 1972. People who claimed that President Reagan sold guns to Iran in order to fund right-wing Contra guerrillas in Nicaragua were conspiracy theorists in 1986, but people who make the same claim now are just repeating something that everybody knows." (2009, 187)

To these it is illustrative to add the Dreyfus affair as an example of a vast conspiracy that was successful for some time, until the conspiracy theorists Dreyfusards were finally able to reveal its existence (Johnson 1966).

social life, and even when conspiracy theories and social sciences are couched on the same secular rational frame, differences persist between a conspiracy theory approach and a scientific approach to the explanation of global evils. More precisely, despite the superficial similarities between the rational and secular appeals made both by social sciences and conspiracy theories—similarities that make conspiracy theories a powerful alternative to social scientific explanations of global evils, there are also important divergences as to how claims to rationality and common sense are made by the two competing narratives.

The social scientist, according to Popper, holds that society and therefore political action, is the outcome of a complex and multivariate web of relations and *not* the sole outcome of a purposeful mono-causal chain of events. Especially when dealing with political action, the social scientist knows of unexpected consequences of such actions and is willing to include such consequences in his explanations. Therefore, he may accept the existence of conspiracies as part of the explanation of certain events, but deals with them as only one of many variables determining those events. Furthermore, social scientists present (or at least attempt to present) their theories as falsifiable. That is, their theories are subject to replication and therefore may be proven wrong by other scientists. The fact that they may be wrong is not taken as further proof of a totalistic attempt to hide the truth by the conspirators. Granted, this is a very optimistic assessment of social sciences, but it is one that most would recognize as their methodological utopian goal.

Contemporary conspiracy theories are, like social sciences narrations of events within the secular rational frame but, contrary to social sciences, they state that every single event in social life can be explained as the product of an obscure political machination by certain groups of actors. They do not deny the complexity of social life, but for them, that complexity is possible only inside the linear conspiracy plot that can, in effect, become extraordinarily complicated in its effects. As Umberto Eco (1992) has stated, conspiracy theorists fall victims to their own over-interpretative plots and create self-sustainable complexities that lead to new interpretation in an infinite irresolvable chain. This “complexity” is what makes for the thrilling character of most conspiracy fiction. But, as in fiction, this complexity is rather illusory and becomes a very simple sequence of interconnected events once the conspiracy code has been unveiled.

### Conclusions

The following table summarizes the argument made in the previous paragraphs. Read from left to right the graph represents the modernization argument of a progressive rationalization in terms of the transit

from a dominant religious frame for narrating evils to a secular frame. In the boxes are the dominant cosmogonies (in cursive), the prevailing explanations of evils, and in bold, disciplines of knowledge.

Religious Frame		Secular Frame	
<i>Myth of Origin / Explanations of Evil</i>	<i>Lost Paradise. Fall from Divine Grace. Demon as corruptor. Redemption as return to God/Paradise.</i>	<i>The bon savage. Humans as naturally good. Fall from the state of nature. Society as corruptor. Redemption as return to nature.</i>	<i>The downtrodden of the world. No fall, but in its place myth of progress to more rational arrangements in society. Place of corruptor assumed by irrational obstacles to this progress. Redemption by rational overcoming of these obstacles.</i>
<b>Legitimate narrator of evil.</b>	<b>Theodicy. Religion.</b>	<b>Theodicy. Humanities.</b>	<b>Sociodicy. Social Sciences.</b>

As can be seen in the last box closest to the secular frame, the argument presented here challenges traditional accounts of modernization as the triumph of rational secular forms of explanation. Even as it acknowledges that triumph, it contends that science is not the only socially legitimate narrative within that frame. I argue here that the secular rational frame allows for more narratives than modern science. The narrative presented here fits into the world society argument made by Meyer and his colleagues. Meyer has explained in his work that globalization includes several dimensions; apart from the increasing political, military and economic interdependence between sovereign nation states, this also means the “expanded interdependence of expressive culture through intensified global communication” and “the expanded flow of instrumental culture around the world” (Meyer 2002, 233).

This increase and expansion of interdependence has an impact on the legitimacy we ascribe to the myths that explain society and its evils. Thus, even if world society “is stateless and lacks much of a collective actor [it] contains much cultural and associational material that defines itself as made up principally of very strong and highly legitimated actors. These arise from a rationalized (scientific) analysis of nature as universal and lawful and thus suited to rational and purposive action” (Meyer 2002, 237). Furthermore he adds that actors:

arise even more from a secularized analysis of a universal and lawful moral or spiritual authority: the high god no longer acts in history but sacralized human actors do, carrying legitimated agency for their own actions under valid and universal collective principles. (Meyer 2002, 237)

These actors described by Meyer have organizational expression not only in modern institutions, but also in culture and in social scientific theories that describe their life, their sufferings and their evils, within the secular rational frame. The secular rational frame (both as scientific and conspiracy theories narratives), contrary to the religious frame, which has a collective character, is centered on the individual actor. According to Meyer, individual actors become in modern society almost "little gods"; rights, policies and agency are legitimated as ascriptions to individual actors and not groups. Globalization, as increasing interdependence and convergence of institutions is part of the long secularizing process that stresses this condition of a world of individuals that act as such and not as members of collectives.

The dominant frame for explaining evil in a globalizing world is secular, rational and individualistic. Its main rhetoric expression is the discourse of science. Through a process described by Meyer, especially in the realm of education, globalization has meant the increasing legitimacy of science as the accepted explanation for events. However, as is argued here, science is but one discursive expression of a broader rational secular frame, but it is not the only discursive expression of that frame: conspiracy theories also claim to be legitimately considered as rational secular arguments for the explanation of evils. Furthermore they claim an agency that sometimes runs contrary to the dominant individualistic agency. Most conspiracy theories ascribe a collective agency to those responsible for the evils of the world, but at the same time vindicate the figure of the lonely individual researcher who works alone in revealing those evils and their perpetrators.

Modern globalized society has a way of explaining evil events that reflects its cosmogonic narrative. Explanations that appeal to reason, individualistic values, and responsible agents have more social legitimacy than those that appeal to divine will. The legitimacy warranted by these cosmogonic values does not necessarily mean that scientific explanations of events are readily accepted as legitimate explanations for these events. Conspiracy theory narratives often compete with science and they are often successful in claiming to be the real representatives of the rational frame of explanation.

## References

- Arendt, Hannah. 1971. *The origins of totalitarianism*. New York: Meridian Books.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage.
- . 1999. *World risk society*. Cambridge: Polity Press.

- Becker, Ernst. 1968. *The structure of evil. An essay on the unification of the science of man.* New York and London: The Free Press.
- Bell, Daniel. 1966. Sociodicy: A guide to modern usage. *The American Scholar* 35: 702-05.
- Bell, David, and Lee-Jane Bennion-Nixon. 2001. The popular culture of conspiracy/the conspiracy of popular culture. In *The age of anxiety: Conspiracy theory and the human sciences*, edited by Jane Parish and Martin Parker, 133-52. Oxford: Blackwell Publishers/The Sociological Review.
- Berger, Peter and Thomas Luckman. 1966. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge.* Garden City, NY: Doubleday.
- Bourdieu, Pierre, et al. 1993. *La misère du monde.* Paris: Éditions du Seuil.
- Durkheim, Emile. 1982. *The rules of sociological method and selected texts on sociology and its method.* Ed. Steven Lukes. New York: The Free Press.
- Eco, Umberto. 1992. *Interpretation and overinterpretation.* Edited by Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea. (1955) 1989. Le Mythe du Bon Sauvage. In *Mythes rêves et mystères.* Paris: Gallimard.
- Fenster, Mark. 1999. *Conspiracy theories: Secrecy and power in the American culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Giddens, Anthony. 1990. *Consequences of modernity.* Cambridge: Polity Press.
- Groh, Dieter. 1987. The temptation of conspiracy theory, or: why do bad things happen to good people? Part I: Preliminary draft of a theory of conspiracy theories. In *Changing conceptions of conspiracy*, edited by Carl F. Graumann and Serge Moscovici. New York: Springer-Verlag.
- Held, David, and Anthony McGrew. 2007. *Globalization/anti-globalization. Beyond the great divide.* Cambridge UK and Malden MA, Polity Press.
- Hofstadter, Richard. 1965. *The paranoid style in American politics and other essays.* Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Douglas. 1966. *France and the Dreyfus Affair.* London: Blandford Press.
- Keeley, Brian L. 2003. Nobody expects the Spanish Inquisition! More thoughts on conspiracy theories. *Journal of Social Philosophy* 34:104-10.
- Liebniz, Gottfried Wilhelm. (1710) 1990. *Theodicy.* Edited by Austin Farrer, and translated by E. M. Huggard. Chicago: Open Court.
- Locke, Simon 2009. Conspiracy cultures, blame cultures, and rationalization. *The Sociological Review* 57(4): 568-85.
- Marcuse, Herbert. 1966. *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society.* New York: Harcourt Brace and World Inc.
- McConnachie, James, and Robin Tudge. 2005. *The rough guide to conspiracy theories.* London: The Rough Guides.
- Meyer, John W. 2002. Globalization: Sources and effects on national states and societies. *International Sociology* 15(2): 233-48
- Morgan, David, and Iain Wilkinson. 2001. The problem of suffering and the sociological task of theodicy. *European Journal of Social Theory* 4(2):199-214.
- Parish, Jane, and Martin Parker, eds. 2001. *The age of anxiety. Conspiracy theory and the human sciences.* Oxford: Blackwell.
- Patán, Julio. 2006. *Conspiraciones: Breve historia de la conquista del mundo por los extraterrestres, los masones, la ONU, las élites financieras, el establishment, etc.* Barcelona: Cromos Paidos.

- Pidgen, Charles. 1995. Popper revisited, or what is wrong with conspiracy theories? *Philosophy of the Social Sciences* 25(1):3-34.
- Räikkä, Juha. 2009. On political conspiracy theories. *The Journal of Political Philosophy* 17(2):185-201.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*. Ginebra: Labor et Fides.
- Weber, Max. 1966. *The sociology of religion*. London: Methuen.
- Rosenberg, Justin. 2005. Globalization theory: A post-mortem. *International Politics* 42(2):2-74.
- Simmel, Georg. 1950. *The sociology of Georg Simmel*. Translated, edited and with an introduction by Kart H. Wolf. New York: The Free Press.
- Stivers, Richard. 1991. The concealed rhetoric of sociology: social problem as a symbol of evil. *Studies in Symbolic Interaction* 12:279-99.
- Vankin, Jonathan, and John Whalen. 1999. *The 70 greatest conspiracies of all time*. New York: Citadel Press.
- Vidich, Arthur J., and Stanford M. Lyman. 1985. *American sociology: Worldly rejections of religion and their directions*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wilson, Robert Anton. 1998. *Everything is under control: Conspiracies, cults, and cover-ups*. New York: Harper Perennial.

---

**Hugo Antonio Pérez Hernáiz** is a Ph.D. student in the Graduate Program in Global Studies at Sophia University, Japan. He holds an M.A. degree in global studies from the same program and an M.A. in sociology from the University of Miami. He is a sociologist (licenciado en Sociología) form the Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela, and currently teaches social theory at the Universidad Central de Venezuela and media theories at the Universidad Católica Andrés Bello.