



# Deusto

Universidad de Deusto  
Deustuko Unibertsitatea

*Doctorado en Ciencias Sociales*

**TESIS**

**SOCIODICEAS.**

**LA NARRACIÓN DEL MAL:  
DE LAS CIENCIAS SOCIALES A LAS  
TEORÍAS DE LA CONSPIRACIÓN.**

Hugo Antonio Pérez Hernáiz

Director

Jon Joseba Leonardo Aurtenetxe

Mayo 2016



## Tabla de contenido

Agradecimientos y dedicatoria.....	5
Introducción .....	7
Aproximación al Problema .....	7
El Problema.....	15
Nota sobre la actitud metodológica de esta tesis.....	21
Apartado de términos.....	24
Estructura de la tesis .....	29
Capítulo 1. Secularización de la Teodicea. La teoría social y las explicaciones socialmente legítimas del mal en el mundo moderno .....	35
De la teodicea a las sociodicea.....	36
Breve historia de la Teodicea.....	41
Los orígenes de la teoría social moderna como sociología y como sociodicea. De Saint-Simon a Comte.....	47
Marx: la utopía como respuesta al mal social .....	52
Conclusión .....	63
Capítulo 2. Las Sociodiceas Clásicas de Durkheim y Weber .....	65
Durkheim: la ambigüedad de lo sagrado, lo profano el bien y el mal.....	65
La constitución del orden moral como sociodicea .....	68
De lo moral a lo religioso.....	76
Max Weber: Ninguna teodicea o sociodicea es completamente satisfactoria, ni si quiera la ciencia .....	86
Racionalización y teodiceas .....	86
Ciencia, muerte y sociodicea.....	94
Conclusión: Saint-Simon, Comte, Marx, Weber y Durkheim: sociodiceas clásicas comparadas.....	98
Capítulo 3. Sociodicea, de la teoría clásica a la teoría contemporánea.....	109
De los clásicos al sufrimiento de hoy.....	109
De la Dialéctica de la Ilustración a la crítica de la Tecnodicea.....	118

La Sociodicea postsecular contemporánea: Modernidad, riesgo, contingencia, confianza y mucho más .....	122
Conclusión .....	138
Capítulo 4. Explicaciones alternativas seculares al problema del mal: Teorías de la Conspiración como Sociodiceas .....	141
Comparación de las ciencias sociales y las teorías de la conspiración desde el sentido común.....	146
El Sentido Común. Cosas de las que no dudamos .....	146
Las Teorías de la Conspiración. ¿Son las Teorías de la Conspiración tan diferentes del Sentido Común?.....	152
La apelación a la “ausencia” o argumentación contra-fáctica.....	156
Agencia, intención, culpa, responsabilidad.....	163
Conclusión: De la sociodicea a la tecnodicea. Principales características de las teorías de la conspiración .....	169
Capítulo 5. Una teoría de la conspiración se presenta como una sociodicea postsecular. Los eventos relacionados con el 9/11.....	175
La Sociodicea Oficial.....	177
Otras sociodiceas del evento catastrófico.....	185
Sociodiceas Alternativas y Parafernalia Académica .....	189
La Revista <i>Journal of 9/11 Studies</i> de <i>Scholars for 9/11 Truth &amp; Justice</i> .....	192
Los argumentos técnicos .....	194
Los argumentos de las ciencias sociales. Motivos y narración del mal .....	206
La psicología social de la negación llega en ayuda de las ciencias sociales .....	214
Las revistas arbitradas compiten por explicar el mal .....	221
Conclusión: A propósito de cuál sociodicea es la que mejor explica el mal.....	230
Conclusiones finales .....	233
Trabajos citados .....	247

## **Agradecimientos y dedicatoria**

Agradezco especialmente a mi tutor, el profesor Jon Joseba Leonardo Aurtenetxe de la Universidad de Deusto, por su paciencia e inestimable ayuda.

También agradezco a los profesores Javier Benito Seoane Covas y Diego Larrique Porley, del Departamento de Teoría Social, Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela, por sus comentarios a los primeros borradores de este trabajo.

No hubiese podido escribir este trabajo sin el apoyo de la Cátedra Unesco para América Latina de la Universidad de Deusto. Agradezco a su directora, profesora Miren Iziar Basterretxea, y a los compañeros de la Cátedra por su ayuda y comentarios.

Dedico este trabajo a Ignacio y a Samantha.



## Introducción

### Aproximación al Problema

Cuando escribía el primer borrador de esta introducción<sup>1</sup> los titulares de las agencias noticiosas mundiales llevaban varias semanas dando cuenta del nuevo brote del Ébola (el más letal desde el descubrimiento de la enfermedad en 1976) en África Occidental y de los primeros contagios (o no) de la enfermedad en Europa y los Estados Unidos. Las últimas noticias sobre contagios, muertes y curaciones casi milagrosas en el mundo desarrollado (no en África, dónde los titulares relevantes parecían ese mes limitarse a informar sobre el números de defunciones, para el momento cercano a las 5.000) se alternaban con artículos sobre comparaciones históricas con pestes de proporciones apocalípticas, como por ejemplo la Peste Negra de la Edad Media o la Gripe Española de 1918. Los gobiernos del mundo hacían esfuerzos por convencer a sus ciudadanos de que estaban preparados para enfrentar la temible llegada de la enfermedad a los territorios nacionales. Las empresas farmacéuticas mundiales intentan frenéticamente desarrollar nuevas terapias para una enfermedad aún sin cura ni vacuna probada y con un altísimo índice de mortalidad.

Se debatía el origen de la enfermedad, o más bien en qué momento y cómo una enfermedad endémica a ciertas especies animales del África había murado y contagiado a los humanos. La hipótesis más difundida era la de la posible transmisión a través de la ingesta por humanos de carne de murciélagos portadores de la enfermedad, considerados comestibles en África Occidental. Pero esta explicación estaba muy lejos de satisfacer a todos.

En Septiembre de 2014, en los inicios de la epidemia el *Daily Observer*, un periódico de Liberia, uno de los países africanos más afectados, publicó un artículo<sup>2</sup> en el que se aseguraba que el virus del Ébola era un arma bacteriológica creada por

---

<sup>1</sup> Octubre de 2014.

<sup>2</sup> Citado por el *New York Times* el 18 de octubre de 2014.

militares estadounidenses con el propósito de “despoblar el planeta”. Estas explicaciones alternativas del brote de la enfermedad parecían dar pie, o al menos justificar, algunos ataques documentados en Liberia de poblaciones enfurecidas contra los equipos médicos encargados de tratar la enfermedad. De nuevo intercalando comparaciones históricas, el diario *The New York Times* recordaba a sus lectores que explicaciones de este tipo para eventos como epidemias, que en otras oportunidades también han amenazado a la humanidad con la intromisión apocalíptica del caos y la muerte en un orden que, por lo demás, se daba por sentado, no son para nada nuevas: Durante la Peste Negra en la edad media los líderes de la comunidad judía de Toledo fueron acusados de contaminar los pozos de la ciudad con la enfermedad. Más recientemente, también recordaba el diario norteamericano, el SIDA ha sido objeto de explicaciones que señalan al gobierno norteamericano como el culpable de crear y esparcir la enfermedad.

El objetivo de este trabajo es una aproximación a las formas en las que las sociedades modernas explican el mal. Cuando suceden cosas malas, actos de terrorismo, epidemias globales, calentamiento global, crisis económicas, etc. ¿Qué se consideran explicaciones legítimas para esas cosas? ¿Quién las explica? ¿Cómo lo hace?

Tradicionalmente se han explicado los males del mundo como *naturales* (el accionar de la naturaleza impersonal), *morales* (nuestros pecados y faltas), o *metafísicos* (la necesaria e inevitable imperfección del mundo ante la perfección de Dios o ante a un mundo ideal). Pero en realidad, rara vez el mal que nos afecta y nos produce sufrimiento puede ser encasillado nítidamente en alguna de estas categorías de las explicaciones tradicionales. La verdadera agencia del mal no siempre resulta clara y fácil de discernir y menos aún de acordar: un mal moral para unos puede ser un mal natural para otros, dependiendo de a qué o a quién se culpe.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> La creciente ambigüedad respecto a la tradicional categorización de males es presentada así por Zygmunt Bauman: “el hábito emergente de hablar del tsunami, de Katrina, o de otros desastres naturales en términos de calamidades que pudieran haber sido evitadas – en la manera en que anteriormente discutíamos las consecuencias de los malos cálculos o negligencia humana – es en sí

Continuemos con algunos otros ejemplos recientes de intentos por explicar el mal que desafían estas categorías tradicionales. De manera progresiva y acumulativa estos ejemplos nos ayudarán a *aprender a hablar el lenguaje* de estas explicaciones alternativas y, al hacerlo, a aproximarnos al problema de este trabajo:

- a) El jueves 7 de Febrero de 2013, poco antes de la hora de cierre de la sede del museo del Louvre en la ciudad de Lens, una mujer de 28 años grababa en la parte inferior de la obra de Delacroix *La Libertad Guiando al Pueblo* la inscripción “EA911”, la cual fue rápidamente borrada por los restauradores del museo sin daños a la obra (Le Monde, 2013). Según las agencias noticiosas al momento de su detención la mujer no había explicado el origen de la inscripción, pero en internet las búsquedas del críptico mensaje arrojaban enlaces a la página de una organización sin fines de lucro llamada *Architects and Engineers for 9/11 Truth* (Architects and Engineers for 9/11, 2013). La organización se describe a sí misma en su página web como una asociación de arquitectos e ingenieros. Aproximadamente 1700 de ellos firmaron en su día la petición en la página dirigida al Congreso de USA para que reabriera la investigación sobre los eventos del 11 de septiembre del 2001. Tal investigación, decía la petición, “debe incluir una investigación completa sobre el posible uso de explosivos que pueden haber sido los verdaderos causantes de la destrucción de las Torres Gemelas...” (Architects and Engineers for 9/11, 2013). Para la organización un hecho tan catastrófico como el derribo de dos enormes torres de oficinas en pleno centro de la ciudad de Nueva York no podía ser simplemente explicado como la consecuencia de impactos de aviones tripulados por terroristas. Un evento tan desconcertante y destructivo ameritaba explicaciones que debían ir más allá de las

---

mismo un fenómeno intrigante, la señal de un punto de inflexión en la historia moderna cuyo significado vale la pena ponderar con cuidado. Señala un encuentro sorprendente entre las ideas de desastre ‘natural’ y desastre social/moral (es decir, aquellos gestados y/o perpetrados por humanos); entre los dos tipos de catástrofes que se habían mantenido bien separadas en la historia de la humanidad” (Bauman, 2006, pág. 81). Bauman cita el importante estudio de Susan Neiman (2002), el cual será ampliamente referenciado en el capítulo siguiente de esta tesis, para sugerir que el terremoto de Lisboa de 1755 marcó el inicio de “lo moderno” al producir en las discusiones de la época la separación entre los conceptos de desastre natural y desastre social, anteriormente contenidos en la idea de la voluntad de Dios. Tal distinción moderna estaría hoy de nuevo colapsada, según Bauman siguiendo a Neiman, pero por supuesto no en una vuelta a la idea de voluntad de Dios sino a la carencia de sentido de una “modernidad líquida”. Se volverá a este tema con más detalle en el capítulo 3 de esta tesis.

narrativas oficiales. Una intromisión tan completa del caos en el orden clamaba por ser explicada de manera satisfactoria a través de una teodicea que devolviese el sentido al orden. Pero ¿cuál explicación satisfacía? ¿Quién debía proveer esa explicación?

Otro ejemplo:

- b) En julio de 2013, el Presidente de EEUU, Obama hacía referencia al tema del cambio climático de esta manera:

*“Por nuestros niños y nuestro futuro debemos hacer algo, debemos hacer más para combatir el cambio climático. Sí, es cierto que un solo evento no hace una tendencia. Pero el hecho es que 12 de los años más calientes registrado han ocurrido en los últimos 15 años. Olas de calor, sequías, incendios forestales e inundaciones. Podemos elegir creer que la Supertormenta Sandy, y una de las sequías más graves en décadas, y los peores incendios forestales que se han visto en algunos estados, son simplemente una extraña coincidencia. O podemos elegir creer en el apabullante juicio de la ciencia – y actuar antes de que sea demasiado tarde”.* (State of the Union Address 2013)

Las dos opciones dadas por el Presidente de los EEUU como explicaciones posibles de los eventos eran: la coincidencia, o “el apabullante juicio de la ciencia”. Pero también podría haberse apelado a otras formas de explicar esa intromisión del mal con consecuencias posiblemente caóticas: Podría por ejemplo haberse acusado a la humanidad de que, por sus pecados, había acarreado sobre sí la ira de Dios. Pero es evidente que Obama se decantaba por un tipo de explicación que él consideraba legítima para esos eventos: aquella que, afirmaba Obama, era ofrecida por la ciencia. La opción descartada en su discurso, la coincidencia, apuntaba a otra posible explicación tan secular como la ciencias, pero no religiosa: la posibilidad de que todos esos malos eventos fueran solo eso, una mera coincidencia, lo cual a su vez dejaría abierta la posibilidad de que explicaciones del cambio climático y el

calentamiento global como males causados por la humanidad fuesen poco más que un engaño a escala global.

El Presidente Obama hacía alusión, y descartaba, la hipótesis de la “coincidencia”, porque entre el público que escuchaba su alocución puede que estuviera el senador republicano por el estado de Oklahoma: James M. Inhofe, quien recientemente había publicado un libro con el provocador título *The Greatest Hoax. How The Global Warming Conspiracy Threatens Your Future* (Inhofe, 2012). La página web de la compañía Amazon informa que el libro ha alcanzado el status de *bestseller*, que está agotado y que sólo es asequible en su versión electrónica.

¿En qué tipo de explicación del calentamiento global cree el Senador Inhofe? Conviene decir que ya 10 años antes de la alocución presidencial que se ha citado, el senador había señalado en un discurso, en el mismo escenario del Congreso de los EEUU lo siguiente:

*“Mucho del debate sobre el calentamiento global está basado en el miedo, no en la ciencia. Los alarmistas del calentamiento global ven un futuro plagado de inundaciones catastróficas, guerra, terrorismo, dislocaciones económicas, sequías, cosechas fallidas, enfermedades transmitidas por mosquitos y climas extremos, todo causado por el efecto invernadero de los gases emitidos por el hombre”*.<sup>4</sup>

Es evidente que con afirmaciones así el senador Inhofe no pretendía ofrecer un explicación distinta a la secular y científica, haciéndose eco por ejemplo de visiones catastróficas de origen religiosas, como un castigo divino en forma de plagas y sequias. Por el contrario el senador argumentaba que las explicaciones aceptadas no eran en realidad científicas, sino *mala ciencia*, y había escrito un libro para probarlo. Pero tal libro no es un texto académico sino un manifiesto político en el que Inhofe intentaba reforzar su propia agenda conservadora de recortes presupuestarios. Es un libro en el cual se acusaba al senador Al Gore, a George

---

<sup>4</sup> Los discursos del senador Inhofe pueden ser consultados en su página web (Inhofe, 2003), sin numeración de página.

Soros, a Michael Moore, a MoveOn.org, una organización de activistas contra el cambio climático, y en general a toda esas “élites de Hollywood”, de ser parte de una enorme conspiración de extremistas que intentaban imponer una agenda de despilfarro fiscal para un problema que no existe. Para justificar su posición Inhofe acudía a numerosas citas de científicos y políticos influyentes, así por ejemplo, la edición rústica del libro cuenta en sus primeras páginas con el apoyo explícito de al menos un científico, el profesor Robert M. Carter, del *Marine Geophysical Laboratory* de la Universidad James Cook, quién elogia al Senador por su coraje al enfrentar: “las propuestas irresponsables de los falsos agoreros del movimiento ambientalista profesional” (Inhofe, 2012). Y aún más sorprendente, cuenta el libro también con el endoso de un notable político, el presidente de la República Checa, Václav Klaus, quien advierte a los lectores en la contraportada de la edición rústica del libro de que:

*“La religión del calentamiento global es un agresivo intento por usar el clima para suprimir nuestras libertades y disminuir nuestra prosperidad. El libro del Senador Inhofe es una contribución importante en la lucha contra esta doctrina completamente equivocada, que no tiene una relación sólida con la ciencia de la climatología pero que en realidad tiene que ver con el poder en las manos de activistas del calentamiento global que no han sido votados por nadie. El Senador Inhofe es, sobre este tema, una de las voces más influyentes del mundo”.*<sup>5</sup>

De tal modo, política, conspiración, religión y, sobre todo, ciencia entran en la ecuación de este elogio del Presidente checo al libro de Inhofe.

El último ejemplo de esta introducción hace referencia a un caso catastrófico reciente y no hipotético: se trata de Haití.

- c) Haití es un país que sufre el mal moral de la pobreza, a ello se suma la desgracia de haber padecido recurrentes catástrofes naturales en los últimos años. La más reciente,

---

<sup>5</sup> Nota publicada en la primera página sin numeración de la edición en rústica del libro citado (Inhofe, 2012).

un devastador terremoto que el 12 de enero de 2010 mató a más de trescientas mil personas según algunas estimaciones. La explicación de la ciencia para este mal catastrófico se refiere a movimientos de placas tectónicas en torno a la falla de Enriquillo, al sur de la isla La Española. Pero no todos comparten esta simple, aburrida e impersonal explicación para tan enorme y catastrófico mal. Una búsqueda de información en el motor *Google* sobre las causas del terremoto de inmediato arroja, en primer lugar, las entradas usuales relativas a causas científicamente explicadas con referencias a placas y movimientos, pero pronto el lector comienza a toparse con numerosos resultados de enlaces con las siglas HAARP<sup>6</sup>. Estas páginas se refieren a un programa de investigación de la Fuerza Aérea y la Marina de EEUU en conjunto con la Universidad de Alaska. El acrónimo HAARP resume *High Frequency Active Auroral Research Program*, un proyecto que, desde sus instalaciones en Alaska, correlativas en su enorme tamaño con el larguísimo nombre del proyecto, ostensiblemente desarrolla investigaciones avanzadas sobre la “ionosfera” (HAARP, 2007). Un nombre tan opaco y casi caricaturesco, instalaciones gigantescas y remotas y la participación de las fuerzas armadas norteamericanas en el proyecto, no pueden sino despertar las sospechas de quienes están convencidos de que el terremoto de Haití no fue un *mal natural*, sino un *mal moral* causado por intereses siniestros. Para estas explicaciones, HAARP no es un inocente proyecto de investigación atmosférica, sino en realidad el arma más poderosa jamás creada, capaz de mover la tierra y alterar el clima la cual ha sido también señalada como causante del reciente huracán Sandy que azotó la costa Este de los EEUU (Flock, 2012) y de otros desastres. Un arma terrible que, en su etapa experimental ha sido probada contra la empobrecida e indefensa población de Haití (Naiditch, 2010). Las páginas de Internet en las que se explica la relación entre HAARP y el terremoto hacen gala de detalles técnicos de carácter científico y

---

<sup>6</sup> La búsqueda en el motor *Google* de la frase “Haiti earthquake causes” se hizo el 12/09/2014. La primera entrada con las siglas HAARP fue, para esa fecha, la número 15.

refuerzan sus argumentos con “coincidencias” que dan cuenta de la intencionalidad humana de las causas del desastre (nwo, 2012)<sup>7</sup>.

Es posible añadir a las naturales y a las de agencia humana un tercer tipo de explicaciones sobre las causas del terremoto de Haití. Pocos días después del terremoto el pastor evangélico norteamericano Pat Robertson, quien ya en el pasado había declarado que Dios había castigado a los EEUU por sus pecados con el huracán Katrina<sup>8</sup>, sugirió la teoría de que los haitianos estarían pagando una deuda por un “pacto con el diablo” sellado en el pasado. El pastor era citado por los medios declarando que:

*“Algo pasó hace mucho tiempo en Haití, pero la gente no quiere que se hable de ello. Estaban bajo la bota de los franceses, ya sabes, Napoleón III o lo que sea. Y se juntaron e hicieron un pacto con el diablo. Le dijeron: te serviremos si nos liberas de los franceses. Es una historia verdadera. Y entonces el diablo dijo, ok, tenemos un trato. (...) Desde entonces [los haitianos] han estado malditos en una cosa tras otra”.*<sup>9</sup>

El reverendo Robertson no es el único de entre los grupos más religiosos y conservadores de Estados Unidos en opinar que fuerzas divinas (o demoníacas) son capaces de producir eventos catastróficos. La aspirante a candidata al Congreso de

---

<sup>7</sup> En el 2010 hubo una interesante discusión en los medios de comunicación sobre si el entonces Presidente de Venezuela, Hugo Chávez había públicamente apoyado, o no, las teorías sobre HAARP y el terremoto de Haití. Así lo aseguraba, por ejemplo, el periódico español ABC en una nota titulada “Chávez acusa a EE.UU. de provocar el seísmo de Haití” publicada el 29 de enero de 2010. De acuerdo al diario “El antiamericano gobierno de Venezuela, en su habitual paranoia contra el imperio yanqui, asegura que el seísmo de Haití es el ‘claro resultado de una prueba de la Marina estadounidense’, y subraya que ‘un terremoto experimental de EE.UU. devastó el país caribeño’”. Sin embargo a pesar del título de la nota, las declaraciones entrecomilladas citadas por ABC no corresponden al presidente Chávez, de quién no hay pruebas de que declarara tal cosa, sino a un reporte hecho por la televisión pública venezolana que citaba a su vez un informe “preparado por la Flota del Norte” al cual la televisora habría supuestamente tenido acceso. En otra vuelta de tuerca muy propia de este tipo de noticias, la televisión pública de Rusia citó a su vez la información, usando esta vez como fuente “declaraciones del presidente Chávez”, de allí surgió la conocida versión sobre las polémicas declaraciones del presidente las cuales, aunque no es seguro que en efecto hiciera, nunca rechazó o negó.

<sup>8</sup> Y que también, para más colorido, alguna vez recomendó a su gobierno que había llegado la hora de eliminar (*take out*) precisamente al presidente venezolano Hugo Chávez.

<sup>9</sup> Cita tomada de un artículo escrito por Pat Robertson publicado por la página noticiosa *Huffington Post*, sin numeración de página (Robertson, 2010).

ese país por el Partido Republicano, Susanne Atanus, por ejemplo ha sido citada por los medios afirmando que: “Dios está enfadado. Le hemos provocado con abortos y uniones civiles y matrimonios del mismo sexo” (Siverberg, 2014). De acuerdo a Atanus, Dios ha mostrado su enfado a través de tornados y de enfermedades como el autismo y la demencia<sup>10</sup>.

Sorprendentemente, aún es posible añadir otra narración sobre las causas del terremoto que, aunque de carácter científico, convierte el terremoto en un mal *moral*, pues señala que, a fin de cuentas, los terremotos pueden ser causados por la acción humana destructora de la naturaleza. Por ejemplo en un artículo del diario británico *Independent*, titulado “Por qué el terremoto de Haití puede que no haya sido un desastre natural”, se relata que: “La deforestación y el clima extremo pueden causar terremotos, creen los científicos. Las investigaciones sugieren que el talar árboles en laderas empinadas puede incrementar el riesgo, no sólo de deslizamientos, sino de terremotos en lugares muy deforestados como Haití, el cual sufrió un devastador terremoto de magnitud 7 en 2010” (Connor, 2011).

## **El Problema**

Lo que se pretende ilustrar con los ejemplos mencionados es que hay formas socialmente legitimadas de explicar el mal. Cuando ocurren eventos que implican la catastrófica disrupción del orden por el caos, apelamos a explicaciones de distinto orden para narrar esa intromisión. Hay ciertos discursos que consideramos adecuados para ese papel. Tal como veremos en esta tesis, es común sugerir en la teoría social clásica de la secularización que en el mundo moderno las explicaciones seculares y racionales parecen tener un lugar destacado como explicaciones legítimas frente al mal sobre otras de tipo religioso, como por ejemplo pudieran ser las del pastor Pat Robertson sobre el terremoto de Haití. Entre esas explicaciones seculares y

---

<sup>10</sup> Es justo resaltar que la candidata Atanus ha sido ya derrotada en dos oportunidades anteriores y que es muy poco probable que consiga alguna vez la nominación de su partido para ser candidata al Congreso.

racionales las narraciones científicas se presentan a sí mismas como prominentes. Así, de acuerdo a la narrativa sobre la secularización, hoy día cuando ocurre un terremoto, una epidemia, un ataque terrorista, o un accidente de aviación, recurrimos a las diversas ramas de las ciencias naturales en busca de explicaciones; por el contrario, cuando nos afectan cuestiones como las crisis económicas o la desigualdad, recurrimos a las ciencias sociales.

Sin embargo, como se ha intentado sugerir con los tres ejemplos anteriores, aun aceptando las principales tesis de las teorías de la secularización, hoy las ciencias naturales o sociales no parecen tener el monopolio de las explicaciones seculares para esos eventos. Otras formas explicativas también compiten como explicaciones plausibles a los males que nos acaecen. Tales explicaciones del mal, o teodiceas (como veremos más adelante algunos autores prefieren llamar a las versiones seculares de la teodicea *sociodicea* o *antropodicea*), corresponden a distintas formas de entender el orden social.

Una posible conclusión extraíble de los tres ejemplos con los que se ha iniciado este trabajo tiene que ver con uno de los aspectos de la tesis de la secularización, en concreto en su acepción epistémica: en las sociedades modernas las explicaciones religiosas han perdido fuerza como narraciones socialmente legítimas de la cosmogonía social. De acuerdo a esta forma de ver el tema, la ciencia se habría convertido en el discurso secular, racional y socialmente legitimado para dar cuenta de males y bienes en el mundo. Así, por ejemplo, aceptamos más fácilmente explicaciones de terremotos como consecuencias de movimientos de capas tectónicas o explicaciones del cambio climático como consecuencia de la contaminación ambiental producida por el hombre (al menos si así lo dice lo que consideramos “ciencia” sobre el cambio climático, por ejemplo).

En términos amplios, lo anterior se refiere al largo arco de lo que la teoría social clásica ha tratado como el problema secularización. Como seres de este mundo, seculares y modernos, queremos explicaciones de este mundo: naturales para males naturales y sociales para eventos sociales, especificaría la sociología a partir de

Durkheim. Pero, como veremos a lo largo del desarrollo de este trabajo, esta primera y apresurada conclusión viene sesgada por el hecho de que con la tesis de la secularización nos ocupamos de *una* forma de teodicea. Un estudio más amplio del campo debe revelar que las explicaciones del mal que hemos ejemplificado al principio, en realidad compiten y se complementan en lo que podríamos llamar un mercado de teodiceas más propio de la postsecularidad, en la que ninguna es hegemónica y en la que transitamos de una a otra dependiendo del entramado de referentes culturales. Por tanto, al final de este trabajo, mostraremos el límite de este argumento secularizador, insistiremos en que si bien consideramos a las explicaciones secular-rationales como dominantes, no son hegemónicas y que nuestro énfasis viene dado porque precisamente nuestro objeto de estudio y comparación son esas tradiciones seculares y racionales.

Por lo tanto hablar del carácter dominante de las explicaciones racionales seculares debe hacer énfasis que esto no implica la hegemonía de esas explicaciones. No se pretende suscribir la tesis de una inevitable y progresiva secularización del mundo cuya más reciente y avanzada versión sería el Occidente moderno, sin negar que tal forma de ver el tema de la secularización es eje central de las teorías que trataremos en adelante sobre el paso de la teodicea a la sociodicea. Tal paso quiere ser entendido en este trabajo como epistémico, como forma de explicar y de narrar el mundo; y además, quiere entenderse como un paso propio de lo que ha sido catalogado como la excepcionalidad europea occidental (Casanova, 1994), que en el caso de este trabajo puede ser visto como uno de excepcionalidad de la teoría social. De modo que cuando se habla aquí de explicaciones socialmente legítimas del mal en el mundo es necesaria una fuerte contextualización referida precisamente al elemento social de la frase.

De hecho, este trabajo debe poder leerse precisamente como un desarrollo del problema, pero también como una fuerte matización del mismo y dejar el campo lo suficientemente abierto como para discutir las tesis de la postsecularidad. Por ejemplo, concluir que las teorías de la conspiración compiten con las explicaciones

racional-seculares de las ciencias sociales, supone lo que Beriain y Sánchez de la Yncerna han descrito como “la coexistencia de diversas secularizaciones, desecularizaciones y postsecularizaciones”. Este trabajo pretende sugerir la existencia de lo que podríamos denominar un mercado de teodiceas, entre las que las secular-racionales figuran de manera prominente en el mundo de la modernidad tardía. Así entendidas, lo que denominaremos las teorías de la conspiración son una más entre diversas explicaciones seculares, otra serían las ciencias, y aún caben otras posibilidades partiendo de los puntos de confluencia que exploraremos en este trabajo entre ambas formas de explicar el mal en el mundo.

Tal como pedía Durkheim, para hechos sociales queremos explicaciones de su mismo orden, es decir, sociales; y por tanto para males morales queremos que las ciencias sociales salgan al ruedo, den sentido al orden y expliquen cuando ese orden falla. Sin embargo la ciencia no sólo no ha triunfado de manera completa e indiscutida sobre las narraciones religiosas de modo hegemónico (como lo demuestra el ejemplo de las explicaciones de Pat Robertson al terremoto de Haití), sino que no es el único discurso secular y racional que explica qué sucede en el mundo, hay otras forma de explicar el mal que, apelando a argumentos racionales y seculares que también pretenden dar cuenta de la realidad. En este trabajo estudiaremos las teorías de la conspiración como un intento de otorgar sentido en un contexto postsecular en el que explicaciones religiosas continúan compitiendo con explicaciones racionales y seculares.

El problema general que guía este trabajo es entonces que en esa batalla por ser las explicaciones racional-seculares, en un aún más amplio campo de batalla postsecular de teodiceas, *las teorías de la conspiración compiten efectivamente con las ciencias como explicaciones socialmente legítimas del mal en las sociedades de la modernidad tardía, precisamente por su carácter de explicaciones seculares y racionales y en particular lo hacen con las ciencias sociales, encargadas de explicar el orden social.*

Lo que se hará aquí para explorar esta idea será inicialmente un recuento histórico de la teoría social clásica desde una perspectiva distinta a otras historias de la disciplina. Se planteará cómo la sociología clásica es heredera del problema epistemológico sobre las posibilidades de representación de la realidad (en este caso del orden social) y su consecuente narración de y a la sociedad como un orden con sentido frente al caos en la forma de una teodicea secularizada o *sociodicea*. Así mismo trataré de mostrar cómo las ciencias sociales están lejos de mantener el monopolio de ser las explicaciones seculares socialmente legitimadas del mal y en cambio compiten con las teorías de la conspiración como formas de explicación secular y racional.

Las teodiceas en un sentido más amplio que el otorgado por Leibniz en relación a la demostración racional de Dios, tal como las estudió Max Weber, son explicaciones del mal en el mundo, y reflejan el marco de lo que es considerado legítimo por la sociedad, de modo que las premisas representacionales en las que se apoyan las ciencias sociales producen discursos explicativos discernibles de teodiceas secularizadas o sociodiceas. Las explicaciones seculares de lo social, como cosmos contrapuesto a lo caótico a-social, son sociodiceas o explicaciones del mal que son posibles sólo como movidas legítimas en un juego de lenguaje racional y secular. Pero las ciencias sociales no tienen el monopolio de las explicaciones socialmente legítimas del mal y no participan solas del juego cuyo premio es precisamente esa legitimidad socialmente sancionada, comparten ese marco racional-secular con otras formas de discurso, el que se intentará explicar en esta tesis como el más relevante es el teórico conspirativo.

A través de la comparación del estatuto epistemológico de las distintas explicaciones teórico sociales y teórico conspirativas, relativas al tema que nos ocupa, se reivindicará a las teorías de la conspiración como un objeto legítimo de estudio por parte de la teoría social. Esto nos permitirá arrojar luz, no sólo sobre cómo se construyen explicaciones socialmente legítimas de eventos, o teodiceas seculares, o sociodiceas, en las sociedades postseculares, sino sobre la misma teoría

social, situándola en competencia explicativo-hermenéutica con otros modos de ver la realidad, es decir, como una sociodicea que compite con otras sociodiceas.

En esta tesis se suscribe, con reservas relativas al tema de la postseculares que serán detalladas posteriormente, la importancia de las ciencias sociales de realizar acercamientos interpretativos contrastados al análisis de las teorías conspiratorias, dado que, por una parte, ello permite situar a las ciencias sociales, y en particular de la teoría social,<sup>11</sup> por lo menos en lo que se refiere a las explicaciones socialmente legítimas del mal o como explicación aceptada del orden; por la otra porque no hacerlo sería subsumirla sin más en un proceloso mar sustitutivo de viejas cosmogonías religiosas.

Sin embargo, sobre todo a partir del capítulo tercero de esta tesis se discutirá “hegemonía” de las ciencias sociales como explicaciones aceptadas del orden, pues precisamente el problema que hemos propuesto en esta introducción es que las explicaciones científico sociales compiten con otras formas de explicación de carácter también racional y secular y que, por esa misma razón, resultan competidoras legítimas en la modernidad avanzada. En los capítulos siguientes se debe por tanto narrar estas dos vertientes de explicaciones racional seculares del mal en el mundo moderno: la de las teorías de la conspiración y la de la teoría social, establecerlas sobre mismo plano, ambas como narraciones racional-seculares para sugerir una comparación que permita entrever las distancias y contactos entre ambas teodiceas seculares o sociodiceas.

---

<sup>11</sup> En esta tesis, dada la diversidad de la literatura que se utiliza para narrar a este proceso de exaltación del estudio científico de lo social al rango de narrador socialmente legítimo del mal en las sociedades tardo moderno, se usan casi como términos intercambiables “teoría social”, “sociología” y “ciencias sociales”. En los siguientes capítulos nos decantamos por un uso del término amplio “teorías social” para incluir, además de la sociología, a la antropología, la economía, la psicología, etc. Todas disciplinas que forman parte del proyecto científico de explicación de lo social y aun del pensamiento social anterior a su positivización decimonónica. Evidentemente, por deformación profesional, se prestará más atención a la literatura de la sociología clásica, que además ofrece el interés para este proyecto de haber abordado directamente el problema de la teodicea. Otra forma de justificar esta terminología es sugerir, como se hará más adelante, que la teoría sociológica clásica, aquella formulada hacia finales del siglo XIX y principios del XX, constituye un ejemplo privilegiado de narración socialmente legítima del mal, contemporánea y particularmente apropiada para comparar con las teorías de la conspiración que se tratarán aquí.

### Nota sobre la actitud metodológica de esta tesis

Este trabajo se suscribe al programa *fuerte* de la sociología cultural tal como ha sido propuesto por Jeffrey Alexander (2003), incluyendo la distinción binaria entre bien y mal en el imaginario social, aunque con algunas reservas respecto a la utilización por Alexander de la dicotomía durkheimiana sagrado/profano, pues tal como se verá en el apartado que se dedica a Durkheim la correspondencia directa que plantea Alexander entre el bien y lo sagrado por un lado, y el mal y lo profano por otro, es difícil de sostener<sup>12</sup>.

Siguiendo a Alexander en esta tesis se sugiere la posibilidad de leer los discursos que se analizan en torno a su descripción propia del bien y del mal. Se describen los discursos seleccionados respetando en lo posible su propia densidad textual interna, para lo cual se incluyen en el texto detalles que dan cuenta de esa densidad<sup>13</sup>. Se acepta la premisa de la sociología cultural de que, independientemente de su entorno, los discursos así descritos aparecen como revelados en su *horizonte emotivo y significativo*. No se asume por tanto un *a priori* estructural que produce, genera, constriñe; ni sobre el cual se asientan o apoyan los discursos de los que se habla en este trabajo. En cambio se asumen estos discursos como variable independientes. Evidentemente esto no quiere decir que se suscribe una posición ingenua frente al contexto, al contrario, se acepta el reto de las teorías conspirativas

---

<sup>12</sup> Para Durkheim lo sagrado es aquello de lo que estamos interdictos, y a pesar de que en efecto las sociedades imaginan sus ideales como puestos en lo sagrado, lo que está más allá de ese límite administrado por las religiones, no es necesariamente *bueno*. Autores como Bataille sostuvieron que, por el contrario, en el lado de lo sagrado está también el caos, tanto primigenio como disolvente del orden ya constituido. Un orden profano amenazado por lo sagrado y que por lo tanto es, desde la perspectiva del orden social, *malo*. Para un sofisticado tratamiento de este tema véase la compilación *The Cambridge Companion to Durkheim* de Jeffrey C. Alexander y Philip Smith (2005), en especial el capítulo 1 “Introduction: de new Durkheim” por los mismo Alexander y Smith, y el capítulo 11 “‘Renegade Durkheimianism’ and the transgressive left sacred”, por Alexander T. Riley.

<sup>13</sup> Estoy de acuerdo con Alexander: “Tal y como se dice en el mundo de los grandes negocios, la cualidad está en el detalle, y mantenemos que sólo resolviendo los asuntos de detalle es cómo el análisis cultural puede parecer plausible a los intrusos realistas, escépticos y empiristas que hablan de continuo del poder de las fuerzas estructurales de la sociedad” (Alexander J. C., 2000, pág. 41).

de leer ese contexto *a través* de sus textos, *como si* dijeran algo respecto al orden, al caos, al bien y al mal.

Tal contexto en el que *se dan* esta teorías, es descrito por autores contemporáneos como un contexto postsecular (Casanova) y politeísta en sus valores (Beriaín), y que permite una diversidad de narraciones, algunas de las cuales se hacen en un momento dominantes como las socialmente legitimadas del mal en el mundo, pero en el que ninguna se hace hegemónica. La misma estrategia metodológica es la que se intenta mantener para describir tanto a las teodiceas clásicas, como a las sociodiceas de la teoría social post-Ilustración y a las sociodiceas conspirativas.

Otra forma de describir este supuesto metodológico es revelar que la premisa que guiará el estudio de estas explicaciones del bien y del mal, y que en particular se aplica a lo que se dirá sobre la revista *Journal of 9/11 Studies* que se usará como base para el Capítulo 5, puede ser denominada como *pragmática*. Por ello entiendo que no se juzgarán las pretensiones de verdad de estas narraciones, sin embargo, si se mencionarán las consecuencias pragmáticas de tales explicaciones y se harán permanentes comparaciones con las explicaciones de la ciencia. Para ilustrar este punto, se señalarán en varias ocasiones casos históricos famosos en los cuales las teorías de la conspiración han resultado ser “ciertas”, con consecuencias políticas y sociales importantes: por ejemplo, el caso Dreyfus (que resulta además interesante por su coincidencia histórica con el surgimiento de la sociología clásica), o más recientemente los casos Watergate o el caso Iran-Contra.

Sin embargo las comparaciones constantes que se harán con las ciencias como discursos narrativos del, mal inevitablemente mostrarán el sesgo de mi formación profesional en las disciplinas de las ciencias sociales. Se intentará dar cuenta de las teorías de la conspiración de la forma más justa y objetiva posible, pero se deja aquí explícita la preferencia personal por las explicaciones que, desde las teorías de la conspiración, suelen ser llamadas “oficiales”. Dicho de la manera más directa posible: cuando quiero *saber* sobre la Revolución Francesa, *creo* en el

recuento moderno de François Furet y no en el antiguo del Abad Barruel, pero leo a ambos con muchísimo placer, y aún más: leo a ambos con *interés sociológico*.

Las dificultades de mantener esta *actitud* metodológica, que el filósofo pragmático Hilary Putnam (2002) describía como de *creencia* y *escepticismo* a un mismo tiempo, se podrían haber afrontado de varias maneras a lo largo de toda la tesis. Una, por supuesto, es completamente diferente a la que de hecho se ha seguido aquí, e implica descartar por completo la *creencia*, con desdén positivista, y embarcarse en un proyecto de deconstrucción de las teorías de la conspiración en el que estas salgan merecidamente mal paradas frente al discurso científico racional y secular. Tal cosa ya fue hecha por Karl Popper, y aunque la actitud metodológica de este trabajo es distinta, sus aportes sobre el tema son de tal calibre que serán inevitablemente utilizados aquí. Sobre todo para el proceso de definición de las teorías de la conspiración que se realizará en el capítulo 4 el aporte de Popper resulta ineludible.

Sin embargo, en esta tesis se ha elegido el difícil camino metodológico de intentar mantener la arriesgada tensión pragmática de la que habla Putnam, para intentar desde esa tensión un recorrido que respete la sinceridad de los textos y por lo tanto de sus productores. En ello son de gran ayuda las consideraciones de la sociología cultural de Alexander mencionadas arriba, y también la crítica pragmática que fungirá como columna de este trabajo cada vez que se quiera criticar a una sociodicea particular.

John Dewey (1930) de manera ya célebre llamó a lo contrario de la actitud pragmática, la “búsqueda de la certeza”, y con ella caracterizó a gran parte de la filosofía occidental. Tal búsqueda estaba motivada por la necesidad de la seguridad de los absolutos –sobre todo en términos valorativos del bien y del mal-, frente al caos amenazador, representado por la ambigüedad, lo contingente y lo cambiante. Se verá en esta tesis, sobre todo en los dos últimos capítulos y en las conclusiones, que lo que Dewey leía como un “escape del peligro” en la búsqueda de certezas absolutas, para él propio del pensamiento Occidental (incluyendo a las ciencias y por

supuesto las ciencias sociales), se encuentra en el marco de la teoría social en su papel de otorgadora de sentido y como narradora del orden cosmogónico; Pero sobre todo se siente a gusto en su versión extremada en la *actitud* de las teorías de la conspiración. De allí que nuestra crítica a tales sociodiceas no se afine en sus pretensiones de verdad, sino en su pretensión de certeza sobre el bien y el mal que, por otra parte, comparten con ciertas narraciones científicas.

### **Apartado de términos**

Se han mencionado ya en las pocas páginas de esta introducción varios términos que requieren de ciertas precisiones antes de lanzarnos a nuestra narración. Evidentemente, las definiciones de los principales conceptos usados en este trabajo serán construidas a lo largo de los siguientes capítulos. Así, por ejemplo, lo que entendemos por teorías de la conspiración sólo será desarrollado en su totalidad en los capítulos 4 y 5. Sin embargo, por claridad conceptual, se adelanta en esta introducción algunas definiciones ya acabadas y tal como serán entendidas a lo largo del trabajo.

(1) *Teodicea*: término acuñado por Leibniz (Leibniz, 2013) para referirse al problema clásico de la filosofía de la religión relativo a la contradicción entre la benevolencia y omnipotencia de Dios y la evidencia de males y sufrimiento en el mundo. Como ya ha quedado dicho, su uso en este trabajo se adscribe al más amplio que le dio Max Weber en su *Sociología de la Religión*, incluyendo no sólo el problema en las religiones monoteístas sino en general como el problema del mal que han enfrentado todas las religiones mundiales. En términos míticos, el problema del mal ha sido presentado como el problema de la constitución del orden y el peligro de la intromisión del caos en ese orden. La construcción histórica de este término, y su evolución en la sociología clásica se hará en los capítulos 1 y 2.

(2) *Sociodicea*: Neologismo usado y definido de distintas maneras, por varios pensadores sociales en el siglo XX<sup>14</sup>. Si bien el término sociodicea ha sido poco usado en la literatura sociológica, la que la idea del problema del mal secularizado es muy común en la teoría social contemporánea, tal y como se verá tratado en el capítulo 2 para la sociología clásica y en el capítulo 3 en algunos autores contemporáneos. El mismo término apunta directamente a la idea de una secularización, o quizás sería más exacto decir *sociologización*, del problema de la teodicea. Visto así, su definición puede acercarse en su estructura una forma paralela secularizada de la teodicea: si este último término se refiere al problema de la distancia entre Dios y el mal, la aquel puede entonces entenderse como la distancia entre las posibilidades utópico-rationales de lo social (algo así como *la sociedad perfecta* entendido como el nuevo sentido del mundo postsecular) y las sociedades realmente existentes, con todas sus imperfecciones, males y sufrimientos. Por tanto, tal como los relatos míticos en términos de teodicea, las sociodiceas se refieren al mal que, o bien en su vertiente más progresista y revolucionaria obstaculiza las posibilidades utópicas, o bien se entromete como caos en el orden en sus versiones más conservadoras. Tal distinción ideal típica se remonta y se inspira en la clásica

---

<sup>14</sup> No resulta claro quién acuñó el término “sociodicea”. La referencia más temprana es Daniel Bell (1966). El término fue 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.” (Vidich & Stanford M., 1985, pág. 1). También ha sido usado por Bourdieu, por ejemplo para caracterizar las explicaciones neoliberales del sufrimiento como necesario para el progreso. Siguiendo la distinción de Weber entre teodiceas de “buena fortuna”, utilizadas para justificar la afortunada posición social, y del “sufrimiento”, para explicar por el contrario la posición desafortunada, Bourdieu caracterizó al neoliberalismo, por ejemplo, como una “sociodicea conservadora” (Bourdieu, 1993). Peter Berger (1971) también ha discutido el término en su sociología de la religión de forma cercana a la que desarrollaremos en este trabajo. En los años 60 del siglo pasado Ernst Becker (1968) usó en su obra 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 sin embargo tuvo poco impacto en las ciencias sociales. Josetxo Berriain (2000) también se ha referido más recientemente al término. Salvador Giner ha mencionado el término *sociodicea* a lo largo de su obra, por ejemplo en *Carisma y Razón* (2003) y recientemente ha tratado el concepto en detalle en un artículo precisamente titulado “Sociodicea” (2014). Yo he tratado el concepto en el marco de la sociología clásica (Pérez Hernáiz, 2007), pero bajo el término de “teodicea secular” (Pérez Hérnaiz, 2011)

hecha por Karl Mannheim en 1936 (Mannheim, 1993) entre ideologías conservadoras y utopías revolucionarias<sup>15</sup>.

(3) *Teorías de la Conspiración*: La teoría de que *todos*, o por lo menos gran parte de los eventos sociales, pueden ser explicados como consecuencia directa de la intención y acción de la persona o grupo que conspira para producir tal evento. El desarrollo de esta definición mínima, que corresponde a lo que algunos han tratado como las *Grandes Teorías de la Conspiración*, se hallará en el capítulo 4. El término viene contaminado (¿o enriquecido?) por su uso negativo en el habla coloquial, lo cual hace que el intento de su uso como un término técnico y adecuado para un proyecto de tesis doctoral como este, reporte dificultades adicionales que se intentarán enfrentar en las siguientes páginas.

(4) *Conocimiento socialmente legitimado*: A lo largo del trabajo se hablará de conocimiento, narraciones del mal y sociodiceas *socialmente legitimadas*. Tal como se menciona arriba, el término es el intento conceptual particular en esta tesis por enfrentar el problema de narraciones que son consideradas *buenas* narraciones del mal en un contexto postsecular. En tal contexto ninguna narración es hegemónica, pero en la competencia por ser las que la sociedad considere legítimas como las que mejor explican el mal, las narraciones racional-seculares han logrado un lugar privilegiado en el saber. El concepto puede tal vez ser equiparado a lo que Luhmann ha denominado conocimiento socialmente garantizado, que él definía así en su temprano texto sobre la confianza:

*“El mundo objetivo es más complejo que cualquier sistema: recibe más posibilidades de lo que el sistema mismo provee y puede comprender. En este sentido el sistema exhibe un grado más alto de orden (menos posibilidades, menos variedad) que el mundo. Esta discrepancia en el grado del orden, como ya se indicó, se compensa a través del sistema que desarrolla una imagen subjetiva del mundo. Es*

---

<sup>15</sup> Aquí se hace un uso simplificado y en extremo libre de la tipología propuesta por Mannheim que no se ajusta de manera exacta a su planteamiento original. Baste señalar que en la tipología del autor caben ideologías *revolucionarias* y por supuesto, utopías *conservadoras*.

*decir, el sistema interpreta el mundo selectivamente, rebasando la información que posee, reduce la complejidad extrema del mundo a un grado de complejidad al que puede orientarse él mismo significativamente y, de este modo, estructura las posibilidades de su propia experiencia y acción. Si tal reducción ocurre a través de un acuerdo intersubjetivo, produce conocimiento garantizado socialmente, que es de este modo experimentado como verdadero”.* (Luhmann, 1996, págs. 53-54)

A lo que se refiere Luhmann como reducción de la complejidad, aspecto este directamente relacionado con el viejo enfrentamiento entre el orden y el caos, puesto que para Luhmann tal reducción se logra como un acuerdo intersubjetivo que apuntala el orden, puede ser caracterizado como una *sociodicea*: una narración sobre ese mal caótico que está afuera y su contraparte, el orden bueno que queda dentro de lo que el autor denominaría un sistema, en su acepción más conservadora; o bien una narración del mal *dentro* de lo social como contrapuesto a las aspiraciones utópicas del proyecto de la sociedad.

Nótese además el énfasis final que Luhmann pone en que tal conocimiento garantizado socialmente es experimentado como *verdadero*. Además, en una nota al pie del párrafo citado, Luhmann hace referencia explícita a que tal conocimiento en las sociedades complejas es medido por los estándares de la ciencia:

*“Los estándares metodológicos que garantizan la objetividad de la ciencia positiva y en especial la referencia fundamental a las percepciones simples y a los hallazgos que pueden alcanzarse precisamente a través de operaciones precisamente repetibles son, en el fondo, propuestas para asegurar la transmisibilidad intersubjetiva del conocimiento. Sirven para mantener la complejidad social, la diversidad de sujetos individuales con sus respectivas perspectivas del mundo a partir del ámbito del conocimiento comparable. En esto realizan la misma función de la confianza; la reducción de la complejidad”.* (Luhmann, 1996, pág. 54)

(5) *Postsecularidad*: Varias veces en esta introducción hemos apelado a este neologismo que invita a pensar en un momento *después de* algo que se ha

denominado *era secular, la secularidad, proceso de secularización*, etc. El término ha sido acuñado por Habermas (2008). Sobre los varios autores que han usado el término “postsecularidad” de diversas maneras, me ha resultado útil revisar el muy completo volumen compilatorio de Sánchez de la Yncera y Rodríguez Fouz (2012). Véase por ejemplo la siguiente conceptualización del término en el capítulo introductorio del libro, la cual suscribo aquí como definición del término:

*“Finalmente, hemos propuesto un nuevo marco de análisis, tanto de representación conceptual como de clasificación y cartografía de la creencia, al que hemos llamado “postsecular”, y cuyas notas características serían el cuestionamiento del enfoque teleológico de modernización que sitúa a la fe como una reliquia del pasado, el reconocimiento, por otra parte, de la radical heterogeneidad que se da entre los horizontes de creencia religiosa, pero, sobre todo, la puesta de relieve del formidable desafío que esa realidad polimorfa impone a la sociología, cuya disposición de fondo y cuyas hechuras epistemológicas deben robustecerse al máximo para poder cumplir adecuadamente su tarea de comprensión y explicación de la multiplicidad diversa de nuestra imponente sociedad plural: la sociedad del escenario”.* (Berriain & Sánchez de la Yncera, 2012, pág. 87)

No sólo nos es útil para comparar diversas sociodiceas este “cuestionamiento del enfoque teleológico de modernización que sitúa la fe como reliquia del pasado”, pues permite también considerar tanto a las ciencias sociales como a las teorías de la conspiración, no sólo como superadoras de la fe en algo trascendente como agente del bien y del mal, sino como continuadoras de esa fe. Considerar las diversas explicaciones del mal en el mundo como partes de discursos que se desenvuelven en un contexto postsecular es aceptar que son explicaciones que son ambas cosas a la vez: fe y razón; y que tal cosa no es contradictoria. Tal como sugiere Mark Taylor: “Lo que hace que gran parte del debate contemporáneo no tenga sentido es que ningún bando se da cuenta de que la secularidad es un fenómeno religioso que se origina cuando la tradición judeocristiana da lugar al protestantismo” (Taylor M. C., 2011, pág. 22). Tal consideración subvierte la contradicción aparente entre

explicaciones científicas y explicaciones religiosas del mal en el mundo. No quiere decir esto que no haya diferencias entre ambas formas de explicar, sino que ambas apelan a la razón y a la fe, sin que esa razón y fe sea necesariamente del mismo orden.

En su libro *La Era Secular*, Charles Taylor sólo hace una vez uso del término postsecularidad. La definición, sin embargo, es cercana al uso que aquí queremos darle al término. Dice Taylor sobre la situación postsecular de Europa: “*Utilizo este término, no para designar una época en la que el declive de la creencia y la práctica religiosa del último siglo hubiera podido invertirse, ya que no parece posible, al menos por el momento; me refiero más bien a una época en la que la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más.*” (Taylor C. , 2015, pág. 377)

## **Estructura de la tesis**

El trabajo sigue el camino histórico y teórico del problema del mal en el mundo y la discusión sobre sus explicaciones socialmente legitimadas. El capítulo primero comienza con un pequeño excursus a la historia del proceso de la secularización de la teodicea, pero, superado ese apartado necesario, se mete de lleno en la narración de ese proceso en los precursores de la teoría social clásica del siglo XIX. A través de Saint-Simon, Comte y Marx, se cuenta el carácter utópico de esas respuestas secularizadas al problema del mal para luego poder continuar en los siguientes capítulos con el relato de las formas que han tomado esas teodiceas secularizadas como explicaciones socialmente legitimadas del mal en el mundo.

El capítulo segundo trata sobre la teoría social clásica como forma secularizada del problema de la teodicea, es decir como sociodiceas. Allí se habla del canon clásico de la sociología, construido en torno a las figuras de Emile Durkheim y de Max Weber, y se comparan sus perspectivas, más o menos pesimistas, más o

menos utópicas, pero ya de plano completamente secularizadas, relativas al abordaje teórico del problema del mal. Este capítulo problematiza la noción de una sola forma de sociodicea cuya estructura viene inspirada en la formulación clásica de la teodicea, es decir, a los males sociales contraponer un bien absoluto en forma de utopía. En cambio la teoría sociológica clásica se movió en el final de siglo entre tal idea utópica y lo que más arriba mencionamos como “sociodicea conservadora”, la cual contrapone el orden como bien a un mal que amenaza la estabilidad de ese orden.

El capítulo tercero también dedicado al repaso de los autores más relevantes de la teoría sociológica aborda el pensamiento de autores contemporáneos. Al tratar de primero en este capítulo *La Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, pretendemos presentarla como una bisagra entre la teoría clásica tratada en el capítulo anterior, y la teoría contemporánea tratada en este. Como ha quedado dicho en la introducción, la idea de que *La Ilustración es mito y el mito es ya Ilustración*, transita todo la tesis, pero en el apartado concreto dedicado al famoso texto de Adorno y Horkheimer, se hace especial hincapié en reconstruir el argumento de los autores leyéndolo como una particular sociodicea en tensión entre su forma utópica revolucionaria y conservadora.

De los muchos autores contemporáneos con los que se podría haber continuado el capítulo tercero a partir de *La Dialéctica*, se han escogido unos pocos cuyas obras representan, a mi parecer, los intentos seculares más claros por narrar el problema del mal en el mundo. Teóricos sociales como Ramón Ramos Torres (2012), Salvador Giner (2015) y Morgan y Wilkinson (2001) han tratado en años recientes y de manera directa el tema de la conceptualización del problema del mal en la sociología y deben ser mencionados en primera instancia. Debe admitirse también aquí que se ha escogido en particular autores que posibilitan un tránsito más o menos creíble a los siguientes capítulos de esta tesis y que por lo tanto tratan temas y conceptos que dan cuenta de los intentos discursivos de la sociedad por lidiar con el mal, conceptos que se han convertido en palabras claves del pensamiento social

contemporáneo como lo son por ejemplo los de riesgo, contingencia y confianza. Zygmunt Bauman y Niklas Luhmann surgen inevitablemente como nombres claves cuando se tratan tales ideas. Especialmente es interesante incorporar al capítulo teóricos sociales contemporáneos que han tratado las diversas interpretaciones a los eventos del *9/11* narrándolos como intromisiones del caos en el orden y la consecuente necesidad de explicación que se desprende de esa intromisión. Zygmunt Bauman es especialmente usado para cumplir tal objetivo en este capítulo. Por último es necesario señalar que la lectura de los autores tratados aquí lleva la impronta de las interpretaciones hechas por Josetxo Beriain en sus trabajos teórico sociales recientes. Mirando más allá de este capítulo, se puede decir que el texto de Beriain *La Lucha de los Dioses en la Modernidad*, ya citado en la introducción, fue la inspiración original de muchas ideas en esta tesis.

Con el capítulo cuarto comienza una segunda parte de la tesis, pues allí se trata sobre las teorías de la conspiración de manera teórica: cómo se construyen, cómo explican, qué se ha dicho sobre ellas, pero sobre todo, qué entendemos por teorías de la conspiración. El capítulo presentará entonces a las teorías de la conspiración como alternativas secular/racionales de explicación del mal.

El capítulo quinto es un estudio de un caso concreto sobre cómo son explicados ciertos eventos por las teorías de la conspiración y su constante apelación a las ciencias sociales y naturales como fuentes de legitimidad discursiva. Llamar “estudio de caso” a esta segunda parte constituye una suerte de trampa de lenguaje. En sentido estricto si somos fieles a la actitud metodológica expresada arriba, los primeros capítulos de esta tesis, que tratan del desarrollo de la teoría social como sociodicea, constituyen también estudios de casos. Ello es así si asumimos las consecuencias del problema que hemos planteado para esta tesis, es decir, que en realidad estamos estudiando y comparando tanto a la teoría social moderna y a las teorías de la conspiración, como casos de sociodiceas.

El evento que se ha elegido para el capítulo quinto creemos que es adecuado para nuestro propósito pues es particularmente ilustrativo de una terrible y caótica

intromisión del mal en el orden social que damos por sentado: los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001. El llamado *9/11 Truth Movement*, del cual al inicio del capítulo se narrarán algunas particularidades, será el centro de este capítulo. Pero sobre todo se dedicará espacio a explorar el contenido de una revista arbitrada llamada *Journal of 9/11 Studies*. Este material que se ha escogido entraña riesgos evidentes. Por su misma naturaleza, las teorías de la conspiración son un objeto escurridizo y cambiante. Corresponden a eventos cuyas explicaciones que se suceden de manera a veces un tanto vertiginosa en páginas de internet y blogs de carácter más o menos efímero. Como se verá la dinámica de contacto y competencia entre explicaciones del mal desde las teorías de la conspiración y las de la ciencia son muchas veces indistinguibles. El monitoreo sistemático de las fuentes se complica precisamente por los modos de presentación narrativa que corresponden al discurso secular racional considerado legítimo por los autores de estos textos.

En particular la revista *Journal of 9/11 Studies*, tomada como objeto de estudio en ese capítulo, obliga a plantearse preguntas incómodas sobre cómo se construye el conocimiento académico. Como se verá, los editores de la revista hacen un esfuerzo notable por presentarla con toda la parafernalia propia de una revista académica<sup>16</sup>. Pero eso no parece ser suficiente para la comunidad académica para dar

---

<sup>16</sup> A la luz de las premisas metodológicas descritas antes se revelan algunos problemas técnicos, pero de implicaciones teóricas, difíciles de resolver en este trabajo: ¿Cómo y dónde citar a una revista como el *Journal of 9/11 Studies*? Consecuente con las premisas metodológicas de esta tesis, se ha optado por hacerlo como se haría con cualquier revista académica. Se evita en todo momento las caracterizaciones evaluativas, del tipo “Pseudo-académica” o “Para-académica”, de la revista, por lo demás muy comunes en las críticas a esta. Cuando se la caracteriza como arbitrada, académica o científica, se evitan también las cursivas y las comillas irónicas. En la bibliografía de este trabajo se citan los artículos de la revista *Journal of 9/11 Studies* bajo los mismos parámetros con los que citan las otras revistas académicas. En la bibliografía al final de esta tesis los textos que en otros trabajos son citados aparte bajo la etiqueta de “teorías de la conspiración”, están citados junto a los otros textos, por ejemplo los de Weber, Durkheim o Hostadter, en paridad con estos. La dificultad podría también haberse resuelto con la técnica tradicional de calificar a el *Journal of 9/11 Studies* como “fuente primaria” de la investigación narrada en el capítulo 5. Tal truco sin embargo se ha evitado aquí porque violentaría gravemente la actitud metodológica de este trabajo. Las citas textuales tomadas de la revista se han hecho en el mismo formato que las citas de autores clásicos: cuando son de una extensión menos a cuatro líneas, están dentro del texto entre comillas, cuando son más extensas, al todo el texto se le ha aplicado la sangría y se ha puesto en cursiva. Estas decisiones están lejos de ser un “programa metodológico” completo y coherente para resolver el problema. En cambio, en pequeñas decisiones de carácter más técnico que propiamente metodológico como estas, se refleja la actitud metodológica de mantener a lo largo de toda la narración la tensión pragmática.

legitimidad a la revista, y por qué esto es así nos llevará de nuevo al centro de esta tesis y a la competencia moderna entre distintas sociodiceas seculares y racionales por presentarse como las legítimas narradoras del mal en el mundo.



## **Capítulo 1. Secularización de la Teodicea. La teoría social y las explicaciones socialmente legítimas del mal en el mundo moderno**

*Todas las culturas humanas pueden ser decodificadas como ingeniosos mecanismos para hacer la vida, con la conciencia de la mortalidad, vivible.*

Zygmunt Bauman. *Miedos Líquidos*.

La teoría sociológica ha sido leída como un intento secular-científico por narrar los mitos cosmogónicos de la sociedad y consecuentemente reflejar y narrar las sociedades modernas, es decir narrarla como comunidad de sentido frente a la intromisión disolutiva del caos (Berger, 1971).

Siguiendo tal forma de entender la teoría sociológica, y tal como se desarrollará en el en este capítulo, el término *sociodicea* 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 omnipotente y bondadoso. Tal problema presentado sin apelar a la divinidad, o poniendo en lugar de lo divino lo social, sería una sociodicea que entonces pasaría a ser definida como 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 en su vertiente conservadora y el problema de la distancia de la utopía y el orden existente en su veta revolucionaria.

El orden social es un esfuerzo continuado (Garfinkel, 2006), que requiere de la diferenciación o distinción entre ese orden y aquello que no es tal, el caos (Cohn, 1993), y por lo tanto, exige el establecimiento de límites. La explicación de esta distinción y de esos límites toma diferentes formas de acuerdo con qué tipo de formas narrativas una sociedad determinada considera apropiadas. Simplificando al extremo, el orden es distinción versus barbarie, el otro, lo sagrado (como misterio

amenazador (Bataille, 1981)), el caos o el mal sin más. Los miembros de una sociedad se explican a sí mismos el orden en términos de teodicea, teodicea secularizada en el ámbito de la sociedad moderna, o sociodicea. En este capítulo se narrará ese paso de la teodicea religiosa a la sociodicea secular de las sociedades modernas. Es decir, la narración que tendrá continuación en las siguientes líneas debe comenzar con la grandilocuente afirmación de que desde los albores de la humanidad ha habido una necesidad de dar orden y coherencia a la realidad, aunque el sujeto de esta explicación variase en forma y contenido. La necesidad de dar sentido a los avatares de la vida humana ha delegado desde la prehistoria a diversos seres; unos inanimados, otros basados en un antropomorfismo trascendente, hasta, hasta llegar inicialmente a una dimensión condensada en una representación divina que se escapaba a cualquier intento de aprehensión y conceptualización: “Yo soy el que soy” dijo Yahvé a Moisés, expresando que su sentido profundo escapa a cualquier conceptualización humana.

### **De la teodicea a las sociodicea<sup>17</sup>**

Pero el mundo moderno no es el mismo al que habló Yahvé y en cambio ha sido caracterizado por un politeísmo ético en el que vecinos de una misma calle llevan sus vidas de acuerdo a principios diferentes y a veces contradictorios (Berian, 2000). No sólo es difícil el acuerdo en torno a cómo definir lo bueno y evitar lo malo, sino que parece imposible el “programa mínimo” de lo que sería bueno para la comunidad. Y sin embargo, que el mal y el bien sean “relativos” no desdice del hecho de que todas las sociedades y todos los miembros<sup>18</sup> de las sociedades modernas consideren que *hay* cosas malas y cosas buenas.

---

<sup>17</sup> La inspiración y guía para este apartado ha sido el quinto capítulo, “Theodicy a career of a concept” del libro de Bryan Turner, *For Weber. Essays on the Sociology of Fate* (1996). Turner hace un recorrido la idea de teodicea en su desarrollo en Weber y en autores post-weberianos y reivindica, junto con los conceptos de “alienación” y “carisma”, el sustrato teológico de estas tres ideas claves de la sociología clásica. Turner no hace uso del término *sociodicea* en su ensayo.

<sup>18</sup> O casi todos. La excepción serían por supuesto los sujetos que la psiquiatría del siglo XX denominaba psicópatas, para caracterizar una falta total de conciencia moral. Aún en tales casos véase el tratamiento popularizador que se hace de tal condición en la perturbadora serie televisiva, basada en la serie de novelas homónimas de Jeff Lindsay, *Dexter*. No interesa el valor científico, psiquiátrico o

Todas las sociedades han sabido que *estar en comunidad* significa una realidad de permanente conservación de un orden frente a la siempre amenazante intromisión del caos. Para Peter Berger, “todo orden humano es una comunidad frente a la muerte” (1971, pág. 121), es decir toda sociedad es una comunidad de sentido frente a la permanente amenaza de intromisión del caos último, un esfuerzo continuo para evitar la disolución y la muerte. En interpretaciones como la de Berger, el vínculo social es un orden que se establece frente al caos y que, por lo tanto, tiene un carácter sagrado. En los orígenes de toda cultura está la lucha contra el mal en forma de caos; tal y como relataba Van der Leeuw en su *Fenomenología de la Religión*: “¿Por qué 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”. (Leeuw, 1964, pág. 466)

Toda sociedad históricamente conocida ha elaborado mitos en torno a ese cosmos ordenado y sobre el caos primordial, del cual ha surgido, y al cual puede retornar si el mal hace de las suyas; es decir, ha elaborado teodiceas dadoras de sentido frente al mal último que es la muerte como disolvente del individuo, pero también de la comunidad. Un solo ejemplo clásico bastará para ilustrar este punto, lo relataba Ernst Cassirer:

*“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*

---

psicológico de la serie, sino su brillante descripción de la construcción personal de una conciencia moral “artificial” en quién, según la narración, carece de ella por un trastorno de la infancia.

*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 mítico el misterio de la muerte se “convierte en una imagen” y por esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico duro e insoportable y se convierte en comprensible y soportable”. (Cassirer, 1955, pág. 59)*

Esos mitos relatados en forma de teodicea, que al tiempo que explican el origen del cosmos también explican el mal, son mitos cosmogónicos; explicaciones consideradas legítimas por la sociedad en su esfuerzo continuado por preservar al orden de las amenazas del retorno al caos indiferenciado. Los miembros de las sociedades modernas también sabemos que el orden es delicado, y que el mal amenaza permanentemente en formas caóticas y también construimos 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. Las narraciones de males y sufrimientos que las sociedades modernas consideran legítimas están basadas en nociones de lo secular de carácter racional. El filósofo Eugenio Trías resumía así la dominancia de estas narraciones racionales y seculares:

*“Coinciden en última instancia Heidegger y Max Weber en concebir nuestra sociedad occidental moderna y contemporánea como aquella en la que esa hegemonía de la razón-científica (Heidegger) que sirve de criterio de legitimación de su particular forma de dominación (Max Weber) se establece, tendencialmente, sobre las demás, hasta convertirse en una potencia imparable, avasalladora, que no*

*tolera otra forma de legitimación ni otro modo de relacionarse con el ser y con la verdad*". (Trías, 1997, pág. 45)

Tal como señalaba el historiador de las religiones Mircea Eliade (1989), en el lenguaje corriente científicista del siglo XIX el mito era sinónimo de aquello que se oponía a la realidad y por tanto creencia falsa desde las teorías secularizadas modernas<sup>19</sup>. Pero una comprensión fenomenológica del mito, por el contrario, sostiene que éste se basa en una historia que recuenta los inicios y la frágil continuidad del orden. Los mitos cosmogónicos narran esa historia originaria y las sociedades reactualizan lo narrado en esos mitos a través de sus ritos. Así entendidos, los mitos cosmogónicos son creaciones originales de las sociedades que representan su *modo de ser en el mundo*; en nuestros términos, un modo de dar sentido, de explicar el orden frente al caos de acuerdo a un juego metafórico considerado legítimo por la sociedad. Dependiendo de su 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 y la intromisión del mal.

En línea con la preocupación de la sociología clásica moderna<sup>20</sup> 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 una amplia tradición que hemos intentado resumir brevemente aquí y que va de Van der Leeuw a Eliade y 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*, se preguntaba por aquellas cosas que en las sociedades modernas podían 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

---

<sup>19</sup> Para una narración de la evolución de la idea del mito hasta finales del siglo XIX, véase los primeros capítulos de Cassirer *The Myth of the State* (1955).

<sup>20</sup> Tal como mencionamos en la introducción nos referimos con este término a la teoría social de finales del siglo XIX y principios del XX consolidada en autores como Max Weber, Durkheim, Simmel, Alfred Weber, Manheim, entre otros)

derivaba su sentido de crisis. Estas “afinidades electivas”, sin menoscabar las diferencias, 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, por ejemplo en las últimas obras de Freud<sup>21</sup>.

Al contrario de Eliade, otros autores piensan que los mitos cosmogónicos no han desaparecido en las sociedades modernas, más bien se han transformado en sus equivalentes secularizados<sup>22</sup>. Argumentan que las necesidades de las sociedades por explicar sus orígenes y dar respuestas a los problemas y paradojas que plantean sus mitos han sido transformadas. Podríamos decir que ahora se narran como mitos sociogónicos, 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, no siempre con éxito, ser las narradoras legítimas de la sociogonía frente a la cosmogonía de la religión. Tal como pensaba Max Weber ahora tendríamos una multiplicidad de mitos que equivaldrían a un politeísmo cultural. Sin embargo la sociedad moderna, entre las narraciones míticas de sus orígenes, tiene a algunas por más legítimas que otras. La ciencia por ejemplo, siguiendo el argumento, 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 del hombre moderno (de hecho para Weber *toda* teodicea es en mayor o menor medida insatisfactoria). Por tanto, en lo que podríamos llamar un *mercado* moderno de teodiceas, los anteriores mitos no desaparecerían, sino que convivirían, competirían y aún se complementarían en la dinámica por lograr ser considerados los legítimos narradores del mal.

---

<sup>21</sup> En especial en *Moises y el Monoteísmo*, *Totem y Tabú*, *El Porvenir de una Ilusión* y *El Malestar en la Cultura*.

<sup>22</sup> Aún es posible otra interpretación del proceso de secularización, como la de Eugenio Trías, quien entiende el mundo moderno como una “ocultación” de lo sagrado: “Lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad: simplemente se ocultan y se inhiben. La modernidad, el mundo moderno, es el tiempo de la gran ocultación (para decirlo en terminología prestada del chiísmo duodecimal). Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada; por la vía de la per-versión, o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que parece pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar.” (Trías, 1997, pág. 27).

Siguiendo por ejemplo a a Weber, no es que el discurso científico moderno tiene 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”, decir lo que es, no lo que debe ser. Pero, aun suponiendo que el proceso de secularización no ha sido lineal, ni tan siquiera exitoso en su tendencia hegemónica, es evidente que las ciencias modernas se ocupan de aquello de lo que se ocupaba el discurso religioso, sin por supuesto suplantarlos. Las ciencias sociales, por ejemplo, hablaban de cómo *funciona* lo social y de que debemos hacer para *conservarlo, mejorarlo o cambiarlo*. Tanto Weber como Durkheim lidiaron con este problema en forma más o menos explícita. Así, este sentido secularizado, el tema moral viene gestándose desde los primeros intentos decimonónicos por aproximarse a lo social de manera científica. Se verá en este capítulo cómo la teoría social se enfrentó a esto. Pero antes de entrar de lleno a esa narración, se hará un brevísimo excurso a la historia de la teodicea.

### **Breve historia de la Teodicea**

En sus trabajos sobre las religiones mundiales Max Weber (Weber M. , 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. Una parte importante de sus consideraciones sobre tal proceso se refería a cómo las religiones mundiales se habían enfrentado al problema de la teodicea. El término, tal como había sido acuñado por Leibniz, se refería estrictamente al problema de la defensa de Dios desde el monoteísmo cristiano, pero, Weber había querido ampliar el sentido del término incluyendo en él a las narraciones sobre el mal de las religiones mundiales. Weber señalaba que todas las religiones mundiales y no sólo el monoteísmo, habían tenido que enfrentarse al problema de la teodicea tal como él lo redefinía. A Weber le interesaban sobre todo las consecuencias económicas de esos intentos por explicar el sufrimiento, es decir, cómo asumían pragmáticamente los fieles esas teodiceas. Según Weber, el problema

de la teodicea es más acuciante en las religiones cuanto más monoteísta son, pues la fortaleza del Dios único acentúa la contradicción con la existencia del mal y el sufrimiento. Su ejemplificación más célebre de este proceso se refería a cómo el protestantismo ascético había influido en el capitalismo moderno por la vía de una de esas respuestas al problema: la predestinación y su consecuencias en términos comportamentales como garantía para alcanzar la certeza de salvación (Weber M. , 2012). Weber argumentaba que tales respuestas, en términos de actividad sistemática orientada al éxito profesional, combinadas con la noción de la vocación luterana y la sistematicidad del metodismo, fueron la expresión más moderna de una secular insatisfacción con las respuestas a la teodicea<sup>23</sup>.

Pero antes de que la sociología de cuño weberiano forzara, expandiendo, el problema de la teodicea, éste había sido planteado comúnmente planteado por la filosofía de la religión como una contradicción entre los atributos del Dios del monoteísmo y la realidad sufriente en el mundo: Dios omnisciente debería conocer de la existencia del mal, todo bondad, debería querer el bien, omnipotente, debería poder evitar el mal en el mundo. Uno de los tres atributos es necesariamente falso pues es evidente la existencia del mal y el sufrimiento en el mundo. A pesar de ser conocido por el neologismo de Leibniz, el problema es de antiquísima alcurnia; según uno de los padres de la Iglesia, Lactancio, habría sido planteado en esos términos de contradicción por primera vez en el siglo IV A.C. por Epicuro<sup>24</sup>. Desde ese planteamiento inicial el problema ha aparecido de manera recurrente, aunque intermitente, en la filosofía occidental hasta nuestros días.

El monoteísmo cristiano en el siglo tercero de nuestra era, por ejemplo en el caso de Ireneo, había intentado justificar el sufrimiento del mundo como algo necesario para acercarnos Dios. Dios habría creado una distancia<sup>25</sup> entre Él y

---

<sup>23</sup> El tema en Max Weber será retomado con más detalle en el Capítulo 2 de esta tesis.

<sup>24</sup> Según los conocedores esta llamada “paradoja de Epicuro” es apócrifa. Lactancio, como cristiano, estaba interesado en retratar a Epicuro como ateo. Véase la Introducción de la compilación de Mark Larrimore (Larrimore, 2001).

<sup>25</sup> Una “distancia epistémica” según John Hicks (Hicks, 1966) quién ha reconstruido la respuesta al problema del mal de Ireneo como alternativa a la teodicea de Agustín, que consideraría el mal como consecuencia dolorosa e inevitable de “la caída”.

nosotros, que sólo puede franquearse a través del fortalecimiento de nuestra alma por el sufrimiento. Sin el sufrimiento no podríamos conocer a Dios.

En el siglo cuarto Agustín se enfrentó al problema de la explicación del mal, de tal manera que su versión se convertiría en la base para las narraciones posteriores. Agustín había sufrido una primera conversión al maniqueísmo que solucionaba el problema del mal al negar a Dios, o principio del bien, el ser todopoderoso, y repartir ese atributo, a partes iguales entre los principios del mal y del bien. Era una solución tremendamente satisfactoria para el joven Agustín y, como veremos en el siguiente capítulo, Max Weber entendió tal solución dualista como uno de sus tipos ideales puros de teodicea. Pero, luego de su conversión al catolicismo, Agustín criticó al maniqueísmo porque al establecer dos principios en igualdad de condiciones, emasculaba al principio del bien convirtiéndolo en espiritual y pasivo, frente al mal material, corporal y activo. Agustín no podía soportar la idea de un Dios carente del atributo todopoderoso<sup>26</sup>. Por lo tanto, luego de su conversión se enfrentó de nuevo el problema argumentando que los males naturales (terremotos y volcanes, por ejemplo) eran causados por ángeles caídos, mientras que los males morales (humanos), eran responsabilidad de los hombres que han escogido estar *alienados* de Dios. No se podía por tanto hacer a Dios responsable por ellos. Agustín en cambio, inspirado por Platón, negaba esencialidad al mal; el mal es la falta de bien, sin substancia única y separada. Así por ejemplo, la ceguera es falta de visión, no algo en sí misma. Agustín negaba por tanto que Dios hubiese creado el mal, él sólo había creado el bien y la falta de ese bien en lo moral era responsabilidad de los hombres que habíamos escogido vivir separados de Dios. Así, a un tiempo defendía la benevolencia y la libertad de elección de la humanidad, libertad para el hacer el bien y también para hacer el mal en términos de *pecado*. La respuesta al problema del mal de Agustín terminó por ser la posición triunfante en la Iglesia. Fue replanteada y sistematizada por Tomás de Aquino, para quién el mal era privación y por lo tanto no se le podía adscribir una fuente positiva (como lo sería el

---

<sup>26</sup> Sobre el maniqueísmo del joven Agustín véase el capítulo 5 de la biografía clásica de del Santo por Peter Brown (Brown, 2000)

bien creado por Dios). El mal es racional, pero no real, existe en esta tradición tan solo como una concepción sostenida por el ser humano.

El siglo XVIII vivió un renacimiento filosófico del problema del mal. Pierre Bayle en su *Dictionnaire Historique et Critique*<sup>27</sup>, había negado la omnipotencia divina a la luz de los grandes sufrimientos del mundo. El argumento agustiniano del regalo divino del libre albedrío era ironizado por Bayle, pues alguien verdaderamente generoso no regala algo que pueda perjudicar al otro. Leibniz, ofendido en su piedad por los argumentos de Bayle, publicó en 1710 su *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu. La liberté de l'homme et l'origine du mal*. En adelante el neologismo acuñado por Leibniz, *Teodicea* (defensa de Dios), quedaría en la filosofía para referirse al problema clásico del mal y su incongruencia con los atributos divinos. Igual que Agustín, Leibniz quería defender la omnipotencia divina y a la vez el libre albedrío de los hombres. Como Dios es omnipotente y ha escogido ésta de entre todas las alternativas de mundos posibles, entonces necesariamente es el “mejor de todos los mundos posibles”. El mal que existe en el mundo es el estrictamente necesario para hacer que afloren los mejores atributos de la humanidad. Sin el mal, por ejemplo, no habría el valor para enfrentarse al mal. Esa valentía es precisamente una de las mejores cualidades de los hombres y sin el mal no les sería posible expresarla.

Pero, a partir del devastador terremoto de Lisboa de 1755 las respuestas “optimistas” al problema del mal como la de Leibniz fueron criticadas y, como en el famoso *Cándido* de Voltaire, ridiculizadas. Tal como ha ocurrido en otros momentos de la historia, y tal como hemos visto en la introducción a esta tesis que ha ocurrido con ejemplos contemporáneos, el famoso terremoto de Lisboa actuó como catalizador para el renacimiento del problema del mal en el pensamiento de la época. A consecuencia de la catástrofe se refinó la antigua separación entre males naturales y males morales. Rousseau, por ejemplo, distinguía entre ambos tipos males y pensaba que los naturales carecían de sentido, en sí mismos no eran ni buenos ni

---

<sup>27</sup>El Diccionario había sido publicado en 1697 y expandido y reeditado en 1702. La traducción inglesa apareció en 1709. El riguroso escepticismo de Bayle fue muy influyente en la ilustración. Por ejemplo en Hume y en Berkeley (Gay, 1996).

malos, simplemente ocurrían. Deístas como Pope<sup>28</sup>, inspirado en Leibniz, sostenían que eran preferibles los males naturales a las alternativas de mundo sin esos males (alternativas que por supuesto desconocemos, lo cual hace a los argumentos de Leibniz y de Pope imposibles de probar o refutar). Un mundo sin desastres, tal como el que había destruido a Lisboa, sería un mundo que requeriría la permanente intervención divina para corregirlo, algo muy por debajo de la dignidad y majestad de Dios. Es mejor, decían, un mundo regido por leyes que aunque instauradas por Dios, sean inamovibles, pues lo contrario no sería un cosmos ordenado legalmente sino un caos de eventos sin sentido. Era preferible la esporádica intromisión del caos a la permanente anarquía, tal era el sentido en el que éste era el mejor de los mundos posibles.

El tratamiento de Rousseau de los males morales ofrecía una versión del origen de éstos distinta a la del pecado. En el Segundo Discurso de su *Émile* aseguraba que el hombre era bueno *por* naturaleza. No la tentación, sino las instituciones humanas, alejaban al hombre de ese bondadoso estado de naturaleza, y eran éstas por tanto las culpables del mal moral. La primera línea del *Émile* aseveraba que: “Todo es bueno cuando sale de las manos del Creador, todo degenera entre las manos del hombre” (Rousseau, 2002). La de Rousseau resultó ser una inversión fructífera en occidente de la relación entre cosmos y caos. El cosmos era para él lo que para los urbanófilos amantes de la civilización era el caos. La naturaleza era el verdadero lugar de las leyes racionales y el ambiente adecuado para el desarrollo de, a partir del buen salvaje, el hombre “bueno” es decir, ajustado a esas leyes racional/naturales, lo cual no implicaba una “desinstitucionalización” de la sociedad y una vuelta al estado salvaje, sino una reforma de las instituciones sociales para acercar al Hombre al estado racional natural. En el *Émile* la vuelta del educando a la razón natural es un problema que atañe a la mente y al cuerpo en permanentes ejercicios de acoplamiento con la naturaleza. La más grande intromisión del caos en

---

<sup>28</sup> Para un detallado tratamiento del tema véase el libro de Susan Neiman (Neiman, 2002), el cual se sigue de cerca en los siguientes párrafos. Bayle reivindicaba el dualismo como la solución al problema del mal más ajustado a la razón, pues el sentido común nos demostraba en todo el conflicto entre lo bueno y lo malo.

la vida del hombre, la muerte, es vista como un evento natural. Sólo por estar alienados de la naturaleza entendemos la muerte como un mal<sup>29</sup>.

El problema, tal como había sido planteado desde Agustín a Rousseau, parecía implicar una conexión entre los males morales y los naturales. Los últimos siendo castigos por los primeros, en términos de *pecado* o bien como “caída” del estado de naturaleza o intromisión de la pervertida institucionalidad humana. Kant en cambio recordó, a partir de su lectura del Libro de Job, que precisamente el mundo no parecía mostrar conexión sistemática alguna entre los dos tipos de males. Mientras que la virtud, por ejemplo, parecía pertenecer al reino de la razón humana, la felicidad estaba transida por los eventos del mundo natural y parecía depender de ellos. Por lo tanto, para Kant, al contrario de Rousseau, la diferencia entre el mundo moral y el mundo natural eran fundamentales, mientras que el primero se refiere a lo que debería ser, el segundo es lo que es. Deseamos que ambas esferas estén conectadas y cuando queremos recompensas por el bien y castigos por el mal, actuamos como si en verdad lo estuvieran y según Kant, esa es la base de toda moral. El comportamiento moral implica la creencia en que algo trascendente a nosotros establece tal conexión, no tenemos pruebas de que tal ser exista y no las tendremos nunca, pero la creencia en él es necesaria para vivir moralmente.

Para el pensamiento ilustrado, la naturaleza incluía 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 y 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. En eso la Ilustración representaba el inicio de la esperanza científica en la posibilidad de predicción, una vez descubiertas las leyes de tales comportamientos. Tal sería la idea de pensadores como Montesquieu pero sobre

---

<sup>29</sup> Tema recurrente en el pensamiento occidental sobre la muerte. Para su expresión moderna véase “El Científico como vocación” de Max Weber. Véase también la interpretación de Beriain (Beriain, 2000). Se volverá al problema en el siguiente capítulo.

todo, según indica Ernst Cassirer (1994) tal esperanza científica implicaba que el problema de la teodicea había sido finalmente racionalizado en su totalidad. El hombre busca su propia salvación sin ayuda de Dios, separándose del “pecado” de una sociedad irracional que deberá ser transformada y racionalizada. Así, siguiendo la interpretación de Cassirer, Rousseau habría sido uno de los primeros en secularizar el problema de la teodicea para plantearlo en términos de sociodicea, sin por supuesto usar tal término, que tampoco usa Cassirer. Pero este sería un proceso que continuaría hasta desembocar en la teoría social de los siglos XIX y XX y que, superada esta breve introducción histórica, se tratará en los capítulos siguientes.

### **Los orígenes de la teoría social moderna como sociología y como sociodicea. De Saint-Simon a Comte**

A los problemas en torno a la racionalidad de lo social y la secularización de la teodicea planteados hasta aquí habría que añadir en este punto de la narración una nueva preocupación que diferencia a los pensadores de la Ilustración de los decimonónicos post-revolucionarios. En éstos surge la preocupación por asegurar un nuevo orden social estable y racional como solución temporal, imperfecta pero necesaria al problema de la sociodicea. Hasta este momento, siempre siguiendo nuestra interpretación de la clasificación de Mannheim (1993), podríamos referirnos a tales narraciones como una sociodicea relativamente conservadora, interesada en narrar y justificar el orden y explicar el mal en términos de amenazas al orden. Tal vertiente está prefigurada en varios autores de la Ilustración a través del descubrimiento de leyes racionales de lo social que permitan la predicción del comportamiento pero, más importante aún para el nuevo orden, su control. En el apartado anterior hablamos de teoría de lo social como mera observación, 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 que pretende ajustarse al método científico. En realidad, desde una perspectiva más amplia tal distinción es más que una ruptura, una continuación del pensamiento ilustrado adaptado a las nuevas circunstancias. Pero, para estos autores, era

importante en el sentido de justificar el nacimiento de una “nueva ciencia” y, además, enmarcar tal nueva ciencia en la idea de progreso (Nisbet, 1981).

Respecto a tal narración de ese nuevo orden emergente, es común en la historiografía de las ciencias sociales acreditar a la reacción conservadora ante los excesos de la revolución el nacimiento de esta nueva ciencia de lo social (Nisbet, 1969). Es cierto que el siglo XIX vio el 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, fueron parte importante en el proceso de secularización del problema de la teodicea y de su transmutación en sociodicea. Compartían con los pensadores de la Ilustración el deseo por descubrir leyes racionales universales que fueran hechas evidentes a través la clara observación y representación de la realidad. Aunque desconfiaban de los cambios violentos, eran contrarios a la actitud más reaccionaria representada por pensadores como Bonald y de Maistre, y no condenaban sin más los procesos de secularización y de cambio. En general, tanto para Saint-Simon como para Comte, el problema de lo que podríamos llamar apócrifamente su sociodicea, era el del control racional del orden social; pero, también la construcción futura de una sociedad en la que la realidad se ajustase al orden de la razón. Creían que la manera de asegurar la predictibilidad de ese orden era estableciendo las bases para una disciplina científica que permitiese construir un retrato claro del orden social y por lo tanto predecir su comportamiento. Por lo tanto, partir de estos autores, hablamos de “teoría sociológica” dentro del más inclusivo término “teoría social”. De nuevo, repetimos que esto representa un simple corolario al hecho de que, tal como hemos comentado, por lo menos a partir de Comte, hablamos de “sociología” como esa disciplina científica cuyo objeto es lo social.

Algunos críticos siguiendo a Durkheim aceptan que Saint-Simon fue quién primero propuso muchas de las ideas que luego se atribuirán a su discípulo Comte (Ansart, 1972). 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 para Durkheim siguiendo al reformador de la psicología alemana Wilhelm Wundt<sup>30</sup>) un camino similar al de las exitosas ciencias naturales. En tal sentido 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. Saint-Simon estaba particularmente interesado en la ley de gravitación universal de Newton y 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” basada en esta ley. Tal sociodicea se nos presenta como el reflejo de los excesos propios de una era de euforia científicista que sin embargo, tal como veremos más adelante, continúa presente en el mundo postsecular.

Pero, lo que importa resaltar para los efectos de esta tesis, es que la versión secularizada del problema clásico de la teodicea en este inicio de la sociología, estuvo enmarcada en la búsqueda de un modo de solidaridad que unificase a la sociedad moderna post-revolucionaria, es decir, una forma de sociodicea básicamente conservadora pero que reconocía el cambio social como un *hecho* dado e ineludible sobre el cual la ciencia debía actuar para asegurar el orden nuevo frente a la amenaza del caos. Tal fuente solidaria la encontraría Saint-Simon en la ciencia. Así, la sociología nacía con el deseo de descubrir las leyes que regirían la solidaridad humana, es decir, las leyes de un orden social, que para Saint-Simon tendrían su inspiración científica en la ley de gravitación, pero su expresión real social en un futuro utópico *industrialista*, frente al caos representado tanto por los intentos por restaurar un antiguo régimen llamado a ser superado, como por los excesos revolucionarios que a su vez amenazaban al orden caóticamente (Saint-Simon, 1975). En tal clave es posible resumir el razonamiento de Saint-Simon de esta manera: el método científico de observación permitirá la construcción de un claro retrato de lo social, lo cual conducirá al descubrimiento de las leyes de su

---

<sup>30</sup> Sobre la deuda de Durkheim con el psicólogo alemán en torno al tema de la necesidad de reivindicación de las ciencias sociales como autónomas, véase la reciente biografía del autor publicada por Marcel Fournier (2007).

funcionamiento. Estas leyes cree Saint-Simon haberlas descubierto a través de un método, no de observación, sino de comparación con el reino de lo natural y de su ley de gravitación universal. Pero, en todo caso, las leyes sociales serán tan claras y prístinas 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. Tal es la respuesta de Saint-Simon al problema de la teodicea secularizada y de la contradicción entre la realidad y las posibilidades utópicas, éstas serán resueltas una vez que inevitablemente se acepten las verdades de las leyes que rigen lo social. Esta es la base de la filosofía positiva que luego desarrollará su discípulo Comte y buena parte del pensamiento sociológico posterior.

La contribución de Comte es haber planteado estas ideas de una manera más directa y radical, y si se quiere, utilizando su propio término, positiva. Comte se diferencia aún más que su maestro Saint-Simon de la tradición racional-ilustrada en la total subordinación de la imaginación a la observación de los hechos. De nuevo encontramos en Comte el dilema tan caro a Occidente de la relación-contradicción entre observación y razón, que en la teoría social toma la forma de sociodicea en su representación de esa distancia entre lo observado real y lo racional utópico. A pesar de ser una simplificación, es correcta en este estrecho sentido la afirmación de 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 de saintsimoniana de leyes universales que regulen tanto lo natural como lo social. Pero, mientras que para los pensadores de la Ilustración (aunque es una generalización excesiva) la razón es, al menos, una excrecencia de la voluntad humana, para el positivismo la razón espera ser descubierta en la naturaleza.

Al igual que para Saint-Simon, las leyes universales “descubiertas” por Comte harían según él posible la predicción y el control social. Comte establece esto en términos claramente utópicos al argumentar que la “predicción” significa una “previsión”; algo visto antes, que permitirá el control racional de la sociedad. Además Comte comparte con su maestro la creencia en que la evolución a esa utopía

se desarrolla a lomo del progreso<sup>31</sup>. La sociedad transita por tres estadios en un progresivo avance hacía más elevadas formas de comprensión: del estado teológico al metafísico, y de éste al positivo (Comte, 1977). La narración del progreso secularizante hasta un estado de comprensión basado en la ciencia se convierte en una auténtica teodicea secular, que a su vez en vida de Comte deviene en matices religiosos postseculares que pretenden en esta última etapa positiva convertir a la ciencia misma en nueva religión de la humanidad que funja como sustituto de la religión tradicional, una religión sin Dios ni nada sobrenatural<sup>32</sup>. Con todo, la idea de progreso inevitable a través de estas tres etapas, con fuerza de ley, fue uno de los primeros intentos de plantear la historia como un progreso secularizador. Las explicaciones teológicas irían abandonando la escena hacia formas racionales de

---

<sup>31</sup> Así resumen Beriain y Sánchez de la Yncera la importancia de la idea de progreso en estos autores: “El progreso fue el concepto rector en la esfera intelectual del siglo XIX. Para aquellos protosociólogos “modernizadores” –Saint-Simon, Comte y Spencer- *el gran récit* (en los términos de Lyotard) que constituye a las sociedades modernas es la de un *progreso constitutivo y continuado de la civilización* hasta alcanzar el estadio positivo. Saint-Simon y Comte absorben esta idea del *Esquisse* de Condorcet. El progreso, según ellos, lleva consigo una *misión civilizatrice*, que supera los estadios anteriores. El estadio positivo basa sus razonamientos sobre hechos observados y discutidos, y tiene un carácter conjetural en contraste con los razonamientos de los estados anteriores, basados en la imaginación y la intuición, inasequibles para cualquier tipo de verificación empírica. De hecho para Comte ‘las matemáticas [...] deben ocupar el primer puesto en la jerarquía de las ciencias’. Su método es un modelo para el resto de las ciencias, incluida la política: ‘hoy día los sabios deben elevar la política al rango de las ciencias de la observación’. Según lo traza en su *Plan de los trabajos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822), en la tercera etapa de la historia del progreso, la positivista, constituye el modo definitivo de cualquier ciencia, a cuya preparación gradual estuvieron destinadas las dos primeras (la teológica y la metafísica). Los esquemas interpretativos de Saint-Simon y Comte (como también el de Spencer) comparten una orientación evolucionista con acento teleológico, según la cual ‘la evolución fundamental de la humanidad, como el conjunto de la jerarquía animal, presenta en todos los aspectos una armonía más y más completa a medida que se aproxima a los tipos superiores’. La sagrada fórmula positivista que según Comte ha de aplicarse en cada fase o modo de nuestra existencia es ésta: ‘El Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como meta.’” (Beriain & Sánchez de la Yncera, pág. 38)

<sup>32</sup> Karl Löwith describe las ideas religiosas de Comte que a un tiempo vinculan las ideas de progreso y su secularización: “*Sinceramente creyó-y la mayoría de las creencias son sinceras, aunque no de forma necesaria verdaderas e inteligentes-que se podía mejorar el sistema católico, esto es, su organización social, mediante la eliminación de la fe cristiana, de la cual se deriva aquél, y de la doctrina cristiana, sobre la cual descansa. Creía en el sistema católico sin fe en Cristo y en la hermandad de los humanos sin un padre común. Criticó el carácter vago y arbitrario de las creencias teológicas, sin hacerse cargo de la arbitrariedad y vaguedad mucho mayores de su propia creencia en la evolución y en la Humanidad. Culpa al Cristianismo de haber limitado su propia tendencia progresiva, por su pretensión de construir la etapa final en la progresión humana, y, sin embargo, atribuye la misma característica a la etapa final científica, ‘la cual, sola, indica el término final de la historia humana’, a la que la humana naturaleza ‘irá siempre aproximándose, aunque nunca la alcanzará’, de acuerdo con el carácter indefinido del progreso secular hacia una última meta*”. (Löwith, 1956, pág. 94)

comprender el mundo. Esta forma de ver la historia influirá a su vez en el pensamiento social de la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en la idea de Marx del inexorable avance de la sociedad moderna hacia el comunismo.

### **Marx: la utopía como respuesta al mal social**

La de Marx podría ser caracterizada, siguiendo la de Saint Simon, como una solución utópica y radical al problema de la sociodicea. Es decir: la solución al problema del mal en lo social se convierte en una posibilidad revolucionaria de construcción de un cosmos que ha llegado al final de la historia y que, por lo tanto, carecería del riesgo de la intromisión del caos pues sería el fin de todo conflicto y de lucha en la sociedad humana y de la identificación final de lo real con las posibilidades racionales<sup>33</sup>. Con más fuerza que en Saint-Simon, la narración que hace Marx de la historia corresponde a una sociodicea de carácter *revolucionario* que, a diferencia de las narraciones conservadoras, o *ideológicas* en términos ya citados de Mannheim, preocupadas por el orden establecido y las amenazas caóticas del mal, preconiza la destrucción de un orden que más bien ve como la expresión superable del mal. Esa distancia entre el bien, narrada como un bien último de carácter teleológico y el orden tal cual existente, es lo que podríamos llamar la sociodicea marxista.

Para desentrañar esta propuesta de Marx<sup>34</sup> frente al mal hagamos un breve recorrido desde el tema central del trabajo enajenado de su obra de juventud los *Manuscritos Económicos y Filosóficos del 1844*, hasta su narración de la historia y

---

<sup>33</sup> “Tomado en este contexto, Karl Marx simboliza una radicalización de la perspectiva liberal, pues la suya procede de la misma matriz utópico-activista, la de las grandes revoluciones. Su optimismo productivista, netamente teleológico, empalma con el de Spencer y con la propia teoría de la modernización posterior: Marx es un nuevo milenarista que espera al Ángel de la Muerte cayendo iracundo sobre el podrido mundo capitalista, ciénaga de la injusticia. Lo clava en el *Manifiesto Comunista*: “*La burguesía produce sus propios sepultureros*” (el proletariado). Pero al mismo tiempo es un posmilenarista: vaticina la reconducción del desalmado progreso capitalista burgués con la redención proletaria.” (Beriain & Sánchez de la Yncera, pág. 39)

<sup>34</sup> La lectura de Marx presentada en este capítulo debe mucho al Prof. Javier Seoane de la Universidad Central de Venezuela. En particular a la lectura de su aun inédita tesis doctoral “Ciencia Social Dialógico-Crítica y Teoría Social Clásica. Actualidad de las teorías de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber” (2008)

su visión utópica del orden futuro en su obra posterior. Para Marx la alienación del trabajo es una de las características centrales del mundo moderno capitalista. En esos famosos *Manuscritos de 1844*, después de una crítica a la economía política clásica (Smith, Ricardo, J.B. Say, etc.) en la cual intentaba Marx reducir al absurdo muchos de sus argumentos económicos, aunque a la vez aceptando la contribución de los autores liberales el hecho de haber colocado al trabajo en el centro de sus análisis, Marx trata de describir las formas de alienación en la sociedad moderna que darán como resultado lo que él llamaba el trabajo enajenado. Marx, aún en el denso lenguaje hegeliano de su juventud, pero diferenciándose del filósofo alemán, entendía el fenómeno de alienación en estos manuscritos como una forma particular de objetivación, en la cual el sujeto no se reconoce en el objeto enajenado, interrumpiendo de esa forma, para expresarlo en ese juvenil lenguaje hegeliano, el proceso dialéctico de autoconocimiento del sujeto.

Siendo el Hombre el sujeto central de los *Manuscritos* Marx trata de comprender cómo se realiza éste a través de su trabajo. De esta forma, la relación Hombre-Naturaleza constituye el modo normalizado a través del cual el individuo se realiza. En un proceso narrado en forma utópico/natural, el hombre se reconoce en esta expresión o determinación, pues ésta es objetivación de él mismo como sujeto. Es interesante notar que en la narración por parte de Marx no encontramos, en sentido estricto y al menos en sus trabajos de juventud, una noción del *mal moral*. Más bien nos encontramos en un mundo natural de reminiscencias rousseauianas más o menos explícitas, pues todo ocurre en ese mundo primitivo según debe ocurrir y no hay amenaza de caos en un orden completamente imbricado con la naturaleza. Pero los *Manuscritos* nos llevan, dando algunos saltos, hasta el mundo moderno capitalista donde ocurre un fenómeno particular que impide al hombre reconocerse en los productos de su trabajo, tanto así que este producto se le presenta como algo ajeno, es más, se le enfrenta como un poder extraño. Este proceso de alienación es respecto a todo, pero Marx quiere separarlo analíticamente para una mejor comprensión del fenómeno en varias dimensiones o determinaciones particulares. Así a pesar de que Marx narra esta condición de manera estructural y no habla de

mal moral, en el capitalismo ya se apunta a la responsabilidad de agentes del mal que inclinan a considerar el mal del trabajo enajenado como un mal moral más que natural.

El secreto de la alienación, nos dice Marx, está en que, primero, en la sociedad moderna capitalista el trabajador está separado del producto material objetivo de su trabajo, dada la propiedad privada sobre la cual descansa el sistema, el producto no es del trabajador pues para adquirirlo debe comprarlo (tal como lo desarrollara Marx más tarde en *El Capital* (Marx, 2014 [1867]) como “Fetichismo de la Mercancía”). El trabajador no se reconoce en su objetivación, está alienado de ella. segundo, el trabajador está separado del proceso mismo de producción, a esto contribuye un aspecto fundamental del proceso de producción industrial y su creciente especialización (especialización que, sin embargo, no implica una mayor capacitación del trabajador sino todo lo contrario); a diferencia del artesano premoderno de ese idílico mundo sin mal, que controlaba todo el proceso de la producción y por tanto se veía fácilmente reflejado en el producto final como objetivación de él, el trabajador moderno está atado a una pequeña parte de ese proceso productivo y rara vez ve el producto final.

Esta segunda determinación también es consecuencia de la propiedad privada, que ya se perfila como origen del mal en el mundo moderno, pues ésta es sobre todo propiedad de los medios de producción, lo cual implica por supuesto que es un mal estructural/natural, pero que también es un mal hecho por alguien. Inevitablemente se tiene que considerar la existencia de un agente del mal: el *propietario* capitalista. De hecho, gran parte del proceso del paso del capitalismo comercial al capitalismo moderno es la apropiación de los medios de producción por parte del capitalista, lo que convierte al siervo en trabajador “libre” por agencia de aquel que se ha ido apropiando. En tercer lugar Marx considera que el ser humano está alienado de otros seres humanos. Dado que al ser liberado de las ataduras de la servidumbre, sólo puede entrar al mercado vendiendo aquello que precisamente lo hace humano: su trabajo. De este modo, sólo es capaz de relacionarse con otros humanos como seres

que también han alienado de sí eso que los hace humanos, y sólo se relaciona con el otro como se relacionaría con cualquier bien puesto en el mercado. Por último Marx considera que el Ser Humano está alienado de su ser genérico. El humano, a diferencia de los animales, es capaz de desarrollar un trabajo que le permite trascender las condiciones históricas en las que está inserto. Es capaz de trabajar impulsado por el logro de generaciones pasadas y por el deseo de dejar su impronta creativa para las generaciones futuras, pero el capitalismo moderno y la inmediatez del mercado, acaba con esto que es genérico en el ser humano, lo hace trabajar en un pedacito de un proceso que produce algo que él ni siquiera reconoce como suyo.

Como se ve, las cuatro formas que asume la alienación en el mundo moderno están íntimamente relacionadas y son todas partes del extrañamiento con respecto a la totalidad y por tanto representan una verdadera sociodicea que relata la dominación de un mal de carácter total. Aunque Marx deja muy claro que el gran responsable de este proceso de trabajo enajenado es el sistema capitalista moderno y la institución de la propiedad privada, no deja de dar la impresión en los Manuscritos de que en el fondo la alienación es una condición intrínseca a todo el sistema industrial moderno y su sistema de producción concreto. En tal sentido, se puede tener la impresión de que el verdadero responsable no es la propiedad privada, sino el sistema industrial en general<sup>35</sup>. El resultado en su conjunto es en los propios elocuentes términos de Marx, una sociedad que no puede ser caracterizada sino como *mala*:

*“Por un lado han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho los*

---

<sup>35</sup> Es la tradición de lectura de Marx que va desde Horkheimer y Adorno a Habermas pasando por muchos otros autores del siglo XX. Así la resume Jeffrey Alexander: “Aunque su crítica se dirigía, primeramente, al funcionamiento del capitalismo, los propios escritos de Marx trataban sobre los efectos perversos y alienantes de la nueva tecnología industrial. En la visión de Marx la mecanización de la de la producción dentro de la fábrica desligaba el significado del proceso de la producción y convertía al trabajador en un mero “apéndice de la máquina”. Para Marx la tecnología podría entenderse en términos objetivos como “las fuerzas materiales de producción” que podrían ser radicalmente separadas de la conciencia humana” (Alexander J. C., 2000, pág. 4). Retornaremos a la deriva del tema en Horkheimer y Adorno más adelante en esta tesis.

*horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy en día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador: las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta” (citado por Berman, 2013, pág. 6).*

Por lo tanto, nos topamos en los primeros escritos del Marx con una sociodicea que explica un mal moral, causado por los hombres, pero enmarcado en una *estructura* histórica que puede ser explicada en términos del mal natural. Es una forma de sociodicea muy peculiar pues revela la tensión en Marx entre el determinismo estructural y la libertad de los hombres haciendo su propia historia. Tal tensión moral/natural tiene su continuación en la narración de la historia marcada por un *telos* utópico al que se llegará por la vía revolucionaria, en parte acontecida por la acción de los hombres, pero a ratos guiada por el inevitable sentido de esa historia.

En esta misma dirección, tratando de establecer un antes y un después en este proceso de emancipación humana, Marx y Engels plantean en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1985) que hay un fin en la historia y el comienzo de una historia nueva con la disolución de la propiedad privada de los medios de producción y la llegada del comunismo. El *Manifiesto* expresa de manera clara y concisa esa vertiente determinista natural que posteriormente Engels en su *AntiDüring* denominaría “materialismo histórico”, según la cual la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases y la revolución es el elemento inseparable, e inevitable, de dicha lucha:

*“La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna”.* (Marx & Engels, 1985, pág. 3)

Lo narrado por Marx y Engels en el *Manifiesto*, en clave de historia natural pero con la presencia de agentes morales del mal, es una sociodicea utópica de largo alcance. La burguesía, clase triunfante surgida del feudalismo, traiciona los ideales con los cuales ganó su lucha y olvida la libertad y la igualdad, creando nuevas condiciones de opresión. Pero, la sociedad moderna se distingue de la anterior etapa feudal en que simplifica y agudiza las diferencias de clase. La sociedad moderna se divide cada vez más en dos campos antagónicos gracias a dos hechos fundamentales: el triunfo de las ideas liberales de gobierno que prometen ciudadanía e igualdad a todos, difuminando las jerarquías feudales, y el triunfo de la forma industrial de producción posibilitada por la gran revolución técnica y cambios en las formas de propiedad (a su vez posibilitadas por el fin de los privilegios feudales).

La consecuencia de todo ello y lo que realmente distingue a la sociedad moderna es el surgir de esa nueva clase antagónica de la burguesía como agente del mal dentro de un sistema que posibilita el mal: el proletariado, nuevo sujeto de la historia y mesiánico portador del bien. Esta clase se distingue de todas las anteriores de la historia en que, tal y como ya estaba presente en Marx desde los *Manuscritos*, por perder siempre en las relaciones de producción, por no poseer nada, pero a la vez por estar vinculada directamente en aquello que es central en el hombre y en sus relaciones con otros y con la naturaleza, el trabajo o la praxis, es capaz de totalidad. Por tanto, la liberación del proletariado es la liberación de toda la sociedad y esa lucha de la cual saldrá esa liberación es presentada en el *Manifiesto* como inevitable pues es parte de un proceso histórico de antagonismos que se resuelven o superan en la fase siguiente. Frente a un mal total presentado como alienación

capitalista/industrial en los *Manuscritos*, Marx nos cuenta en el *Manifiesto* la historia épica de ese mismo mal engendrando su némesis, representado por un agente del bien total que inevitablemente terminara triunfando sobre el mal del que ha surgido.

El centro de esta versión de la sociodicea narrada por Marx y Engels es el relato de una sociedad narrada en términos de la incongruencia entre su descripción teórica y sus posibilidades racionales, cuestión que inevitablemente se resuelve en un devenir histórico a favor de una ampliación de esas posibilidades racionales. La distancia entre el Dios omnipotente y bueno y el mal palpable en el mundo de la teodicea, se ha transformado en la distancia entre las posibilidades de un orden racional construido por el hombre y el mal palpable de un mundo alienado y divorciado de lo racional. La esperanza de superar el mal es escatológica y viene encarnada en un sujeto revolucionario de cuya acción nacerá una nueva sociedad socialista curada de los males del capitalismo.

Sin embargo, a pesar de que Marx sostenía la idea de progreso más o menos inevitable, rara vez fue explícito en cómo ese progreso devendría y cuáles serían sus concreciones históricas. A lo más que llegamos a conocer es que se trata de una sociedad reconciliada consigo misma, utilizando la expresión del propio Marx, y que en ella el reparto de la riqueza respondería al principio “*de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*”, en la conocida expresión utilizada por Marx en su *Crítica al Programa de Gotha*. Para Marx la sociedad futura será el desenvolvimiento de las condiciones de la actual. Ya esta sociedad actual moderna y mala la hemos, someramente, descrito en los párrafos anteriores. Pero podemos continuar desentrañando algunas características posibles de lo que será la sociedad futura a través de las pocas prognosis presentes asomadas por Marx en su obra.

En *El Capital*, por ejemplo, Marx vincula el reino por venir con una forma libre de relacionarse el hombre con la naturaleza a través de su actividad y no de lo que, en sus primeros escritos, habría denominado trabajo alienado:

*“El reino de la libertad sólo empieza, de hecho, cuando cesa el trabajo determinado por la necesidad y los objetivos externos. Por su misma naturaleza está, pues, al margen de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje ha de luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, conservar y reproducir su vida, el hombre civilizado ha de luchar también con ella y ha de hacerlo en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía el reino de la necesidad natural, porque aumentan sus exigencias, pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción con que se satisfacen dichas exigencias. En este terreno la libertad sólo puede consistir en el hecho de que la humanidad socializada, los productores asociados, regulan su intercambio con la naturaleza racionalmente, la someten a su control común en vez de estar regidos por ella como por una fuerza ciega y llevan a cabo su tarea con un gasto mínimo de energías y en las condiciones más adecuadas y dignas para los seres humanos. Sin embargo, estamos todavía en el reino de la necesidad. Más allá empieza aquel desarrollo incondicionado de la potencialidad humana, aquel verdadero reino de la libertad que sólo puede florecer sobre la base del reino de la necesidad. Su premisa fundamental es la reducción de la jornada de trabajo.”*  
(Marx, 1968, págs. 278-279)

La clave es, pues, la superación del reino de las necesidades y su primer paso es la eliminación de esas condiciones externas que hacen que la relación del ser humano con su entorno sea basado en una obligación. Por lo tanto, el hombre trabajará menos pues trabajar no será como los enajenados hombres actuales lo entendemos sino será, una vez superada esa alineación, actividad cotidiana o praxis liberadora.

Esta superación del reino de las necesidades había sido expresada en una de las pocas citas explícitamente utópicas de Marx en *La Ideología Alemana*:

*“En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no*

*tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.” (Marx, 1982, pág. 33)*

Y retornando a la *Crítica al Programa de Gotha*, ya se había insistido en esta transformación del trabajo en actividad creadora en términos utópicos:

*“En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea únicamente un medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos se hayan desarrollado también las fuerzas productivas y fluyan con abundancia los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces se podrá superar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!” (Marx, 1968, pág. 282)*

El tránsito desde el trabajo hasta la actividad creadora generará el surgimiento de un hombre nuevo ya prefigurado en el desprendimiento ético del proletariado, quién no tiene que perder más que sus cadenas. Tal como resumió Karl Löwith:

*“El molde de este nuevo hombre es, según Marx, la criatura más desgraciada de la sociedad capitalista, el proletariado, completamente enajenado de sí mismo, el verse obligado a venderse, por el salario, al capitalista dueño de los medios de producción. Lejos de experimentar una humana compasión por el destino individual del proletariado, Marx ve en el proletariado el instrumento de la Historia del mundo*

*para alcanzar el fin escatológico de toda historia mediante la revolución mundial. El proletariado es el pueblo escogido del materialismo histórico por la simple razón de que se halla excluido de todo privilegio en la sociedad actual.”* (Löwith, 1956, pág. 45)

Además de la superación del trabajo alienado y la libertad diversificada de la actividad humana transformadora de su entorno que llevará al surgimiento de un hombre nuevo y bueno, en una sociedad nueva sin mal<sup>36</sup>, la otra gran contradicción superada será la del motor de la historia, la lucha de clases, el conflicto que dará paso a una sociedad armoniosa y en la que será superfluo el Estado como instrumento de la clase dominante, pues no habrá tal clase dominante. Por tanto, la discusión en torno al problema de la sociodicea en Marx debe incluir, aunque sea de manera muy resumida, ese debate marxista en torno al Estado moderno y su posible desaparición.

---

<sup>36</sup> De nuevo se cita a Löwith, a quién sigo de cerca en este tema: *“En el esbozo hecho por Marx de la Historia universal, la explotación consiste no menos que en el mal radical de la de la prehistoria, o, en términos bíblicos, el pecado original. Y afecta, al igual que el pecado original, no sólo a las facultades morales del hombre, sino también a las intelectuales. La clase explotadora no puede comprender su propio sistema de vida más que a través de una conciencia ilusoria; pero el proletariado, libre del pecado de la explotación, comprende, al par que su propia verdad, la ilusión capitalista. En cuanto a supremo mal que todo lo penetra, la explotación es mucho más que un hecho económico.”* (Löwith, 1956, pág. 51) El carácter milenarista y religioso de la sociodicea de Marx, al punto de que casi deba ser considerada una teodicea en todo carácter no secular, ha sido enfatizado por muchos autores además de Löwith. Un buen resumen de estas interpretaciones lo hace Josetxo Beriain: *“El marxismo representa una extensión de la perspectiva liberal, procediendo como proceden ambas tradiciones de la misma matriz utópico-activista de las grandes revoluciones. El optimismo productivista teleológico de Marx empalma con el de Spencer, Durkheim y con el de la propia teoría de la modernización posterior. Marx es un premilenarista, esperando a que el Ángel de la Muerte descienda sobre el podrido mundo capitalista, lleno de injusticia, y así lo expresa en el Manifiesto Comunista, coescrito con Engels, al afirmar que “la burguesía produce sus propios sepultureros” (el proletariado) pero, al mismo tiempo, Marx actúa como un post-milenarista, toda vez que el progreso capitalista incitado por la burguesía sería reconducido por el proletariado. ¿Por qué debe suceder así y no de otra manera? La razón es que, una vez que la sociedad industrial capitalista ha sido expurgada de la inhumanidad e injusticia de su “molino satánico” (sic Polanyi), representado por el mercado y sus leyes capitalistas, puede convertirse en un instrumento al servicio de la mayoría, emancipando al hombre de la máquina. La violencia inherente al período milenarista (en términos seculares, la revolución seguida de la dictadura del proletariado) de lucha contra la burguesía en medio de una guerra de clases y coextensivamente en medio de guerras nacionales entre estados capitalistas será superada, finalmente, por la acción solidaria de la clase obrera (Crítica del Programa de Gotha). Con un tono inequívocamente salvífico y misional, Marx confía en la acción comunitaria de la clase obrera, poniendo su granito de arena en el motto final voluntarista del Manifiesto, apelando a la unión transnacional del proletariado, pero se equivoca, lo que en realidad triunfa es la unidad de la llamada nacional particularista de la defensa de la patria, la “nación en armas”, frente a la llamada universalista de la clase.”* (Beriain, 2005, págs. 88-89)

Una buena y breve ilustración de este debate es el protagonizado por Marx y Bakunin y sus seguidores en el marco de la Primera Internacional<sup>37</sup>. Para el anarquista ruso la superación (Bakunin, como Marx, también hablaba en términos hegelianos) de la sociedad capitalista pasa por la desaparición del Estado; en cambio para Marx, tal como resumía Engels, el problema era exactamente al contrario: "*...acabad con el capital que es concentración de todos los medios de producción en manos de unos pocos y el Estado se derrumbará por sí solo. La diferencia entre los dos puntos de vista es fundamental: la abolición del Estado sin la revolución social previa es un absurdo.*"<sup>38</sup> La diferencia parecía estar, entonces, no en el objetivo final de hacer desaparecer el Estado, sino en el medio para alcanzar ese objetivo. Para Marx, el paso previo a la construcción de la sociedad futura era la revolución social, esto es, que el proletariado, habiendo adquirido conciencia de su papel histórico, asumiera el control del Estado burgués, que ya no sería burgués sino popular, e instauraría la dictadura del proletariado, tal como está claramente planteado en la *Crítica del Programa de Gotha*. Luego el Estado, al hacerse innecesario (recordemos que el Estado no es más que el instrumento de la clase dominante y la sociedad futura será una sociedad sin clases), se disolvería. Para Marx el mal no estaba en el Estado como tal, de manera paralela a como hemos notado arriba que la tecnología industrial solo era *mala* al estar imbricada en un sistema de propiedad capitalista en el que los agentes burgueses hacían un muy mal uso de esa tecnología. El Estado como tecnología política era también usado por esa clase de propietarios pero nada impedía que fuese usado aunque solo fuese de manera transitoria por las clases dominantes en la sociedad futura, o bien por el proletariado, para la transformación social de la sociedad. Esta postura era todavía célebremente mantenida por Lenin en su *Estado y Revolución*.

---

<sup>37</sup> En *Idiología y Utopía* (1993), Mannheim también había otorgado importancia al conflicto entre Bakunin y Marx para la historia del socialismo como movimiento quiliástico. Para él, la derrota de Bakunin significó el fin del quiliatismo utopista moderno. Sin embargo, más adelante en su obra, Mannheim admite que movimiento algunos movimientos socialistas contemporáneos, y menciona a los bolcheviques, conservan elementos de milenarismo utópico pero, dice, ya muy *racionalizados*.

<sup>38</sup> Carta de Engels a Teodoro Cuno en Marx (1968, pág. 51)

Bakunin, sin embargo, insistía que el Estado no se disolvería nunca por sí sólo sino que seguiría siendo, en manos del proletariado, un instrumento de opresión porque no veía al Estado como instrumento neutro en manos de agentes malos, sino como el origen mismo del mal. Así argumentaba contra Marx sobre la imposibilidad de un *buen uso* del Estado: "*Si un Estado es auténticamente popular, ¿por qué debería disolverse por sí mismo? Y si el reino de semejante Estado es necesario para la emancipación del pueblo, ¿Cómo se atreven a llamarlo Estado popular?*" (citado en Arvon, 1966, pág. 172). A pesar de que el análisis de Bakunin carecía de la sofisticación del de Marx, es necesario reconocer que al menos en este punto, e independientemente de que se crea o no en la necesidad de la desaparición del Estado, y a pesar de ser el anarquista el más utópico de los dos, Bakunin demostró mayor capacidad de prognosis que Marx. La solución utópica al problema del conflicto generador del caos que inevitablemente llevaría a un nuevo orden social, no ha sido nunca realizada y los intentos por hacerlo, inspirados en el pensamiento de Marx, dieron lugar más bien a dictaduras que distaron mucho de realizar lo racional en lo real.

## **Conclusión**

De la tradición decimonónica que hemos repasado en este capítulo descubrimos respuestas al problema del mal en el mundo que son intramundanas y que son un eslabón en el proceso de secularización de la teodicea a la sociodicea. Pero esas respuestas son variadas en sus esperanzas escatológicas o evolutivas. Para Comte y Saint-Simon el mundo puede y debe ser explicado por la ciencia, pero en modo alguno la ciencia renuncia a dotar de sentido al mundo, como veremos que sí es el caso para Max Weber, sino que la respuesta está en la idea del *progreso*: el mundo *avanza* hacia el futuro, *va* hacia la sociedad mejor de manera inexorable, evolutiva y progresiva.

También Marx cree en esta inevitabilidad, en la inexorable marcha de la historia que supera el mal, pero de manera escatológica, con un fin último que se propone como sentido que se alcanzará sólo después del cambio violento y

revolucionario, con un aditamento importante en términos de sociodicea, la encarnación de agentes concretos del mal representados por los intereses de clases que controlan la propiedad, en concreto, la burguesía en sus diferentes caracterizaciones, se les representa como agentes con una carga de culpa a veces diluida en una narración estructuralista y determinista. En el otro extremo se sitúa el proletariado que representa el Sujeto Histórico que preconiza al *Hombre Nuevo*, el ser humano deslastrado de la ambigüedad, lleno de certeza y constructor del bien último utópico.

Continuaremos en el siguiente capítulo narrando esta construcción histórica de la sociodicea, y luego retornaremos, en el capítulo dedicado a la teoría social contemporánea, a esta necesidad de certeza utópica y de desterrar la ambigüedad que caracteriza a las sociodiceas postseculares que denominamos teorías de la conspiración.

## Capítulo 2. Las Sociodiceas Clásicas de Durkheim y Weber

Este capítulo continúa con la narración de lo que podríamos denominar las *sociodiceas clásicas* de la teoría sociológica. Para ello enfocamos el capítulo en torno a los dos llamados padres de la sociología: Émile Durkheim y Max Weber. Ambos presentan sociodiceas particulares, pero con ciertas afinidades electivas, respecto a los males del cambio del siglo, y ambos representan un importante paso en la secularización de las explicaciones de males sociales al presentarlos como explicables en términos científicos.

### **Durkheim: la ambigüedad de lo sagrado, lo profano el bien y el mal**

La teoría social posterior a la visión marxista de la sociedad no se basaría en la noción del conflicto que surge de pero supera al mal y un el nacimiento en un nuevo orden que realiza el bien, tal como hemos visto en el capítulo anterior, sino por un intento por explicar el orden en sí desde una perspectiva científica, lo cual implicaba una nueva complejización de las ideas sobre el bien y el mal vinculadas a lo social y la moral. Las características del positivismo de Comte mencionadas anteriormente, observación y consecuente descubrimiento de regularidades siguen presentes –como también en Marx, -en la obra del autor cuyos aportes leeremos a continuación: Émile Durkheim, quien también fue profundamente influenciado por el pensamiento de Comte y Saint-Simon. En tal sentido por ejemplo, las conclusiones de *Las Reglas del Método Sociológico* (Durkheim, 1974) fueron una de las más claras formulaciones de la necesidad de encontrar regularidades que permitieran establecer criterios de predictibilidad científica sobre los eventos sociales.

Durkheim advertía en sus *Reglas del Método Sociológico* que tal trabajo metodológico constituye la “objetivación” de reglas que habían sido ya aplicadas en su anterior obra la *División del Trabajo Social*, pero que era necesario plasmarlas por separado en forma clara y precisa. Sin embargo, *Las Reglas* no puede ser despachada únicamente como un simple compendio metodológico, pues es mucho más que eso, contiene bases conceptuales teóricas que nos llevarán al planteamiento de la

sociodicea durheimiana. Recordemos cómo en este trabajo se define lo que se insinuaba ya en la *División del Trabajo Social*: lo social se manifiesta como una realidad específica, sui generis, y que el hecho social debe ser considerado como *cosa* en el sentido metodológico, es decir, que tiene los mismos atributos que cualquier otro fenómeno de la realidad exterior. Además, Durkheim establece una serie de consideraciones en torno a lo normal y lo patológico que tienen significativas implicaciones conceptuales y normativas importantes para el planteamiento del problema de la sociodicea.

Demos un paso atrás para desembocar en el problema moral que nos atañe. Durkheim estaba empeñado en que a la sociología se le reconociera el estatus de ciencia. Para ello entendía como necesarias dos cosas: una, que la disciplina que aspiraba a ser ciencia poseyera un objeto propio y diferenciado del objeto de otras disciplinas; y, segundo, que ese objeto se estudiara a través del método científico positivo, lo que implicaba que fuera sometido al control de la observación pública. No es necesario recordar en detalle que definir un objeto para la sociología no era tarea fácil<sup>39</sup>, pues tal objeto: lo social, lejos de ser palpable es difuso y está formado de acuerdo con Durkheim, por *representaciones*. Sin embargo, la definición del “hecho social” que nos propone el autor intenta hacer precisamente de tal abstracción un objeto<sup>40</sup>, que tiene tal estatus en la medida en que está separado del sujeto. El reconocimiento de la realidad objetiva de aquello que se estudia es fundamental para el método científico. Por consiguiente, para Durkheim, es importante que aquello que se va a estudiar exista fuera de las conciencias individuales. Probar que esto es así para los hechos sociales implica aceptar que no existen tales hechos antes que el individuo. Por ejemplo, al nacer el individuo encuentra, según el autor, “*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, pág. 30).

---

<sup>39</sup> Véase la narración de tales dificultades hecha por Wolf Lepenies en *Las tres culturas, la sociología entre la literatura y la ciencia* (Lepenies, 1994).

<sup>40</sup> La conocida definición del hecho social en *Las Reglas del Método Sociológico*: “*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*”. (Durkheim, 1974, pág. 39)

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, según Durkheim estos parecen estar “*dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen (al individuo) quiéralo o no*” (Durkheim, 1974, pág. 40). Según el autor reconocemos que un objeto es un objeto en tanto a que es exterior a nosotros 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. Para Durkheim esta cualidad, evidente en el caso de objetos tangibles, también la poseen los hechos sociales y se reconocen por ella: “*Se reconoce un hecho social 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*” (Durkheim, 1974, pág. 36).

Plantear la objetividad de lo social en estos términos significaba una continuación sociológica de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Esa separación dualista tendría ahora en Durkheim su correlato sociológico: el individuo y lo social, cada uno con su realidad particular *sui generis*. La realidad del individuo no necesitaba ser demostrada, pero la de lo social requería de un salto que iba más allá de la aparentemente intuitiva<sup>41</sup> distinción entre mente y cuerpo. La forma que tenía Durkheim para demostrar este carácter objetivo de lo social se basaba en poner énfasis en su carácter coercitivo o impositivo, desde su exterioridad, sobre el individuo. Esta jugada de Durkheim, en apariencia meramente metodológica, es crucial para comprender el carácter que el bien y el mal juegan en su sociología. Tal vínculo podemos ya hallarlo en las discusiones en torno a la solidaridad en la primera obra extensa del autor.

---

<sup>41</sup> “*Las discusiones en la filosofía de la mente usualmente arrancan por asumir que todo el mundo siempre ha sabido como dividir el mundo entre lo mental y lo físico, el que esta distinción sea de sentido común e intuitiva es algo filosófico y sorprendente,*” recalca en el Siglo XX Richard Rorty (1979, pág. 17)

### **La constitución del orden moral como sociodicea**

Tal como lo entendía el mismo Durkheim, esta forma de reconocer al hecho social vista en los párrafos anteriores se encontraba ya plasmada en su obra *La División del Trabajo Social*, al estudiar los dos géneros de solidaridad a través de dos formas de construcciones legales. Es por tanto importante detenerse brevemente en ello, como lo haremos más abajo, para así comprender el concepto de Comunidad Moral como planteamiento particular, por parte de Durkheim, del problema más general de la sociodicea, dado que el poder coercitivo del hecho social representa un problema de *grados de aceptación* y además constituye una de las puertas de entrada –la otra relevante en este período es por supuesto la de Max Weber –al problema de las consecuencias no esperadas ni queridas de la acción humana. Precisamente el hecho de que no lo reconozcamos que la coerción forma parte de la vida social como algo que planea por encima de las buenas intenciones y que, al menos gran parte de las veces, nos sometamos de buen grado a ello, permite un primer atisbo al problema moral planteado por Durkheim. 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 ejercen sobre mí. Pero se manifiesta tan pronto intento luchar,” nos advierte el autor (Durkheim, 1974, pág. 36). Las normas “existen” y prueba de ello para Durkheim 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.

De la definición del Hecho Social construida por Durkheim, que sufre ligeras variantes y adiciones a lo largo del texto de *Las Reglas del Método Sociológico*, se desprenden una serie de reglas metodológicas para la observación de esos hechos. La primera y fundamental, tal como mencionábamos, “*consiste en considerar los hechos sociales como cosas*” (Durkheim, 1974, pág. 40). En el prefacio a la segunda edición de *Las Reglas del Método Sociológico*, Durkheim se resiente por el hecho de haber sido tildado de materialista. Los hechos sociales, recuerda el autor, tienen una realidad que les es “específica” y que no es de la misma naturaleza que la de los objetos físicos. Sin embargo, tal como hemos visto, a efectos prácticos, las pruebas

de objetividad que tenemos de las cosas físicas son las mismas que tenemos de los hechos sociales: la exterioridad que se impone con poder coercitivo sobre el individuo. Por tanto, sean o no sean ontológicamente objetos para los fines de su estudio, los hechos sociales 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: a) desechar sistemáticamente todas las preconcepciones; b) definir previamente los fenómenos que serán objeto de estudio; y c) abordarlos de manera que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.

Las cuatro reglas descritas por Durkheim pueden ser entendidas como una tecnología para la separación entre el sujeto y el objeto, que a su vez establece las bases de la argumentación sobre la exterioridad coercitiva de los hechos sociales y, como jugada adicional, una compleja construcción de *lo moral*. La utilización de métodos cuantitativos responde a esta necesidad de objetivación que va más allá de la simple imitación de lo que a finales del siglo XIX se entendía como la metodología propia de las ciencias naturales y que nos sitúa plenamente en el orden de una sociodicea científicista, meliorista y progresista que tendrá poderosas consecuencias en algunas corrientes del pensamiento social del siglo siguiente. La cuantificación es un intento, por parte del pensamiento sociológico, de evitar la ambigüedad propia del lenguaje en su programa por construir un retrato fidedigno de lo social. Se requiere un prístino lenguaje observacional cuyo modelo es el lenguaje matemático. A través de tal lenguaje, de acuerdo a las determinaciones establecidas en 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.

Pero, a pesar del empeño de Durkheim por presentar una sociología objetiva y científicamente neutra, y quizás precisamente por ello, el problema de la sociodicea adquiere un carácter particular y complejo en el autor. No puede simplemente ser plantearlo como un problema de distancia entre la realidad social moderna y una utopía valorativa, como podría ser leído el planteamiento de Marx por ejemplo. Y,

sin embargo, lo moderno como *problema*, está por supuesto muy presente en toda la obra de Durkheim, al igual que en otros autores de este período clásico de la sociología. También lo está el deseo de hacer prognosis del mundo futuro y esa prognosis se presenta como un deseo *ético* de un mundo mejor, un orden más firme frente al caos, donde las nuevas formas de solidaridad cuajen en un sentido de orden moral superior y más estable. El plan de Durkheim parte de la tecnología para la separación del sujeto observador del objeto esbozada en *Las Reglas del Método Sociológico*, pero esa misma *máquina* de separación se revela en su resultado como un intento por explicar lo que está *mal* en el mundo, no en un sentido neutral, sino desde un observador que apuesta por el triunfo de *lo bueno* en forma de una solidaridad nueva –que aunque no ha terminado de consolidarse, lo hará en el futuro. Por momentos, el triunfo de esa nueva solidaridad es vista de manera inevitable, y por momentos requiere de la ayuda del sociólogo y de la intervención de políticas públicas, como por ejemplo en las propuestas *neo-gremialistas* de las páginas finales de la *División del Trabajo Social*.

De nuevo, como en Marx, considerar la teoría social como sociodicea nos lleva a enredarnos en la prognosis, el determinismo y el voluntarismo ético del autor. Para desentrañar un poco más tales asuntos en la obra de Durkheim debemos dar aun otro paso para intentar aclarar que entiende el autor por *bien* y *mal* y su relación con el problema del orden social en el mundo moderno. Para ello haremos a continuación el ejercicio de considerar primero y último de los trabajos extensos de Durkheim: *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 y la respuesta del autor al problema que plantea lo moderno al orden social.

En *La División del Trabajo Social*, publicada originalmente en 1893, Durkheim había relacionado el proceso de modernización con la creciente especialización y diferenciación propia del mundo moderno. La problemática central está plasmada en el título y Durkheim reconoce a Adam Smith la primogenitura de la

preocupación por el tema. Adam Smith había considerado 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”* (Durkheim, 1995, pág. 39). Tal como ya habían observado los economistas políticos clásicos, y a través de ellos Marx, la división del trabajo en el comercio y en las empresas industriales era un fenómeno omnipresente en la economía moderna. Sin embargo, según Durkheim, los economistas que han analizado el problema se limitan a establecer la “necesidad” de esta división y “[veían] *en ella la ley superior de las sociedades humanas y la condición del progreso*” (Durkheim, 1995, pág. 39). Pero, lejos de ser monopolio de la actividad económica, para Durkheim la división del trabajo está presente en todo ámbito de la sociedad moderna, sea éste político, administrativo, judicial, intelectual, artístico u otro. En fin, parece que incluso éste 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”* (Durkheim, 1995, pág. 42). Los hombres podemos “abandonarnos” a este movimiento o “resistirnos” a él, la respuesta a esta alternativa es necesariamente del orden de *lo moral*. Pero, ¿por qué además de ser una ley de la naturaleza tiene la cosa tal carácter de regla moral? Esta pregunta remite al núcleo conceptual de la obra del autor y al problema de la sociodicea: la división del trabajo social es *en sí misma* una de las bases fundamentales del orden social. La moral es un mínimo indispensable, dice el autor, 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 hemos visto 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 si se resisten a ella, 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 lo que veremos más adelante como la

caracterización de las consecuencias de la “vocación” protestante hecha por Weber: “*ponte en condición de cumplir útilmente una función determinada*” (Durkheim, 1995, pág. 42).

Por tanto, ¿es moral la división del trabajo? Lo que es lo mismo que preguntar: ¿contribuye a la solidaridad social? y por tanto, ¿es un imperativo del orden 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*, nos advierte Durkheim, sino más bien todo lo contrario. Él por su parte quiere tratar la división del trabajo social y por tanto lo moral como un hecho objetivo. Para esto se hace necesario clasificar los diferentes tipos de solidaridad social pero como es un fenómeno moral, hecho de *representaciones* al ser un hecho social, éste no se nos presenta al estudio a simple vista. Se hace necesaria una maniobra metodológica que ya hemos visto explicada en *Las Reglas del Método Sociológico*: Hay que buscar un símbolo de ello que sea visible, tangible. Tal símbolo visible de las distintas formas de solidaridad es el Derecho<sup>42</sup>.

El Derecho sería entonces una manifestación, una objetivación, de las relaciones sociales, y los cambios en el Derecho son ventanas que nos permiten, aunque Durkheim admite que de manera incompleta, atisbar las distintas formas de solidaridad. Durkheim lo plantea de manera que refuerza su argumento sobre los determinantes sociales para explicar lo social. El Derecho tiene su base en las costumbres sociales y rara vez se opone a ellas. Tanto es así que el precepto del Derecho es definido como una norma de conducta sancionada. Vemos aquí claramente delimitado y en acción el método de Durkheim, es necesario buscar formas visibles que den cuenta de la objetividad de los hechos sociales. Luego será posible descubrir cómo la división del trabajo juega algún papel en la formación de

---

<sup>42</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.” (Durkheim, 1995, pág. 62)

alguna de las formas de solidaridad social en el mundo moderno. Nos acercamos por tanto a una forma muy sofisticada de distinción del orden social y de sus bases en formas de solidaridad que constituyen una autentica sociodicea, una explicación de las clásicas fronteras entre el orden y el caos, entre el bien y el mal, pero apegada a explicaciones estrictamente intramundanas, en este caso apegadas a las reglas de la investigación científica.

Veamos, con lo expuesto hasta aquí, cómo desarrolla Durkheim esta compleja secularización del problema de la teodicea<sup>43</sup>. En *La División del Trabajo Social* nos presenta dos grandes orientaciones en el Derecho según contengan sanciones represivas o restitutivas. La primera comprende el derecho penal cuyo carácter es básicamente represivo, la segunda al derecho civil, comercial, procesal, administrativo y constitucional.

En el derecho represivo, que según el autor “*corresponde al lazo de solidaridad social cuya ruptura es el crimen*” (Durkheim, 1995, pág. 67), la reacción de la comunidad es la pena. Los crímenes que tal forma del Derecho castiga son actos universalmente reprobados por los miembros de la sociedad. Esto es importante, ya que Durkheim ha definido 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 del orden social. Esta conciencia colectiva es definida como: “*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*”. (Durkheim, 1995, pág. 74). Esta definición deberemos retomarla pues veremos cómo reaparece planteada,

---

<sup>43</sup> Como curiosidad histórica vale la pena señalar que Durkheim dedicó toda la segunda parte de su curso de filosofía en dictado el Lycée de Sense entre 1883 y 1884 al problema del mal. Allí Durkheim, bajo el título “*De la Providence, du Mal, de l’Optimisme et du Pessimisme*”, dedica lecciones a la Teodicea de Leibniz y al pesimismo de Schopenhauer y de Hartmann. Según las notas hechas por uno de sus estudiantes, Durkheim concluía el curso así “*Le plaisir n’est donc pas in medio, prêt à se produire chez tous les hommes en quantité supérieure à la douleur ; mais la conquête n’en est pas impossible, et il ne faut pas se désespérer si le bonheur ne se présente pas de lui-même : le bonheur est un art, et l’on peut apprendre tout art*”. (Durkheim, 2002, pág. 176)

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 fuertes y definidos de conciencia colectiva. Las sociedades en las que este estado de la conciencia común es particularmente fuerte y cuya solidaridad es simbolizada por el derecho penal, son aquéllas caracterizadas por la solidaridad mecánica, en ellas, los individuos son semejantes, las voluntades “*se mueven espontáneamente y en conjunto en el mismo sentido*” (Durkheim, 1995, pág. 95).

La segunda especie de derecho, tal como hemos visto, tiene sanciones esencialmente en forma de restitución que “*o bien no forman parte en absoluto de la conciencia colectiva, o bien, son estados débiles de ella*” (Durkheim, 1995, pág. 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, compensar a la víctima. Por estas características, a través del derecho restitutivo 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. Pero es un orden distinto, moderno, y que maneja la intromisión del caos en el orden establecido de manera diferente a como lo hacen las sociedades primitivas.

En cierta manera, las sociedades modernas en proceso de cuajar las formas de solidaridad orgánica, cortejan el caos para asegurar el orden en lugar de combatirlo frontalmente, tal como hacían las sociedades de solidaridad mecánica. Durkheim acepta que en esas sociedades modernas, basadas en la solidaridad orgánica, se dan conductas a-normadas o *anómicas*. 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 con certeza de sentido. Tal como señala Pérez Schael, la anomia “*no*

*constituye un principio de muerte sino un síntoma que revela la necesidad de la terapéutica social; de un retorno al estado de equilibrio, espontaneo y natural”* (Pérez Schael, 2001, pág. 146). Si se da el caso de que las formas de solidaridad mecánica están en franca decadencia en el mundo moderno, y sin embargo, no están del todo establecidas las formas de la nueva solidaridad orgánica, ese estado de transición produce una división del trabajo anómica. Pero, hay que tomar en cuenta que tal como la palabra lo indica, Durkheim no piensa que tal estado sea *normal*, lo que es normal es el orden *natural* producido por la solidaridad orgánica.

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 por ejemplo del suicida altruista en la posterior obra de Durkheim *El Suicidio*. Esta dualidad en el concepto de la anomia, entre exceso y ausencia de normas, es sugerente de una teoría social del orden que a la vez está apoyada en la noción del individuo. Se ve entonces que, para Durkheim, la respuesta al problema de la sociodicea, y por tanto su postura ante la modernidad no está, como en sus predecesores reaccionarios, de Bonald o de Maistre, en una vuelta atrás, a la época de los *garantes metasociales* del orden (Dios, tradición) sino, tal y como creemos que concluiría quizás el propio Durkheim, en una la aceptación de lo más complejo, nos referimos al afianzamiento de la división del trabajo, pues lo natural en ella es la producción de lo que él denomina como solidaridad orgánica que no es sino la expresión de una solidaridad de base instrumental. Sólo parece necesario darle tiempo para que ésta haga su trabajo.

Así, la esperanza en la modernidad es moderadamente optimista en Durkheim, aunque por supuesto no tanto como en Saint-Simon o Comte, quienes sí habían planteado en forma explícita consideraciones utópico/científicas sobre sus posibilidades. Pero al menos evidente en esta sociodicea durkhemiana la primacía de la idea del progreso que, desde Saint-Simon, había sido la idea rectora de la sociodicea moderna. Podemos al menos concluir llegados a este punto que Durkheim entendió el problema del orden en modernidad como un problema moral, tal y como

fue plasmado por el propio autor en su obra *La división del Trabajo Social*. Esto no quiere decir que fuese reacio al cambio, todo lo contrario, tengamos en cuenta además que el cambio social en esta obra de Durkheim no es antónimo de orden, sino que bien ser leído como una obra sobre el cambio evolutivo.<sup>44</sup>

### **De lo moral a lo religioso**

Esta preocupación por el orden moral llevó a Durkheim a interesarse de manera creciente en el fenómeno religioso. Así lo atestiguan sus contribuciones en la *L'Annee Sociologique* así como la publicación en 1912 de su última obra extensa *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Ramón Ramos Torre ha reconstruido en detalle la sociodicea durkhemiana en esa última obra, analizando la importancia que le otorga Durkheim a los ritos *piaculares* o de expiación<sup>45</sup>. Tales eventos, explica Ramos Torre, expían ritualmente:

*“...alguna falta en contra de la pietas debida a los dioses, los ancestros y la comunidad política, falta que puede ser puramente ritual y que puede también estar relacionada con el sufrimiento de calamidades o desgracias individuales o grupales. En todos los casos el objetivo de la celebración de piaculum es conseguir la reconciliación de los humanos con los dioses y los ancestros que protegen a la comunidad y aseguran la armonía cósmico-social. Esa reconciliación se logra por medios sociales”* (Ramos Torre, 2012, pág. 225) .

---

<sup>44</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, 1978, pág. 237). 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 Parsons 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 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 como representación simbólica. En este capítulo hemos suscrito esta segunda idea.

<sup>45</sup> Seguimos de cerca en los siguientes párrafos dedicados a *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* el importante artículo de Ramos Torres ya citado.

El mal es para Durkheim algo que amenaza lo social o lo colectivo y que debe ser conjurado. Pero el mal es, además, hipóstasis de lo social mismo. En el tipo de formulación paradójica de la que gusta Durkheim, el mal como intromisión en el orden es, a la vez, cemento mismo de lo social. Un rito *piacular* específico por ejemplo, el del duelo por el fallecimiento de un miembro recuerda a la comunidad que la intromisión del elemento disgregador último, la muerte, amenaza no sólo al muerto, sino a la comunidad como tal. Así lo explica Ramos Torre, frente a la muerte:

*“El dolor puede ser que sea sentido, pero aún en mayor medida su expresión es debida y, además, en la forma pre-fijada por el ritual; si no se expresara, o lo fuera de una forma desviada, se desatarían sanciones reales y simbólicas para restituir la unidad del grupo. No se gime, ni se gime con una específica gestualidad, porque eso sea lo que espontáneamente se siente, sino porque está prescrito y, además, de una forma concreta; de ahí la ritualización de los sentimientos”* (Ramos Torre, 2012, pág. 226).

En cierta manera la comunidad *necesita* del mal y de su expiación para la reafirmación de su existencia<sup>46</sup>. Ya en *Las Reglas del Método Sociológico* prefiguraba Durkheim esta paradoja funcionalista al calificar el crimen como un “hecho social normal” que además cumple la función de recordarnos la fuerza de la norma al momento de expresarse contra ese crimen.

Esta expresión del mal como hipóstasis de la comunidad que debe ser sacrificada o purgada, cual chivo expiatorio (a veces de manera literal) tiene también su referente en la ambigüedad de la distinción entre lo profano y lo sagrado. Coherente con sus planteamiento metodológicos, y a diferencia del otro gran clásico contemporáneo de la sociología Max Weber que estudiaremos a continuación,

---

<sup>46</sup> De nuevo de acuerdo a Ramos Torre: *“En efecto, el mal no es tanto un disolvente social como un cemento social; al enfrentarlo ritualmente compactamos a un colectivo, que se siente por encima de la desgracia y la muerte. La sociología durkheimiana del mal nos induce a pensar que aunque el mal esté fuera acechándonos, el grupo cuenta con recursos suficientes para dramatizarlo ritualmente, hacerlo propio y cambiarle el sentido, recuperando así su tono vital y la seguridad cósmico-social”* (Ramos Torre, 2012, pág. 229).

Durkheim definió la religión, su objeto de estudio, desde el comienzo de su obra *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*: La religión para él 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*” (Durkheim, 1992, pág. 42).

Durkheim se preocupó por el origen de la religión y 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>47</sup>, de alguna manera se parecían a las primeras formas sociales humanas. Por lo tanto, estudiando la religión de estos pueblos, estaríamos estudiando las *formas elementales de la vida religiosa*. Este a priori metodológico, justamente criticado desde la antropología posterior, no anula el enorme interés que despertaron las conclusiones de Durkheim, no sólo por ejemplo en la sociología, sino en ramas tan aparentemente distanciadas de la teoría de Durkheim y de inspiración interpretativa como lo pueden ser los estudios fenomenológicos de las religiones.

La religión de los aborígenes australianos era el totemismo, o por lo menos así lo quería la literatura etnográfica de la época, pues el nombre había sido trasplantado 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 idea es que la religión es definida como algo esencialmente social y que, como dice Durkheim, “*...no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su*

<sup>47</sup> Así lo planteaba Durkheim: “*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*” (Durkheim, 1992, pág. 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 tal como resume Pérez Schael: “*El imbroglia 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 es de corte sistémico...*” (Pérez Schael, 2001, pág. 67)

*manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana”* (Durkheim, 1992, pág. 2). Durkheim afirma que desde hace tiempo sabemos que los primeros sistemas de representación del hombre son de origen religioso, el sistema de representación no sólo 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 a las divisiones de meses, días, y horas. Tales divisiones son de carácter compartido por todos en la civilización en la cual son válidas. La 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 mismos 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 dimanen les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que sean de origen social”* (Durkheim, 1992, pág. 10).

En efecto, sostenía el autor, los modos de organización social han sido “modelos” de organización espacial: “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” (Durkheim, 1992, pág. 135). Estas consideraciones, prefiguradas desde 1901 en el artículo de Durkheim y Mauss “Sobre Algunas Formas Primitivas de Clasificación” publicado en *L’Année Sociologique* (Durkheim, 1996), y aún en trabajos anteriores sobre las representaciones colectivas, son la base de una sociología durkheimiana del conocimiento de la cual la hipótesis fundamental era que 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>48</sup>. Pero el que las categorías del entendimiento sean eminentemente sociales no quiere decir que las categorías del entendimiento humano carezcan de realidad objetiva, todo lo contrario, la sociedad tiene una realidad *sui generis* que le confiere el carácter epistemológico de un objeto.

Para Durkheim (*contra* Max Müller) lo religioso no se origina por una especie de asombro generado por el misterio de lo sobrenatural<sup>49</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>50</sup> Tampoco definirá Durkheim la religión en términos de divinidad porque tal definición deja por fuera ideas religiosas que carecen de dioses, tales es el caso por ejemplo, del Budismo y del Jainismo de la India. La definición de Durkheim de lo religioso gira en torno a dos conceptos centrales: lo sagrado y la idea de comunidad moral que están íntimamente vinculados, y lo profano. 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”* (Durkheim, 1992, pág. 36). 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.

---

<sup>48</sup> “El racionalismo inmanente a una teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el 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” (Durkheim, 1992, pág. 16).

<sup>49</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 incomprensible” (Durkheim, 1992, pág. 22).

<sup>50</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” (Durkheim, 1996, pág. 26).

Pero, lo sagrado es presentado por Durkheim como ambiguo, en el sentido de que sagrado y profano no corresponden a simple y directamente a las categorías de bien o mal<sup>51</sup>, lo sagrado, como aquello que está más allá, separado, interdicto, vedado a lo profano/humano, es también aquello que está fuera del orden humano; pero, al mismo tiempo la religión, ese entramado de ritos para acceder y controlar lo sagrado, es base y sostén de ese orden. Lo importante a resaltar aquí es que lo sagrado *es tanto* amenaza al orden como su hipóstasis. El caos que amenaza viene de aquello que está separado y la posibilidad de enfrentarse a ese caos y mantener el orden también está en el correcto *manejo* de lo sagrado. La religión en Durkheim, en su acepción más funcional, es precisamente una máquina de manejo de lo sagrado que permite a la comunidad mantenerlo a raya en su aspecto nefasto y cortejarlo en su aspecto fasto, al hacer esto la religión, a través de su promesa de salvación, es una también una máquina productora de sentido en torno a esa última experiencia de intromisión del caos en el orden que es la muerte<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> La “ambigüedad de lo sagrado” en Durkheim es más ambigua y compleja que la simple no correspondencia con bien o mal, que sin embargo es el aspecto que aquí más interesa de cara al capítulo 4 de este trabajo. Ramos Torre hace un recuento de varios aspectos sobre los que lo sagrado es ambiguo: “*La ambigüedad de los sagrados no deja de arrastrar una significación realmente ambigua. Un rastreo de Las Formas Elementales permite entenderla, ciertamente, como (a) ambigüedad o equivocidad en sentido estricto (dificultad para fijar un significado propio y claramente delimitado), pero también como (b) ambivalencia (dos caras contrapuestas que se dan a la vez en las cosas o experiencias sagradas), como (c) simple dualidad (dos caras distinguidas y separadas netamente por una frontera de modo que se está o más acá o más allá de la frontera) y como (d) inestabilidad (se pasa de una cara a la otra de forma continua o impredecible). Sin ir más allá, propongo que en el uso del concepto se transita, sin mostrarse plena consciencia de ello, entre estos planos de significación, mezclándolos a veces*” (Ramos Torre, 2012, pág. 230).

<sup>52</sup> Para Durkheim en *Las Formas Elementales*: “*La verdadera función de la religión no es hacernos pensar [...], sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que se ha comunicado con su dios no es sólo un hombre que contempla verdades nuevas ignoradas por el que no cree, sino un hombre que puede más. Siente en sí una mayor fuerza tanto para soportar como para vencer las dificultades de la vida. Está como elevado por encima de las miserias humanas porque se eleva por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en la que se lo representa. El primer artículo de toda fe es una creencia en la salvación por la fe*” Citado por Ramos Torres (2012, pág. 235). Siguiendo siempre de cerca las conclusiones de Ramos Torres, como lo hago en gran parte de esta sección: “*La sociodicea durkheimiana lo expresa claramente: el sufrimiento forma parte del proceso de construcción social de la persona humana; podemos execrarlo individualmente, pero socialmente es una condición de la hominización y la civilización; por su parte, el mal forma parte de nuestra experiencia del mundo, pero también podemos derrotarlo prácticamente y resignarlo socialmente. La sociología se convierte en una sociodicea porque desvela, con la ayuda de la variante funcionalista del principio consecuencial, de qué modo el sufrimiento que como individuos sufrimos y el mal con el que nos acosa una naturaleza madrastra quedan disueltos o*

En cuanto al segundo elemento de la definición que citábamos más arriba de la religión, es también importante para el problema de la sociodicea, y es central, no sólo en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, sino en toda la obra de Durkheim. Hemos visto que el concepto de *comunidad moral*, como comunidad portadora de conciencia colectiva, venía siendo trabajado por Durkheim desde *La División del Trabajo Social*, y aunque Durkheim abandonó el término por considerarlo demasiado general, la noción sigue siendo importante en su obra tardía. Sólo 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>53</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 eso: miembros del grupo, uno con el grupo<sup>54</sup>.

En tal sentido, las prácticas rituales son para Durkheim importantes, no sólo 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 planteada 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” (Durkheim, 1995, pág. 74), y más adelante en la misma página se especifica: “Es el tipo psíquico

---

*adquieren sentido gracias a las prácticas rituales, es decir, al formar parte de una sociedad constituida*” (Ramos Torre, 2012, pág. 237).

<sup>53</sup> En *La división del Trabajo Social* Durkheim ya dice que “la religión es algo esencialmente social” y más adelante, “las ofensas contra los dioses, son ofensas contra la sociedad” (Durkheim, 1995, pág. 83).

<sup>54</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 recíprocamente” (Durkheim, 1992, pág. 202).

*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*". Por lo tanto, tal como fue sostenido por Parsons, el concepto de conciencia colectiva, planteado desde las primeras obras de Durkheim, tienen su correlato en el de comunidad moral religiosa de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. 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 sólo lo religioso, el *totem* por ejemplo, es "símbolo" de lo social, sino que tiene un significado más amplio ya que por símbolo debemos entender más que mera señal, sino una constatación de que "el dios y la sociedad no son más que uno" (Durkheim, 1992, pág. 194). Así en *las formas más elementales de la vida religiosa* el tótem representa "el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y es objetivado" (Durkheim, 1992, pág. 214). Por tanto, cuando tratamos el tema de la simbolización en Durkheim, "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" (Durkheim, 1992, pág. 239). Si entendemos al signo como mero epifenómeno del referente, entonces nos equivocaremos al hablar de simbolización en Durkheim. Al decir que el *tótem* es el símbolo del clan, Durkheim entiende que al menos para la mentalidad primitiva, el clan está en el *tótem* y viceversa. En este sentido entonces, podemos decir que lo social es simbólico.

Esta discusión nos lleva al centro del tema este trabajo pues de nuevo vincula directamente con el problema de la sociodicea: ¿Qué pasa entonces con el orden moral en las sociedades modernas en las cuales parece desaparecer la religión? Para comenzar, podemos decir que Durkheim no cree que desaparezcan completamente las religiones, porque la necesidad que tienen las sociedades de una representación de sí mismas es fundamental para poder considerarse una comunidad moral. Las sociedades son por definición órdenes cosmogónicos que se sostienen en continuidad frente al caos disolvente. Consecuentemente, las sociedades modernas deberán encontrar sustitutos funcionales para las creencias religiosas. El más importante es,

por supuesto, la ciencia: “...*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*” (Durkheim, 1992, pág. 48). Para Durkheim la ciencia es uno de los sustitutos socialmente legitimados de la religión para explicar el problema del orden social y de su contrapartida el caos, es decir se convierte en la narradora legítima del mal para las sociedades modernas.

Pero hay, según Durkheim, aún otros sustitutos narrativos para el problema de la sociodicea que a su vez son explicados por la nueva sociodicea representada por la emergente sociología. Dice el autor

“...*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, 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*” (Durkheim, 1992, pág. 201)<sup>55</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 se 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 aborígenes australianos, y haciéndoles sentir esa *especie de electricidad* que lleva a la sensación de que hay algo más allá de la persona: La Comunidad. Vemos que, en cierta forma, esta

---

<sup>55</sup> Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución* ya 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 una vida futura. Sin embargo, esta extraña religión, como el Islam, inundó el mundo entero con sus apóstoles, militantes y mártires” (citado por Nisbet, 1969, pág. 54).

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* y en *Las Reglas del Método Sociológico*: Lo antiguo ya no responde a las necesidades de lo nuevo y aquello que debe responder, aún no ha surgido.

Y para concluir este apartado debemos retornar al concepto durkheimiano de la anomia que comentábamos arriba para contraponerle contraponer un orden nómico, tal como lo hace Peter Berger en *El Dosel Sagrado* (1971), la anomia en las tres primeras grandes obras de Durkheim es un síntoma del caos que responde a la insuficiencia del orden normativo. Para quién dude del carácter moral del término anomia y lo considere un simple concepto neutro, positivo y científico, alejado de las implicaciones valorativas de las necesidades de la teodicea secularizada por explicar el mal a la sociedad, Durkheim recuerda en la obra siguiente a *Las Reglas del Método*, *El Suicidio* de 1897, que el individuo sufre “*el mal infinito que la anomia trae siempre con ella*” (Durkheim, 1989, pág. 304). En sus últimas obras Durkheim dejará de usar el término anomia, pero nunca negará su obra anterior y el problema del orden moral será central hasta en sus últimos trabajos.

El modo en que la obra de Durkheim es también parte del largo proceso racionalizador del conocimiento en occidente que transforma y seculariza las preocupaciones por el mal es claro en *Las Reglas del Método Sociológico*, el modo en el que Durkheim se enfrenta al problema básico de la teoría social, la sociodicea, la contradicción entre ese mundo social imperfecto (anómico) y las posibilidades utópicas es claro en *La División Del Trabajo Social* y en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, con la salvedad de las diferencias conceptuales planteadas en ambas obras. Durkheim está adscrito a la idea rectora del *progreso*, pero aun así no cree que el mundo moderno sea un mundo enteramente secularizado, en cambio plantea las claves de una postsecularidad que incluye formas de dar sentido al mundo

que compiten sin sustituir a la religión en su tarea de ser la alcabala entre lo sagrado y lo profano.

Pero, para redondear esta idea y especificar la sociodicea en la obra de Durkheim y en la teoría social clásica, deberemos ahora hacer la lectura correspondiente del otro clásico de la teoría sociológica, Max Weber. Tan sólo en el punto final de comparación de estos autores se podrá presentar claramente las distintas aproximaciones de la sociología clásica como teorías del problema del mal.

**Max Weber: Ninguna teodicea o sociodicea es completamente satisfactoria, ni si quiera la ciencia**

### **Racionalización y teodiceas**

Tal como fue mencionado en el capítulo previo, Weber uso el término teodicea en un sentido mucho más general que el estrictamente monoteísta acuñado por Leibniz. Weber usaba el término para referirse al modo en que las religiones se habían enfrentado al problema del mal en el mundo. Vinculó el problema de la teodicea, así des-definido por él, al origen del proceso de la racionalización a la historia de las religiones y arguyó que en las mismas religiones mundiales, en su institucionalización y en la aparición de los transformadores profetas salvíficos, estaba el germen de ese larguísimo proceso<sup>56</sup>.

De modo que a Weber le interesaba el hecho de que todas las llamadas por él religiones mundiales habían tenido que enfrentarse al problema de la teodicea. Un ejemplo privilegiado en la obra de Weber de este fenómeno había sido formulado en su obra más célebre *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (2012) [1905-1906], que narraba la forma en que el protestantismo ascético había influido en el

---

<sup>56</sup> Así lo explica Enrique Gavilán en la introducción a su edición de la Sociología de la Religión de Weber: “En la ética económica, Weber elige como contrapunto comparativo de occidente a otras culturas que han desarrollado formas de racionalidad diferentes a partir de sus religiones. Por su propia dinámica, las religiones de salvación son para Weber un elemento racionalizador de primer orden. La necesidad en que se encuentran de captar el mundo como un cosmos con sentido, de ofrecer una explicación racional del sufrimiento – una teodicea -, les impone una lógica propia en la conformación de su visión del mundo, y esa lógica tiene una proyección sobre la cultura que conforman” (Introducción de Enrique Gavilán en Weber M. , 1997, pág. 39).

capitalismo moderno por la vía de una de esas respuestas al problema de la teodicea: la predestinación y su consecuencia para la certeza salvífica.

Para Weber (tal como para Leibniz), en su forma moderna el problema de la teodicea se expresaba con la exigencia ética a un dios (o varios en el caso de la narración que hace Weber), de allí su tratamiento dentro de las llamadas religiones mundiales. Frente a la primitiva mera creencia en *espíritus* el mal puede ser explicado por la falta de pericia o de escrúpulos del hechicero, y este puede pagar su agencia en el mal con su propia muerte. Pero, según Weber, en cuanto se avanza en el proceso de racionalización, los sacerdotes reemplazan a los hechiceros y los primeros, al atribuir al dios atributos éticos, pueden acusarlo del mal. Aun así, nos explica Weber, el consiguiente desprestigio del dios puede reflejarse también en el desprestigio de los propios sacerdotes. Sin embargo, éstos tiene bajo la manga un truco en su repertorio de posibles teodiceas: ni el dios ni los sacerdotes son culpables del mal, sino que los mismos hombres son los que han dejado de cumplir adecuadamente las prescripciones rituales y por tanto han despertado, por medio de su comportamiento, la ira del dios (o dioses)<sup>57</sup>. Esta transferencia de agencia del mal, se expresa en la historia de las religiones mundiales en un ir y venir de agentes del mal que deben ser explicados, o *exculpados* en el caso del sentido leibniziano del término.

En esa dialéctica de la agencia del mal, Weber va relacionando la creciente adscripción de atributos éticos al dios, con diversos aspectos del creciente proceso de racionalización que incluye el carácter institucional de “la creciente importancia de la justicia regular dentro de las grandes asociaciones políticas pacíficas [...y la] reglamentación creciente, mediante reglas convencionales, de nuevos tipos de relaciones humanas, [...y derivada de esta] la importancia económica y social

---

<sup>57</sup> “Frente a ello los sacerdotes tienen la ventaja de que pueden achacar a dios la responsabilidad de los fracasos. Pero con el prestigio del dios decae también el suyo, a no ser que encuentren medios de explicar de forma convincente esos fracasos de tal manera que su responsabilidad no recaiga ya en el dios, sino en el comportamiento de sus devotos. Esto posibilita también la concepción de “culto a dios” frente a la de “coacción a dios”. Los creyentes no habrían honrado suficientemente al dios, no habrían apaciguado suficientemente su apetito de sangre de sacrificio o de jugo de soma; quizás lo habrían postergado frente a otros dioses, por ello no les prestaba oídos” (Weber M. , 1997, pág. 93).

creciente de la confianza en la palabra dada” (Weber M. , 1997, pág. 95). Este último tema resultará crucial para el triunfo intramundano del protestantismo y el surgimiento del capitalismo pues hace calculable el comportamiento del individuo y por tanto lo hace digno de confianza. Todo esto enmarcado, de acuerdo a Weber, en la “expansión de la captación racional del acontecer como un cosmos ordenado con sentido permanente” (Weber M. , 1997, pág. 95).

El proceso de racionalización no es lineal y siempre está expuesto a despertares carismáticos. En el apartado *El Problema de la Teodicea* de su *Sociología de la Religión* póstumamente incorporada al texto de *Economía y Sociedad*, Weber distingue tres formas puras de solución a lo que llama el problema de la redención, el pecado y el sufrimiento humano de *la forma más racional posible*. Una de esas formas es la escatología mesiánica entendida esta como la llegada de un mesías que devuelva las cosas a su justo lugar:

*“Se puede conceder la justa retribución remitiendo a una retribución futura en este mundo: escatologías mesiánicas. El hecho escatológico es en ese caso una transformación política y social de este mundo. Un héroe o un dios poderoso vendrá -pronto, tarde, en algún momento- y situará a sus seguidores en la posición que se merecen en el mundo. Los sufrimientos de la generación actual son consecuencia de los pecados de los antepasados, de los que el dios hace responsables a los descendientes, de la misma forma que quien lleva adelante una venganza de sangre hace responsable a todo el grupo familiar. (...) El pecado es la quiebra de la lealtad a dios de los fieles, una renuncia apóstata a sus promesas. El deseo de participar en el reino mesiánico impulsa más allá. Cuando la llegada de ese reino en el mundo parece inminente surge una fuerte agitación religiosa. Continuamente aparecen profetas que lo anuncian. Pero si su llegada se retrasa excesivamente resulta casi ineludible un desplazamiento de las certezas hacia esperanzas propiamente en el más allá”.* (Weber M. , 1997, pág. 192)

Otra posible, es la solución de un “*deus absconditus*” puesto más allá del bien y del mal, un dios incognoscible en sus motivaciones y designios porque el limitado

ser humano no puede siquiera acercarse a lo ilimitado del dios. Es el angustioso tema del Libro de Job, y también es parte importante en la concepción calvinista de la estricta predestinación. Nos dice Weber al respecto:

*“Finalmente no quedaba más que la conclusión que en el libro de Job está a punto de transformar la creencia en el creador y todo poderoso: situar a este dios omnipotente más allá de todas las exigencias éticas de sus criaturas, considerar sus enigmas tan secretos para todo comprender humano, su absoluta omnipotencia sobre sus criaturas tan ilimitada y el empleo de la escala de la justicia de las criaturas sobre su comportamiento tan imposible, que se suprime el problema de la teodicea como tal. Así fue concebido el Alá islámico por sus apasionados partidarios; igualmente, el “deus absconditus” de los virtuosos de la piedad cristiana. El decreto de dios, libre, soberano, absolutamente inexplorable y – consecuencia de su omnipotencia – existente desde siempre, ha decidido, tanto para el destino en la tierra como para el destino tras la muerte. La determinación del destino en la tierra, así como la predestinación del destino en el más allá persisten desde la eternidad. Tan poco como los condenados, de su pecaminosidad permanente, podrían quejarse los animales de no ser creados hombres (así lo afirma expresamente el calvinismo). (Weber M. , 1997, pág. 195)*

En el apartado *El Problema de la Teodicea* de la *Sociología de la Religión*, la predestinación se encuentra subsumida dentro de la solución del *deus absconditus*. Pero hay aún, nos dice Weber, “otros dos tipos de concepciones religiosas que proporcionan soluciones sistemáticamente elaboradas del problema de la imperfección del mundo” (Weber M. , 1997, pág. 197). El dualismo maniqueo es una de ellas, solución simple y racional que pretende la existencia de dos poderes diferenciados del bien y del mal. No hay necesidad de una teodicea en sentido estricto de defensa del dios todo poderoso, porque no lo es, en cambio éste es definido por tan sólo uno de sus atributos: todo bondad. El atributo del poder esta compartido en partes iguales con un dios o principio que es todo maldad.

La última forma de solución propuesta es, de acuerdo con Weber *formalmente perfecta*, la doctrina del karma basada en la idea de la transmigración de las almas. Como en un libro de contabilidad de doble entrada, el alma va guardando las infracciones y méritos de su vida terrenal y el saldo final es compensado de manera infalible, en la vida futura. Es una solución racional y formalmente perfecta, pero como la doctrina de la predestinación, poco satisfactoria para el hombre común que busque, nos dice Weber: “*escapar de esta ‘rueda’ sin fin o al menos no exponerse a un renacimiento en una vida aún más penosa*” (Weber M. , 1997, pág. 198).

Si recordamos los tres atributos divinos del planteamiento clásico del problema de la contradicción entre los atributos divinos y la realidad, la divinidad sabe todo (es omnisciente), quiere siempre el bien (es bondad absoluta) y puede siempre el bien (es omnipotente), entendemos por qué Weber reduce a estos tipos puros la solución al problema del mal. Cada uno de ellos contiene un elemento que lo hace satisfactorio para el creyente, cada uno pone el énfasis en uno de los atributos de la divinidad y, si no niega, por lo menos minimiza la importancia de alguno de los otros dos, rehuendo así la contradicción interna entre los tres atributos cuando son contrastados con la realidad imperfecta. La solución de la predestinación plantea un Dios cuyos designios son inescrutables, el Dios sabe todo, puede que también sea todo bondad y todo poder, pero esos dos atributos quedan relegados a un segundo plano para el creyente predestinado y puestos en el lugar de lo insondable divino. Ya mencionamos en el capítulo anterior que la solución dualista pone el énfasis en una divinidad que es todo bondad, pero al hacerlo le retira el atributo de todo poderosa pues el principio del mal también tiene poder en tal solución. La solución karmática, la más perfecta según Weber, es precisamente la más racional porque ni siquiera se pasea por los atributos divinos, el bien y el mal son consecuencia de nuestros actos que son registrados por un principio divino convertido en mero contador y administrador perfecto y su voluntad queda anulada. Pero, rehuir el problema no es resolverlo, y eso hace a las formas puras, en mayor o menor medida, insatisfactorias para el común de los hombres que buscan respuestas sobre todo a ante la duda de su

propia salvación. El predestinado no se resigna a serlo y quiere pruebas de su salvación (argumento central de la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*), el dualista queda con una divinidad debilitada y sin poder para hacer el bien y el creyente en el karma añora la salvación final de la huida de la eterna rueda de nacimientos y renacimientos. La respuesta carismática de una ruptura total y de retorno a la pureza de un mundo del bien es una tentación permanente a la insatisfacción de estas respuestas al problema del mal.

Weber insiste en este problema de los diferentes grados de satisfacción que las soluciones al problema del mal presentan para el creyente concreto. Así las respuestas, vinculadas a cada *forma pura* de solución al problema de la teodicea, apelan al más allá: porque hay un dios del mal que nos ha perjudicado (dualismo), porque así lo ha querido un dios cuyos designios no estamos facultados para entender y que nos ha predestinado a nuestro lugar (*deus absconditus*), o porque nuestra vida anterior ha sido tal que nos ha dejado en esta posición en esta vida (*karma*)<sup>58</sup>. También entiende que la teodicea para este creyente concreto, no sólo es una forma de explicar el sentido del mal en el mundo, sino que aporta un sentido *ético* del lugar que nos corresponde en él. Hay mucho sufrimiento inmerecido que debe ser

---

<sup>58</sup> Resumiendo los párrafos anteriores en palabras del propio Weber, así son presentadas las distintas formas de justificación ética del lugar en el mundo con las formas puras de solución al problema de la teodicea en la Introducción a los *Ensayos de Sociología de la Religión*: “En determinadas circunstancias el poder de estos motivos creció fuertemente por la necesidad en aumento de un “sentido” ético de la distribución de la fortuna entre los hombres, intensificada por la racionalidad cada vez mayor de la forma de ver el mundo. La teodicea tropezó así con dificultades en aumento ante la racionalización creciente de la reflexión ético-religiosa y la exclusión de las concepciones mágicas primitivas. Había excesivo sufrimiento “inmerecido” individualmente. Con demasiada frecuencia les iba bien, no a los mejores, sino a los “malos”, no sólo según una “moral de esclavos”, sino también de acuerdo con las mismas escalas del estrato de los señores. Pecados individuales previos del individuo en una vida anterior (transmigración de las almas), culpa de los antepasados, venganza hasta la tercera y cuarta generación, o – principalmente – la perversidad de todo lo creado como tal, se presentaban como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia; esperanzas en una futura vida mejor en el mundo para el individuo (transmigración de las almas) o para sus descendientes (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso), se presentaban como promesas de compensación. La concepción metafísica de dios y el mundo, que suscitaba la necesidad inextirpable de la teodicea, sólo era capaz de producir unos pocos sistemas de pensamiento – en conjunto, como veremos, sólo tres -, que diera respuestas racionalmente satisfactorias a la pregunta por la causa de la incongruencia entre el mérito y destino: doctrina india del karma, el dualismo zoroástrico y el decreto de predestinación del *Deus absconditus*. Sin embargo, estas soluciones intachables desde el punto de vista racional sólo aparecieron en su forma pura de manera excepcional” (Weber M., 1997, págs. 337-338).

explicado, como en el *Libro de Job*, pero también hay algo de felicidad que es disfrutada por algunos sin que ese disfrute se apoye en méritos aparentes, incluso a veces les va mejor a los peores y esto merece ser explicado como expresión del mal. Weber llama a esta justificación del lugar en el mundo la *teodicea de la felicidad*<sup>59</sup>. Tal corresponde a un paso más en la secularización de la teodicea hacia su transformación en sociodicea, pues es un intento por explicar una contradicción *intramundana*: ¿por qué ocupamos este lugar en el mundo independientemente de lo que hemos hecho o dejado de hacer?

Siempre en la *Sociología de la Religión* encontraremos esta paradoja de perfección formal y de carácter racional de la solución al problema de la teodicea, y a su vez, la insatisfacción en el ser humano común que deja esa solución. Mientras más perfecta más insatisfactoria, característica compartida, como hemos visto, por la doctrina del karma y de la predestinación calvinista. Dice Weber que sólo el *“budismo ha extraído plenamente una coherencia de la doctrina de la transmigración; ésta es la solución más radical de la teodicea, pero justamente por eso, como la creencia en la predestinación, no representa una satisfacción de las exigencias éticas a un dios”* (Weber M. , 1997, pág. 198).

Como apuntamos en los primeros párrafos de esta sección, este proceso de creciente racionalización de la religión descrito en la obra de Weber desemboca en su resultado final: el ascetismo protestante. Éste, en especial su énfasis calvinista en el constante trabajo dentro de la vocación salvadora, será llamado al banquillo en un proceso largo y complejo, cuyas consecuencias incomodan a la intelectualidad de finales del siglo XIX y principios del XX. Dicho de otra forma: se ha inventado la

---

<sup>59</sup> Dice Weber: *“El hombre feliz se conforma rara vez con el hecho de poseer su felicidad. Necesita además tener derecho a ella. Quiere convencerse de que la “merece”; sobre todo, en comparación con otros. Quiere poder creer también que con la carencia de felicidad el menos feliz tiene lo que le corresponde. La felicidad quiere ser “legítima”. Si bajo la expresión genérica “felicidad” se comprenden todos los bienes del honor, el poder, la propiedad y el placer, la fórmula más general de ese servicio de legitimación que la religión había de prestar al interés externo e interno de todos los dominadores, propietarios, vencedores, sanos, en suma, felices, es la teodicea de la felicidad. Está asentada en necesidades muy sólidas (“farisaicas”) de los hombres y es por ello fácilmente comprensibles, aunque con frecuencia no se preste suficiente atención a sus efectos”* (Weber M. , 1997, págs. 333-334). El sentido con el que Bourdieu (1993) ha usado el término sociodicea en su obra corresponde de manera general a esta acepción de la teodicea de la felicidad en Weber.

ciencia y se ha inventado el progreso, al hombre de fin de siglo le gusta lo que ha inventado, pero hay algo que le incomoda profundamente: ¿Qué será lo que hemos tenido que abandonar para alcanzar todo los logros de la modernidad? Ésta es la pregunta que se hace Weber en una de sus últimas lecciones públicas de 1919, *La Ciencia como Vocación* (Weber M. , 1983): ¿Cuál es el precio que hemos tenido que pagar por el incremento de la racionalización?

De manera general, la pregunta también había sido planteada en varios de los trabajos previos de Weber sobre sociología de la religión. Cuando por ejemplo Weber se refería al profeta que, ético o ejemplar, intenta darle un *sentido* unificado a la vida interior y al cosmos, a tal profeta: “*se le plantea la exigencia de que constituya un cierto todo ordenado con un ‘sentido’, y sus manifestaciones individuales se miden y se 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?*” (Weber M. , 1997, pág. 117).

En el caso de lo que después de Weber se denominaron las religiones en las civilizaciones pre-axiales (Jaspers, 1968)<sup>60</sup> el *sentido* vendría 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 progresivo, aunque no lineal, de sistematización y racionalización de la ética religiosa. 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 esos postulados del sentido del mundo y sus exigencias éticas con la realidad empírica de un tal mundo que no se ajusta a esas exigencias.

---

<sup>60</sup> Ver el Capítulo 1 de Beriain (2000) para la diferencia entre las civilizaciones pre-axiales y axiales. Weber no utilizó estos términos de Jaspers, pero se refiere a religiones de redención y religiones salvíficas o proféticas con características similares, aunque no exactamente correspondientes, a las religiones de las civilizaciones pre-axiales y axiales de Jaspers y que inspiraron a este último.

## Ciencia, muerte y sociodicea

Al adentrarnos en el mundo moderno, la tensión entre ciencia, muerte y sociodicea tendrá su correlato entre la ciencia y el sentido de la vida. Esta será una preocupación central en la obra tardía de Weber: la pérdida de sentido para el hombre desencantado, racionalizado, sacralizado e intelectualizado que el autor ve inevitable. La ciencia, a diferencia de la retórica sacerdotal o de los profetas, no plantea ni ciclos cosmogónicos que hayan que re-actuar ritualmente, ni exigencias éticas para la salvación; no propone un sentido hacia el que se dirige el mundo y la vida humana. Al menos según Weber, como también hemos visto como desde la Ilustración a Marx, pasando por el positivismo de Saint-Simon y Comte, el progreso evolutivo funge como horizonte de sentido del mundo, pero ese horizonte está en un punto tan lejano en el infinito comparado con la corta vida humana, que se presenta más bien como un sin sentido. Finalmente, la pérdida de esa capacidad de dotar de sentido al mundo es una forma compleja pero moderna de plantear la angustia del hombre frente a la incongruencia entre el mundo observado y vivido como carente de sentido y el mundo posible con sentido; es decir, estamos en este momento de la obra de Weber parados firmemente en el problema de la sociodicea como teodicea secularizada.

Es decir, la ciencia como discurso moderno socialmente legitimado que explica la sociodicea adolece de una falla producto de su misma racionalización y secularización. 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*”, pues la ciencia no nos dice nada sobre el sentido de la vida<sup>61</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,*

---

<sup>61</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. Tal como hemos visto en el apartado en torno a Durkheim, y como señalaremos en la conclusión a este capítulo, es una interpretación sobre los medios y fines que a pesar de las diferencias superficiales acerca a ambos autores.

*que en el fondo todas las cosas pueden ser dominadas mediante el cálculo...*” (Weber M. , 1983, pág. 30). Esto ha producido un *desencantamiento del mundo* el cual es el precio que hemos tenido que pagar como la principal consecuencia de esta intelectualización/racionalización de ese mundo y de nuestras vidas.

La pregunta por parte de Weber va más allá de la mera utilidad de la ciencia y la tecnología y apunta hacia esta 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?*” (Weber M. , 1983, pág. 31). Si es por tal sentido de la vida, ¿Puede la ciencia responder a esta pregunta? Pero, tal pregunta, parece decir Weber, está capciosamente formulada: No es a la ciencia a quién debemos hacerla, sino a todo el proceso racionalizador que ha desencantado al mundo occidental. Es necesario dar un rodeo y preguntar por el sentido de final de la muerte para poder preguntar sobre el sentido de la vida, porque la muerte es el evento último y más angustiante de intromisión del caos que amenaza con disolver nuestro último reducto de sentido, el Yo como algo posible e irremediabilmente vinculado a nuestra materialidad corporal. Pero, en parte, sólo lo es así para los modernos, insatisfechos tanto de las explicaciones salvíficas como de las circulares de ese evento. Según Weber:

*“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 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”.* (Weber M. , 1983, pág. 31)

Para Weber, como para Tolstoi, el *hombre primitivo* que moría, era parte de un ciclo inevitable en el cual su muerte representaba un momento más, podía mirar

atrás y ver su vida y cómo se había insertado satisfactoriamente en ese ciclo. Su vida había tenido sentido como parte integral del ciclo y por lo tanto su conclusión (muerte), también tenía sentido. En cambio el *hombre moderno* muere sabiendo que no ha alcanzado todo lo que pudo haber alcanzado, pudo siempre haber logrado más, de hecho la posibilidad de logros se ha extendido cada vez más y más 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.

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 rescata a la juventud del desencantamiento racionalista a la juventud, es un buen ejemplo de esta forma particular de ver la relación con la muerte en el mundo moderno y expresada en una *recaída* carismática en el proceso de racionalización. Weber dirá al principio de la Gran Guerra: “*Pues cualquiera que sea el resultado, esta guerra será grande y maravillosa*”<sup>62</sup>. Una heroicidad de juventud que puede llevar a la muerte, y que de hecho llevará a una muerte insensata a casi toda una generación de jóvenes (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 los términos tolstoianos de su última conferencia citada arriba:

*“...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”.* (Weber M. , 1985, pág. 491)

---

<sup>62</sup> Citado por Marianne Weber (Weber M. , 1985, pág. 487)

En su arenga, si tan lúgubre discurso puede ser calificado como tal, Weber no le dice a los jóvenes que su muerte tendrá sentido porque es parte natural de un ciclo que los llevará al renacimiento, o porque sea un paso en el tránsito salvador hacia una nueva y más elevada *vida*. En cambio, pone la muerte en un contexto secular patriótico, en el que *la libertad y el honor de nuestro pueblo* es el garante de sentido de la muerte que la dignifica y hace que valga la pena. En el antes citado apartado de *Sociología de la Religión* posteriormente incluido en *Economía y Sociedad*, y anterior a la Gran Guerra, no se encuentren señalamientos de este estilo. 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 señala, "*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*" (Weber M. , 1997, pág. 400). Una curiosa caracterización de la guerra como regeneradora del cosmos social y remitologizadora. Aunque secular nacionalista, en realidad es una interpretación no ajena a formas premodernas de ver la guerra como vuelta cíclica al caos primigenio del cual debe surgir el orden renovado.

Sin embargo, en una de sus últimas conferencias de 1919, ya más que la esperanza carismática/heroica se descubre el desencantado pesimismo ante la reciente derrota. Pero, aún en ese momento, piensa Weber si los hombres han atendido a la "llamada" del heroísmo para que los arranque de lo cotidiano burocratizado y desencantado, y entiende que si han muerto por valores últimos, irracionales, trascendentales, entonces su muerte tiene sentido, ya que han sido parte

de algo que va más allá de ellos. Habrán elegido uno, entre la pluralidad de dioses de la modernidad (Berriain, 2000), 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 ejercer nuestro deber carismático de elegir. La muerte en el campo de batalla es la única prueba iniciática significativa que el hombre moderno puede elegir frente al desencantamiento. Frente a los horrores de la guerra: encantamiento carismático. Para Weber, al final de su vida, era esta una curiosa forma de resolver el problema de la sociodicea, pesimista pero inevitable, que demostraría posteriormente todo su poder profético<sup>63</sup>.

### **Conclusión: Saint-Simon, Comte, Marx, Weber y Durkheim: sociodiceas clásicas comparadas**

El propósito de esta conclusión es establecer algunas comparaciones entre las sociodiceas que hemos descrito en este capítulo. Los rasgos comunes, obviadas las diferencias que ya han quedado destacadas a lo largo del texto, nos permiten reconstruir algo así como una sociodicea de *fin de siècle*, pero que, al resaltar sus rasgos tanto desencantados como re-encantadores, son la base de las sociodiceas postseculares del siglo XX que, también de la mano de la teoría social, estudiaremos a partir del próximo capítulo.

Volvamos entonces a Durkheim, pues es él quien, al intentar explicar el complejo proceso de simbolización detrás del totemismo en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, mejor había expresado este sentimiento en la guerra, parecido al de la comunidad primitiva que acabamos de relatar en Weber. Para ilustrar tal proceso con un ejemplo comprensible a sus contemporáneos y, que de alguna manera los acerca a ese sentimiento del hombre primitivo, al autor sólo se le ocurre recurrir al “soldado que muere por su bandera”:

---

<sup>63</sup> El problema será retomado en el siglo XX por Roger Caillois (1996), con aditamento durkheimiano, en su idea sobre la guerra en las sociedades modernas como sustituto funcional de la fiesta en las comunidades primitivas.

*“Es el signo el que es amado, temido y 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 la 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”* (Durkheim, 1992, pág. 207) .

Hemos descrito cómo vivir en un mundo desencantado, según Weber, tiene como precio la pérdida de sentido. Un poco más tarde en el siglo XX el historiador de las religiones Mircea Eliade pondría la misma idea 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”* (Eliade, 2000, pág. 9). Justamente a ese sentido sagrado es al que, para los estudiosos del cambio de siglo, 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 por ejemplo lo había descrito Durkheim:

*La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto 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.* (Durkheim, 1992, pág. 35)

Antes de la iniciación no se es un ser humano en plenitud porque no se participa de lo comunitario, no hay familiaridad con el cosmos y todavía se está muy cercano al caos del que se ha salido (Gennep, 2008 [1909]). Por lo tanto no se pertenece a lo mismo, a lo común. 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*” (Durkheim, 1992, pág. 129). 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, o mejor dicho no muere dentro de una estructura que dote de sentido a esa muerte. Tal es el precio que según Weber debemos pagar por la modernidad, y en esto parecen coincidir con Durkheim, lo social se resiente frente a esta pérdida de sentido, la angustia se presenta en forma de sociodicea. El hombre moderno no se sentía parte de algo porque no había renacido en ese algo. ¿Soporta el hombre moderno esto? Para los autores de la sociología clásica era tan difícil para el moderno soportar esta pérdida de sentido como para el calvinista soportar el no tener pruebas terrenales palpables de ser él uno de los elegidos, pruebas de su salvación individual, tal como lo relata Max Weber en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Lo social, o en términos más propios de la sociología clásica *lo comunitario*, se resiente con el proceso de modernización, pero no desaparece. La explicación del porqué esto es así constituye la preocupación central de gran parte de esa sociología bajo el apartado del *orden* y, como veremos en el capítulo siguiente de la sociología contemporánea bajo los apartados de *riesgo*, *contingencia*, o *incertidumbre*, la conclusión suele ser que la invención moderna producto de este largo proceso desencantador, el individuo, parece no tolerar muy bien su propia condición.

Esta *intolerancia*, o incomodidad, es resuelta por otra de las tradiciones clásicas de la teoría social como necesidad de rebelarse, de plantear el sentido del mundo en forma parecida a como lo proponían los profetas: una meta social más allá (allá “*allá*”, en el sentido supramundano, o allá “*aquí*”, en el sentido intramundano de construcción de una sociedad mejor en este mundo). Una parte del pensamiento social moderno había sido intramundano y quería que su solución al problema, su sociodicea, fuese una construcción de sentido del allá *aquí*. Tal lo vimos en el caso

de Marx, la realización de las potencialidades racionales en lo social pasa por una respuesta revolucionaria que realice finalmente la utopía. Aquí también el conflicto en forma de lucha de clases adquiere un sentido parecido al pre-moderno; esa intromisión del caos, del mal, en la historia es una condición necesaria para que de ella surja el nuevo orden cosmogónico regenerado, para que nunca más haya mal, nunca más conflictos, para que el cosmos sea perfecto y el mal desaparezca de la historia. Es una narración en forma de teodicea pero desde su versión secularizada. Una visión del futuro que se vuelve al pasado primigenio. También en el capítulo anterior leíamos en Saint-Simon y en Comte la esperanza evolutiva del discurso del progreso como sentido hacia el cual transita el mundo.

Pero la otra tradición, la que hemos caracterizado con el pensamiento del cambio de siglo a través de Durkheim y Weber, no tiene tan clara esa esperanza escatológica. ¿Cómo plantea y responde la ciencia como discurso de la modernización, según estos autores, al problema de la sociodicea? Hemos visto que para Weber la ciencia no dice ni puede decir nada respecto al sentido del mundo o de la vida, o que pone el sentido tan lejano en el futuro que deviene para los efectos del ciclo vital humano como sinsentido; es una conclusión profundamente pesimista porque es la ciencia misma como discurso racionalizador, la que ha imposibilitado a otras esferas de la vida social dar sentido, al anularlas en su lucha por convertirse el narrador socialmente legitimado del mal en el mundo, al equivaler al mito a la mentira para luego, a partir de la Ilustración, asegurar que los mitos se pueden *resolver*, lo que equivale a decir hacer desaparecer. Weber no creía en utopías científicas. Su única aproximación a lo utópico era metodológica y es sólo si forzamos el sentido de lo utópico como no-lugar e incluimos en él al instrumento del tipo ideal que constituye el aporte de Weber a la problemática del *Debate sobre el Método*. Pero esto sólo sería una maniobra metodológica que nada dice sobre su noción de utopía. Sólo encontramos frases verdaderamente utópicas en Weber durante el periodo que se ha denominado de esperanza carismática durante la Gran Guerra; y entonces, es más una esperanza apocalíptica escatológica que utópica. Es en aquel momento de su vida en el que aparece un mesianismo re-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, trágico. La sociodicea no se resuelve, como en el caso de Marx, en el contraste dialéctico entre esta sociedad y la racionalmente posible como consecuencia revolucionaria constructora de utopía. Para Weber, y aún más después de la Gran Guerra, la solución del socialismo revolucionario conduce inevitablemente a un colectivismo burocratizado. La utopía final de la Historia se revela como antiutopía autoritaria una vez realizada. Las prognosis de Weber a la revolución rusa coinciden con las críticas que formulaba Bakunin contra Marx durante los debates de la Primera Internacional. No era Weber mucho más optimista respecto al futuro de las democracias occidentales, también crecientemente burocratizadas y manejadas por partidos convertidos en cazadores de botín político. Muy probablemente, y en el mejor de los casos, creía que estas sociedades se encaminaban hacia pseudodemocracias plebiscitarias de líderes carismáticos fuertes.

Como vimos, la solución ofrecida por Marx, a pesar de las críticas de pensadores tan diversos como Bakunin y Weber, y de sus desastrosas puestas en práctica, resultó tremendamente influyente durante todo el siglo XX porque es la que mejor recoge la tradición pre-moderna para la sociodicea; es decir, el problema es planteado en términos similares al de la estricta teodicea. La esperanza carismática parece ser lo último que se pierde víctima del proceso de racionalización, e incluso el hastío frente a este proceso la despierta y fortalece como otorgadora de sentido a la historia, tal como señalaba Weber. En Marx la historia recobra su *sentido* dirigida hacia un fin absoluto justificador de la revolución. Así lo explicaba Alfred Weber, quien es este tema concordaba con su hermano Max:

*“Ciertamente que no puede decirse que en la concepción marxista de la historia se dé conscientemente una deformación del progreso histórico y de la dinámica (que se considera como existente en cada momento del mismo) a favor de la meta final, que en la doctrina de Marx no es algo querido por Dios, sino algo determinado por las*

*ideas, a saber, el quiliastro proletario, o reino milenar del proletariado. Pero con todo, la interpretación marxista de la historia se halla inspirada en todas sus partes por la visión de este futuro. La concepción marxista, al igual que todas las grandes filosofías o sociologías de la historia, intenta mostrar la vinculación entre el proceso necesario del destino y el querer humano que brota de este destino para llevar a cabo su cumplimiento. De otro modo, si hubiera sido tan sólo una pura interpretación de la historia, no habría conseguido la importancia que alcanzó para la vida práctica". (Weber A. , 1985, pág. 11)*

La Historia se comporta como un dios cuyo poder infinito contrasta con las tribulaciones de un mundo imperfecto en su ruta dialéctica hacia Él. Ciertamente, los hombres hacen su propia historia, pero más en términos de sacrificio inevitable al destino final, que como expresión de voluntad. El hombre de Marx es, como todo héroe trágico, libre de hacer una historia de la que no puede escapar.

En Durkheim, a diferencia de Weber, con quien compartía afinidades electivas pero también diferencias heredadas de la tradición positivista de Saint-Simon y Comte, encontramos una esperanza utópico/científica clara, aunque planteada de manera menos ingenua que en sus dos precursores y, por supuesto, muy diferente de la de Marx. 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 (como por ejemplo en Burke, de Bonald o Coleridge), no se hace ilusiones con la posibilidad de restablecer los garantes metasociales del orden (Dios, El Rey, la tradición, la Historia 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 intermediarias. Según Nisbet (1969), es distintivo del pensamiento del siglo XIX y más enfáticamente hacia el cambio de siglo, el cuestionamiento al individualismo racionalista de la Ilustración y la nostalgia por la pérdida del sentido de comunidad. En tal contexto debemos inscribir la idea de Durkheim de resucitar las corporaciones

ocupacionales en *La División Social del Trabajo* 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 pero no autoritaria, donde los grupos ocupacionales supuestamente mediaran entre el individuo y el Estado rector.

En *La División Social del Trabajo* la solución a la división del trabajo anómica es darle tiempo a la propia división del trabajo para que genere solidaridad orgánica. Hay por tanto una concepción moderadamente optimista, pero evolutiva, del proceso de modernización y en tal sentido esta obra puede ser leída como una teoría del cambio social. Además, no debemos olvidar que para Durkheim, a diferencia de Weber, la ciencia sí podía decir algo sobre el ser y el deber ser. Pero, tal como vimos en este capítulo, esta diferencia requiere ser matizada, porque Durkheim nos repite en varias ocasiones que, consecuente con su postura metodológica, él no define la moral como lo hacen los moralistas, es decir en términos de un referente trascendente metasocial. Por el contrario, su definición de lo moral es, si se puede llamarla así pues el mismo negaría el término, pragmática: aquello que contribuye al orden social<sup>64</sup>. Durkheim apelaba 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 para él 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?” Tal como había planteado Tolstoy, parafraseado por Weber en su última conferencia: ¿Para qué la ciencia si no puede decirnos nada acerca del sentido de la vida? En *Las Reglas del Método Sociológico* Durkheim pretende reivindicar el derecho de la razón a dirigir la vida social, a “aclarar el sentido de la práctica” (Durkheim, 1974, pág. 70).

---

<sup>64</sup> Las coincidencias entre Durkheim y el pragmatismo han sido señaladas por Geneyro en *La Democracia Inquieta. E. Durkheim y J. Dewey* (1991).

Para Durkheim entonces, al menos para el de *La División Social del Trabajo*, los problemas de los procesos de modernización son problemas transitorios, y suponen que 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* aunque posteriormente será fuertemente matizada por la experiencia de la Gran Guerra.

Pero, puede observarse que Durkheim, como hijo de su época, también comparte una preocupación profunda de sentido que comportan los procesos de modernización muy parecida a la de Weber. El siguiente párrafo es sorprendente porque, tanto en estilo como en contenido, podría fácilmente insertarse en la conferencia de 1919, *El Científico como Vocación*, de Weber:

*“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 dónde 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>65</sup>

El centro del problema del desencantamiento weberiano está perfectamente planteado en este texto de Durkheim y nos hace leer a ambos autores como parte de una misma preocupación en el pensamiento del cambio de siglo. La modernidad es

---

<sup>65</sup> Durkheim, *Textes Vol I. Eléments d'une théorie social*. Citado por Pérez Schael (Pérez Schael, 2001, pág. 65)

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 insoportable 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, esta una la diferencia fundamental entre estos dos autores, mientras que Weber es pesimista, Durkheim concluye que la pérdida de sentido es sólo aparente, “*la falta es nuestra, no de la naturaleza de las cosas*”.

Aún otra cita de Durkheim nos permite cerrar estas conclusiones parciales y reforzar la comparación anterior, esta vez tomada uno de los últimos párrafos de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Se trata de otro pasaje de tono *weberiano*, incluso en su 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 consistir ni como*

*podrá traducirse en hechos. En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros”.* (Durkheim, 1992, pág. 398)

Para Weber, en cambio, los antiguos dioses resucitan sólo para atormentar al hombre moderno forzado a elegir entre su pluralidad coexistente pero irreconciliable. En cambio para Marx esos dioses se transforman en la Historia objetivados en una clase que resuelve de manera concreta la sociodicea, de hecho construyendo la utopía como punto de llegada de la historia.



### Capítulo 3. Sociodicea, de la teoría clásica a la teoría contemporánea

*La guerra contra el caos se disgrega en una multitud de batallas locales que persiguen el orden, que pelean unidades de guerrilla.*

Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*.

*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.*

Jeffrey Alexander. *Sociología Cultural*

#### De los clásicos al sufrimiento de hoy

Tal como se señalaba en el capítulo anterior, 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 M. , 1997, pág. 192). Ha quedado dicho que Weber extendía el uso del término teodicea para incluir la problemática 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 aparece en el pensamiento religiosos la idea de Dios, más acuciante se hace 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 y, tal como se ha señalado en los capítulos anteriores, aún se enfrentan a él las ciencias sociales.

Para Weber, hemos recordado, el problema está enmarcado en la creciente racionalización del mundo, proceso por el que transitaron las religiones mundiales y que 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 destino vital. Según Weber, por ejemplo, en el libro de Job se produce un paso importante hacia la racionalización, cuando la víctima del mal intenta *explicar* su sufrimiento, aun cuando esta explicación esté hecha en términos religiosos, y la única solución posible descansa en la insondable razón propia de la divinidad. Así, tal como han sugerido comentaristas recientes como Morgan y Wilkinson: “*Las semillas del desencantamiento parecen por lo tanto haber sido sembradas por la misma religión, de la 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 & Wilkinson, 2001, pág. 202). Es decir, esa idea de lo supramundano implica una concepción cada vez más poderosa de la divinidad que hace necesario concitar la incongruencia de ese poder con la existencia del mal; pero, esos mismos intentos por explicar esa incongruencia constituyen las semillas del proceso de racionalización ya presente en las religiones mundiales.

La racionalización en las explicaciones del mal implica que gradualmente las narraciones de las teodiceas clásicas van dando paso a explicaciones secularizadas en las que la agencia humana va sustituyendo la de los dioses, y la ética y responsabilidad individual va reemplazando al poder divino sobre los hombres y su entorno. Es un larguísimo proceso histórico que expresa otro punto de ruptura en el camino de racionalización de las religiones mundiales: el paso de las civilizaciones pre-axiales a las axiales en términos de Jaspers (1968); o, en términos weberianos de las religiones sacerdotales instituidas, a la ruptura que significa la aparición de profetas que proclaman una ética de salvación 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 al pensamiento humanizado e ilustrado se le hace la misma exigencia que se le había

hecho a la religión: responder cómo es posible el mal en el mundo. Así se va secularizando la pregunta que alguna vez fue formulada en forma de teodicea: ¿cómo es posible el mal si Dios es bueno? y reemplazando por la versión ilustrada del problema: ¿cómo es posible el mal si el hombre es naturalmente bueno? La agencia humana va también dando paso a una agencia social, y ésta es parte de las respuestas postseculares (es importante aquí el plural) que trasladan el acento de la pregunta *mundanizándola*, pero sin perder su carácter religioso. Una buena ilustración de este proceso podría ser, por ejemplo, el reciclaje del 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 esa versión humanista ilustrada. El paso siguiente es comprender a la agencia humana no como independiente, sino bajo la presión o incluso la determinación de estructuras sociales. Lo natural bueno, identificado con lo 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<sup>66</sup>. La sociología clásica que hemos traído a esta narración en el capítulo anterior es parte de este proceso,

---

<sup>66</sup> Así resume Salvador Giner este proceso histórico pero en clave del paso de las explicaciones exógenas a endógenas a lo social: “*Se solía asumir que la constitución moral de la sociedad provenía de causas exógenas a ella. Lo bueno y lo justo estaban decretados por los dioses, por el Todopoderoso o por algún orden cósmico trascendental. Cuando la legitimidad manaba de la tradición, ella misma hundía sus raíces en lo sobrenatural. Cuando, andando el tiempo, se apeló al derecho natural o la razón, tampoco se alteró del todo esta antigua convicción. Así teorías tan influyentes como las de Aristóteles y Kant, al atribuir la facultad del juicio moral a la raza humana, y por ende la capacidad de todo ser humano en sus cabales de alcanzar ciertos principios universales de conducta, continuaron hurtando a la sociedad la posibilidad de ser la última fuente de principios morales. Si Dios no era el supremo legislador moral, lo era la razón humana. No la sociedad. De hecho la reivindicación cartesiana de la validez suprema de la razón fue hecha en contra de la cultura. En efecto, según él, la liberación del error precisa de una liberación previa de la cultura y sus engaños. En contraste con Descartes, Hobbes y más tarde Montesquieu emprendieron la búsqueda de la moralidad en la sociedad misma, sin referencia a factores externos a ella, o exógenos*”. (Giner, 2003, pág. 21)

pero también es un observador que describe el proceso. Tal como se ha ilustrado en los capítulos anteriores, 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 sobre el bien y sobre el mal que una vez fueron del dominio de lo religioso ahora son relatadas por las ciencias sociales en un proceso que cuenta, más que la *pureza* secular de estas narraciones, precisamente su carácter postsecular. Un buen ejemplo de esta exaltación *ética* de las ciencias sociales, y en particular de la sociología, se encuentra en los ya citados 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”.* (Morgan & Wilkinson, 2001, pág. 199)

En un reciente artículo Simon Locke ha argumentado de manera similar, y 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 como se verá en los siguientes capítulos de esta tesis:

*“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*". (Locke, 2009, pág. 582)

Precisamente lo que veremos a partir del próximo capítulo 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 transmutada en su forma postsecular, la historia mítica es racionalizada, permanece ésta 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 civilizatorios son humanizados pero permanecen como modelos ejemplares para la sociedad.

Lo importante aquí es resaltar en un marco comparativo cómo estas explicaciones del mal han sido realizadas. ¿Qué formas de explicar el mal han sido consideradas legítimas por la sociedad? ¿Han correspondido éstas a cosmovisiones religiosas o, por el contrario, se trate de sociodiceas racionalizadas? En las sociedades postseculares, en las que el marco secular es crecientemente dominante, pero en modo alguno hegemónico, las narraciones del mal se hacen más racionales, y menos divinas, luego 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 en el contexto postsecular se legitima la misión narradora de las ciencias sociales en términos, como se ha señalado anteriormente, de un lenguaje casi religioso y mesiánico que recuerda al de la teodicea estrictamente religiosa, de modo que aunque en efecto las ciencias sociales pretenden explicaciones *intramundanas* (hechos sociales como causas de hechos sociales), racionales (causalidad explicativa) y seculares (sin apelar a lo trascendente), estas conservan la gramática de las teodiceas clásicas. A las ciencias sociales se les adscribe entonces un carácter ético y una *tarea* postsecular, otorgadora de sentido, una sociología religiosa como la que pedía Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (Alexander J. C., 2000). Tal como 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 & Wilkinson, 2001, pág. 204)*

De manera similar se ha expresado Jeffrey Alexander sobre la misión de su “sociología 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 J. C., 2003, pág. 3)*

Esta forma de presentarse a sí mismas de las ciencias sociales, como *representantes de la conciencia reflexiva del mundo, discernidora de lo sagrado de lo profano para lograr el bien y protegernos del mal*, narradoras legítimas de mitos originarios de lo social y por lo tanto del mal en el mundo<sup>67</sup> sería probablemente

---

<sup>67</sup> Aquí un notable ejemplo literario de esta exaltación de las ciencias sociales, tomado de *La Montaña Mágica* de Thomas Mann publicado en 1924 y por lo tanto contemporáneo a la época clásica de la sociología. El personaje Settembrini, caricatura en la novela del humanismo latino, explica así el papel de una *Sociología del Sufrimiento*: “...Esta primavera ha tenido lugar en Barcelona una asamblea general y solemne de la Liga. Como sabe, esa ciudad puede enorgullecerse de mantener relaciones particulares con el ideal político del progreso. El congreso celebró, durante una semana, con banquetes y celebraciones de todas clases. Dios mío, mi intención era ir, pues sentía el más ardiente deseo de tomar parte en las deliberaciones. Pero ese canalla del doctor me lo ha prohibido amenazándome de muerte y ¿qué esperaba?, he tenido miedo a la muerte y no he ido. Estaba

objeto de la sospecha de los sociólogos clásicos que tratábamos en el capítulo anterior; en particular para Weber, quién probablemente la vería como una preocupación ajena a la necesaria neutralidad valorativa de las ciencias. Sin embargo nunca la sociología ha escapado de este imperativo ético dotador de sentido, tal como lo ha señalado Giner:

*“Tal vez esto sea más obvio en la ética que en la sociología. No obstante, no sería demasiado arduo probar que la sociología surgió no sólo como consecuencia de la crisis moral generada por el advenimiento de los tiempos modernos, sino también como proyecto cuya misión era suministrar los recursos éticos necesarios para superar los males de la nueva era. Desde su nacimiento, la sociología tuvo mucho que ver con los daños morales que infligió, ventajas aparte, la modernización del mundo. Sus fundadores, en todo caso avanzaron propuestas cuya intención era la de remediar y superar tales males. Algunas de las primerizas son demasiado grandiosas para nuestra sensibilidad, pero otras son sensatas, realistas y modestas”.* (Giner, 2003, pág. 20)

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 podemos, antes de continuar nuestra narración con más detalle, enumerar varios

---

*desesperado, como puede comprender, ante esa broma cruel que me gastaba mi precaria salud. Nada es tan doloroso como cuando la parte animal y orgánica de nosotros mismos, nos impide servir a la razón. Por lo tanto, esta carta de la oficina de Lugano me ha producido la más viva satisfacción. ¿Siente curiosidad por conocer su contenido? Lo supongo. Algunos rápidos informes... La Ligue pour l'organisation du Progrès, consciente de que su tarea consiste en preparar la felicidad de la humanidad, o en otros términos, combatir y eliminar finalmente el sufrimiento humano por medio de un esfuerzo social apropiado; considerando, por otra parte, que esta tarea tan elevada no puede ser realizada más que por medio de la ciencia sociológica, cuya finalidad es el Estado perfecto, la Liga pues, ha decidido en Barcelona la publicación de una obra en numerosos volúmenes que llevará el título de Sociología del sufrimiento, y en la que los males de la humanidad, todas sus categorías y variedades, deberán ser objeto de un estudio sistemático y completo. Usted objetará: ¿para qué sirven las categorías, las variedades y los sistemas? Yo le contesto: ordenación y selección constituyen el principio del dominio, el enemigo más peligroso es el que no conocemos. Hay que sacar a la especie humana de los estados primitivos de miedo y apatía resignada, hay que llevarla a una fase más activa de la conciencia. Es preciso alumbrar su religión, hacerle ver que los efectos desaparecen y que, por tanto, para suprimirlos es preciso comenzar por conocer las causas, y que casi todos los males del individuo son producto de las enfermedades del organismo social. ¡Bueno! Tal es, pues, la finalidad de la Patología Social...”* (Mann, 1997, pág. 338)

ejemplos de esta manera de entender las ciencias sociales y en particular la sociología a partir de acepciones muy divergentes entre sí que corresponden al amplísimo espectro postsecular.

Son por tanto, en el sentido señalado, sociodiceas tanto la descripción positivista de los males como problemas sociales reparables (Stivers, 1991), como 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. Transmutado, tal como se señalaba arriba en el apartado dedicado a Marx, este tema se *postseculariza* en el del hombre nuevo. Son todas estas formas narrativas que ajustan su descripción al código binario del bien y del mal estudiado por Alexander, y más aún que intentan dar respuestas éticas intramundanas otorgan sentido al mundo.

En forma más específica, variantes de la teoría social contemporánea pueden también ser ejemplos notables de esta forma de entender y ejecutar la teoría social. La descripción en forma de sociodicea de los males sociales tales como las desigualdades, pobreza, vicios, crímenes, violencia, etc. (Bourdieu, 1993). En otra línea narrativa sociológica, también compatible con la descripción expuesta hasta 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 forma 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 frente 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, es decir, dada cierta premisa de lo que consideramos lo bueno –intra o extramundanas- ¿cómo es posible el mal? En el

contexto postsecular estas formas narrativas han triunfado, de manera relativa como ilustraremos luego.

Para resumir estos ejemplos y pasar a discutir en detalle algunos de ellos lo restante de este capítulo, recurrimos a otra cita de Giner que resume este triunfo de la sociología como narradora socialmente legitimada del mal:

*“Mientras tanto algunas explicaciones parciales –basadas cada cual en hipótesis psicológicas, racionalistas, biológicas, sociobiológicas o de otra índole- exigen respetabilidad científica sin dejarse absorber por el enfoque sociológico: consiguen producir explicaciones de la conducta humana que no están del todo subordinadas a la cultura o a la estructura social. Pero, frente a todas estas explicaciones endógenas tan diversas entre sí, la que ha venido a ser hegemónica es la sociología o, para ser más precisos, la de cierta sociología. La sociología podría tener sus problemas y dificultades como disciplina, pero en cambio la inteligencia sociológica del mundo ha consumado su victoria. (Infausta, en algunos casos.) No es, pues, incongruente con ello que, en el ámbito del discurso público, las llamadas a la “sociedad” como referente moral frente a todo lo que no es pero debería ser sean hoy en día incesantes: la sociedad pide, la sociedad necesita, la sociedad exige, la sociedad tiene la culpa, y así sucesivamente”.* (Giner, 2003, pág. 23)

El referente moral no es ahora el Dios omnipotente y benevolente, sino la sociedad omnipresente y neutral que “pide, necesita y exige”, tal como lo hacía el antiguo Dios al creyente.

## De la Dialéctica de la Ilustración a la crítica de la Tecnodicea

*Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie. Horkheimer y Adorno. Dialéctica de la Ilustración. Prólogo de 1944 y 1947*

Para continuar nuestra narración y conectar los hilos de la sociología clásica con la contemporánea podemos concentrarnos en un punto crucial de tal proceso que nos sirva de puente. A tal efecto, la obra de Max Horkheimer y Teodoro Adorno *La Dialéctica de la Ilustración* (1994) precisamente ha sido leída como la presentación más extrema en el siglo XX de las preocupaciones que venimos explorando y considerando centrales para la teoría social clásica.

De acuerdo a Adorno y Horkheimer las narrativas de los poemas homéricos nos permiten, como lectores modernos, descubrir la revelación especial que la música y la poesía otorgaba a su sociedad, pero también nos permite un atisbo a los remotos orígenes del mito ilustrado. En el libro XII de la Odisea, el protagonista y su tripulación, se preparan para dejar el Hades. Circe se lleva a Odiseo a un lado y hace que éste le recuente la historia de su viaje, luego le advierte de los futuros peligros que le aguardan: el marino imprudente que se abandona al canto de las sirenas ya no retornará nunca a casa, por lo que Circe aconseja a Odiseo que tape los oídos de sus marinos con cera y el mismo se ate al mástil de la nave, así podrá escuchar el encantador canto sin peligro.

Odiseo sigue el consejo de Circe y escucha el canto de las sirenas atado al mástil del barco. Cuando le hace señas a su tripulación para que lo liberen de las ataduras, sólo las aprietan más. Pero, tal como señalaron Adorno y Horkheimer, Odiseo en realidad ha alcanzado, gracias la ordalía que ha significado su viaje, la madurez suficiente para escuchar el canto de las sirenas sin enloquecer. Es víctima de su propia trampa y su barco deja atrás a las sirenas con Odiseo atado, aunque nunca ha habido verdadero peligro en que escuche el canto. Adorno y Horkheimer,

en su famoso análisis de este episodio en el primer excursus de *La Dialéctica de la Ilustración*, lo reinterpretan como un episodio que “*combina el mito con el trabajo racional*”. Para ellos representa de manera mítica la forma de pensamiento propia de la ilustración, que trasciende, pero incluye, el periodo histórico usualmente conocido como La Ilustración. Releen a Odiseo como metáfora de un opresor, capaz de alcanzar el conocimiento que otorga el arte verdadero pero incapaz de disfrutarlo plenamente preso por sus propias ataduras *puritanas*. En cuanto a la tripulación, permanece indiferentemente sorda al arte auténtico, concentrada en su mecánica labor de remar. El arte auténtico no es sólo un instrumento de placer y diversión, es también y sobre todo, el vehículo para alcanzar el conocimiento crítico. Tal es, en efecto, el poder de encantamiento del canto de las sirenas: la melodía es el vehículo transmisor de conocimiento que les habla a los marinos de su pasado y futuro, y esa es la característica que convierte al canto de las sirenas, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, en arte auténtico. Tendríamos que hablar aquí más bien de un poder de re-encantamiento, pues las sirenas con su canto atraen a marinos atrapados en un mundo ya secularizado, por llevar al extremo el sugerente anacronismo planteado por los autores, antes de la edad de la secularización. Es revelador el hecho de que es precisamente esta característica la que convierte el canto en peligroso. El conocimiento que otorga el arte verdadero temporalmente descontextualiza a la audiencia del resto de la sociedad. Como aquél que entra en contacto con lo sagrado, queda fascinado por el arte y su sensual atractivo, que a su vez es derrotado por la astuta racionalidad de Odiseo. El escape del profano mundo sensual se convierte en un aspecto vital para el acceso al verdadero conocimiento.

Al igual Odiseo y sus remeros, aunque por diferentes circunstancias, el mundo moderno se encuentra atrapado en mito en el que se ha convertido la ilustración. Recordemos del capítulo anterior que para Max Weber, por parafrasear a Marx, la religión contiene la semilla del propio proceso de racionalización. Siguiendo a Weber, los autores piensan que el propio mito, como narrador del mundo es en sí mismo parte del proceso de racionalización: el mito es ya Ilustración. Y la Ilustración como proyecto cumple con su trayectoria circular de convertirse ella

misma en mito, pues ¿qué otra cosa es el programa de la ilustración sino un intento por explicar el mundo bajo parámetros seculares?

Tal programa de la Ilustración es para Adorno y Horkheimer, siguiendo de cerca a Weber, el desencantamiento del mundo. Pero éste tiene consecuencias no esperadas. Si para Marx el programa de la burguesía una vez realizado se volvía y cancelaba sus propias premisas de libertad y razón, para los autores la Ilustración es víctima de las consecuencias desencantadoras de su mismo proyecto secularizador. En el prólogo a la edición de 1944 dicen los autores que a la Ilustración “*le sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor*”. (Horkheimer & Adorno, 1994, pág. 52)

El argumento que presenta *La Dialéctica* es en realidad el mismo que Weber nos había introducido en su *Sociología de la Religión*, pero llevado al extremo. Es una teodicea devenida en crítica a la tecnodicea. Si para Weber el paso a las religiones proféticas, a la era post-axial, según posteriormente precisará Jaspers, es ya de por sí un evento racionalizador y eventualmente secularizador, para Horkheimer y Adorno el mito es, en su capacidad narradora del mundo, ya ilustración; es decir, racionalización, secularización e instrumentalización del mundo. La instrumentalización del mundo puede ser entendida como una consecuencia no esperada del largo proceso de racionalización, una consecuencia a la luz de la experiencia de la primera mitad del siglo XX, a la que los autores miran con ojos traumatizados, *mala*.

Una de las partes del proceso de racionalización ha adquirido preeminencia y sobre las otras, y ha instrumentalizado a la razón. Los ideales críticos de libertad, igualdad y fraternidad han sido eclipsados por el ansia de dominación y control sobre la naturaleza. Horkheimer y Adorno nos dicen que el hombre adquiere *la mirada del patrón* sobre la naturaleza. Esa necesidad de dominación que comporta la mirada del patrón valora sobre todas las demás herramientas críticas de la razón a la técnica, que

posibilita el control instrumental de la naturaleza y por lo tanto de lo humano. El bien del hombre es narrado como control instrumental y dominio técnico de la naturaleza en términos de producción, consumo y confort, entendido este último como alejamiento de la naturaleza o, en caso de nostalgia bucólica, como retorno a una naturaleza domesticada y predecible. Es una naturaleza devenida en jardín, la instrumentalización recae en jardinización de la sociedad entera y del hombre. A esto se refieren los autores con su afirmación de que queriendo dominar a la naturaleza, paradójicamente el hombre ha caído bajo la dominación de la misma, el ser humano ha sido naturalizado, pero en el sentido de que es dominado y controlado como un jardincito o una huerta productiva gracias al triunfo del componente técnico instrumental de la razón.

Esta tecnodicea discernible en la dependencia cada vez más acentuada con respecto a una forma meramente instrumental de la racionalidad, es una consecuencia directa pero nefasta de la Ilustración, entendida como ciclo mítico amplio y no limitado al período histórico concreto; es también para los autores una aporía irresoluble dentro del marco de la razón misma, según versa la lectura más pesimista del texto original de *La Dialéctica*. En el texto se contraponen el objetivo de la Ilustración con su consecuencia: “*La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de la triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo*”. (Horkheimer & Adorno, 1994, pág. 50)

En el ligeramente más optimista prólogo a la edición de 1944, los autores vuelven sobre este problema y dejan abierta una pequeña rendija a la esperanza de salvación del proyecto ilustrado, del que siguen siendo creyentes. Tal esperanza está en la recuperación de la capacidad crítica del proyecto:

*“La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración: No*

*albergamos la menor duda –y ésta es nuestro petitio principii- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmátizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad”.* (Horkheimer & Adorno, 1994, pág. 53)

### **La Sociodicea postsecular contemporánea: Modernidad, riesgo, contingencia, confianza y mucho más**

*Lo que podría “salir mal” debe ser desechado pretextando que es demasiado improbable como para tenerlo en cuenta.*

Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del Yo*

No es posible en esta tesis hacer justicia a todo el desarrollo contemporáneo de la teoría social como expresión de la explicación secular al problema del mal. En este apartado tan sólo se mencionarán algunos autores escogidos con el propósito de, como se ha señalado en la introducción, enfatizar aquellos temas de la teoría social contemporánea que puedan resultar reveladores para lo tratado en los siguientes capítulos. La selección de los autores e ideas tratadas aquí no es por lo tanto arbitraria, se trata de las principales aportaciones de la teoría social contemporánea<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Al igual que con la discusión relativa a los llamados clásicos de la teoría social, la escogencia de algunos siempre implica la exclusión de otros. El problema de la construcción del “canon” de la teoría

que impactan directamente a nuestro problema. Por lo tanto veremos la reelaboración contemporánea de la preocupación de las teorías clásicas respecto a las consecuencias no esperadas de los procesos de modernización así como también la continuación de los temas de *La Dialéctica de la Ilustración* planteados por Horkheimer y Adorno, fundamentalmente en lo que respecta al problema de la racionalidad instrumental devenida en tecnodicea. Dadas las premisas ya señaladas de esta tesis, las ideas sobre el orden, el bien y el mal, son puestas como centrales en los autores que se mencionarán a continuación.

Para la teoría social clásica la forma de construir su *reserva de conocimiento* resumida en los apartados anteriores, fue expresada como acumulación de respuestas ante lo que se entendía como la consecuencia de la *hybris* de lo moderno, expresada en forma general como el *precio* que los humanos hemos debido pagar como consecuencia no esperada de la modernidad. En la teoría sociológica clásica esta discusión se apoyaba en distinciones dicotómicas, las más de las veces presentadas en forma evolutiva, entre lo premoderno y lo moderno, la comunidad y la sociedad, la solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, etc. Tales distinciones continuaron teniendo importancia en la sociología del siglo XX, de manera muy notable por ejemplo, en las *variables patrones* de Parsons. Pero, a medida que las llamadas *Grandes Narrativas*<sup>69</sup> de la modernidad fueron revisadas en la segunda mitad del

---

social clásica ha sido tratado por Connell (1997) en su ya célebre artículo “Why is Classical Theory Classical?” Evidentemente la teoría contemporánea no ha pasado aún por un proceso de canonización/exclusión equivalente al de la teoría clásica, y por tanto en este apartado se prioriza a autores que directamente impactan en la narrativa de este trabajo.

<sup>69</sup> Según el uso que le da al término Lyotard en su célebre texto de 1974: *La Condición Postmoderna* (2006). Así resume Josetxo Beriain, usando también el término de Lyotard, esta constante desde la teoría social clásica hasta la contemporánea, enfatizando el carácter evolucionista de estas formas de narrativa social: “*La grand récit (en los términos de Lyotard) que constituye a las sociedades modernas es la de un progreso constitutivo y continuado de la civilización. La sociedad moderna se presenta en esta tesitura como el resultado de un “proceso de racionalización occidental, en los términos de Weber, que penetra todos los órdenes y formas de vida. Tanto Herbert Spencer como Auguste Comte describen procesos evolutivos según los cuales cuanto más diferenciada y más civilizada es una sociedad más alejada está de la barbarie. Norbert Elias y Michel Foucault analizan cómo la modernidad se caracteriza por desplegar procesos de domesticación y cuidado de los potenciales destructivos de la barbarie premoderna. Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel y Émile Durkheim muestran en sus análisis una ambivalencia calculada que pone de manifiesto la relación existente entre la metanarrativa del moderno proceso de civilización, en términos de incremento de las fuerzas productivas, de racionalización social y de división del trabajo, y la metanarrativa del*

siglo XX, tales dicotomías fueron perdiendo fuerza como distinciones, ya fueran usadas de manera analítica o evolutiva<sup>70</sup>. Sin embargo, como intentaremos señalar en los siguientes párrafos, el diagnóstico de las *consecuencias perversas de la modernidad* parece haber mantenido toda su fuerza como sociodicea trágica en la teoría social contemporánea.

En esta misma clave, Ramos Torre ha disgregado en un reciente ensayo lo él que llama *los avatares de lo trágico en la sociología*<sup>71</sup>. A pesar de la omnipresencia de lo trágico en los medios, y no sólo esa presencia mediática sino la ineludible y muy real presencia del mal en el mundo, se pregunta Ramos Torre si las ciencias sociales, en general, están preparadas para enfrentar lo trágico, es decir, si son capaces de ser sociodiceas que expliquen el mal. La conclusión del autor es que sólo lo están en parte, pues gran parte de las ciencias sociales se ha enfrentado a lo trágico de manera más o menos *optimista*. Esta actitud de las ciencias sociales sería, para el autor, un obstáculo importante para la explicación de lo trágico en lo humano. El por qué esto ha sido así sería el resultado, para Ramos Torres, del *principio de consecuencial*, o la creencia en las consecuencias positivas de la acción humana:

*“El principio consecuencial asegura que con independencia de las motivaciones que guíen la acción de los hombres y, sobre todo, con independencia de la capacidad que tengan para coordinarse y actuar prudentemente de consuno, lo que surge de su acción, aun cuando sea extraño a las intenciones que lo ha generado, produce consecuencias felices, positivas, y funcionales para todos. El fundamento de esta sorprendente y anti-trágica propuesta es puramente metafísico o especulativo. Se basa en la idea de un universo regido por una Providencia benéfica, en cuya mente y*

---

*moderno proceso que lleva a la barbarie, en términos de exclusión social, de burocratización y proletarianización psíquica y de anomia”*. (Berian, 2005, pág. 111)

<sup>70</sup> Anthony Giddens, por ejemplo, lo expresa directamente así: *“El problema de la modernidad, su despliegue inicial y sus actuales formas institucionales, ha reaparecido como una cuestión sociológica fundamental cuando el siglo XX está tocando a su fin”*. (Cito la versión en castellano de *Modernidad y Autoidentidad* que aparece como Capítulo 1 en el libro compilatorio de Berian (Berian, 1996, pág. 33)

<sup>71</sup> Por deformación profesional en esta tesis hago énfasis en los argumentos de autores de, o cercanos a, la sociología. Pero desde la filosofía véase el tratamiento del tema del lugar tentativo, o insinuado, de lo trágico en cierta vertiente del pensamiento de la modernidad en Patxi Lanceros (1994).

*actos son inimaginables planes hostiles a los hombres. De ahí el principio consecuencial: el mercado, la historia, la nación, las instituciones en general, todo está dirigido por una mano benéfica que conspira a favor de nuestra felicidad. Basta con esperar, basta con temporalizar la realidad para que el mal se transmute en bien".* (Ramos Torre, 2012, pág. 71).

Nótese que el argumento de Ramos Torre no es que las ciencias sociales no hayan sido una sociodicea, sino que han sido una sociodicea *optimista*<sup>72</sup> y ciegas a la condición trágica del ser humano. La noción del autor sobre el modo como las ciencias sociales en general, y la teoría social en particular, se enfrentan a lo trágico, de manera optimista o pesimista, es un excelente punto de partida para este apartado. Frente a la intromisión hiperbólica del caos, tal como han sido presentados mediáticamente varios eventos catastróficos contemporáneos, la narración de algunos de los cuales usábamos en la introducción de esta tesis como preparación a el planteamiento de nuestro problema, podemos preguntarnos: ¿cómo ha respondido la teoría social contemporánea? ¿Qué clase de sociodicea ha construido? ¿Cómo se compara esa sociodicea con otras que también se ofrecen en el mercado plural de sociodiceas propias del contexto postsecular?

Antes de comenzar a explorar estas preguntas en algunos autores selectos, debemos también añadir que a partir de la idea de Ramos Torre se pueden adelantar

---

<sup>72</sup> Las ciencias sociales han sido optimistas con notabilísimas excepciones, admite Ramos Torres, por ejemplo en el caso paradigmático del pesimismo de Max Weber. Quizás esta evaluación sobre el optimismo relativo de las ciencias sociales deba ser acotada a su tradición ilustrada, tanto positivista como marxista, y su esperanza utópica en la realización intramundana de la razón. De la sociología clásica y su optimismo hasta Weber viene al tema esto que Beriaín tiene que decir respecto a su falta de reflexión en torno a la catástrofe de la guerra, al menos hasta 1914: “Desde Saint Simon a través de Durkheim y Weber hasta 1914 no existe una verdadera reflexión sociológica que vea la guerra como un elemento central de la modernidad, por tanto, aquello que está ‘out of sight (está) out of mind’. La guerra se manifiesta para estos autores como una reliquia, como un atavismo del pasado, que desaparece en medio de fuertes e inexorables dinámicas de diferenciación y racionalización social, en donde la modernización de las sociedades representa un progreso armónico de transición de la sociedad militar a la sociedad industrial (Spencer) o de la solidaridad mecánica tradicional a la solidaridad orgánica moderna (Durkheim), y no como una característica estructural constitutiva de la propia modernidad. Estos supuestos pacificadores producen una idealización del intercambio social que no coincide con la realidad” (Berian, 2005, pág. 84). Sobre el tono nietzscheano del pesimismo de Max Weber véase el ya citado ensayo de Bryan Truner *Theodicy, the career of a concept* (1996). El tema de la Gran Guerra en Durkheim y Weber y su importancia para la comprensión de sus sociodiceas lo hemos tratado en el capítulo anterior.

como premisas algunas de las nociones que se desarrollaran en el capítulo siguiente. Nótese la extraordinaria forma de plantear el asunto en la parte final del párrafo de Ramos Torre citado: *todo está dirigido por una mano benéfica que conspira a favor de nuestra felicidad*. Planteada así la teoría social es una sociodicea optimista y utópica que narra el mal, en clave de teoría de la conspiración, como una intromisión temporal que será superada eventualmente. Así es, tal como hemos señalado hasta aquí, en los casos estudiados de Saint-Simon, Marx y Durkheim.

El principio consecuencial planteado por Ramos Torre implica, por supuesto, una cierta noción del *origen* del mal. Si las acciones humanas, dejadas a su natural llegan eventualmente al bien, entonces ¿de dónde proviene el mal que retarda u obstaculiza ese tránsito natural? Algo (o como veremos *alguien* en las teorías de la conspiración) tiene necesariamente que introducir el elemento perturbador que posibilita el mal. Cabe entonces añadir aún otras preguntas adicionales: ¿Qué o quién es tal agente del mal? o ¿A quién *acusa* la teoría social contemporánea?

Por tanto, estas preguntas sólo pueden plantearse (no necesariamente responderse satisfactoriamente) leyendo tales teorías contemporáneas como sociodiceas del mal, bien optimistas, bien pesimistas, pero siempre narraciones explicativas de la tragedia que significa la presencia del mal en el mundo. La clave para desarrollar esta discusión es el tratamiento que estas teorías dan al tema central de las ciencias sociales decimonónicas y cómo lo transforman desde la perspectiva contemporánea. Sobre la mesa aparece con nitidez el tema del diagnóstico de la modernidad, o modernización si esta es vista como proceso continuado y no como mera etapa temporal, y sus consecuencias no esperadas y a veces perversas.

A pesar de ese optimismo cegado a lo trágico del que nos habla Ramos Torre, la idea de una espiral de consecuencias perversas de la modernidad no está lejos de casi ningún autor contemporáneo, sólo que se manifiesta bajo retóricas secularizadas que, en vez de referirse a la fortuna impersonal o a la agencia de los dioses, se refieren a la idea secular de riesgo. La palabra *riesgo* en sí es notable pues retrae a la idea de algo medible probabilísticamente y por lo tanto, controlable. Pero,

controlable no quiere decir *completamente* controlable; precisamente a eso alude la palabra riesgo, a que algo queda fuera del control, la peligrosa intromisión del caos sigue presente a pesar de los avances y de las pretensiones hipercontroladoras científicas de la modernidad. Estas consecuencias de la modernidad nos son presentadas por la teoría contemporánea como resultados paradójicos de su misma ansiedad controladora. Así lo explica, por ejemplo, Anthony Giddens:

*“La modernidad reduce riesgos totales en ciertas áreas y modos de vida, sin embargo, al mismo tiempo, introduce nuevos parámetros de riesgo desconocidos totalmente, o en su mayor parte, en épocas anteriores. Estos parámetros incluyen riesgos de elevadas consecuencias: riesgos derivados del carácter globalizado de los sistemas sociales de la modernidad. El mundo moderno tardío –mundo al que denomino modernidad superior- es apocalíptico porque introduce riesgos que las generaciones anteriores no han conocido. Por mucho que haya un progreso en relación a la negociación internacional y control de armamentos mientras sobran armas nucleares o, incluso, el conocimiento necesario para construirlas, y mientras la ciencia y la tecnología continúan estando comprometidas con la producción de armamentos, el riesgo masivo de una guerra devastadora persistirá. Ahora que la naturaleza como fenómeno externo a la vida social, ha llegado al “fin” en cierto sentido –como resultado de su dominación por parte de los seres humanos-, los riesgos de la catástrofe ecológica constituyen una parte inevitable de nuestro horizonte cotidiano. Otros riesgos de elevadas consecuencias como el colapso del mecanismo económico global o el crecimiento del superestado totalitario son una dimensión igualmente inevitable de nuestra experiencia contemporánea”.* (Giddens citado por Beriain, 1996, pág. 37)

El adjetivo que Giddens elige para calificar al mundo moderno tardío no es otro que *apocalíptico*, un mundo que, a pesar de su hipercontrol sobre la naturaleza está amenazado por el riesgo de la guerra devastadora, la catástrofe ecológica, el colapso del mecanismo económico global o, como producto directo de la ansiedad controladora moderna, *el crecimiento del superestado totalitario*, cuestiones todas

ellas, qué duda cabe, malísimas. Nótese el modo en que Giddens construye su argumento al final de la cita: la naturaleza ha llegado a su fin como fenómeno externo a la vida social, la tecnología ha posibilitado su control o dominación por parte de los seres humanos, pero ese mismo control ha producido consecuencias perversas que se escapan del control humano. El mal descrito por Giddens en términos apocalípticos es producto de una incursión humana en el mundo natural a través de la tecnología controladora y dominadora. Es fácil descubrir aquí, y en las narrativas sobre el riesgo que siguen, el mito del Frankenstein como “Prometeo desencadenado” del mundo moderno, en la tecnología humana que pretende el control de la naturaleza y que se vuelve contra lo humano en forma de un monstruo que representa un incremento no esperado del riesgo de que el caos regrese a importunar al orden. A más control, peor el monstruo, hasta la hipérbole de Giddens del *superestado totalitario*. Estamos ante una secularización del problema del mal en la que la agencia es puesta en lo humano y su vida social. El argumento es de fuerte raigambre weberiana y de sabor a cambio de siglo, pero, el papel de la tecnología y la narración del problema en clave de *riesgo* son, tal como continuaremos viendo en los siguientes autores, netamente contemporáneos.

Ulrich Beck, al igual que Giddens, ha desarrollado la idea de la *sociedad del riesgo* como expresión del grado de vulnerabilidad implícito por el hecho de vivir en una sociedad en la que el miedo ha sido entronizado. Se trata de aún otra explicación secular de la intromisión del desorden en el mundo moderno y que plantea el tema del control humano sobre la naturaleza y sobre sus propias creaciones sociales. Mientras más control ejerce el proyecto moderno sobre la naturaleza y las creaciones simbólicas humanas, más queda por fuera del control, y más lo que queda por fuera, expresado por Beck en la noción de límite, (hay que estar atentos aquí a la noción de *límite* advierte Beck) amenaza al control alcanzado. Frente a esto la modernidad deviene en un carácter reflexivo porque, advierte el autor:

*“Primero, mientras más moderna la sociedad, más conocimiento crea sobre su fundación, sus estructuras, dinámicas y conflictos; segundo, 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 remplazadas por la reconstrucción y reestructuración orientada por metas, dependientes del conocimiento y mediada científicamente de las instituciones y estructuras sociales y; tercero, 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, pág. 110)*

De este modo, el proyecto ilustrado hipercontrolador de la teoría social contemporánea se muestra en cierto sentido para los autores que estamos revisando aquí, como un proyecto paranoico ante la amenaza de esa intromisión que, como es un proyecto secular que no apela a lo trascendente, define en términos seculares de riesgo. Tal espiral paranoica se dispara en el esfuerzo reflexivo por definir, encausar, o al menos controlar actuarialmente el riesgo. La idea de riesgo sería de este modo una explicación secularizada de la amenazante intromisión de caos en el orden. Implica la despersonalización del mal que deja de ser la consecuencia de la acción de un agente, para racionalizarse en la aleatoriedad que remozada como *riesgo* se pretende que sea oximorónicamente una *aleatoriedad calculable*. Los recursos para controlar tal mal no apelan a la trascendencia, sino a esquemas científico racionales de carácter probabilístico que no esconden la ansiedad de control sobre lo que queda por fuera de la normalidad. Añadamos a esta ansiedad la generada por las consecuencias no previstas del hipercontrol que devienen en *incontrolables*.

Esta forma de angustiosa racionalización impersonal, no trascendente, ha sido notablemente reelaborada por Zigmunt Bauman como respuesta reflexiva al reto de la modernidad que se revela como aumento de la contingencia. La contingencia no es una característica particular del mundo moderno, pues para Bauman siempre el ser humano ha tenido que reconocer al mundo, y a sí mismo, como contingente. La contingencia siempre ha estado presente en la experiencia humana en el hecho de que el orden puede ser, pero también puede no ser o ser el caos. Ante esta angustia que

amenaza con extenderse en una espiral hasta el infinito la religión pone el límite dotando de *sentido* a la experiencia humana. Pero a diferencia de la percepción subjetiva pre-moderna de contingencia limitada, no porque la vida fuera más segura o predecible que hoy, sino porque la vida era asumida dentro de unos parones de interpretación limitados, en el mundo moderno *todo* se percibe como contingente, incluyendo la religión que se convierte en uno más de entre los múltiples otorgadores de sentido. Para Bauman la modernidad no sólo es el mundo lleno de riesgos sino que, por ser esos riesgos inherentes al propio proyecto modernizador, nos enfrentamos a ellos con *ambivalencia*. No sólo nos atiza la incapacidad de decidir frente a riesgos, dice Bauman, sino que esos riesgos son ambiguos, no podemos estar seguros de cuál es *el lado bueno de las cosas*. Es difícil no leer tal noción como una secularización de la explicación de la intromisión del caos en el orden.

Al referirse de esta manera al mundo de los riesgos como ambiguo en términos morales, Bauman nos recuerda la noción de lo sagrado tal como la concebía Bataille, a lo interdicto caracterizado por Durkheim, fuera de los límites de lo profano, se añade la situación ambigua de su carácter: ni bueno ni malo en sí mismo, pero al fin y al cabo, peligroso para el mundo humano y el por tanto malo *para* el orden social. Para Bauman el proyecto de la modernización es el intento de “*remover del mundo la molesta e inquietante ambigüedad; es construir objetos unívocos y evidentes en sí mismos...*” (Bauman, 2005, pág. 12), lo cual visto a través de la lente de Bataille, podríamos entender como un intento por remover lo sagrado. Bauman especifica que el *orden* es concebido en la modernidad como el diseño que permite la liberación de la ambivalencia: “*colocar las cosas en su lugar*” es, según Bauman, concebir a la sociedad como un *ordenado jardín*, un orden controlado es puesto aquí, donde vivimos los humanos, lo ambiguo/sagrado generador del caos en un más allá que tienda hacia su total desaparición, o por lo menos olvido.

Así, Bauman hace una consideración adicional propia del proyecto moderno a la idea clásica del orden que da cuenta de esta geografía controlada: “*El orden es lo que no es caos; caos es lo que no está en orden*” (Bauman, 2006, pág. 12). El mundo

premoderno se enfrentaba al caos y a la creación del orden como algo dado, “*tan sólo existía –sin pensar siquiera cómo hacerse existir*” (Bauman, 2006, pág. 13). En cambio, el orden como *problema* moderno es reflexivo (*modernidad reflexiva* vimos más arriba que la calificaba U. Beck), es *autorreferencial*. El problema del orden moderno es consecuencia de la necesidad y obsesión del proyecto moderno por ordenar las cosas y las gentes:

*“Si es verdad que sabemos que el orden de las cosas no es natural, esto no significa que el mundo otro, prehobbesiano, pensara el orden como obra de la naturaleza: no se pensaba en el orden en ningún caso, no en una forma que nosotros entenderíamos como ‘pensar con respecto a’, no en el sentido en que pensamos ahora. El descubrimiento de que el orden no era natural fue el descubrimiento del orden como tal. El concepto de orden apareció en la conciencia sólo simultáneamente con el problema del orden, del orden como un asunto de diseño y de acción, del orden como una obsesión. Para decirlo sin ambages, el orden como problema surgió con el despertar de la actividad ordenadora, como una reflexión sobre las prácticas ordenadoras. La afirmación de la ‘no-naturalidad del orden’ apoya una idea de orden que emerge de su escondite, de la no-existencia, del silencio. ‘Naturaleza’ significa, después de todo, nada menos que el silencio del ser humano”.* (Bauman, 2005, pág. 25)

De nuevo nos encontramos con la separación tajante de la naturaleza y del orden, entendido éste como control sobre ella que la desacraliza. En tal geografía la explicación del orden moderno, y por tanto del caos que queda afuera y del mal como riesgo de intromisión ambivalente, se nos presenta metafóricamente como islas/jardín rodeadas de un mar/jungla caótica que incluye lo sagrado devenido en potencial intromisión en el orden. Esas islas son construidas activamente por los humanos modernos que las diseñan y cuidan, permanentemente arrancan las malas hierbas y mantienen el límite después del cual está el caos. Antes de la modernidad es evidente que esto también se hacía como parte de un orden natural el cual había

que reactualizar permanentemente de manera ritual<sup>73</sup>. El proyecto moderno secularizado prescinde de tales ritos y en cambio propone un diseño racional. Pero esta sociodicea de la modernización termina siendo insatisfactoria pues mientras más ordenado, lógico, sofisticado y hermoso sea el jardín, más riesgos aparecen asociados a la fragilidad de ese orden: *“La urgencia por el orden ha probado ser la fuente mayor de ambigüedad, y por tanto ambivalencia. No obstante la incómoda condición de la ambivalencia, es improbable siquiera mencionar que la dejaremos atrás”*. (Bauman, 2005, pág. 12)

Pero he aquí que ese carácter reflexivo moderno incluye la reflexión sobre los riesgos de las consecuencias no esperadas de la acción. Por ejemplo, ante la intromisión del caos en el orden en la forma de un evento catastrófico, en las sociedades de la modernidad tardía, no podemos dejar de ponderar nuestra propia agencia en el evento como consecuencia no esperada de nuestra ansia hipercontroladora para tratar de minimizar las consecuencias imprevistas del mismo orden que hemos creado. Justamente Bauman se refiere a lo que será tema del capítulo final de esta tesis: los hechos del 9/11, en la medida en que representan eventos de un carácter tan catastrófico que implican “un antes y un después”, una especie de ruptura del orden sobre el cual las herramientas reflexivas se nos presentan en toda su ambigüedad insatisfactoria. Siguiendo a Bauman, Josetxo

---

<sup>73</sup> Esta es, para mí, una de las ideas más sofisticadas de la obra de Bauman: La insistencia en que el *problema* del orden es fundamentalmente moderno parece contradecir toda la evidencia etnográfica e histórica. Bauman aclara que lo verdaderamente moderno es entender el orden como un problema de diseño racional sobre lo natural, mientras para que las sociedades pre-modernas el problema orden-caos está inmerso en el ciclo natural, no sujeto a diseño sino a narración mitológica y a reactuación ritual: *“Si es verdad que nosotros, los modernos, pensamos el orden como una cuestión bajo diseño, esto no quiere decir que antes de la modernidad el mundo fuera displicente respecto del planteamiento, acaso esperando que el orden llegara y se mantuviera por sí solo. El mundo vivía con esa alternativa; no habría sido ese mundo de haber pensado en ella. Si es verdad que a nuestro mundo lo configura la sospecha de que las islas de orden en medio del caos, artificiales por el diseño y la construcción humana, son endebles y frágiles, de ello no se sigue que, previo a la modernidad, el mundo creyera que el orden se extendía sobre el mar y el archipiélago humano; más bien no era consciente de la distinción entre tierra y agua”*. (Bauman, Modernidad y ambivalencia, 2005, pág. 25) De nuevo señalo la interesante similitud entre la idea de límite del orden moderno de Bauman y Beck y la noción de religión de Bataille como muro o límite –y comunica ritualmente– al orden del caos sagrado y amenazador, para Bataille fundamentalmente lo que, por lo menos desde la perspectiva de lo que está dentro del orden, *el mal*.

Beriain enfatiza este carácter reflexivo moderno también justamente ante los eventos del 11/9:

*“El 11 de septiembre de 2001 significa un antes y un después, no sólo en la geografía urbana neoyorkina y en la conciencia colectiva norteamericana sino también, coextensivamente, en el marco interpretativo que ha servido para interpretar y dar sentido a nuestras interacciones sociales. Conceptos como seguridad, certeza, protección, deben ser redefinidos a la luz de tal “acontecimiento apropiador”, porque tal evento –o macroevento deberíamos decir- y sobre todo sus consecuencias, tanto las no deseadas como aquéllas imprevistas, es el producto de un destino social que nosotros –premodernos, modernos y postmodernos- hemos fabricado. Nosotros que vivíamos en tiempos y espacios muy heterogéneos, pero a quienes el intento de domar su propia suerte ha vuelto a situar ante la posibilidad de que el resultado de cada elección sean algunas consecuencias indeseadas y de que la conciencia de tales consecuencias no pueda calcularse con precisión , ante tal ‘acontecimiento apropiador’ nos vemos urgidos no tanto a controlar el resultado de nuestras acciones como a protegernos contra los riesgos implícitos en cualquier acción y no hacernos responsables de sus resultados”.* (Berian, 2005, pág. 12)

El tránsito sobre el que reflexiona Beriain hacia una actitud que invita a controlar los riesgos pero a olvidar la responsabilidad es presentada por el autor como una consecuencia del ansia controladora por “domar” la propia suerte. Añade Beriain una consideración importante sobre el orden en las sociedades postseculares y por tanto ambivalentes: el orden en ellas no sería sólo un problema, como en las sociedades tradicionales, de simple orden frente al caos, sino también de un orden opuesto a otros órdenes posibles<sup>74</sup>. Tal reflexión arroja luz sobre el problema de la

---

<sup>74</sup> Añade Beriain que el “orden es siempre una meta a conseguir, nunca una realidad instituida per se. Partimos de la premisa de la improbabilidad del orden social. El orden deviene más improbable conforme evolucionan las sociedades debido a que las condiciones de su estabilización, al mismo tiempo, un grado de complejidad determinado en un sistema social posibilita el orden dentro de sí mismo, sin embargo, puede producir desorden en el resto del entorno. En las sociedades tradicionales el orden comparece como una lucha contra la indeterminación, contra la ambivalencia del caos, el otro del orden está continuamente implicado en la guerra por la supervivencia, el otro del orden no es otro orden (como en la modernidad), el caos es su alternativa. El otro del orden es el miasma de lo

agencia del mal pues esos *otros órdenes* lógicamente vienen representados por agentes que compiten con *este orden* y que, en algunos casos buscan imponer esos otros órdenes. Aún allí en tales casos, nos encontraremos con los mismo temores que acusaban las sociedades tradicionales y esos otros órdenes, desde la perspectiva del orden en el que me encuentro será narrado, no como otro orden posible, sino como el caos amenazante que está allí más allá del límite.

Niklas Luhmann ha tratado el tema del riesgo definiéndolo también como un cálculo dentro de un “*umbral de la catástrofe*”. El riesgo es parte constitutiva, para Luhmann, de cualquier sistema, pero se presenta como catástrofe cuando se traspasa el límite del orden. Luhmann presenta el problema de manera histórica, todas las sociedades se enfrentaron al riesgo, es decir a la posibilidad de la catástrofe, en los términos preferidos en esta tesis: la posibilidad de la intromisión del caos; pero, el modo en que la sociedad reflexivamente se *explica* el riesgo a sí misma –y consecuentemente se explica el orden – ha sufrido cambios que Luhmann narra en términos también coherentes con los de esta tesis:

*“Las antiguas civilizaciones desarrollaron para problemas análogos unas técnicas muy dispares. Naturalmente no necesitaron de la palabra riesgo, tal y como nosotros la entendemos. Por supuesto que elaboraron determinados mecanismos culturales que dotaban de certidumbre a la existencia futura. En este sentido, se confió mayormente en la práctica de la adivinación, si bien esta no garantizaba una seguridad plena respecto a los acontecimientos venideros. Por lo demás permitía que la propia decisión no desatara la ira de los dioses o de otras fuerzas numinosas y garantizaba el contacto con los misteriosos designios del destino”.* (Luhmann en Beriain, 1996, pág. 130)

---

*indeterminado e impredecible. La positividad del orden se construye y tiene su condición de posibilidad en la negatividad del caos. En las sociedades postradicionales la lucha por el orden es una lucha de una definición contra otras, de una manera de articular la realidad como propuestas competitivas. Aquí se inscribe la “ambivalencia” del politeísmo valorativo moderno descrito por Max Weber. Las sociedades modernas postradicionales no tienen una preferencia definida por el orden en oposición al desorden, sino que existe la alternativa entre el orden y el desorden”.* (Beriain, 1996, págs. 11-12)

No se trata pues, nos dice Luhmann, o no se trata tan sólo, de las “*viejas preguntas del siglo XVII agrupadas bajo el concepto de teodicea*”, se trata de cómo la sociedad reflexiva se explica a sí misma la catástrofe.

El problema así planteado se refiere directamente al tratamiento que ha dado Luhmann al tema de la confianza. Confiar es una necesidad humana de reducción de la complejidad del mundo. Sin la confianza otorgada al orden, la alternativa es el temor paralizante ante el caos:

*“Por supuesto que en muchas situaciones, el hombre puede en ciertos aspectos decidir si otorga confianza o no. Pero una completa ausencia de confianza le impediría incluso levantarse por la mañana. Sería víctima de un sentido vago de miedo y de temores paralizantes. Incluso no sería capaz de formular una desconfianza definitiva y hacer de ello un fundamento para medidas preventivas, ya que con esto presupondría confianza en otras direcciones. Cualquier cosa y todo sería posible. Tal confrontación abrupta con la complejidad del mundo al grado máximo es más de lo que soporta el ser humano”.* (Luhmann, 1996, pág. 5)

Giddens también trae a cuento el tema de la confianza como necesidad en la siguiente cita. Insiste además en que el *individuo común*, en contraste con el paranoico, no culpa al destino sino como mucho a la suerte cuando se enfrenta al riesgo, pero mejor aún según Giddens, a una *probabilidad relacionada con el destino*:

*“En contraste con el paranoico, el individuo común es capaz de creer que los instantes, que son fatídicos para su propia vida, no son fruto del destino. La suerte es lo que se necesita cuando se plantea una acción arriesgada, si bien también refiere a una probabilidad relacionada con el destino (tanto buena como mala suerte). Puesto que la distinción entre lo que es casual y lo que no lo es en la práctica es difícil de precisar, pueden surgir ciertas tensiones cuando los sucesos o actividades son ‘malinterpretados’ –así, cuando un suceso que afecta a alguien es interpretado como lo que no es. La revelación de la trama puede ser fácilmente*

*causa de alarma –un marido sospecha de la infidelidad de la mujer al constatar que un encuentro aparentemente azaroso entre ella y un antiguo novio es todo menos un suceso no premeditado. La suposición de confianza generalizada que implica el reconocimiento de sucesos arbitrarios refiere tanto a anticipaciones futuras como comprensiones explicativas del momento. En la mayoría de las situaciones de interacción un individuo asume que los que le rodean no pondrán su habitual forma de actuar al servicio de futuros actos malévolos. El futuro quebrantamiento de situaciones normales refiere siempre a un espacio de potencial vulnerabilidad”.* (Giddens en Beriain, 1996, pag. 60)

El *individuo común* inmerso en un ambiente de confianza generalizada, confía en que aquéllos que le rodean no actuarán de forma malévola. Ese individuo descrito por Giddens y por Luhmann confía en el orden que ha sido diseñado y que limita con un caos externo cuya potencial intromisión es controlable, o al menos soportable, como noción de un riesgo de que *pueda pasar*, aunque es poco probable que pase.

El orden como jardín racionalmente diseñado y mantenido y en el cual confiamos, tal como sugiere Bauman, remite también al *agente* de tal acción diseñadora expresada en la persona del jardinero *legislador*. Según el autor: “*Los gobernantes y filósofos modernos fueron primero, y ante todo, legisladores; encontraron caos, lo domeñaron y reemplazaron por el orden. Los órdenes que ellos desearon introducir fueron artificiales por definición y como tales descansaron sobre los designios mentados por leyes, afirmadas por el sólo apego a la razón y por lo mismo deslegitimadoras de sus oponentes”* (Bauman, 2005, pág. 47).

Si la actividad de estos legisladores es fundamentalmente ordenadora –en su sentido moderno: diseñadora y controladora – ese diseño tiene entonces por fuerza que abarcar a toda la naturaleza (convertirla toda ella en jardín) y el control debe también abarcar a todo el jardín ordenado, en cierto sentido *desnaturalizado*. El establecimiento del límite tendría que desplazarse cada vez más a expensas del caos, que tendría que irse reduciendo hasta desaparecer con el triunfo final de la ciencia en una utopía regulada, en fin, en la utopía de un mundo sin mal. La sociedad

ordenadora se vuelve así *reflexiva*, en el sentido de volver sobre sí misma esa necesidad hipercontroladora, no sólo sobre el mantenimiento de la guarda de la muralla que funge de límite tras el cual está el caos amenazante, sino sobre el mismo jardín amurallado que siempre merece más y más cuidados, la sociedad ordenada que permanentemente requiere más y más medidas de ordenamiento para que pueda funcionar y mantenerse como un sistema frente a lo otro desordenado. El triunfo más radical y utópico de esta ansiedad ordenadora se expresa en el intento de eliminación de la ambigüedad, el fin de la casualidad y la desaparición de las consecuencias no esperadas de la acción que, en el capítulo siguiente, estudiaremos como una de las cualidades más relevantes de las explicaciones del mal y del orden en clave conspirativa. Nos dice Bauman:

*“La ciencia moderna fue engendrada por la ambición abrumadora de conquistar la Naturaleza y de subordinarla a las necesidades humanas. La tan alabada curiosidad que de acuerdo con el lugar común estimulaba a los científicos a ‘llegar donde ningún humano se había atrevido’ jamás se desembarazó de la visión entusiasta del control, la administración y de hacer mejores las cosas (esto es, más flexibles, obedientes y capaces de servir). Ciertamente, Naturaleza llegó a significar aquello que debía subordinarse a la voluntad humana y a la razón –un objeto pasivo de acciones con propósito, un objeto en sí mismo carente de finalidad y, por tanto, en espera de absorber la finalidad que el inyectaren sus amos: los hombres”.* (Bauman, 2005, pág. 67)

Así puede que, por ejemplo, para las ciencias sociales, resulte caro a su método científico el asumir la posibilidad de consecuencias no esperadas de la acción como parte de su narración de la realidad, pero esas mismas consecuencias no esperadas sucumben a la pretensión final de las ciencias por predecir todo y controlar todo. Esta faceta está vinculada a la necesidad de establecer límites del orden y dejar todo el caos amenazante fuera de esos límites. El caos, como símbolo de lo más *ambiguo* que pueda pensarse, debe quedar fuera, *sin ambigüedad alguna*, para que así podamos sentirnos seguros dentro del orden. Bauman llama a esto *evacuar la*

*ambivalencia*<sup>75</sup>. Para él, el principal artífice de esta operación de desambiguación fue el Estado moderno, pero, su retórica narrativa para explicarla y justificarla en términos epistémicos, y para diseñar y controlar y diseñar el resultado en términos prácticos, es la Ciencia. Así, para Bauman, la modernidad que prometía ser un gran salto adelante apartándonos de todos nuestros miedos demostró sin embargo ser un gran desvío<sup>76</sup> hacia una era de nuevos y más profundos miedos. La paradoja de la modernidad está en que su búsqueda de certeza revela aún más su incapacidad y dificultad para responder a esa promesa y de evitar las catástrofes que amenazan el orden social rompiendo los límites de ese orden introduciendo el caos. Mientras más parece que tenemos los instrumentos de la certeza, más nos enfrentamos al caos generado precisamente por el uso de esos instrumentos. Las catástrofes terminan siendo, según Bauman, *“el resultado directo, aunque rara vez ponderado y casi nunca planificado, del esfuerzo humano para hacer el planeta más hospitalario y más cómodos para la vida humana”* (Bauman, 2006, pág. 73).

## Conclusión

La ciencia es el instrumento desambiguador de la modernidad que produciría un discurso claro y certero, basado en metáforas principalmente de carácter visual, con énfasis en la transparencia del resultado<sup>77</sup>. Esta clara visión de la realidad

---

<sup>75</sup> *“Luego entonces las tareas de los puntales se disuelven un cometido: hacer que la frontera de la ‘estructura orgánica’ quede clara y nítidamente marcada, lo que no es otra cosa que ‘excluir lo de en medio’, suprimiendo o exterminando toda ambigüedad, todo lo que se asienta sobre la barricada y llega así a comprometer la distinción vital entre el adentro y el afuera. Construir y mantener el orden significa hacer amigos y luchar contra los enemigos. Sin embargo y ante todo, significa evacuar la ambivalencia”*. (Bauman, 2005, pág. 48)

<sup>76</sup> Así explica Bauman este “desvío” que han dado las sociedades modernas en su infructuosa búsqueda de la certeza libre de miedos: *“Como todas las otras formas de cohabitación humanas, nuestra moderna sociedad líquida es un mecanismo para intentar hacer nuestra vida llena de miedos, vivible. En otras palabras, es un mecanismo para reprimir los potencialmente apabullantes e incapacitantes miedos para silenciar tales miedos como productos de peligros que no pueden ser, o que no deberían ser, en pro de la preservación del orden social”*. (Bauman, 2006, pág. 6)

<sup>77</sup> “La búsqueda de la certeza” llamó Dewey (1930) a este asunto en su clásico texto. He tratado el tema de estas consecuencias del uso de metáforas visuales en la sociología en Pérez Hernáiz (2010). Así lo expresa Bauman el problema en términos de consecuencias aclaratorias de esta necesidad desambiguadora: *“Trazar líneas divisorias claras entre la normalidad y la anormalidad, el orden y el caos, la salud y la enfermedad, la razón y la locura, son logros del poder. El trazo es dominio; es la dominación vistiendo máscara de la norma y lo sano, que a veces se aparece ya como razón, a veces como sabiduría, como ley y orden. La dominación está ansiosa de representar al otro lado de esa*

desambiguada, con el orden jardín de este lado y el caos selvático del otro, se expresará en las ciencias sociales en términos de una sociodicea moderna, secular y racional que explique ese caos, tal como antes las teodiceas clásicas explicaron el mal. La aspiración de la ciencia será convertirse en el narrador socialmente legitimado del orden frente al caos en un contexto postsecular en el que compite con otras sociodiceas.

Tal como se sostiene en esta tesis, en un mundo postsecular el éxito de la ciencia será relativo frente a otras formas de narración. Como se verá en el capítulo siguiente, otras narrativas asumen también tal extremo diseñador y controlador como efectivamente el que es propio de la ciencia y el que ha sido socialmente legitimado; es decir lo *asumen muy en serio* y, al hacerlo, se nos presentan retóricamente como *más científicas que las ciencias mismas*. Tales narrativas son por tanto una consecuencia inesperada de la necesidad de ese querer abarcar y controlar todo el orden natural y social, y consecuentemente de su aspiración a convertirse en la narración social mente legitimada del mal en la modernidad. A ellas dedicamos nuestra atención en las páginas siguientes.

---

*relación dual (definida como locura, desorden, anomalía, enfermedad) como un agente por derecho propio, como un socio de potencia igual y codicioso, una copia al carbón, una imagen en el espejo y un rival; pero el oponente putativo es tan sólo el resultado de un poder que define, un sedimento de su propio sueño monopolístico, un detritus de su labor inconclusa. El poder apaga a sus enemigos negándoles lo que se esfuerza por asegurarse por sí mismo; y el enemigo existe sólo por y sólo mediante esa negativa. Al degollar al enemigo, el poder desea purificarse de la ambivalencia; convertir la ambigüedad en una división estricta, la polisemia en oposición. Cuando (si) lo logra entonces lo inseparable ha sido separado, lo indivisible dividido, la existencia ya no parece frágil ni el mundo misterioso. Ya clasificado sin un residuo, el mundo se postrará esperando órdenes; será transparente –como los hechos y las intenciones de los reclusos del panóptico de Bentham. El poder es una batalla contra la ambivalencia: el temor a la ambivalencia es vástago del poder: es el horror (premonición) que tiene el poder y la derrota” (Bauman, 2005, págs. 233-234).*



#### **Capítulo 4. Explicaciones alternativas seculares al problema del mal: Teorías de la Conspiración como Sociodiceas**

*No se puede confiar en el caos. Si nada se conecta con nada o todo con todo, es imposible construir generalizaciones.*

Niklas Luhmann. *Confianza*.

*No pains were spared and whatever truth or lies that had to be told were told in order to establish the truth that there had been a deception.*

Harold Garfinkel. *Estudios en Etnometodología*

En los dos capítulos anteriores se discutió una de las formas que asume la sociodicea en las sociedades modernas. Las teorías sociales clásicas, como explicaciones socialmente legitimadas del mal en el contexto postsecular, funcionan como ejemplo privilegiado de ese rol que cumplen las ciencias sociales. Sus explicaciones son parte de, y reflexivamente analizan, las consecuencias no esperadas del ansia de control moderno. Pero tal como hemos insistido hasta aquí, en tal contexto postsecular de pluralidad de sentidos, explicaciones socialmente legitimadas no significan lo mismo que explicaciones hegemónicas. Como hemos sostenido hasta ahora, las ciencias sociales no tienen el monopolio de explicaciones socialmente legítimas respecto al problema del mal en las sociedades modernas. Las teorías de la conspiración son alternativas seculares a las ciencias sociales para la narración de la cosmogonía social y para la explicación del mal. Precisamente, es su carácter secular y racional, y no su marginalidad como discurso esotérico de

*minorías cognitivas*<sup>78</sup>, lo que hace a las teorías de la conspiración competidoras plausibles por la explicación del mal en las sociedades de la modernidad tardía postsecular.

Lo importante para poder avanzar el argumento es, llegados a este punto en el que se han presentados varias formas de teoría social como ejemplos de sociodiceas, discutir finalmente algunas de las principales definiciones dadas en la literatura relevante a un término tan equívoco como “teoría de la conspiración”, de ello se decantará un intento de definición que ha quedado pendiente desde la Introducción a este trabajo y que se propondrá como útil para el capítulo siguiente en el que presentaremos un ejemplo concreto para ilustrar el argumento de esta tesis. Ya se adelantó en las páginas anteriores que tal definición seguirá de cerca la propuesta de Popper, aunque también se hará uso de un complemento pragmático que se explicará en breve. Para complicar un poco más el argumento, en el proceso de revisión de la literatura y de construcción de la definición se incluirán los principales elementos de comparación de las teorías de la conspiración con la teoría social.

Muchos estudiosos del tema han señalado que las teorías de la conspiración han crecido en popularidad en los años recientes como explicaciones de eventos<sup>79</sup>. El estatus de *bestseller* de mucha literatura de ficción conspirativa parece corroborar este hecho. También se suele señalar en la literatura sobre el tema el hecho de que las nuevas tecnologías parecen ser particularmente propicias para la propagación de este tipo de narraciones<sup>80</sup>. Esto por supuesto no niega el hecho evidente de que las

---

<sup>78</sup> “Por *minoría cognitiva* me refiero a un grupo de personas cuya visión del mundo difiere significativamente del generalmente dado por sentado en su sociedad. Dicho de otra manera, una *minoría cognitiva* es un grupo formado alrededor de un corpus de ‘conocimiento’ desviado” (Berger, 1969, pág. 6). Precisamente lo que se sostiene en esta tesis es que las teorías de la conspiración no compiten efectivamente con las ciencias sociales por ser formas de conocimiento *desviado*, sostenido por minorías cognitivas, aun siéndolo a veces; sino por asumir plenamente la forma narrativa de las ciencias sociales, tal como se tratará de demostrar en este capítulo y en el siguiente.

<sup>79</sup> Al respecto véase las compilaciones de Parish y Parker (2001), Patán (2006), McConnachie y Tudge (2005), Vankin y Whalen (1999) y Wilson (1998).

<sup>80</sup> Aunque al menos un autor, Steve Clarke (2007), argumenta al contrario: que en la era del Internet las teorías de la conspiración son refutadas y contenidas de manera más expedita que antes. De acuerdo a Clarke la evidencia refutadora se propaga por la Red tanto o más rápidamente que las propias teorías de la conspiración. Por el contrario Craig Silverman ha creado una herramienta informática llamada *Emergent* ([www.emergent.info](http://www.emergent.info)) que permite rastrear el progreso de rumores en

explicaciones que apelan a la conspiración han estado presentes a lo largo de la historia, en particular, durante eventos traumáticos para la sociedad<sup>81</sup>. Los autores tan sólo señalan la evidencia anecdótica de un aumento de este tipo de narraciones en el mundo tardo moderno.

El tema de las teorías de la conspiración no fue tratado como tal por la sociología clásica, aunque el sociólogo alemán Georg Simmel (1950), por ejemplo, se refirió a las conspiraciones y a los grupos conspirativos en su famoso capítulo sobre *El Secreto*, en su Tratado de Sociología, aunque no aludió propiamente a las teorías de la conspiración. El énfasis de Simmel estaba en el análisis de los aspectos organizacionales y del 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, más que la propiamente sociológica, sí trató el tema; el ejemplo clásico de tal aproximación politológica es un corto e influyente ensayo de Richard Hofstadter (1966), quién señaló la premisa básica para cualquiera que se acerque a estudiar el tema con integridad científica. Según Hofstadter, 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.

---

Internet. De acuerdo con Silverman, artículos de eventos “no verificados” circulan alrededor de un 40% más que los artículos que demuestran la falsedad de esos mismos eventos. Esto en sí no demuestra que las teorías de la conspiración circulen más o menos por internet, tan sólo que lo “falso” circula más que su refutación, y poco se dice en la página de Silverman sobre sus criterios para decidir qué es lo falso, aunque su criterio al parecer tiene que ver con el *sentido común*. Un resumen de la discusión sobre si Internet favorece o no la difusión de las teorías conspirativas puede leerse en Michael Wood (2013). El debate incipiente sobre este asunto parece seguir la línea de la necesidad de certeza que introducíamos en el capítulo anterior y si la Red de Redes contribuye a generar certeza sobre preguntas fundamentales, o si por el contrario catapulta vertiginosamente a la falta de certeza sobre el orden. Mark Taylor, por ejemplo, opina lo segundo: “*Redes desreglamentadas, descentralizadas y dispersas anulan la distancia y comprimen el tiempo, de modo eficaz, para crear un mundo en el que ser es estar conectado. A medida que la conectividad se extiende, se incrementa la complejidad y, correlativamente, crecen la inestabilidad y la incertidumbre. Esto, a su vez, lleva a un deseo de simplicidad, certidumbre y seguridad*” (Taylor M. C., 2011, pág. 23)

<sup>81</sup> De nuevo vale la pena recordar el largo historial de retórica conspiratoria, por ejemplo la seguidilla de acusaciones contra grupos específicos durante epidemias desde la peste desde la antigüedad a nuestros días, en épocas evidentemente pre-Internet.

El mismo punto había sido señalado con insistencia por Popper, probablemente el pensador más citado cuando se trata del tema de las teorías de la conspiración. Dada su importancia y que la revisión de su definición será determinante para la aproximación conceptual que de este fenómeno que aquí se hará, se cita aquí de manera textual su definición al respecto:

*“...una teoría ampliamente aceptada pero que asume 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 quiénes 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, pág. 324)

Para Popper, las teorías de la conspiración son simplemente interpretaciones *erradas* de la realidad, definiciones *acientíficas* del orden social, o quizás, en los términos de este trabajo, malas sociodiceas; frente a la sociodicea correcta, la cual estaría representada para Popper por la Ciencia. El autor consideraba que las teorías de la conspiración, aunque contrarias a la esencia de lo científico, a menudo son subrepticamente usadas en las ciencias sociales. Las teorías de la conspiración serían así derivaciones del *Historicismo*, una de cuyas características consiste en 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, representando así el papel que antiguamente los dioses jugaban en la vida social. Tal como antes creíamos en la intervención divina, ahora creemos en la misteriosa agencia de poderosos grupos conspirativos. De este modo, Popper extraía importantes consecuencias de este hecho para la vida social, según él, tanto la religión como las teorías de la conspiración privan a la gente de la agencia de su propia historia haciéndolos meros títeres de lo divino, de grupos poderosos o de estructuras abstractas.

La primera acotación necesaria en la construcción de la definición útil para esta tesis, es que se intenta evitar las valoraciones de juicio que hace Popper en su definición sobre si las teorías de la conspiración son explicaciones erradas o no de las malas cosas que pasan. Se asumen las consecuencias pragmáticas de los postulados ontológicos sobre lo social de las teorías de la conspiración y nos limitamos en cambio a señalar su estructura discursiva, sus puntos de confluencias y divergencias frente a otras alternativas de narración del mal, como lo pudieran ser las basadas en la teoría social. Por supuesto que también se mencionan algunas de sus consecuencias políticas y sociales de tal variedad agonística de sociodiceas. Tal como se ha explicado en la introducción, se asume 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, parafraseando el famoso teorema de W. I. Thomas, definen una realidad en la que la conspiración termina por ser real en sus consecuencias.

Por tanto, la teoría de la conspiración es, tal como plantea Popper, una explicación de un fenómeno social que consiste en descubrir quiénes 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, es decir, una teodicea secular o sociodicea, una explicación del porqué ocurre el mal (hombres o grupos que conspiran). Pero, además de secular, es una explicación racional y, a diferencia de lo que se desprende de la definición de Popper, no necesariamente falsa<sup>82</sup>. Volveremos, para refinarla, a esta definición al final de este capítulo.

---

<sup>82</sup> Se volverá sobre el delicado elemento de “falsedad” de las teorías de la conspiración más abajo en este capítulo.

Comparación de las ciencias sociales y las teorías de la conspiración desde el sentido común

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

Para, a partir de la definición de Popper, construir nuestra definición de la teoría de la conspiración como una sociodicea, y establecer ciertos términos comparativos con otras formas de sociodiceas, debemos mencionar una idea central al método pragmático de aproximación que hemos propuesto: la noción de conocimiento de sentido común y la relación que con esta idea guardan las formas que presentan la sociodiceas en las sociedades postseculares.

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, pág. 12). Es decir, las cosas del sentido común no tienen que ser explicadas. Hay *algo* que nos permite reconocerlas sin necesidad de elaboración, o mejor dicho, nos es dado sin un esfuerzo de elaboración excesivo. 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 aquél que comparta ese *todo*.

¿Qué es ese *todo* del que hablamos y que permite a las personas saber en común? Simplificando mucho, es el conocimiento compartido que podemos llamar cultura, sociedad, ambiente, *lo dado por sentido* y que nos normalmente tiene un carácter instrumental en el sentido de que está directamente involucrado a los intereses inmediatos de la vida ordinaria, tal y como nos recuerda Wartofsky<sup>83</sup>. Aquí,

---

<sup>83</sup> Marx Wartofsky en su célebre Introducción a la Filosofía de las Ciencias nos dice que el conocimiento de sentido común está directamente vinculado a los intereses inmediatos de la vida ordinaria, de ahí deriva su dificultad de contrastación, en la medida que oscila en una dirección y en la contraria pues está directamente asociado a los intereses en juego en un momento dado (Vease

por supuesto coherentes con la premisa metodológica de la sociología cultural que hemos dado en la introducción, podemos decantarnos por el término *cultura*. Lo importante no es la discusión lexicológica, sino que ese *todo* o *cultura*, es un determinante del conocimiento muy poderoso que asumido como actitud natural nos dificulta la duda (se afirma aquí *dificulta* y no *impide*, pues la ciencia es, en parte, producto de esa duda). Al igual que Alexander en su obra citada en la introducción, no nos referimos aquí a constreñimientos estructurales sino a la independencia del texto cultural y su capacidad simbólico-creativa.

Alfred Schutz (Schutz & Luckmann, 1973) caracterizó esta actitud natural como aquélla que cualquier adulto despierto adopta frente a lo que es *dado por sentado* en el sentido común. Incluía Schutz cualquier experiencia que se nos presenta como incuestionable hasta nuevo aviso. Este *hasta nuevo aviso* ya nos pone en guardia frente a la posibilidad de interpretaciones diversas de la realidad que son dadas por sentadas. Pero, por el momento, lo *dado por sentado* es la base del orden porque en la actitud natural el mundo nunca es, según Schutz, un mero agregado de colores y sonidos incoherentes, sino, por el contrario, es puesto en su sitio de acuerdo a una *reserva de conocimiento* que se acumula de la experiencia, tanto inmediata como adquirida por herencia, o transmitida por los contemporáneos; y que sirve como *esquema de referencia*, de modo que los objetos del mundo de la vida nos confrontan en su carácter de tipicidad y no como experiencias de estímulos discontinuos.

El sociólogo norteamericano discípulo de Garfinkel, Harvey Sacks, ilustra en sus *Lecciones* la independencia y el carácter coercitivo (en el sentido Durkheimiano, tal como señalaremos más abajo) de la actitud natural frente al mundo de la vida con el ejemplo de los proverbios y, más significativamente si queremos distinguir sentido común y ciencia, con un cuento extraído del anecdotario filosófico de Hume:

---

Wartofsky, 1976, en especial el capítulo 4 *Del sentido común a la ciencia. El notable caso de los griegos y los orígenes de la crítica*, Vol I, págs. 90-133)

*“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, qué cosas eran y qué era lo que hacían”. (Sacks, 1992, pág. 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. La actitud natural ante lo dado por sentado es necesaria para que la vida en común sea sostenible. Cuando, por ejemplo, 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 hacía 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 un rato’. Algunas veces el niño se alejaba de nuevo, pero a veces se quedaba, molestando. Entonces la*

*otra mujer se volvía y decía 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 qué tipo, no se sabe qué tipo de evidencias vas a pedir después de eso y no se sabe qué tipo de cosas aceptarás como evidencia. De modo que son cosas que se saben, 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, pág. 25)*

Son precisamente a este tipo de cosas como las que narra Sacks a las que intentaba aproximarse Garfinkel (2006) con sus famosos *experimentos de ruptura*. El autor trataba de conocer cuáles eran las instancias de sentido común que se sostenían por sí solas, de las que no se dudaba y que formaban parte del esfuerzo continuado por construir el orden diferenciado del caos, a las que sólo era posible ver cuando se rompían esos patrones insertando cuñas experimentales que obligasen a los miembros a hacer esas instancias explícitas. Según el autor esas rupturas eran fuertemente resistidas por las víctimas de sus experimentos. Éstas constantemente se revelaban y las reciclaban como material de construcción de nuevas categorías basadas en la confortable aceptación del sentido común. Por ello, Garfinkel inventaba dispositivos experimentales en los cuales los miembros no pudieran tan

fácilmente retornar a su comodidad y seguridad de orden cultural 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 mostramos un ejemplo, a modo ilustración, 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 consejeros estudiantiles hacen su trabajo. Los estudiantes deben hacer sus consultas a través de un micrófono deben y esperar las respuestas del *consultor*, quién supuestamente está en otra habitación concienzudamente analizando los problemas expuestos por los estudiantes. Las respuestas a las preguntas del estudiante serán simplemente *sí* o *no*, sin ninguna explicación adicional. Entonces, 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 misterioso consultor, y los *sí* 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 citado. Lo interesante es que la experiencia no demuestra cómo 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 *sí* 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 del mecanismo de consulta y siempre amoldan las respuestas aleatorias como respuestas coherentes y secuenciales que, de alguna manera, tiene que ver con aquello que han

preguntado. Sin evidencia a priori de aleatoriedad, los estudiantes hacen esfuerzos verdaderamente descomunales por ajustar sus narrativas a lo dado por sentado.

Por supuesto la inspiración para esta noción de resistencia cultural proviene directamente de Durkheim y de su definición del hecho social como coercitivo y capaz de mostrar resistencia cuando se actúa contra él, desde el lenguaje hasta la ley que castiga el crimen, y por lo tanto se hace evidente tan sólo en ese momento de castigar, los hechos sociales conforman ese todo cultural y simbólico, hecho de *representaciones* diría Durkheim, que los actores entendemos con *sentido común*. Pero además lo defendemos y mantenemos porque es símbolo<sup>84</sup> del orden y más allá de su límite se extiende el caos y el mal que amenaza constantemente con su fuerza disolvente.

El problema de la evidencia, o la falta de ella en el experimento de Garfinkel, pone sobre la mesa la necesidad de explicar ese orden en un juego de oposiciones binarias puestas en los lugares del bien y del mal. Como veíamos en el capítulo anterior, frente al *riesgo* o la *ambigüedad* de la fragilidad del orden tal como lo relata Bauman, solicitamos evidencias de bien, del ser de ese orden y del claro límite más allá del cual está el caos y el mal. Pero somos conscientes de la ambigüedad de esa geografía del orden y de los riesgos que comporta pedir tales evidencias. La madre protagonista del episodio narrado por Sacks y que citábamos atrás, da cuenta de esta resistencia cuando responde: “*pues no, mi niño no es así*”, y pone a la otra madre en una *mala* e incómoda situación, entrometiendo a la ambigüedad e invitando al caos. Al responder así le dice a la otra madre: tu orden no es sólido como crees que es, sino que por lo contrario es frágil, y tu cultura que entiendes como tu sentido común, y que quieres que todos también entendamos como nuestro sentido común, es insegura y está limitada, y más allá de ese límite está el mal. Bauman, al igual que Sacks, narra la percepción de este horror a lo ambivalente creado por el irrespeto a lo que se

---

<sup>84</sup> Símbolo en el sentido durkheimiano tal cual explicamos más arriba que entendíamos: lo social hipostasiado, puesto allí como representación sacralizada de sí mismo. Es decir: el símbolo así entendido no significa el orden, *es* el orden. Puesto en términos la tradición de la lingüística estructuralista, el signo *como* significado y significante.

da por sentado. Para Bauman el resultado es “*el sentimiento de indecisión, la indecibilidad y, por ende, la pérdida de control*” (Bauman, 2005, pág. 20).

Lo que es dado por sentado no forma, volviendo a Schutz, “*una provincia cerrada, inequívocamente articulada y claramente definida*” (Schutz & Luckmann, 1973, pág. 158). En cambio lo que es dado por sentado como la provincia del mundo de la vida, aquello que está dentro del límite no es impermeable al caos de afuera, es simplemente *explicable* dentro del horizonte de nuestra reserva de conocimiento de sentido común. Esa permeabilidad puede ser entendida en términos seculares, tal como lo hace Bauman, como riesgo, ambigüedad y contingencia.

### **Las Teorías de la Conspiración. ¿Son las Teorías de la Conspiración tan diferentes del Sentido Común?**

Hecho el apartado anterior en torno a lo cultural dado por sentado y su posibilidad de comprensión dentro del sentido común, estamos preparados para avanzar un paso más en nuestra construcción de una definición de las teorías de la conspiración. Tal como fue especificado arriba, lo que en esta tesis se entiende por teorías de la conspiración es lo que otros, como Popper o Hofstadter, han llamado las *grandes teorías de la conspiración*. Aquéllas que consideran que todos, o al menos gran parte de los hechos sociales son la consecuencia de la maquinación de una fuerza superior y a menudo secreta. En ese sentido, las teorías de la conspiración no se refieren a 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, la fiesta de cumpleaños sorpresa, etc.), sino a hechos sociales que afectan a muchos.

Además es necesario agregar a la característica anterior la premisa pragmática que guía esta tesis: no juzgamos las pretensiones de verdad sostenidas por esas

grandes teorías de la conspiración sino al hecho de que son usadas como criterios explicativos de acontecimientos. Tal como creía Popper, es bien sabido que en nuestro mundo hay gente poderosa que conspira y que a menudo logra sus propósitos a través de mecanismos que son poco claros para el resto de los miembros mortales, el que la gente conspire, que actúe junto a otros en secreto para lograr sus objetivos, es de lo más común en la historia de la humanidad. Pero, no así la *creencia* de que todos los eventos son explicables como consecuencia directa de grandes complots que abarcan toda o casi toda la realidad. Lo que interesa para la construcción de nuestra definición es la dificultad de poner en duda este tipo de explicaciones.

Karl Popper (1995) planteaba que tal dificultad se hallaba en el hecho de que las teorías de la conspiración son discursos cerrados, circulares y auto confirmatorios que atribuyen intencionalidad como causa y una relación directa entre esa causa y efecto. Aquí daremos por sentado ese planteamiento propio de la filosofía de la ciencia, pero añadiremos nuestro argumento de que las teorías de la conspiración son una explicación del mal que apela tanto al sentido común como al discurso racional secular de las ciencias.

Para ver estas dificultades de refutación es útil comenzar planteando el problema de manera inversa. Es decir, empezar estableciendo dos formas argumentales que son usualmente usadas para *refutar* a las teorías de la conspiración. En distintos análisis de carácter más filosófico o lógico sobre las teorías de la conspiración estas formas de argumentación han sido denominadas de diversas maneras, aquí las llamaré con los nombres de: *argumento de la simplicidad* y *argumento de la complejidad*.

El *argumento de la simplicidad* es una aplicación de la famosa navaja de Ockham, y su ejemplo más relevante sería el mismo Popper: intentar refutar a la teoría de la conspiración apelando a lo inverosímil de la trama planteada. La realidad es mucho más simple argumenta la refutación hecha, por ejemplo, por Popper, pues 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. 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 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, y que veremos ejemplificadas en el capítulo siguiente, son refutadas apelando al hecho de que un sin límite de agencias, públicas y privadas, y de personas, tendrían que ser cómplices directos del encubrimiento de esos eventos para hacer la teoría de la conspiración sostenible. La progresión geométrica de cómplices necesaria implicaría a casi toda la sociedad norteamericana en pleno, mintiéndose a sí misma y también al resto del mundo (parte del cual también por fuerza tendría que estar complotada en la conspiración) sobre los eventos<sup>85</sup>. En cambio, la mejor explicación de tales eventos es la más sencilla: un grupo de terroristas estrelló unos aviones contra unos edificios. En el capítulo siguiente veremos la fortaleza y debilidad de precisamente de estas teorías sobre el 11/9 como sociodiceas y sus intentos, satisfactorios o no, pero al fin ingeniosos y sugerentes, por responder a esta refutación.

El *argumento de la complejidad* se sustenta en la misma lógica que el anterior para refutar a las teorías de la conspiración, pero presenta el otro lado de la moneda: critica 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 (y la teoría sociológica heredera de Weber) nos dice que esa relación no siempre es la esperada. Puede que sea cierto que haya gente en el mundo conspirando, pero rara vez en la historia los conspiradores logran sus propósitos tal cual los han planificado y, si los logran, rara vez pueden mantener el secreto por mucho tiempo<sup>86</sup>. Es decir, aún allí

---

<sup>85</sup> Esta tendencia de las teorías de la conspiración de incluir más y más conjurados en la trama ha sido denominada por algunos estudiosos como la “lógica de la cascada”. Véanse al respecto los trabajos de Bortherton (2013), Goertzel (2010) y Sunstein y Vermeule (2009)

<sup>86</sup> Piénsese en casos emblemáticos como el del Affaire Dreyfus, el Watergate o el Iran-Contra affaire, todos casos de conspiraciones de más o menos gran alcance: al final, diría esta refutación, se supo la

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, porque aun existiendo conspiradores, la realidad no siempre responde a sus designios. 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, aun teniendo la intención de conspirar no es posible demostrar la causalidad entre esa intención y el evento concreto de los ataques a las Torres Gemelas. La realidad es mucho más compleja y enrevesada, y la cantidad de variables que tendrían que controlar los conspiradores para, a partir de la decisión tomada hasta el hecho concreto de llevar la guerra a Afganistán, tendería prácticamente al infinito. Estaríamos hablando entonces de un conspirador increíblemente grande y poderoso. Un verdadero Dios extraordinariamente controlador, todo sabiduría y todo poder, pero, curiosamente deslastrado de la necesidad de teodicea, pues sería un Dios maligno. Una especie de principio del mal del maniqueísmo, sin una opuesta contraparte de principio del bien.

Se desprende de lo anterior que ambos argumentos de refutación son complementarios<sup>87</sup>, 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 entendida como sociodicea, que fácilmente los clasifica como parte de la conspiración que es denunciada, también apelando al sentido común. De nuevo,

---

verdad. No hay conspiración todo poderosa capaz de predecir todas las consecuencias de sus acciones y por lo tanto de esconderse para siempre.

<sup>87</sup> Esta doble vertiente simplificadora y complejizadora de la dotación de sentido que intento caracterizar aquí es posible ejemplificarla con este pasaje de Patxi Lanceros sobre el Quijote: “Como otros muchos, antes y después que él, don Quijote creía tener el código, el gran código que permitiría descifrar el enigma del mundo, el que reducía su complejidad (o la multiplicaba al infinito) y convertía su silencio en palabra o en canto, en conjunto articulado de signos” (Lanceros, 2006, pág. 122).

¿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, por el contrario, ¿hay una apelación hecha por la teoría de la conspiración que es distinta al sentido común y que usan el resto de los miembros de la comunidad en sus actividades cotidianas?

### **La apelación a la “ausencia” o argumentación contra-fáctica**

Vistos los principales argumentos para refutar la explicación del mal según las teorías de la conspiración, en este epígrafe se avanzará otro paso en nuestra precisión de las teorías de la conspiración, señalando otras cualidades que hacen a las teorías de la conspiración tan refractarias a esas refutaciones, y qué hace que las teorías de la conspiración sean sociodiceas relativamente convincentes.

Una de tales cualidades más sobresalientes es el papel que juega la *ausencia* en las explicaciones conspirativas. Aquello que no puede estar ausente es la explicación del evento que se intenta explicar y también su más notable complemento, nos referimos a la obligada intencionalidad detrás de cualquier evento. Tal como señalaba Popper, la teorías de la conspiración aborrecen la casualidad, lo que Weber llamaría las consecuencias no esperadas de la acción, cuestión que sí deben ser tomadas en cuenta, tanto por los legos en sus actividades cotidianas como por el discurso científico (o al menos así es de esperarse). Para el teórico de la conspiración (estamos hablando del *gran* teórico de la conspiración, como decíamos arriba el que cree que todo, o casi todos los eventos sociales pueden ser explicados por la conspiración), *no* existen consecuencias no esperadas, *no* hay casualidades; todo evento debe tener una explicación y de toda motivación se desprende una consecuencia registrable. Es decir, hay un agente en el origen de todo evento, hay una intencionalidad obligada y esa intencionalidad es expresada de manera perfecta en el hecho observable. Así, con las teorías de la conspiración nos aproximamos a un intento extremo de *desambiguación* del orden. Como veíamos en el capítulo anterior señalado por Bauman se trata de un intento moderno y propio de la ciencia, pero en las teorías de la conspiración nos encontramos con la purificación de ese proyecto

científico, una especie de fundamentalismo científico en su capacidad para eliminar la ambigüedad del mundo, y técnico-controladora de lo natural y de lo social. Así, el teórico de la conspiración se nos presenta como un neo-maniqueo para el que es insoportable la ambivalencia entre el bien y el mal. Tal ambivalencia es una solución inaceptable para él, en su mundo hay agentes malos y buenos, distinguidos en una clasificación clara y sin ambigüedad. Tal como se verá en el siguiente capítulo, tal fundamentalismo del programa científico propio de las teorías de la conspiración actuales deviene en una verdadera *tecnodicea*, es decir, en una defensa a ultranza de las capacidades *técnicas* de la ciencia para superar el mal.

Pero, para envenenar aún más este argumento, y antes de arrojarnos a desentrañar a las teorías de la conspiración como sociodiceas/tecnodiceas afines la modernidad, veamos un ejemplo *pre-moderno* que ilustra la cualidad de la ausencia con la existencia de un agente conspirador en el que la realidad se presenta en un sentido directo y carente de ambigüedad, como producto directo del mal agente. Está tomado de Evans-Pichard y por lo tanto vincula esta construcción cognitiva con la magia. Según el antropólogo, 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 por qué 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, pág. 70)

Lo que es infortunio, accidente o casualidad para el sentido común, y riesgo o contingencia para la teoría social contemporánea, o simple secuencia de eventos materialmente explicables para la ciencia (sin necesidad de intencionalidad), para la mentalidad mágica en cambio se convierte en un evento explicable en términos de la

intencionalidad del brujo ausente, es un mal causado por un agente al que se puede señalar y eventualmente purgar a través del rito. El evento carecería de sentido sin esa explicación adecuada de la presencia de un agente. Pero, ¿Dónde está el brujo? ¿Dónde las pruebas materiales de su delito? ¿Dónde está el conspirador? 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, anda suelto por el mundo.

Paralelismos como este, entre el pensamiento mágico y la teoría de la conspiración, han resultado sugerentes para la literatura sobre el tema. Tanto así que se ha de caracterizar a la teoría de la conspiración como un pensamiento mágico secularizado, tal como Popper había señalado refiriéndose a las teorías de la conspiración como sustituto de los dioses de antaño<sup>88</sup>. 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,

---

<sup>88</sup> Por momentos en su obra, además de una forma de “historicismo”, Popper caracteriza a las teorías de la conspiración como una forma, muy primitiva, de “teísmo”, que sustituye a los dioses antiguos como agentes por modernos personajes y grupos siniestros: “*Esta teoría, más primitiva que la mayoría de las diversas formas de teísmo, es afín a la teoría de la sociedad de Homero. Éste concebía el poder de los dioses de tal manera que todo lo que ocurriera en la llanura situada frente a Troya era sólo un reflejo de las diversas conspiraciones del Olimpo. La teoría de la conspiración de la sociedad es justamente una variante del teísmo, de una creencia en dioses cuyos caprichos y deseos gobiernan todo. Proviene de la supresión de Dios, para luego preguntar: ‘¿Quién está en su lugar?’ Su lugar lo ocupan entonces diversos hombres y grupos poderosos, grupos de presión siniestros que son responsables de haber planeado la gran depresión y todos los males que sufrimos*”. (Popper, 1983, pág. 160)

aborrece el vacío de la ausencia de explicación, no soporta la casualidad o las consecuencias no esperadas de la acción. Todo mal debe ser explicable aunque sea de manera contra-fáctica.

Pero eso no es todo pues, para tranquilidad de Popper, siguiendo esta argumentación, estaríamos negando a la teoría de la conspiración la cualidad de ser una forma argumentación racional; en cambio en esta tesis estamos sosteniendo que lo que hace precisamente a las teorías de la conspiración sociodiceas relativamente *satisfactorias*<sup>89</sup> en el mercado de explicaciones del mal de las sociedades postsecularizadas, no es precisamente su carácter *mágico* –el cual, por demás, podría argumentarse que comparte con la ciencia misma, por lo menos en la forma en que el lego asume la *verdad* de la ciencia como explicación socialmente legitimada del mal –sino precisamente su carácter de explicación racional<sup>90</sup>, su cualidad de ser una forma de narración extremada de las capacidades de la técnica para controlar el mundo y de alejar al caos de sus límites.

Retornemos entonces en este punto al argumento expuesto anteriormente, 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 desde el sentido común mismo, que pretenden su ruptura. Para ser más precisos, las teorías de la conspiración se acercan aquí a la forma secularizada y racional de las ciencias sociales y compiten con ellas por ser las explicaciones socialmente legitimadas del mal en el mundo. El siguiente ejemplo, tomado de una teoría de la conspiración clásica, ilustra cómo se utiliza el argumento de la *ausencia* y cuál 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 su libro *Mi Lucha*, relata Cohn, Hitler intenta demostrar la

---

<sup>89</sup> Repetimos lo que hemos insistido a lo largo de este trabajo: toda sociodicea es *sólo en parte satisfactoria*, igual que para Weber toda teodicea era *sólo en parte satisfactoria*.

<sup>90</sup> De hecho este es un argumento que, creemos, se puede leer también en Popper. Él mismo cuando explica su definición de teoría de la conspiración dice que se refiere a “*una teoría sostenida por muchos racionalistas*”. Popper en cambio entiende que su trabajo es presentar a la teoría de la conspiración como “*exactamente lo opuesto del verdadero propósito de las ciencias sociales*”. (Popper, 1983, pág. 159)

validez del famoso texto apócrifo *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<sup>91</sup>. Hitler *profundiza* su argumento atacando a un periódico liberal de la época que siempre andaba pregonando el carácter apócrifo de los *Protocolos*, prueba para él irrefutable de que el texto es verdadero. El funcionamiento de esta forma de construcción explicativa es similar a la conexión establecida por los Azande entre el accidente del granero y la brujería. La prensa liberal, y por tanto judía –acusa Hitler-, proclamaban la falsedad de los *Protocolos*. El hecho, según Hitler, de estar la prensa controlada por los judíos, es razón suficiente para tener a los *Protocolos* por ciertos. Pongamos por caso que la prensa liberal hubiese decidido callar cualquier comentario sobre los *Protocolos*, por ejemplo por considerar que comentando el texto tan sólo daba munición a los antisemitas. Pues esta *ausencia* es el escenario ideal para el teórico de la conspiración: el silencio de la prensa es precisamente 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 anteriormente, la ausencia permite la construcción de una explicación del mal 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.

Este tipo de construcción cognitiva sobre la ausencia es usada con frecuencia como mecanismo de desenmascaramiento de la conspiración en la que supuestamente 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

---

<sup>91</sup> Aquí uso este tipo de ejemplos para ilustrar el modo de argumentación contrafáctico de la ausencia. Igualmente podría usarse para ilustrar cierta concepción ideológica de la *verdad* como aquello que es sostenido por los justos. Véase esta argumentación sobre el agente que encarna la verdad, pero en sentido contrario a la hecha por Hitler: “Tras haber revelado la verdad sobre la naturaleza criminal del régimen soviético en *El hombre rebelde*, Albert Camus tuvo que escuchar a Sartre decir que la buena recepción brindada a su libro por la derecha lo invalidaba, con lo cual daba a entender que la verdad está en la izquierda y el error a la derecha. Camus denunciaba los campos pero Sartre no podía admitirlo con el pretexto de que ‘los capitalistas y los burgueses’ suscribían el análisis hecho por aquél” (Onfray, 2010, pág. 473)

ocultado. No *está* y por lo tanto *es*. Para el que ha descubierto la conspiración es necesario leer entre líneas y descubrir elementos que no son evidentes 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, y así avanzamos otro paso en la definición de las teorías de la conspiración: *el papel del agente*. La del conspirador es la misma astucia que usaba el Demonio 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, pág. 25)

Como con el Demonio, la ausencia es prueba de la astucia del conspirador, del agente del mal. Nada se le escapa, no hay ambigüedad, no hay ambivalencia, no hay agentes, a un mismo tiempo, buenos y malos, nada es aleatorio. La casualidad y la ambigüedad son categorías inexistentes en el mundo de la teoría de la conspiración y, tal como señalaba 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 casualidad es una noción extremadamente delicada, y quien en nuestra sociedad sufre de muchos problemas a menudo siente que debe desechar esta noción de la casualidad y empezar a usar, para cualquier dificultad, la pregunta*

*“¿Quiénes han hecho esto? ¿Que tienen contra mí?” Es decir, ya no se sienten capaces de, ni obligados a, usar la noción de casualidad 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 casualidad, 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, pág. 35)

El teórico de la conspiración ha desechado por completo la noción de una casualidad simple y la ha suplantado con la de la ausencia<sup>92</sup>. La operación permite

---

<sup>92</sup> Se corre el riesgo en este capítulo de acumular ejemplos diversos de esta forma de argumentación para la que los dados por Sacks me parecen suficientemente ilustrativos. Para compensar, citamos este diálogo académico entre los filósofos de la religión Anthony Flew y Richard Hare discutiendo las trampas de la falsificación en el discurso teológico tomando como punto de arranque la necesidad de un agente ausente. Está recogido en la compilación Enrique Romerales, *Creencia y Racionalidad* (1992), lecturas de Filosofía de la Religión. Flew comienza citando la llamada parábola de John Wisdom que describe así: *“Dos personas retornan a su jardín largamente descuidado y encuentran entre las malas hierbas unas pocas de las Viejas plantas sorprendentemente vigorosas. Uno le dice al otro: ‘debe de ser que un jardinero ha estado viniendo y haciendo algo con estas plantas’. Tras indagar, encuentran que ningún vecino ha visto jamás a nadie trabajando en su jardín. El primer hombre le dice al otro: ‘Debe de haber trabajado mientras la gente dormía’. El otro dice: ‘No, alguien le habría oído y, además, cualquiera que cuidara de las plantas no habría dejado crecer malas hierbas’. El primer hombre dice: ‘Mira el modo en que éstas están dispuestas. Aquí hay propósito y sentimiento de belleza. Creo que viene alguien, alguien invisible a ojos mortales. Creo que cuanto más cuidadosamente miremos, tanta más confirmación de esto encontraremos’. Ellos examinan el jardín muy cuidadosamente, y a veces se topan con nuevas cosas que sugieren lo contrario, e incluso que ha estado trabajando una persona maliciosa. Además de examinar el jardín cuidadosamente, estudian también lo que les sucede a los jardines dejados sin atender. Cada uno aprende lo que aprende el otro sobre esto y sobre el jardín. Consiguientemente, cuando después de todo esto uno dice ‘aún creo que viene un jardinero’, mientras el otro dice ‘yo no’, sus diferentes palabras no reflejan ahora ninguna diferencia acerca de cuán rápido caen en desorden los jardines desatendidos. En esta fase, en este contexto, la hipótesis del jardinero ha dejado de ser experimental, la diferencia entre quién la acepta y quién la rechaza no es ahora una cuestión de que uno esté esperando algo que el otro no espera. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? Uno dice: ‘Viene un jardinero sin ser visto ni oído. Se manifiesta solamente en sus obras con las que todos estamos familiarizados’; el otro dice ‘No hay jardinero’, y con esta diferencia en lo que ellos dicen acerca del jardinero va una diferencia en lo que sienten hacia el jardín, a pesar del hecho de que ninguno espera nada de él que no espere el otro”. Al argumento de Flew sobre la parábola (que no interesa aquí), Hare responde ilustrando su propio argumento con un caso que bien podríamos tomar como ejemplo de un teórico de la conspiración: *“Debo comenzar confesando que, en el terreno elegido por Flew, él me parece completamente victorioso. Por lo tanto cambio mi terreno relatando otra parábola. Un cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos le presentan todos los más mansos y respetables profesores que pueden encontrar, y después de haberse retirado cada uno de ellos, dicen, ‘¿Ves?, realmente no quiere asesinarte; te habló de la manera más cordial; seguramente ahora estás convencido’. Pero el lunático replica: ‘Si, pero eso era sólo una treta diabólica; realmente está tramando contra mí todo el tiempo, como el resto de ellos; te digo que**

sostenerse dentro del marco del sentido común, junto a otros miembros, y conjurar tanto la acusación de *paranoico*, como las refutaciones desde las ciencias como competidoras seculares por la explicación del mal<sup>93</sup>.

### **Agencia, intención, culpa, responsabilidad**

Precisamente el uso de la *ausencia* como argumento contrafáctico no es monopolio de la teoría de la conspiración, así como por supuesto, el intento por suprimir la ambigüedad y aspirar a la utopía del orden perfecto de las certezas absolutas es también compartido con el discurso científico. Como vimos en el capítulo anterior, y tal como ha señalado Bauman, las ciencias sociales a partir de la Ilustración fueron imbuidas por esta búsqueda del orden perfecto y en gran medida, aunque ya con mayor moderación pesimista, tal programa continuó durante los siglos XIX y XX.

En las ciencias sociales, particularmente en la sociología histórica, una forma de argumentación contra fáctica de tal estilo es bien conocida. Un buen ejemplo es esta advertencia que el ya citado Sacks hacía 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, pág. 670)

---

*lo sé’.* Por muchos profesores afables que le presenten, la reacción es siempre la misma”. (Romerales, 1992, pág. 51)

<sup>93</sup> Evidentemente está más allá del interés de este trabajo la extensísima literatura psicológica y socio-psicológica que diagnostica al teórico de la conspiración como paranoico. Tal tradición literaria tiene su posible inicio en el célebre análisis de Freud (2013) del caso Schreber y continúa en el engañoso título del famoso ensayo de Hofstadter: *El Estilo Paranoico en la Política Norteamericana* (1966), que en realidad es un análisis socio político y no psicológico. Dos buenos ejemplos del uso del término paranoia, y de la definición de las teorías de la conspiración en política como “paranoia colectiva” son los trabajos de Melley (1999) y de Daniel Pipes (1997) Para un resumen más reciente de esta tradición véase el trabajo de Darwin y Neave (2011)

Se refería Sacks, por ejemplo, a cuando se hacen 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 tal año, pero no lo hizo ¿Por qué no lo hizo? Porque la civilización X desconocía el caballo, o desconocía la rueda, o no había superado la navegación por cabotaje, y esto impidió que cabalgase, rodase o navegase a la conquista de la civilización Y.

Pero no sólo apelamos, en las ciencias sociales, a tal forma argumental cuando advertimos la ausencia de cierto avance tecnológico, también lo hacemos cuando nos referimos a la falta de ciertas instituciones como causa de efectos también ausentes. Así, tal sociedad no ha alcanzado la democracia o el desarrollo industrial capitalista porque carece de determinada ética<sup>94</sup>, 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 de 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, pero, aun teniendo tales pruebas en la mano, el argumento original carecerá de relevancia. No hace 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 y de la magia cuando utiliza el argumento de la *ausencia* que intentamos reconstruir

---

<sup>94</sup> Evidente simplificación ahistórica del argumento weberiano.

aquí; tal como hemos visto que lo hacían los Azande según Pritchard al explicar 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, algo como esto: *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 de tal forma de argumentación es que 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 las ciencias sociales, aunque puede funcionar de manera distinta.

Otra forma de plantear este argumento es afirmar que algunas teorías de la conspiración, precisamente las que se ofertan como explicaciones racionales del bien y del mal o sociodiceas, no usan en realidad una apelación a la ciencia cuando se construyen apoyándose en la ausencia, sino que por el contrario están haciendo una apelación a lo que Voegelin (1952) denominaba con el calificativo del *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 (2002) 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. Para Todorov el cientismo guarda una estrecha afinidad electiva con la búsqueda de la certeza, pues cree en un mundo perfectamente coherente y por tanto exactamente interpretable por la ciencia, en consecuencia, dice Todorov: *“el mundo es como transparente, puede ser conocido completamente por la razón humana”* (Todorov, 2002, pág. 123). También, e históricamente mucho más peligrosa pero relacionada con el uso político de las teorías de la conspiración, las creencias 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. Para Todorov la deriva hiper-controladora que sería una forma pervertida de la ciencia que olvida el principio básico de falibilidad que debe inspirarlas.

De nuevo nos apoyamos para ilustrar esto en un ejemplo tomado de Sacks. En su lección titulada por los transcritores “La máquina de hacer inferencias”, Sacks añade una 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 obscuro, 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, pág. 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. La actitud natural frente al mundo de vida no solo *posibilita* la explicación del evento dentro de la reserva de conocimiento del sentido común, sino que más aún *exige* una explicación.

En su ensayo “Credit and Blame”, el sociólogo Charles Tilly (2008) también ha sugerido cómo parece haber una *necesidad* humana en explicar eventos desde la perspectiva de la *culpa*, es decir la necesidad, tal como venimos observando, de que exista un agente detrás del evento. Dice Tilly, al respecto, aventurando una hipótesis neuroevolutiva:

*“Nosotros los humanos nos pasamos la vida culpando a otros y atribuyéndonos los créditos y a veces, a regañadientes, atribuyéndole créditos a otros. Visiones viables*

*de la vida pueden incluir proporciones variables de crédito y culpa, pero ninguno de nosotros escapa a la necesidad de asignar valores, positivos o negativos, a las acciones de otras personas, así como también a nuestras propias acciones. Ello es así, especulo, porque la evolución ha organizado nuestros cerebros para crear narraciones de acciones e interacciones en las cuales X hace Y a Z, o X causa Y y Z sufre las consecuencias. No observamos simplemente la secuencia X-Y-Z desapasionadamente, como si observáramos caer las gotas de lluvia y formar un charco. En cambio, asignamos un peso moral a la secuencia y decidimos, muchas veces al día y por lo general sin mucha reflexión, si nosotros o los demás hicimos lo correcto. Es más, queremos que hacer lo correcto sea recompensado y hacer el mal reciba castigo”. (Tilly 2008, prefacio pág. VII)*

Aunque no estemos convencidos de la especulación evolucionista de Tilly, podemos aceptar que, en efecto, tal y como venimos sosteniendo, la necesidad de explicación de eventos va mucho más allá de la observación desapasionada y que, como célebremente señalaba Hume (2004), la atribución de relaciones causales es resultado de una hipótesis necesaria para nuestra vida cotidiana. Aún más allá, es necesaria para la preservación del orden social limítrofe pero permeable al caos, a lo que quizás se refiera Tilly cuando habla de las *visiones viables de sociedad*.

Tilly nos acerca un paso más al argumento que estamos construyendo en esta tesis, al afirmar que esas necesarias narraciones dotadoras de causalidad –y por tanto de *sentido*, añadiríamos –implican una cierta noción de intencionalidad y de agencia:

*“Asignar crédito o culpa a alguien, por lo tanto, significa que alguien es el agente que ha causado cierto resultado, meritorio o deplorable. Significa hacer de alguien un agente efectivo. Mientras más serio sea el resultado de la acción del agente, más grande será el potencial crédito o culpa. Pero el asignar crédito o culpa también imputa responsabilidad al agente: ella no lo ha hecho por accidente, sin querer, o por puro impulso. En cambio ella ha actuado de manera más o menos deliberadamente y con conocimiento de las consecuencias probables. Es más, tal agente de be ser competente, capaz de acción deliberada”. (Tilly 2008, pag.12)*

Nótese entonces el tema de la *competencia* del agente: la imputación de responsabilidad, a su vez consecuencia de una necesidad de narración causa-efecto para todo evento. Ello implica más responsabilidad, pero también más capacidad, competencia y efectividad requeridas al agente a medida que los efectos son más importantes. Llevemos esta lógica de lo micro social a narraciones macro sociales del orden, y estamos ante una espiral de atribución de sentido que, a medida que nos acercamos a eventos de carácter verdaderamente catastróficos, nos obliga a buscar un agente responsable con atribuciones de competencia cuasi-infinitas: un dios, demonio, o gran conspirador, capaz de *producir* tan gran resultado.

Y así llegamos al teórico de la conspiración, tal como se ha intentado reconstruir, que entiende que detrás de todo evento hay un agente, y que el evento en cuestión es consecuencia directa de la intencionalidad de ese agente, y que además entiende que, si el evento es catastrófico hasta el punto de introducir el caos en el coto del orden, entonces se trata de un agente verdaderamente poderoso. 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) que está detrás de todo evento observable. Para el articulista del diario británico *The Times*, David Aaronovitch esta es, de hecho, la cualidad definitoria de las teorías de la conspiración:

*“La atribución de una agencia deliberada a algo que es más probable que hubiera ocurrido accidentalmente o sin intención alguna. Y, como sofisticación a esta definición podríamos añadir: la atribución de una acción secreta por parte de un grupo, que pueda ser explicada de manera más razonable y menos encubierta de otro grupo. De modo que la teoría de la conspiración es innecesariamente asumir una conspiración cuando hay otras explicaciones más probables”.* (Aaronovitch citado por: Richard, 2012, pág. 21)

El problema remite de nuevo al de la culpa necesaria de algún agente como explicación causal del mal en un mundo que ha intentado expurgar la incertidumbre y el caos por medios tecnológico científicos. Cuando ocurre un evento catastrófico

apelamos a una sociodicea que narra tal eventualidad como causada *naturalmente*, pero que es incapaz de *explicarla* satisfactoriamente, al carecer de un elemento importante para que la explicación del mal resulte completa, nos referimos a evidencias suficientes para determinar *quién* causó ese mal. Para que la sociodicea sea en algún grado acaso *más* satisfactoria tiene que haber un agente discernible que *haga* el mal. Aquí nos encontramos en un punto en el que la legitimidad de la sociodicea de las ciencias sociales sufre en su competencia con las teorías de la conspiración, al no poder cumplir con la promesa de una explicación que señale directa e inequívocamente al agente. Es decir, mientras que las teorías de la conspiración pueden señalar a un agente culpable del mal, las ciencias sociales nos invitan a conformarnos con causas impersonales y estructurales. Pero las ciencias sociales ya han sufrido un golpe previo a la ocurrencia del evento que intenta explicar, por ejemplo en el caso de una catástrofe, su incapacidad de prevenirla, aun cuando han ofrecido un mundo de certezas y de seguridades que mantienen el caos fuera de los límites del orden.

Hay entonces evidentes puntos de confluencia que hemos señalado hasta aquí, partiendo de esta premisa según la cual las teorías de la conspiración son construcciones cognitivas que compiten con otras formas de construcciones cognitivas (como por ejemplo, las ciencias sociales). La hipótesis que se desprende es que estos puntos de confluencia son las 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.

### **Conclusión: De la sociodicea a la tecnodicea. Principales características de las teorías de la conspiración**

Es momento de resumir algunas características formales de las teorías de la conspiración que se han discutido en este capítulo y al hacerlo definir qué entendemos por una teoría de la conspiración en toda su complejidad. A partir de lo dicho, he aquí una enumeración de varios elementos lógico-discursivos que hemos

podido destacar cuando nos referimos a una teoría de la conspiración: En primer lugar, que en las teorías de la conspiración siempre hay una persona o grupo que conspira, es decir hace algo en secreto, oculto, que trata de lograr un objetivo. En segundo lugar, que normalmente se establece una relación directa entre causa y efecto, en cuya explicación no hay lugar para las consecuencias no esperadas de la acción. Por último, y como corolario a lo anterior, esa causa es dada como agencia o intencionalidad directa de esa persona o grupo que conspira.

Estas tres características conforman una definición mínima de la estructura explicativa de las teorías de la conspiración, quien crea en los tres rasgos anteriormente expresados como explicación de un evento cree que una conspiración está detrás de ese evento. Sin embargo hay que añadir aún otras características, pues una definición así incluiría a conspiraciones de poco alcance, y por lo demás muy comunes que se dan en la vida diaria de cualquiera: desde una fiesta sorpresa hasta pequeños secretos políticos de la comunidad más pequeña. Así que debemos añadir las reflexiones de autores aquí citados, tales como Popper y Hofstadter, quienes proponen el estudio de lo que alternativamente se llama grandes teorías de la conspiración o teorías de la conspiración totales Según estos autores estas serían aquellas en las que: *todos*, o por lo menos gran parte de los eventos sociales, son explicados como consecuencia directa de la intención y acción de la persona o grupo que conspira.

Esta última característica acerca al teórico de la conspiración a la caracterización del paranoico de la psiquiatría<sup>95</sup>. Pero no todos los proponentes de las grandes teorías de la conspiración creen que todo es explicado por ellas. Algunas grandes teorías tienen un alcance limitado a un evento, tal y como veremos en el

---

<sup>95</sup> Evidentemente no hay solución de continuidad entre la creencia en una pequeña conspiración de nuestro departamento universitario en nuestra contra, por ejemplo, y la creencia en que todo mal es causado por los Illuminati. La decisión sobre cuales teorías son *Grandes Teorías* queda de parte del autor que se guía por la vastedad de las influencias y poder que los creyentes en esas teorías adscriben a la conspiración. A medida que nos acercamos al teórico cuya sociodicea está construida sobre la base de la creencia en que *absolutamente todo* evento es explicable por la conspiración, nos acercamos al tipo ideal de paranoico, a cuyo papel en la tradición de análisis psicológico de las teorías de la conspiración ya nos hemos referido en la nota anterior.

capítulo siguiente en el estudio del caso de las teorías relativas a los eventos del 11 de septiembre de 2001. Pero, cuando el evento es verdaderamente grande, cuando la intromisión del caos en el orden es de una magnitud considerable y de envergadura catastrófica, inevitablemente las teorías que pretenden explicar ese evento se agrandan al nivel del reto y, tal como veremos en el siguiente capítulo, cada movida conceptual de tales teorías abarca más y más conspiradores y más y más eventos, hasta el punto de proponerse como verdaderas explicaciones del *orden social* como un Todo, explicaciones que compiten con las específicas de las ciencias sociales porque precisamente quieren basarse en sus mismas premisas. Esta última característica es la que convierte a la teoría de la conspiración en una verdadera sociodicea, en una explicación del mal secularizada. Pero, basarse en las mismas premisas de las ciencias sociales, no significa evidentemente, recorrer el mismo camino y arribar a las mismas conclusiones explicativas. Las ciencias en general, y no sólo las ciencias sociales, se han presentado en el siglo pasado como explicaciones de la intromisión del caos en el orden y como garantes de la defensa de ese orden frente al caos, y aunque al mismo tiempo muchas veces han devenido en auténticas *tecnodiceas*, es decir en defensas de la tecnología como garantes de ese orden, no obstante su búsqueda de contrastación y de sistematicidad en la diferentes fases del método no han sido abandonadas. La búsqueda de la certeza en la defensa del orden ha hecho de las teorías de la conspiración una forma de narración en defensa de ese orden contra el caos en extremo científicista, es decir, en la defensa del orden que se transmuta en defensa de la tecnología para defender ese mismo orden.

Ahora, antes de pasar a un estudio de caso concreto a modo de ejemplificación de lo discutido hasta aquí, y una vez clarificada nuestra definición de la teoría de la conspiración en cuatro puntos, debemos añadir el complemento pragmático del que ya hemos hablado en el apartado metodológico de la introducción a esta tesis. Visto que algunas teorías de la conspiración para grandes eventos

sociales han resultado ser ciertas<sup>96</sup>, es importante metodológicamente no juzgar a priori estas explicaciones con el objeto de refutarlas por sus fallas lógicas o falta de evidencia. Como mostraremos en el capítulo siguiente, es a la evidencia y rigurosidad científica precisamente a lo que apelan estas formas de sociodiceas en su reclamo por ser legítimamente aceptadas por la sociedad como explicadoras del mal. En esta tesis solo intentamos una comparación con las ciencias sociales como explicaciones socialmente legitimadas del mal y proponemos que es precisamente compitiendo en su mismo campo como las teorías de la conspiración se presentan tan fuertes y refractarias a la refutación como narraciones de malos eventos, de intromisiones del caos, satisfactorias para muchos; como una de tantas sociodiceas socialmente legítimas en las sociedades postseculares.

Recordemos nuestro problema original que es precisamente el de las alternativas de explicación al mal en el mundo que los miembros de la sociedad consideran como legítimas para explicar ese mal. Ocurren muchas cosas malas en el mundo y el caos amenaza permanentemente al orden social a través bien de eventos catastróficos que claman por ser explicados, o de otro orden al que sus proponentes invitan a la sociedad a adscribirse en prejuicio del orden establecido. Cuando tales cosas ocurren en las sociedades modernas ¿qué retórica está legítimamente justificada para ser utilizada como modelo explicativo? Ante esta cuestión habrá que apelar a religión, a las ciencias sociales, o serán las teorías de la conspiración las que triunfen en la pugna entre explicaciones alternativas del mal en el mundo. Pero las teorías de la conspiración y las ciencias sociales ambas pretenden ser sociodiceas, es decir explicaciones racionales del orden y del mal en el mundo: Parafraseando a

---

<sup>96</sup> Ya hemos citado más arriba emblemáticos casos históricos como el de Dreyfus, el reporte de la comisión Dewey sobre los juicios espectáculo de Moscú y el caso Watergate. Todos estos casos pueden ser explicados como teorías de la conspiración que se muerden la cola: por ejemplo la comisión Dewey desentraña con evidencias unos juicios basados en una Gran Teoría de la Conspiración sobre agentes troskistas moviendo los hilos de la política mundial contra Stalin. Sin embargo el uso político de las teorías de la conspiración no es objeto de esta tesis, aunque algo señalaremos en las conclusiones como parte de la agenda de investigación que se desprende de esto. Sobre tema del uso político de las teorías de la conspiración en el contexto venezolano he tratado en Pérez Hernáiz (2008) y de manera más teórica y general en Pérez Hernáiz (2011)

Durkheim en *Las Reglas del Método Sociológico*, ambas admiten sólo causas sociales para explicar efectos sociales.

Veamos ahora un caso concreto de presentación de una de estas explicaciones que se ajustan al modelo que hemos planteado de teorías de la conspiración. De hecho en las páginas siguientes veremos con algún detalle como la explicación en clave conspirativa de los eventos relacionados con los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos se presenta con toda la parafernalia académica y científica, y pretende ser reconocida como explicación plausible, no presentándose como explicación alternativa y marginal sino bien al contrario, como *la* sociodicea científica, secular y académica de un evento que representó en el imaginario contemporáneo una intromisión del caos en el orden de magnitud enorme.



## Capítulo 5. Una teoría de la conspiración se presenta como una sociodicea postsecular. Los eventos relacionados con el 9/11

*Comunidad y verdad son dos figuras retóricas que se refieren entre sí, cada una se legitima a sí misma a través de la otra en el mundo de los expertos y la verdad dividida en compartimientos.*

Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*.

*Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender.*

Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*.

Los eventos del 11 de septiembre del 2001<sup>97</sup> fueron de tal magnitud que representan algo así como el acto de *terror total*. El impacto de las escenas de las torres desplomándose, repetido infinitamente por los medios masivos fue enorme. Salvando la inconmensurable distancia en términos de destrucción y muerte, para los televidentes occidentales post-Segunda Guerra Mundial el 9/11 significó un evento, quizás infinitamente menor en mortandad, duración y disrupción de la vida cotidiana, pero comparable a los efectos de esa guerra en términos de percepción intromisión del caos, de mal absoluto, inexplicable, casi inefable.

La muerte es la intromisión máxima y última del caos disolvente en el orden. Ella, la muerte implica la disolución del yo definido en términos de sufrimiento que, según Weber, todas las teodiceas han intentado explicar de forma más o menos insatisfactoria. Los eventos del 9/11 son la intromisión del caos y de la muerte en un epicentro simbólico del orden moderno en la que ese tipo de muerte no debería ocurrir. Expurgar la muerte accidental es el resultado deseable de racionalizar

---

<sup>97</sup> En adelante nos referiremos a ellos tan solo como “9/11”, en atención a la práctica simbólica ya popularizada en la literatura anglosajona sobre el tema. Tal denominación (a veces 11-S en la literatura en castellano), por cierto, va más allá de la necesidad de abreviar: neutraliza y aleja en un símbolo numérico un evento puntual de horrorosa e insoportable intromisión del caos en el orden.

eventos en forma de *riesgos* calculables y por lo tanto conjurables. Los modernos, se supone, debemos morir de viejo y en la cama de un hospital rodeado de aparatos tecnológicos que habrán prolongado todo lo posible nuestros últimos momentos vitales. No se supone que vayamos a morir en un accidente de tren, coche, y mucho menos víctimas de un ataque terrorista. Se da por sobreentendido que el riesgo debe ser mínimo, prácticamente cero.

Como con los efectos de la guerra, también es sugerente comparar en términos de impacto global, los eventos del 9/11 con el terremoto de Lisboa de 1755. Las explicaciones socialmente legitimadas de ambos eventos revelan similitudes y diferencias. Para el famoso terremoto las explicaciones tenían por centro la agencia divina que, tal como vimos en el primer capítulo, revivió debates ilustrados sobre el mal y teodiceas justificadoras de lo divino. En ese momento, un mal que para los modernos sería de carácter natural se consideraba en términos explicativos como un mal *moral*, ya sea por la agencia más o menos maligna o benigna de Dios, o como castigo por los pecados de una orgullosa capital imperial.

Pero, para el caso del 9/11 ha habido poca discusión sobre su carácter de mal moral<sup>98</sup>, en cambio, sobre la agencia del mismo las explicaciones oficiales sufren en su legitimación social la dura competencia de otras que apuntan a agentes distintos. En esa adscripción de agencia, el 9/11 revela su carácter de evento ocurrido en un mundo postsecular, por lo menos, en la sociodicea oficial, las motivaciones de los agentes que perpetraron directamente los atentados son descritas como religiosas. A esto se añade un tono que invita a leer tales motivaciones como peligrosamente irracionales, primitivas y pre-modernas. Son para tales narraciones las expresiones atávicas de valores ajenos a occidente que llegan como amenazas externas al orden moderno racional, secular y libre.

---

<sup>98</sup> Algo de esto ha habido, por supuesto, pues algún pastor evangélico norteamericano ha insinuado tal relación. Fuera del ámbito de este trabajo queda todo el discurso justificador del evento desde la cosmovisión de llamado *fundamentalismo islámico* como legítimo castigo a los pecados de las víctimas del terrorismo.

En cambio, veremos variantes en las teorías de la conspiración en relación a los agentes y a las motivaciones de éstos. Siempre presentándose como científicas, racionales y seculares estas sociodiceas rara vez narran los eventos en clave de fanáticos religiosos en conflicto con Occidente<sup>99</sup>, si no que por el contrario suscriben narraciones que las aproximan mucho más a considerar motivaciones que se desprenden del carácter reflexivo y auto-regulador del orden moderno. Aunque no en todos los casos, para la mayoría de las teorías de la conspiración del 9/11 los agentes que provocaron tal intromisión del caos en el orden, y que hábilmente escondieron su participación en el cataclismo, fueron los mismos jardineros encargados del permanente cuidado del orden moderno que describimos siguiendo a Bauman en el capítulo anterior<sup>100</sup>.

### **La Sociodicea Oficial**

Quizás la manera más sencilla de comenzar este capítulo sea remitir de manera extensa a la narración de los eventos tal como es presentada en la enorme enciclopedia comunitaria de Internet, Wikipedia<sup>101</sup>. En su versión en castellano el

---

<sup>99</sup> Una interesante hipótesis de porqué esto es así se encuentra en un artículo de Phil Molé (Molé, 2006). De acuerdo al autor, la mayoría de las teorías de la conspiración sobre los eventos del 9/11 trasladan la agencia de las explicaciones oficiales (terroristas fundamentalistas) a una agencia local norteamericana (*it was an inside job*). Molé arguye que esto es particularmente reconfortante para los suscriptores de estas teorías pues para comprender los eventos no necesitan saber nada de los complicados conflictos internacionales del Medio Oriente, o casi ninguna cosa sobre política internacional en absoluto. Basta con tener ciertas nociones populares sobre ingeniería de estructuras, explosivos y combinarlas con la sana sospecha que comparte la mayoría de los estadounidenses sobre su gobierno central.

<sup>100</sup> Refuerza este argumento, de que en su característica reflexiva en el mundo postsecular son los jardineros intramundanos, y no el Gran Jardinero divino, quienes son acusados de causar el mal, Ulrich Beck: “*Las legitimaciones se resquebrajan. El banquillo de los acusados amenaza a quienes toman las decisiones. Por lo cual esta cabeza de Jano atemoriza a una clase política siempre en el filo de la crítica. La misma clase política vela por el bienestar, por el derecho y por el orden pero, a su vez, incurre, bajo todo tipo de acusación social, en la implantación de peligros en el mundo y en la minimización de su importancia, peligros que amenazan en grado límite a la vida*”. (Beck, 1996, pág. 206)

<sup>101</sup> Aunque en los siguientes párrafos se construye la sociodicea oficial a partir de otro documento relevante, quizás es necesario justificar de manera más extensa la utilización de un párrafo de Wikipedia en una tesis doctoral: La famosa enciclopedia tiene la virtud para nuestros propósitos de curar, a través de su proceso de participación creativa comunitaria (proceso que, como se sabe, produce tanto aciertos como inexactitudes factuales), una versión bastante depurada de la explicación *socialmente legitimada* del 9/11. Añádase a esta ventaja la certeza de que cualquiera que busque información sobre tales eventos por Internet con mucha seguridad comenzará por el artículo de la página, como fácilmente se puede constatar haciendo una búsqueda, en cualquier motor, de “9/11”. Es

artículo de Wikipedia titulado: “Atentados del 11 de septiembre del 2011” (Wikipedia), narra así los hechos:

*“Los atentados del 11 de septiembre de 2001 (comúnmente denominados con el numerónimo 11S en España y Latinoamérica; 9/11 en el mundo anglosajón) fueron una serie de atentados terroristas suicidas cometidos aquel día en los Estados Unidos por miembros de la red yihadista Al Qaeda mediante el secuestro de aviones de línea para ser impactados contra varios objetivos y que causaron la muerte a cerca de 3.000 personas y heridas a otras 6.000, así como la destrucción del entorno del World Trade Center en Nueva York y graves daños en el Pentágono, en el Estado de Virginia, siendo el episodio que precedería a la guerra de Afganistán y a la adopción por el Gobierno estadounidense y sus aliados de la política denominada de Guerra contra el terrorismo. Los atentados fueron cometidos por diecinueve miembros de la red yihadista Al-Qaida, divididos en cuatro grupos de secuestradores, cada uno de ellos con un terrorista piloto que se encargaría de pilotar el avión una vez ya reducida la tripulación de la cabina. Los aviones de los vuelos 11 de American Airlines y 175 de United Airlines fueron los primeros en ser*

---

sintomático de la importancia de las teorías de la conspiración para la explicación de estos eventos y de su férrea competencia con las explicaciones oficiales que la misma página de Wikipedia, luego de la extensa narración fáctica, con una detallada cronología hora por hora, incluye un párrafo titulado “Hipótesis Conspirativa” que nos cuenta lo siguiente: *“Desde que se produjeron los atentados han surgido varias hipótesis a las que se suele agrupar bajo la denominación de teorías conspirativas, que sostienen que las conclusiones alcanzadas en la investigación oficial no resultan consistentes con los hechos. En general, en estas teorías se cuestionan la posibilidad de que un Boeing 757 hubiera embestido contra el Pentágono; que las Torres Gemelas o la Torre N° 7 del World Trade Center hubieran podido derrumbarse como lo hicieron a raíz del impacto de los aviones, y no como consecuencia de la colocación de cargas explosivas, en una demolición hecha a control remoto; que en el vuelo 93 de United hubiera existido un enfrentamiento entre los pasajeros y los terroristas. (...) Por lo general estos autores afirman haber encontrado incongruencias que ponen en duda toda la versión gubernamental. Algunas de las supuestas inconsistencias que los críticos mencionan sería el hecho de que, en teoría, era imposible que un avión pudiera acercarse al Pentágono sin accionar las defensas antiaéreas o que el FBI hubiese localizado el pasaporte intacto de uno de los terroristas dentro de los restos humeantes del World Trade Center. Otras incongruencias están basadas en las irregularidades económicas acaecidas, antes, durante y después de los atentados. En cuanto a los autores, algunas de estas teorías sostienen que algunos miembros del gobierno de los Estados Unidos conocían los planes de atentar contra las torres gemelas pero no hicieron nada para impedirlos. Otras llegan incluso a acusar directamente al propio gobierno de Estados Unidos de planear y ejecutar los atentados”.*

(Este párrafo ha sido tomado de la página Wikipedia en castellano en febrero de 2014. Por su mismo carácter de construcción comunitaria el texto de la página puede presentar importantes variaciones en el tiempo).

*secuestrados, siendo ambos estrellados contra las dos torres gemelas del World Trade Center, el primero contra la torre Norte y el segundo poco después contra la Sur, provocando que ambos rascacielos se derrumbaran en las dos horas siguientes. El tercer avión secuestrado pertenecía al vuelo 77 de American Airlines y fue empleado para ser impactado contra una de las fachadas del Pentágono, en Virginia. El cuarto avión, perteneciente al vuelo 93 de United Airlines, no alcanzó ningún objetivo al resultar estrellado en campo abierto, cerca de Shanksville, en Pensilvania, tras perder el control en cabina como consecuencia del enfrentamiento de los pasajeros y tripulantes con el comando terrorista. Los atentados causaron más de 6.000 heridos, la muerte de 2.973 personas y la desaparición de otras 244, resultando muertos igualmente los 19 terroristas. Los atentados, que fueron condenados inmediatamente como horribles ataques terroristas por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, se caracterizaron por el empleo de aviones comerciales como armamento, provocando una reacción de temor generalizado en todo el mundo y particularmente en los países occidentales, que alteró desde entonces las políticas internacionales de seguridad aérea”.* (Wikipedia, consultado el 21/12/2015)

Hasta aquí una narración de eventos de extremada neutralidad lograda en la popular enciclopedia en línea<sup>102</sup>. Los hechos que son presentados de manera fáctica se resumen del modo siguiente: El 11 de septiembre de 2001 un grupo de 19 “yihadistas” de Al Qaida, secuestraron aviones comerciales y estrellaron dos de ellos contra sendas torres del complejo de edificios *World Trade Center* en la ciudad de Nueva York y uno contra el edificio del Pentágono en el estado de Virginia. Un cuarto avión se estrelló en un campo despoblado de Pensilvania. Las consecuencias inmediatas son presentadas como el derrumbe pocas horas después de los ataques de las torres y muchos muertos y heridos. Las consecuencias posteriores (aunque nótese que el artículo es cuidadoso en no presentar causalidad directa y prefiere establecer simple *precedencia* de eventos) son: “la guerra de Afganistán y la adopción por el

---

<sup>102</sup> Aunque como suele suceder en Wikipedia, el artículo en español es en gran medida una traducción del original en inglés

gobierno estadounidense y sus aliados de la política denominada de guerra contra el terrorismo”. De pasada, además, plantea como consecuencia de este evento, la alteración de las políticas de seguridad aérea.

Hay otra fuente privilegiada para establecer la sociodicea oficial del evento. El 27 de noviembre del 2002 el Congreso y la Presidencia de los Estados Unidos crearon una Comisión que debía preparar un informe completo de todo lo relacionado con los eventos. La *Comisión 9/11* estuvo conformada por cinco legisladores republicanos y cinco demócratas, y publicó el 22 de julio del 2004 su informe final. La Comisión diligentemente entrevistó a miles de personas y revisó millones de páginas de documentos. El *Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States* (9/11 Comisión, 2004), del cual tomaremos a continuación, como ejemplo de narración oficial, algunos párrafos del prefacio, puede ser considerado como la narración oficial por excelencia del evento.

El Informe es una narración extremadamente detallada y exhaustiva de los eventos de ese día, comenzando con una relación de la historia de los cuatro vuelos siniestrados y escrito en un estilo que se aleja del clásico tono seco y fáctico de otros reportes oficiales<sup>103</sup>. Sin embargo, las técnicas de investigación tomadas de las técnicas cualitativas de las ciencias sociales usadas en el informe, reflejan su meticulosidad y afán por adscribirse al discurso socialmente legitimado de las ciencias. Una ingente compilación de entrevistas a oficiales, expertos, víctimas y testigos, le dan a la narrativa cierto tono de informe etnográfico. La narrativa se ve reforzada por la presentación de datos técnicos que ayudan a dar al informe un carácter fáctico, secular y racional. La Comisión realizó *12 audiencias públicas*, durante las cuales entrevistó a 160 testigos de distinta relevancia, que incluyeron desde el Gobernador del Estado de Nueva York, el Alcalde de la ciudad de Nueva

---

<sup>103</sup> El estilo del informe es notable y quizás sintomático de la necesidad de narración del mal en el mundo moderno. El informe ha sido caracterizado por algunos comentaristas como de *alto nivel literario*, elogio poco común para este tipo de documentos. Por momentos la narración adquiere tonos épicos, sobre todo al relatar los muchos actos de comportamiento heroico de ese día. El informe se convirtió en un *bestseller* y fue finalista en el género de ensayo para el *National Book Awards* de los Estados Unidos. Como es ahora habitual que suceda con los libros exitosos, la grabación de la amena lectura del texto puede ser escuchada íntegra en Internet.

York, militares y funcionarios en puestos de decisión durante los eventos, políticos connotados, incluyendo senadores y diputados de los partidos demócrata y republicano, académicos especializados en el tema del terrorismo, ingenieros, arquitectos y expertos en temas de aviación, en ingeniería estructural de rascacielos, oficiales de inteligencia e, incluso, algún que otro autor de obras de ensayo o ficción sobre el tema del 9/11<sup>104</sup>. Las audiencias se prolongaron por 19 días y produjeron un corpus grabado de horas de duración.

Lo primero digno de resaltar es que el prefacio del Informe Final de la Comisión está enmarcado en la clara narración de la intromisión del caos y en la necesidad de restitución del orden: *“el 11 de septiembre fue un día de conmoción y sufrimiento sin precedentes en la historia de los Estados Unidos. La nación no estaba preparada. ¿Cómo sucedió esto y cómo podemos evitar que suceda de nuevo una tragedia así?”* (9/11 Commission, 2004, pág. XV). El objetivo de la Comisión es planteado como una sociodicea del evento que explica el mal como una narración independiente, imparcial, meticulosa, no partidista, y además pública: *“Desde el comienzo hemos estado comprometidos con compartir al máximo nuestra investigación con el pueblo americano”* (9/11 Commission, 2004, pág. XV), dice el prefacio del informe.

La Comisión no buscaba establecer *culpas individuales*, se entiende que hay que buscar las explicaciones que pudieron haber impedido la tragedia en los fallos en la seguridad, pues la causa del evento está supuesta por la narración en un:

*“...enemigo que es sofisticado, paciente, disciplinado y letal. Un enemigo que congrega un amplio apoyo en el mundo árabe y musulmán al demandar reparación a sus exigencias políticas, pero su hostilidad hacia nosotros y nuestros valores carece de límites. Su propósito es limpiar el mundo de pluralismo religioso u político, del plebiscito, de la igualdad de derechos para las mujeres. No diferencia entre objetivos militares y civiles. El daño colateral no es parte de su léxico”.* (9/11 Commission, 2004, pág. XVI)

---

<sup>104</sup> La extensa lista de entrevistados aparece en el Apéndice C del Informe.

Así expuesto, el origen de la intromisión caótica del mal queda claro desde el prefacio. El *no establecer culpas* se refiere a que el Informe no intenta *culpar* a nadie del lado del orden. Es decir, puede darse el caso de que se revelen (como de hecho se revelan), faltas serias, incluso negligencia, en los sistemas de seguridad de los EE.UU. Puede ser que esas faltas tengan consecuencias fatales y que, de no haberse producido los eventos del 9/11, hubiesen resultado en algún mal. Incluso algunas de esas faltas puede que tengan un carácter estructural que dispense a los agentes individuales de culpa del mal, en particular en la *comunidad de inteligencia* sobre la cual el Informe revela mecanismos que impiden el diálogo y entendimiento entre sus diversos componentes. Todas estas cosas son presentadas como *mejorables* y por lo tanto el informe culmina en su último capítulo analizando y haciendo recomendaciones, siempre cuidando la narración con la finalidad de dejar claramente establecido que no culpa a nadie *dentro* de la administración. Para el Informe, la verdadera culpa, los verdaderos agentes de la intromisión catastrófica del caos en el orden, están *fuera* del orden. En esta sociodicea oficial el mal está claramente señalado en términos clásicos del tipo de una amenaza externa y de carácter radicalmente distinto al orden establecido.

Las primeras 173 páginas de un total de 567 han dejado el mal y su agencia claramente definidos. Toda esa primera parte es una elaboración en clave de narración lujosa en detalles sobre el llamado *terrorismo radical islamista*, en particular de Al Qaeda. Si bien el Prefacio ha descrito a los malos en términos algo emotivos (*el daño colateral no es parte de su léxico*, dice el Informe)<sup>105</sup>, la narración continuará de manera fáctica y desapasionada, con pocas concesiones a la retórica soterológica, de carácter mucho más teodicéico, que caracterizó al discurso predominante durante los días posteriores a los eventos. Tal discurso, tal como fue

---

<sup>105</sup> Esta es una frase notable: el término *daño colateral* puede ser entendido como uno de los tantos temas de la narración del riesgo. Representa la racionalización de la muerte de inocentes en situaciones de combate, lamentables pero, en las narrativas de combate, inevitables y por lo tanto *aceptables*. Para narrativas como las del Informe aquí citado, los *malos* son tan malvados que no son capaces de racionalizar estas muertes inevitables a través del uso de un eufemismo que las haga más soportables a los *buenos*.

vivido en los primeros días posteriores a los ataques, han sido descritos por Richard Bernstein en estos términos:

*“Algo diferente sucedió en el 9/11. De la noche a la mañana (literalmente), nuestros políticos y los medios hablaban del mal. Fuimos invadidos por titulares sobre el mal e imágenes que mostraban el mal –desde las repetidas imágenes de televisión de las torres del World Trade Center derrumbándose, hasta las maliciosas sonrisas de Osama bin Laden y Saddam Hussein. De repente el mundo se había dividido en una dualidad simple (y simplista) –los malvados que intentaban destruirnos y aquellos comprometidos con la guerra contra el mal”.* (Bernstein, 2005, pág. 10)

El Informe en cambio se aparta considerablemente del discurso maniqueo sobre el bien y el mal y plantea una sociodicea más sofisticada, más acorde con los valores científico-sociales de objetividad y neutralidad. Se trata una sobria retórica que busca *comprender* el mal sin justificarlo y que culmina haciendo numerosas recomendaciones para proteger el orden.

Particularmente reveladora es la narración desarrollada en el Capítulo 2 del Informe, titulado *La Fundación de un Nuevo Terrorismo*, que analiza el ascenso de Bin Laden y su relación con la religión islámica. ¿Qué es para el informe el Islam? Una religión descrita en términos neutros, pero que radicales como Bin Laden<sup>106</sup> han distorsionado para hacer el mal.

*“Es la historia de ideas excéntricas y violentas, que germinaron en el fértil suelo de la confusión política y social, Es la historia de una organización preparada para asir su momento histórico. ¿Cómo hizo Bin Laden –con su llamado al asesinato indiscriminado de americanos- para ganarse a miles de adeptos y algún grado de aprobación de muchos más?”* (9/11 Comission, 2004, pág. 48)

Se relata entonces que el ascenso de esta forma, según el informe, radical y distorsionada del Islam, en términos tales que denotan el caos (*el fértil suelo de la*

---

<sup>106</sup> El Informe transcribe el nombre del personaje como *Bin Ladin*. Uso aquí la más común en castellano: *Bin Laden*.

*confusión política y social*) y su carácter tremendamente amenazador (*organización preparada para asir su momento histórico*), y su vínculo con lo sagrado peligroso (*llamado al asesinato indiscriminado*), haciendo al mismo tiempo énfasis en el carácter incomprensible de todo esto desde el lado del orden y del bien, que es el lugar en el que se ha situado la narrativa del informe. Sin embargo, se dice, precisamente para eso ha sido escrito el informe, para explicar el mal *desde* el lado del bien:

*“La historia, cultura y el corpus de creencias a partir de las cuales Bin Laden formó y difundió su mensaje es en su mayor parte desconocido por los americanos. Tomando de los símbolos del grandioso pasado del Islam, Bin Laden promete restaurar el orgullo de gente que se considera a sí misma víctimas de una sucesión de amos extranjeros. Usa alusiones culturales y religiosas al sagrado Qur’an y a algunos de sus intérpretes. Apela a gente desorientada por los cambios ciclónicos que sufren al confrontar la modernidad y la globalización. Su retórica toma cosas de manera selectiva de múltiples fuentes –el Islam, la historia, los males políticos y económicos de la región. También enfatiza agravios contra los Estados Unidos que son ampliamente compartidos en el mundo musulmán. Vitupera contra la presencia de tropas de los Estados Unidos en Arabia Saudita, el hogar de los sitios más sagrados para el Islam. Habla de los sufrimientos del pueblo iraquí como el resultado de las sanciones impuestas luego de la Guerra del Golfo, y protesta contra el apoyo de los Estados Unidos a Israel”.* (9/11 Comisión, 2004, págs. 48-49)

Tenemos aquí una forma retórica compleja y postsecular que se aparta de la evaluación maniquea pero que, a su vez, sostiene un nuevo nivel explicativo. Desde su narración, es una sociodicea (*la correcta*) que explica el mal en términos de otra sociodicea (*inadecuada, incorrecta, radical y conspirativa*); una un narración de un mal (el 9/11) que se ha producido por un intento (*equivocado*) de explicar el mal (*Estados Unidos tiene la culpa de los males del mundo musulmán*).

### Otras sociodiceas del evento catastrófico

En el año 2002, mucho antes de la publicación del Informe oficial arriba citado, Thierry Meyssan, un autor francés fundador de la página de internet Red Voltaire (<http://www.voltairenet.org/es>), publicó uno de los primeros textos que cuestionaban la versión oficial: *La Gran Impostura* (Meysan, 2002). El libro se ha convertido en una de las narraciones alternativas de los eventos del 11 de septiembre más difundidas. En su temática expone algunos de los temas que se han convertido en clásicos de estas narraciones: Los atentados fueron obra del propio gobierno norteamericano y del *complejo militar/industrial*. La culpa de la catástrofe es transferida a un mal interno y todopoderoso. De hecho, el agente del mal en la narración de Meyssan es tan poderoso que ha sido capaz de crear los enemigos a quienes culpar del mal; así por ejemplo, Meyssan está convencido de que Osama Bin Laden fue una creación de la CIA y continuó siendo su agente incluso después de los atentados.

Tal como argumentábamos en el capítulo anterior, la adscripción de motivos como elemento causal es parte importante de toda narración teórico conspirativa y Meyssan es claro en la presentación de los motivos detrás de esta enorme conspiración. El montaje del 11/9 no es más que un *casus belli* de la *guerra contra el terrorismo*, el propósito es doble, desde el punto de vista interno, para los Estados Unidos la conspiración aspiraba a suspender las libertades internas y a establecer una forma de gobierno militar/totalitario; desde el punto de vista externo, el establecimiento de una forma de poder mundial.

Las teorías de Meyssan han tenido mucho impacto, sobre todo en el mundo árabe<sup>107</sup>, pero su construcción narrativa es básicamente política. Meyssan explora los motivos de dominación mundial que supone ocultos detrás de declaraciones explícitas y los vincula a instituciones diversas que, él asegura, tienen coordinaciones centrales y objetivos únicos, como puede ser el caso del *complejo militar/industrial*.

---

<sup>107</sup> Según su página biográfica en Wikipedia, Meyssan reside actualmente en Siria, a donde ha ido a parar exiliado de Francia luego de acusar directamente a Sarkozy de ser un agente de la CIA.

Sin embargo, son otros tipos de narraciones los que han tenido un impacto aún más considerable en las redes sociales. Éstas, a pesar de que inevitablemente desembocan en el debate político, tal como veremos más adelante, son narraciones que se atienen principalmente a los aspectos técnicos del evento e intentan mantenerse dentro del marco de las narraciones socialmente legitimadas, es decir, de narraciones de carácter secular y científico.

Existen dos enfoques del evento que se apoyan en un discurso principalmente científico y secular, nos referimos a las narraciones realizadas por organizaciones como *Truth Architects and Engineers for 9/11* y *Scholars for 9/11 Truth and Justice*. Ambas participan activamente en la organización paraguas de escépticos de la versión oficial de los eventos denominada el *9/11 Truth Movement*.

*Truth, Architects and Engineers for 9/11* (Truth AE911, 2013) tiene como principal objetivo solicitar una investigación independiente que demuestre que las torres gemelas de Nueva York fueron en realidad derribadas por medio de explosivos plantados internamente por agentes de una conspiración del gobierno de los EEUU. Su documento principal es una petición a tal efecto firmada por 1788 arquitectos e ingenieros acreditados profesionalmente. La organización fue constituida por el arquitecto Richard Cage, quien se presenta como especialista en construcciones a prueba de fuego. El tema central de la narración de *AE911 Truth* es que el colapso de las dos torres gemelas y de la torre número 7 del *World Trade Center*, no se debió al impacto de aviones comerciales, sino a una *demolición controlada* con explosivos. Consistente con su narración, en principio técnica y no política, *AE911 Truth* ha evitado especular explícitamente en sus textos sobre las culpas o motivos que llevaron a los autores del evento a tal desenlace, pero sugiere que la demolición controlada tuvo que ser parte de una operación interna (“*it was an inside job*” es una frase que se ha convertido en consigna de todo el *9/11 Truth Movement*) a partir de explicaciones meramente técnicas derivadas de la forma y de los efectos y consecuencias del desplome. Gran parte de las intuiciones y análisis de *AE911 Truth* son puestos de manifiesto en publicaciones de cientos de páginas documentales y una

película de casi dos horas de duración llamada *9/11 Blueprint for Truth*. Además, el grupo ha organizado un encuentro anual de expertos, con toda la parafernalia academicista de este tipo de encuentros<sup>108</sup>.

Un artículo del *The New York Times* del 23 de Agosto de 2010 escrito por el reportero Stanley Fish (Fish, 2010), recogía las impresiones de una conferencia del miembro fundador de *AE911 Truth*, Richard Cage. El reportero señalaba que el número de asistentes a la charla era de unas 50 o 60 personas a quienes describía como de clase media norteamericana. El pódium del citado evento estaba ocupado por Paul Zarembka, descrito por Fish como un economista de izquierdas, quien disertaba acerca de cómo la clase dominante es capaz de hacer cualquier cosa para mantenerse en el poder. Zarembka era seguido en este evento por un reverendo que solicitaba *humildad y respeto* para aquéllos que aún seguían creyendo en las mentiras oficiales. Luego intervenía Barry Kissin quien, al contrario del reverendo, incitaba a ser inclemente con las élites que han sido capaces de matar a más de 3000 de sus propios ciudadanos, que atacan a países empobrecidos como Corea del Norte o Irán y que, además, es sabido que tiene vínculos con una red masiva de pedófilos. Pero, la presentación principal del encuentro estaba a cargo de Richard Cage del *AE911 Truth*. Vale la pena traducir extensamente esta parte del relato de Fish porque da cuenta del interés de Cage por distanciarse de las más radicales presentaciones anteriores y, sobre todo, por presentar su teoría en el estricto marco de la ciencia:

*“La estrella del encuentro fue el arquitecto Richard Cage, miembro fundador de Architects & Engineers for Truth, un grupo, según dijo, de 1.200 expertos en las áreas de construcción y demolición de edificios altos. Era Cage el hombre de ciencia y del método científico (...), quien sentaba las bases sobre las que todas las otras teorías se levantaban: Las torres gemelas no pudieron haber colapsado por el fuego. Un incendio, no importa lo intenso, habría dejado en pie las vigas de acero, quizás tan sólo las habría movido de ángulo. La manera en la que colapsaron las torres (en caída libre, en forma recta, en sólo 7 segundos) muestra claramente, declaró Cage,*

---

<sup>108</sup> La más reciente realizada en setiembre de 2013 en un hotel de Pentagon City, en el estado de Virginia. Muy cerca del famoso Pentágono.

*que la causa del colapso fue una demolición controlada con explosivos colocados junto a las estructuras de apoyo y detonados en una secuencia temporal precisa. En resumen: destrucción desde adentro y hecha por gente “de dentro” y no por un disparatado grupo de fanáticos incapaces de volar aviones que supuestamente pilotaron con increíble hábil y destreza”.* (Fish, 2010)

El reportero que narra el evento insiste en que la base de la interpretación es la de alguien que se presenta como un *hombre de la ciencia y del método científico*. Sólo desde esa perspectiva se puede convencer a una audiencia secularizada y racional, y no con presentaciones sobre rayos misteriosos o conspiraciones de redes internacionales de pedófilos. La presentación socio-económica-política de los motivos de los agentes del evento catastrófico es importante como preámbulo y construcción de una secuencia lógica de acción, pero es accesoria y circunstancial a lo verdaderamente importante: los hechos científicamente demostrables y los aspectos técnicos que deben ser narrados apelando a la ciencia. De acuerdo con esta versión, sólo la ciencia nos puede dar la certeza de la verdad que el discurso oficial esconde tras el manto de la ambigüedad y del *mal uso* del método científico.

Sabemos que hay gente mala (por ejemplo, las clases dominantes y pedófilas, para uno de los expositores del relato de Fish) que son capaces de cualquier cosa para lograr sus objetivos, pero queremos demostraciones concretas de sus acciones para poder establecer culpas, aunque establecer culpas no sea el papel de la ciencia. De nuevo nos encontramos con la tensión entre motivos y causas siempre presentes en estas narraciones. Cage evita por lo tanto establecer culpas directamente, él tan solo está mostrando *los hechos* investigados de acuerdo con el método científico. Las culpas y motivos son del mundo de lo ético y moral ajeno a la ciencia dura, propio de aquéllos que quieren construir teodiceas sobre esos eventos: ¿el economista/politólogo? ¿el reverendo?, ambos están representados en el evento, pero, curiosamente no es el reverendo quién se encarga de disertar sobre el mal y sus causantes, tan sólo pide paciencia y humildad para convencer a los no creyentes. Quien en realidad construye la teodicea del grupo es el economista, el científico

social, sobre la base de la escéptica construcción científica de Cage. La audiencia está allí para que le expliquen los hechos de manera clara, científica y convincente, pero también para que le narren la historia del mal en forma total y completa, sobre todo en términos de culpas y motivos. Quieren saber dónde está el *mal* y quien es el *agente de tal mal* para poder tomar posición al respecto. Es por tanto a las ciencias sociales a las que, sobre las bases de la evidencia presentada por las *ciencias duras* debe encargarse de construir una explicación racional secular del mal, una sociodicea que incluya una narración completa de hechos, motivos y causas; en fin, una narración clara del *sentido* del evento.

### **Sociodiceas Alternativas y Parafernalia Académica**

Los reportajes de los eventos académicos y la mención al libro de Meyssan no son más que preámbulos al análisis de la fuente central que será usada en este capítulo para ilustrar la construcción de narrativas seculares y racionales en clave conspirativa de los eventos del 11 de septiembre de 2013. Tal fuente proviene de la organización *Scholars for 9/11 Truth & Justice* (Scholars for 9/11, 2013). Esta organización fue formada en enero de 2007 como heredera de una organización anterior llamada *Scholars for 9/11 Truth*, la cual colapsó por divisiones internas.

La historia de estas divisiones es tangencialmente interesante para nuestro caso, en cuanto que refleja la necesidad de mantener las narrativas dentro del marco secular racional y, por lo tanto, dentro de lo considerado como *creíble* por una mayoría de miembros que se adscriben a la ciencia como narradora socialmente legítima de los eventos. En el 2005 James H. Fetzer (Profesor de Filosofía de la Ciencias jubilado de la Universidad de Minnesota) y Steven Jones (Profesor de Física de la Universidad Brigham Young en el estado de Utah), conformaron la primera organización para agrupar a académicos escépticos de las versiones oficiales. Sin embargo, algunos de los miembros iniciales comenzaron a sospechar de las versiones del propio Fetzer, aunque la mayoría apoyaba la hipótesis de la *demolición controlada* utilizando explosivos ya mencionada, Fetzer sostenía que la demolición había sido llevada a cabo por medio del uso de *armas de energía dirigida*, o bien de

*pequeñas armas nucleares*. El segundo de los fundadores, Steven Jones, y el grupo más nutrido de miembros, decidieron que las teorías de Fetzer *no eran consistentes con la evidencia científica* y que, por lo tanto, exponían al grupo al ridículo y al rechazo público. Decidieron por tanto separarse de Fetzer y formar la segunda organización mencionada.

Posteriormente, hubo otras rupturas y purgas similares a la de Fetzer, en prácticamente todas ellas se enfatizaba el afán rigurosamente fáctico y científico de la organización; en la actualidad, este grupo se presenta en su página web como: “*un grupo de académicos y simpatizantes dedicados a las preguntas no respondidas respecto al ataque del 11 de septiembre de 2001 a través de la investigación científica rigurosa y de la educación del público*” (Scholars of 9/11, 2013).

Así describe Asquith, una reportera del diario británico *The Guardian*, su encuentro con Steven Jones:

*“Pedazos de vidrio y polvo provenientes de las torres del World Trade Centre yacen sobre el escritorio del Profesor Steven Jones en la Universidad de Brigham Young en Utah. Son evidencias, dice, de una de las más grandes operaciones encubiertas de la historia, una operación demasiado malvada para ser creíble por la mayoría, pero el Profesor ha puesto su carrera en la picota para descubrirla. (...) Los ataques del 11 de septiembre, afirma Jones, fueron producto de un ‘trabajo interno’ manejado por los neo-conservadores de la Casa Blanca para justificar la ocupación de los países árabes ricos en petróleo, inflar el gasto militar y fortalecer a Israel”.* (Asquith, 2006)

En un giro de lenguaje revelador que veremos repetida en las siguientes páginas, Jones llama a la explicación oficial que afirma la existencia de 19 secuestradores como *teorías oficiales de la conspiración*. Su explicación, a diferencia de las de la organización *Architects & Engineers for Truth* (AE911) que mencionamos antes, incluye dos elementos, por un lado, una sociodicea propiamente dicha: una explicación con motivos y culpas del evento catastrófico, y, por el otro,

las explicaciones técnico/científicas de cómo se produjo tal evento que fungen como base racional y secular para su sociodicea.

La explicación del primer orden sigue, para Jones, el patrón de una excusa para la agresión, o la creación de un *casus belli* artificial. El evento habría sido planeado por un grupo llamado *Project for a New American Century*, al cual pertenecerían los por entonces secretario de defensa Donald Rumsfeld y el vicepresidente Dick Cheney. Este grupo de conspiradores tendría entre sus propósitos la transformación de los Estados Unidos en la única superpotencia mundial (aparentemente no lo es aún). Este grupo, junto con 20 grupos neo-conservadores más planificaron<sup>109</sup>, según Jones, los ataques del 11 de septiembre *como excusa para un ataque preventivo de agresión global contra Afganistán, luego contra Irak, y pronto, contra Irán.*

Estas explicaciones de causas y motivos van a la par y se apoyan en las explicaciones técnico/científicas de una demolición controlada mediante explosivos ya señaladas por AE911. De allí, relata la reportera de *The Guardian*, los contenedores con polvo sobre el escritorio de Jones: se trata de muestras tomadas de los escombros enviadas por una voluntaria. El profesor está en el proceso de someterlos a pruebas con rayos X fluorescentes para encontrar trazas de material explosivo.

También, según el mismo artículo de *The Guardian*, el antiguo colega de Jones, James Fetzer, quién vimos fuera apartado del grupo por sostener opiniones controvertidas sobre rayos de energía y mini-armas nucleares, opina que la conspiración tiene ramas más complicadas. El tercer edificio que colapsó sin ser impactado por avión alguno, el WTC7, en realidad habría sido la sede del centro clandestino de la CIA para coordinar los ataques, de allí su conveniente colapso y destrucción para borrar toda huella de la conspiración. Fetzer no niega la presencia

---

<sup>109</sup> Limitar el número de conspiradores a un poderoso círculo interno plenamente enterado de todo asunto es una movida necesaria para evitar el contra argumento de la necesaria progresión geométrica en el número de conspiradores necesaria para que una gran conspiración sea realmente efectiva, tal como discutíamos en el capítulo anterior.

de aviones siniestrados, pero considera que los aviones fueron tan sólo una distracción o tapadera de la verdadera operación encubierta.

Además de diversos eventos académicos, *Scholars for 9/11 Truth & Justice* publicó hasta 2013 una revista arbitrada de acceso abierto en internet (*Journal of 9/11 Studies*). El objetivo principal de este capítulo es presentar con detalle el modo narrativo que sostienen algunos de los artículos de esta revista, porque dan cuenta del peso otorgado a la justificación científica como criterio probatorio o exculpatario<sup>110</sup>.

### **La Revista *Journal of 9/11 Studies* de *Scholars for 9/11 Truth & Justice***

Una de las cosas que pueden hacer sospechosas ante la academia a una revista arbitrada como la *Journal of 9/11 Studies*, es que muchos de los artículos están escritos por los mismos autores. Esto es siempre una posibilidad en revistas muy especializadas, en temas en las que la comunidad de expertos es reducida, pero es poco probable si el proceso de arbitraje ciego es seguido con rigurosidad. De los 70 artículos publicados hasta la fecha (la página fue consultada por última vez para el trabajo de esta tesis en enero de 2014 y los artículos consultados van desde junio de 2006 a julio de 2013), el más prolífico autor es Frank Legge, quien aparece como autor o coautor de 13 de ellos. Le siguen el fundador de la organización Steve Jones con 8 apariciones, Kevin Ryan con 6, Gregory Jenkins con 5, Tony Szamboti con 3 y aparecen 2 veces Kevin Barrett, Paul Schreyer, Graeme MacQueen, Laurine Manwell y Cate Jenkins.

Veremos a lo largo de los siguiente párrafos dos afirmaciones recurrentes<sup>111</sup>: (1) somos científicos y académicos y nos adherimos fielmente al método científico y; (2) no hacemos teorías de la conspiración (al contrario, las narraciones oficiales son las verdaderas teorías de la conspiración). En este trabajo interesa detallar la manera en que se narran los eventos y la percepción de los mismos. En particular se hará

---

<sup>110</sup> Ya hemos avisado en el capítulo anterior que Popper diría más bien “cientificista” para distinguir este tipo de explicaciones de la verdadera ciencia. Como se ha dicho ya, en esta tesis nos abstenemos de tal vocabulario evaluativo.

<sup>111</sup> El siguiente análisis de los 70 artículos de la revista ha sido hecho con la ayuda del programa Atlas.ti.

énfasis en cómo esas narraciones se apoyan en las ciencias como legítimas narradoras de los eventos. Es decir, son presentadas como sociodiceas, racionales y sobre todo legítimas explicadoras del mal. No sólo no pretenden competir con las explicaciones oficiales basadas en argumentos técnico/científico, sino que se presentan ellas mismas como las explicaciones técnico/científicas. La siguiente cita, tomada de uno de los artículos ilustra de manera resumida la narración que se detallará en el resto de este capítulo:

*“Últimamente se ha escrito mucho sobre el surgimiento del 9/11 Truth Movement. Desafortunadamente, mucho de lo escrito ignora la pregunta importante: ¿Qué es exactamente “la verdad del 9/11?” La respuesta comprende dos aspectos. La primera verdad sobre el 9/11 que no se puede discutir es que la historia oficial de lo sucedido ha sido usada para “cambiarlo todo”, con esto quiero decir que ha redefinido todas las prioridades gubernamentales y las relaciones internacionales y por lo tanto el futuro entero de la sociedad. La segunda, una verdad más perturbadora sobre el 9/11, es que esa historia oficial es falsa. Mucha gente aún no ve esa segunda verdad claramente, sin embargo, debemos ayudarles para que le den un segundo vistazo. Pero es importante comprender que 9/11 Truth no es solamente una cuestión de promover teorías de la conspiración, se trata fundamentalmente de cuestionar aquello que se nos ha dado”. (Ryan, 2006, pág. 1)<sup>112</sup>*

Para una mejor comprensión de las extensas narraciones presentadas en esta revista, es de rigor metodológico presentarlas respetando su reclamo a ser consideradas científicas. A tal fin se divide aquí la exposición en dos grupos de disciplinas: el primer grupo es de artículos de orden técnico/instrumental, escritos por lo general por ingenieros, arquitectos y físicos dedicados a cálculos y exposiciones en un lenguaje técnico de difícil comprensión para el lego. Este primer nivel representa, como se señaló en las citas hechas anteriormente de reportajes periodísticos, la base técnico/científica utilizada para la construcción de una sociodicea racional/secular. Esta narración es seguida por un segundo grupo de

---

<sup>112</sup> Todas las traducciones de los párrafos de la revista citados en este capítulo son del autor de esta tesis.

artículos los cuales podrían agruparse en torno a las ciencias sociales, entendidas en el sentido más laxo. Incluye escritos de sociólogos, psicólogos, historiadores e internacionalistas, entre otros. Aunque en esta tesis nos interesa sobre todo el segundo grupo de artículos, también es importante dedicar atención a los primeros, pues es en éstos que se revela con claridad la necesidad de enmarcar las explicaciones en un lenguaje técnico/científico que apela a la razón secular.

### **Los argumentos técnicos**

Un tema central que recorre muchos de los 70 artículos publicados por la revista se refiere a explicaciones técnicas del colapso de las torres gemelas que llevan a los autores a, primero, dudar de las explicaciones oficiales sobre aviones secuestrados por terroristas; y, segundo, a proponer como hipótesis alternativa que explica el derrumbe la existencia de una *demolición controlada* con explosivos. Por lo general, este tipo de artículos evitan aseveraciones sobre la culpabilidad de los eventos. Lo importante en ellos es la insistencia constante en ser considerados como científicos. Ellos forman la base de conocimiento técnico, racional y científico a partir del cual otros artículos construyen una sociodicea de los eventos.

La introducción de uno de ellos, firmado por el propio Steven E Jones, *Revisiting 9/11/2001—Applying the Scientific Method* (Jones, 2007) da buena cuenta del tono científico y serio al que aspira toda la revista (a pesar de que no todos los colaboradores están necesariamente de acuerdo con la hipótesis específica de Jones sobre cargas explosivas sembradas en la estructura). Según Jones, se debe comenzar por deslastrar el trabajo de calificativos de desprestigio, como lo pueden ser el de *teorías de la conspiración*:

*“En este trabajo enfoco la aplicación del método científico para el estudio de lo que realmente sucedió el 9/11/2001, en particular para el estudio de la destrucción de los edificios del World Trade Center. Hay algo que es importante resaltar: esto es un asunto serio. Esto no es ‘ciencia loca y marginal’, o ‘teoría de la conspiración’ que pueda ser rechazada sin al menos considerar los datos. Hay una necesidad de*

*escrutinio científico en esto, tal como espero demostrar en este trabajo. De hecho, mis colegas y yo en este momento sentimos que tenemos los datos suficientes como para concluir que la colisión de aviones con las dos torres NO es suficiente como explicación del acelerado y completo colapso de ambas torres y del edificio WTC7. Concluimos que la evidencia de que la destrucción y colapso de los edificios del WTC involucró cargas de demolición (tales como cargas explosivas o incendiarias) es convincente”.* (Jones, 2007, pág. 55)

Jones discute en el cuerpo de este artículo las complejas consideraciones técnicas sobre los avances en la posibilidad de fusión nuclear a temperatura ambiente. La conclusión a la que arriba Jones es que sí es posible tal *fusión en frío*<sup>113</sup>. El artículo hace entonces un pequeño pero revelador excursus sobre lo que significa el método científico. Puntualiza Jones que en el método científico comenzamos con la observación, con la recolección de datos (Jones usa una expresión que agrupa ambas cosas: *we gather observations*). Esta observación, o recolección de observaciones o de datos, nos indica según el autor, que todos hemos visto a las torres colapsar, no inclinarse y caer (*topple over*), sino derrumbarse sobre sus propios ejes. Además, están los datos u observaciones de los tiempos del colapso y de un *material fluido anaranjado* saliendo de las torres minutos antes del colapso. El polvo y las ruinas son también material físico que podemos observar y analizar. Nos dice Jones: “*Todas estas observaciones constituyen datos físicos duros y evidencias*” (Jones, 2007, pág. 60).

Continúa instruyéndonos Jones sobre las etapas del método científico y nos indica que el siguiente paso es la formulación de una hipótesis para explicar las observaciones, y que tal hipótesis debe ser lo más consistente posible con los datos. El paso final es confrontar la hipótesis con esos datos a través de pruebas y

---

<sup>113</sup> De nuevo es importante insistir en que no es el propósito aquí para este artículo, ni para los otros artículos que serán citados en este capítulo, evaluar los méritos científicos de tal conclusión, cosa para la cual además carecemos de los conocimientos necesarios. Lo importante es en cambio recalcar precisamente la necesidad de presentar la conclusión como científica, y acompañada de toda la parafernalia de lenguaje técnico, para que así sea considerada por el lector y no como, por ejemplo, una *teoría de la conspiración*.

experimentos que, a su vez, generarán datos adicionales: “*Espero que veas que el método científico se trata de un proceso iterativo de confrontar la data con la evidencia física dura*” (Jones, 2007, pág. 60), explica condescendentemente el autor tratando al lector, al que presume lego<sup>114</sup>, de manera directa, en segunda persona. El último paso es la publicación en revistas científicas arbitradas. No lo dice explícitamente Jones, pero es de suponer que el *Journal of 9/11 studies* aquí objeto de revisión, es tal revista científica arbitrada donde el método científico da su último paso<sup>115</sup>.

Posteriormente el autor da un giro retórico común a otros artículos de la revista en relación a las narrativas oficiales sobre los eventos, como las que hemos notado en el apartado anterior, que adquieren la denominación de teorías oficiales de la conspiración (*oficial conspiracy theory*). Jones resume a estas teorías oficiales haciendo un breve bosquejo de ellas, por así decirlo, realizando una especie de simplificación teatralizada que puede comprenderse en el desarrollo de la trama que a continuación se enuncia: “*19 hombres secuestraron unos aviones, armados tan sólo con sus boletos y unas hojillas, y mataron a más de 3.000 americanos en un par de horas*” (Jones, 2007, pág. 60). Esta historia, de acuerdo al autor, ha sido aceptada acríticamente y no se sostiene, ya que existen serias dudas de que el método científico haya sido respetado y adecuadamente aplicado. Como contrapunto el autor afirma lo siguiente, “*La meta provisional de varios científicos y mía, es publicar el corpus de evidencia acumulada y el análisis en una revista científica reputada y establecida [mainstream].*” (Jones, 2007, pág. 61)<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> El detalle es importante y deja entrever las dudas del autor sobre el verdadero público de la revista. Es por lo menos raro que una revista de carácter científico y académicamente arbitrada, cuyo público se supone compuesto de colegas en el mundo de la alta ciencia especializada, tenga que dedicar una introducción en uno de sus artículos a *explicar* los aspectos básicos del método científico. Esto sólo se justifica si el autor supone que los verdaderos lectores de la revista no son sus colegas, sino un público más amplio que tiene que ser convencido esta premisa: *nosotros somos los verdaderos científico porque aplicamos el método científico de manera rigurosa, que es el que explicamos aquí.*

<sup>115</sup> Nótese que el tono didáctico y las explicaciones sobre cómo el proceso público de la ciencia pasa por la publicación de los resultados de la investigación en una revista arbitrada estarían completamente fuera de lugar en, precisamente, una revista arbitrada.

<sup>116</sup> *Mainstream* es una palabra inglesa que es usualmente traducida por “convencional”, “lo establecido”, “lo que va con la corriente”. El término es importante en la literatura teórico conspirativa

A fin de enfatizar el carácter científico de la revista, esta incluye una serie de artículos provenientes de autores pertenecientes, por así decirlo, a las *ciencias duras*. Así, entre los primeros artículos publicados en 2007 junto al de Jones cabe señalar un corto ensayo de Kenneth L. Kuttler (Kuttler, 2006), presentado en su reseña biográfica como profesor de matemáticas de la universidad de afiliación mormona Brigham Young, de la que también es profesor Jones. En tres páginas repletas de fórmulas matemáticas<sup>117</sup>, Kuttler pretende demostrar la imposibilidad de que la estructura del edificio número 7 del WTC se desplomase en caída libre en tan solo 6,5 segundos tal como se observa en los videos (su cálculo matemático requiere que la estructura se desplome en no menos de 8,3 segundos). Este autor dice que no quiere apresurar conclusiones, pero éstas se siguen del resultado matemático realizado, y llevan a Kuttler a desconfiar de la versión de la *caída libre*. Por el contrario, agrega evidencias a la hipótesis de la demolición controlada con explosivos, dado que la acelerada caída parecería indicar que el edificio no encontró resistencia en los primeros pisos y que, por lo tanto, estos fueron de alguna manera *pulverizados*.

Otro ejemplo relevante de este modo de narrar el evento, es el relativo al primer artículo publicado en el primer número de la revista<sup>118</sup>, el cual lleva el apabullante título de “*Momentum Transfer Analysis of the Collapse of the Upper Stories of WTC I*” escrito por Gordon Ross (Ross, 2006). Como sucede con el resto de autores este artículo viene precedido de una nota biográfica del autor que destaca el hecho de que se trata de un científico investigador con titulación universitaria. En este caso, Ross nos es presentado como un graduado con doble titulación en Ingeniería Mecánica e Ingeniería de Manufacturas por la Universidad de Liverpool

---

usado como sinónimo de “explicación oficial”. Sirve al propósito de vincular estas explicaciones con toda la literatura de la tradición crítica occidental, que se define también como crítica de, apartada de o paralela a, la explicación aceptada de los hechos. Decir *mainstream* en inglés es decir convencional, pero también es decir aburrido, ingenuo y sugestionable.

<sup>117</sup> Aquí ya no hay explicaciones introductorias sobre las bases del método científico como en el artículo de Jones, el lector es en cambio arrojado, directamente y sin anestesia, al abismo del lenguaje técnico tenido por científico por excelencia: el mundo de la formalidad matemática.

<sup>118</sup> Número o mes de la revista. Como muchas de las publicaciones en línea, no siempre se es regular en la numeración, lo cual dificulta la consistencia en las citas.

en el año 1984. El sumario del artículo enfatiza en inglés<sup>119</sup> el tono técnico científico de toda la revista:

*“This paper examines the elastic loading and plastic shortening phases of the columns of WTC 1 after impact of the upper 16 stories of the building upon the lower stories and its effect on the momentum transfer after the collision. An energy balance is derived showing that there is an energy deficit before completion of the plastic shortening phase that would not allow the collapse to continue under the constraints”.* (Ross, 2006, pág. 32)

Algunos de los artículos sin embargo van un poco más allá de la mera explicación técnico-científica, y se atreven a tratar las consecuencias que las encubridoras, o en el mejor de los casos deficientes explicaciones oficiales, presentan para la democracia y, por lo tanto, fungen como bisagras entre los artículos técnico/científicos y los que denominaremos científico sociales en el siguiente apartado. De los 13 artículos de Frank Legge, presentado en la revista como PhD y consultor en temas relativos a *sistemas lógicos*, hemos seleccionado el trozo que aparece a continuación proveniente de un artículo del primer número de la publicación: *“9/11 – Evidence Suggests Complicity: Inferences from Actions”* (Legge, 2006). Se trata de un examen de los informes oficiales del 9/11 y, más que un artículo académico, está redactado de modo que aparezca como manifiesto del grupo. En el resumen inicial del artículo se afirma que:

*“El examen de los informes oficiales del 9/11 revela serias deficiencias. Una deficiencia particular es la falta de identificación de algunos de los participantes. Estos reportes producen distorsiones en la percepción pública de los eventos y resultan en distracciones en los procesos políticos. Este trabajo provee algunos comentarios sobre las tendencias que se han desarrollado y que van en detrimento*

---

<sup>119</sup> Párrafo difícil de traducir para el autor de esta tesis, lego en el vocabulario de la ingeniería. Por lo tanto se cita en este caso el párrafo original en inglés. Así al menos se respeta la resonancia hiper-técnica del lenguaje original del autor, que es lo que interesa enfatizar aquí.

*de la democracia y de las libertades personales. Se requiere con urgencia más investigación sobre estos temas*". (Legge, 2006, pág. 17)

Como se desprende del título y del resumen, Legge considera que la evidencia de los eventos (demolición controlada, explosivos plantados) apunta a que la verdadera culpabilidad ha sido escamoteada en las explicaciones oficiales. Si la evidencia indica escamoteo, entonces alguien por fuerza es *cómplice*. Legge es precavido en cuanto a la evidencia y sugiere que es circunstancial, pero, a su entender, apunta directamente a la culpabilidad de la "*administración de los Estados Unidos*":

*"Hay evidencia circunstancial que una parte de la administración de los Estados Unidos estuvo involucrada en el ataque. Es cierto que había un gran deseo por parte de algunos miembros [de la administración] de encontrar un "evento catalizador" parecido a Pearl Harbor para proveer el ímpetu necesario para una invasión a Afganistán e Irak, sin embargo el deseo no es prueba de complicidad. El hecho de que los ataques aéreos a Afganistán comenzaron el 9 de octubre, menos de un mes después, tampoco es prueba de complicidad, pero sugiere la posibilidad de que los planes de invasión ya existieran*". (Legge, 2006, pág. 17)

Legge sugiere aquí el conocido argumento del 9/11 como *casus belli* provocado por elementos conspiracionales del gobierno norteamericano para atacar a Afganistán e Irak, pero, entiende que el hecho de que los eventos dieran una oportuna excusa a esos sectores gubernamentales para poner en práctica sus planes bélicos, no es suficiente prueba de complicidad. Legge sale al paso de una simple argumentación conspirativa basada en el principio de *a quién* beneficia el evento, para situarse en una enumeración de evidencias, todas circunstanciales, como admite el autor, pero que, en conjunto, pretenden por acumulación cargar su argumento de más peso. La lista inculpadora es la siguiente:

**1. La negativa de los investigadores de los informes oficiales siquiera a examinar la posibilidad del uso de explosivos.** Esos investigadores no podían estar bajo el

control de al-Qaeda, comenta Legge. Esta negativa prueba la complicidad de los investigadores de los tres informes oficiales comentados por Legge en los eventos, lo cual expande la red de conspiradores a un amplio sector de la sociedad norteamericana, más allá de la cliqué neo-conservadora, puesto que, en los informes citados por Legge participan diversas agencias estatales y para-estatales, así como representantes de ambos partidos políticos, demócratas y republicanos.

**2. *La manera en que colapsaron los edificios.*** El argumento de Legge es complejo, e incluye un supuesto importante respecto a los motivos de los culpables en combinación con los argumentos técnico/científicos mencionados antes: mientras que nada nos indica que al-Qaeda quisiera reducir las pérdidas humanas causadas por el ataque (al contrario, querría que fueran muchas), los verdaderos perpetradores, de acuerdo con Legge, intentaron en medio de lo posible reducir esas pérdidas (que sin embargo fueron miles). Así construye Legge este argumento que vale la pena citar completo:

*“En el caso de la torre norte, WTC 1, hubo suficiente tiempo entre el impacto del avión y la demolición para evacuar el edificio, al menos la parte que quedó por debajo de la zona del impacto. Esto no sucedió sin embargo en la torre WTC 2, la torre sur, porque la parte de arriba comenzó a tambalearse. El edificio comenzó a derrumbarse apenas un segundo después de que empezó a tambalearse, lo cual sugiere que la demolición estaba siendo controlada por un observador cercano. El colapso de la torre ocurrió antes de que pudiera completarse la evacuación, lo que causó una gran pérdida de vidas”.* (Legge, 2006, pág. 18)

Legge hace en su mención del observador cercano, un guiño a la teoría de que la tercera de las torres, la que se derrumbó a pesar de no haber sido impactada por aviones, albergaba el centro de comando de los conspiradores y fue precisamente demolida para ocultar las pruebas de la conspiración. ¿Por qué la segunda torre colapsó de esa manera aun cuando los conspiradores querían evitar pérdidas de vidas? Esta es la explicación de Legge:

*“Evitar pérdidas innecesarias de vidas parece haber sido la preocupación de los perpetradores, si juzgamos por lo que pasó con la torre WTC 1, pero en el caos de WTC 2 ésta parece dar paso a una preocupación distinta. El cambio de procedimiento se habría dado por la importancia crítica que tenía mantener la ilusión de que los edificios habían sido destruidos por los impactos de aviones y por el fuego. Si la parte superior de WTC 2 se hubiese tambaleado más y caído a tierra [en lugar de desplomarse de manera recta sobre sí misma] los perpetradores se habrían enfrentado a un dilema. Podrían haber demolido la parte inferior que no estaba calentada por el fuego, pero habrían puesto el complot en evidencia. Para evitar este dilema la torre debía ser tumbada [had to be dropped] en el momento que empezó a tambalearse para así esconder el uso de explosivos. La historia ha demostrado que esta estrategia fue muy exitosa en el modelaje posterior de la opinión pública: muy pocas personas se han percatado del uso de los explosivos. (...)*

*No parece haber razones para pensar que a al-Qaeda le preocupase limitar la pérdida de vidas, y tampoco de que les hubiese importado revelar el uso de explosivos. Es razonable creer que si al-Qaeda hubiese hecho la demolición esta habría sido hecha de tal manera que causase la caída de las torres hacía un lado [y no sobre su propio eje como de hecho ocurrió], y así maximizar la destrucción y la pérdida de vidas. (...)*

*Dado que se usaron explosivos y de que se hizo el intento de, en lo posible, evitar que se inclinase la WTC 2, es razonable creer que no fue al-Qaeda quien llevó a cabo la demolición”. (Legge, 2006, pág. 18)*

El argumento es complejo y vale la pena detenerse brevemente en él antes de pasar al siguiente punto de la lista. Nótese que para Legge la prueba de la motivación de evitar pérdidas humanas innecesarias, recae sobre la manera en que colapsó la primera torre. La segunda torre colapsó de forma diferente de manera que no dio tiempo a la evacuación. La clave de la argumentación de Legge está precisamente en la noción de control, como en el término *demolición controlada*. Ambos argumentos

enfatan conjuntamente el grado de control ejercido en el proceso y colocan el énfasis precisamente en el ocultamiento de los explosivos como proceso que escapa a tal control. Si una torre se tambalea demasiado, de acuerdo con Legge, se desploma hacia un lado y hay que evitar que esto suceda porque habría más destrucción de la deseada (cuánta destrucción y muerte es aceptable no está especificado en la narrativa de Legge y es una decisión que parece recaer sobre el control del mencionado agente conspirador cercano al evento). Además, pueden hacerse visibles los explosivos (presumiblemente porque una vez que la torre se inclina demasiado es evidente que caerá hacia un lado y, al hacerlo, se evidencia la demolición controlada); pero si se acciona el mecanismo de control/destrucción de explosivos para evitar que se tambalee y se desplome de manera *segura* sobre sí misma, no hay tiempo para evacuar a los pisos inferiores (lo cual hipotéticamente reduciría el número de víctimas al rango de lo aceptable). El tiempo es entonces crucial, y la consideración que termina prevaleciendo es *la de esconder la conspiración*. Los explosivos deben detonarse en el momento justo en que se produzca el deseado desplome vertical sin que se haga evidente que el movimiento lateral de la torre la descolgaría naturalmente sobre uno de sus lados. Legge concilia las motivaciones (no causar tantas muertes) con los hechos (hubo muchas muertes) a través de la negociación controladora del conspirador cuya escala motivacional cambia de prioridades, y pone por sobre todo la necesidad de encubrir el uso de explosivos, pues no hacerlo delataría la conspiración. Tenemos aquí un claro ejemplo de certeza en las capacidades híper-controladoras de la tecnología, en este caso se supone que los conspiradores son capaces de acomodar su capacidad destructiva, gracias a su control de los explosivos, a los imprevistos. La técnica se adapta y permite esconder los errores de los conspiradores.

Continuemos con la lista de argumentaciones:

3. ***Los Juegos de Guerra***. Legge parece argumentar que el gobierno se preparó para un evento así, precisamente con el objetivo de *no* aparentar estar preparado. De acuerdo al autor, el gobierno norteamericano había recibido numerosas advertencias

de que secuestros de aviones eran eminentes. Se planearon *juegos de guerra* en los que se simulaban tales secuestros. Pero, tal preparación no era para evitar los ataques, al contrario afirma Legge: “*los juegos [de guerra] aseguraron que las fallas al intentar interceptar a los aviones secuestrados pudieran ser atribuidas al personal que recibía información confusa y a la incompetencia al manejar esta información.*” (Legge, 2006, pág. 19) De no haber practicado el gobierno tales *juegos de guerra*, quizás, por el contrario Legge habría argumentado que tal falta de preparación es evidencia de la conspiración del gobierno en los eventos.

4. ***No se interceptaron los aviones.*** Este punto es un corolario del anterior. Legge admite que habría sido difícil interceptar el primer avión, pero los otros, según él, permanecieron suficiente tiempo en el aire como para ser interceptados y derribados. Luego, sigue una narrativa interesante en el papel bisagra de este artículo al establecer los argumentos técnicos que luego permitirán construir argumentos de culpabilidad. Los informes oficiales hablan de la confusión existente a la hora de decidir si los aviones, que no respondiesen a las advertencias hechas por radio, debían ser derribados o no. En junio, se había aprobado una resolución que exigía que cualquier orden de intercepción debía ser ratificada directamente por el vicepresidente (Donald Rumsfeld), lo cual, según los informes oficiales, demoró la orden hasta que fue ya muy tarde. Para Legge, el hecho de que tal resolución fuese aprobada en junio, pocos meses antes de los ataques, es evidencia (circunstancial admite el autor) de que había todo un plan conspirativo para que la fuerza aérea no derribase a los aviones.

5. ***Exclusión de observadores independientes.*** Según Legge es sospechoso que después de los ataques se prohibiese el acceso al sitio y se exigiese a los trabajadores no llevar cámaras.

6. ***Rápida retirada de los escombros.*** A pesar de que, según Legge, estos deberían haber permanecido en su sitio por más tiempo como evidencia forense. El autor no especifica cuanto habría sido el tiempo apropiado para la investigación forense en tales casos, sin embargo, dejar los escombros en su sitio mucho tiempo en un área

que, por otra parte era de acceso restringido, quizás podría ser también evidencia de que se escondía algo en el lugar.

**7. Eliminación de las cámaras de seguridad en el Pentágono.** Según Legge, agentes del FBI arribaron a los alrededores del Pentágono pocos minutos después del ataque y retiraron las cámaras de seguridad de los alrededores. El hecho de que los agentes fuesen tan expeditos evidencia que sabían que ocurriría un ataque y el sitio preciso en el que ocurriría. ¿Por qué no las retiraron antes si ya sabían del ataque? Porque habrían hecho demasiado evidente la conspiración, argumenta Legge.

**8. Las cajas negras de los aviones.** Según el autor inicialmente se dijo que estas no habían sido encontradas, posteriormente que sí, pero que eran ilegibles; finalmente, algunas de las grabaciones fueron publicadas. Para Legge todo ello denota, no ya la confusión y los errores propios de autoridades incompetentes lidiando con una situación límite, sino una cadena de mentiras que sólo puede llevar a una única conclusión: lo poco publicado hasta ahora ha sido editado por los conspiradores.

**9. El uso ilícito de información privilegiada.** Legge afirma que en los días previos a los ataques hubo un incremento extraordinario en las transacciones bursátiles de las acciones de las aerolíneas involucradas, lo cual implica que había inversores que sabían de los ataques y que tenían además información precisa de a qué líneas pertenecían los aviones que se utilizarían. Este último punto expande significativamente la red de cómplices a un número indeterminado de intermediarios inversores. Además, según hace notar el autor, como la bolsa sabe exactamente la identidad de los que hacen transacciones y se ha negado a revelarla, hay que incluir también en la conspiración a ciertos intermediarios financieros. De nuevo nos encontramos con una expansión exponencial en el número de conspiradores.

Concluye Legge de todo lo anterior que, según la evidencia circunstancial pero abrumadora en su peso total, no fue al-Qaeda la organización que planificó y llevó a cabo los ataques. Entonces, ¿quién fue? La enumeración *fáctica*<sup>120</sup> según el

---

<sup>120</sup> Es evidente que gran parte de la enumeración es, en sentido estricto, contra-fáctica.

autor, de estas evidencias da paso en el artículo de Legge a su proposición sobre la identidad de los culpables y sus motivos. Recordemos que según el título del artículo *la evidencia sugiere complicidad*, y por tanto concluye el autor: “*En consideración a toda la evidencia aquí presentada, no parece haber otra alternativa que concluir que parte de la administración de Estados Unidos estuvo involucrada en los eventos del 9/11*” (Legge, 2006, pág. 21). Tal como hemos visto, según la evidencia presentada por Legge, parte de la administración estuvo involucrada, pero habría que concluir que el complot incluyó también a un número importante de ciudadanos norteamericanos. En este sentido, continúa Legge en relación a los motivos de este enorme complot:

*“Cuando pensamos sobre la posibilidad de complicidad es natural preguntarse cómo es posible que gente que profesa tener en sus corazones los más altos intereses de la nación puedan estar involucrados en un proyecto tan malvado. La única explicación posible para esta participación es que pensaron que estaban sacrificando a unos pocos por el bien de muchos. El presunto bien más alto sería mantener el control de las decrecientes fuentes de petróleo”.* (Legge, 2006, pág. 22)

Culmina su artículo Legge con este párrafo resaltado en el original, que enfatiza el carácter de manifiesto que otorga al ensayo. El autor repite su pretensión de que él y su grupo sean considerados científicos de alta estatura académica e interesados en revelar la verdad:

*“Se requiere con urgencia una investigación independiente completa. Un grupo pidiendo esta investigación ha surgido recientemente. Este grupo, Scholars for 9/11 Truth, se ha hecho prominente gracias a las bases científicas de sus investigaciones y a la estatura académica de sus miembros fundadores. Este grupo está trabajando para superar el secreto reinante de modo que la verdad del 9/11 pueda ser establecida con más detalle y así facilitar las acciones apropiadas”.* (Legge, 2006, pág. 23)

Desde el punto de vista demostrativo tres movimientos parecen imprescindibles para dar verosimilitud a su interpretación: primero, demostrar que existe alguien que tiene la voluntad de hacer el mal; segundo, que ese alguien además de querer tiene el poder para ello; y tercero, que existe fehaciente evidencia de que ese alguien ha hecho el mal, que ha sido ejecutor de tales acciones. Pero es precisamente esta última evidencia la que está ausente en este tipo de teorías de la conspiración. Para Legge, y como veremos a continuación para otros artículos que exploran la agencia y las motivaciones del mal, es suficiente con demostrar la supuesta existencia de agentes con mala voluntad y con poder para hacer el mal. La evidencia dura del vínculo directo entre esos agentes y el evento en sí, es dejada a los artículos técnicos que, por medio de fórmulas matemáticas complejísimas sobre la resistencia física de las estructuras, análisis de materiales químicos y demás artilugios propios de las ciencias duras, tratan de demostrar estos vínculos, y sin embargo estos mismos argumentos técnicos suponen la existencia del agente malvado detrás de los eventos.

### **Los argumentos de las ciencias sociales. Motivos y narración del mal**

A esta progresiva sumatoria de evidencias procedentes de las ciencias duras que hemos ilustrado en el apartado anterior, añade la revista algunas contribuciones basadas en las técnicas de las ciencias sociales que, tal como venimos sosteniendo, representan la verdadera sociodicea conspirativa.

Toda la evidencia producida, tanto por las ciencias duras como por las ciencias sociales, fue resumida por Joseph P Firmage (no hay especificación de su afiliación académica) en su artículo “*Intersecting Facts and Theories on 9/11*”<sup>121</sup> (Firmage, 2006). Firmage agrupa en 42 *hechos* las evidencias conducentes al apoyo de los que denomina como las tres teorías alternativas de explicación de esos hechos:

---

<sup>121</sup> El artículo agrupa la evidencia hasta la fecha de su más reciente actualización en 2008. El carácter electrónico de la revista permite a los autores actualizar sus textos, por lo cual a veces algunas referencias presentan fechas posteriores a la de la publicación del artículo. Los autores de la revista citan artículos de la misma revista publicados con posterioridad, lo cual genera un corpus de textos flexibles, de referencias cruzadas confusas y básicamente autorreferencial.

“(a) la teoría de la conspiración oficial en la que 19 islamistas radicales tomaron a los Estados Unidos por sorpresa; (b) las explicaciones basadas en la implicación de algunos elementos de la administración de Bush que sabían de los inminentes ataques y que permitieron que sucediesen; y (c) interpretaciones que sugieren que algunos oficiales [del gobierno] diseñaron los ataques y los causaron” (Firmage, 2006, pág. 19). Cada uno de los 42 hechos (evidencias) es categorizado, dependiendo de si ofrece para cada una de las tres teorías (interpretaciones) apoyo factual que el autor denomina: *sensiblemente razonable, plausible o sospechoso*. El análisis del autor indica que todos los hechos hacen que la tercera de las teorías sea sensiblemente razonable, mientras que la segunda recibe alrededor de un tercio de apoyos sensibles, un tercio de plausibles y otro tanto que la hace sospechosa. La narrativa oficial, denominada por el autor como una *teoría de la conspiración oficial*, aparece como abrumadoramente sospechosa: apenas 4 de los 42 hechos parecen apoyarla.

Para ilustrar el método de Firmage de categorización de cada uno de los 42 hechos bastará con un ejemplo. El hecho número 2 se titula: *Enardecidos islamistas quieren matar americanos*, el autor lo analiza de la siguiente manera:

“Numerosos textos profesionales han resumido la larga tensión histórica entre los pueblos islámicos y las políticas occidentales. Hay más que suficiente evidencia para apoyar la tesis de que existen motivos entre los islamistas radicales como para perpetrar algo tanto o más violento que el 9/11. Sin embargo, dado que las operaciones falsas [false flag] funcionan mejor cuando hay un miedo entre el público general preexistente ante aquél que será falsamente culpado, la existencia de amenazas reales y serias de elementos radicales islamistas son compatibles con las teorías de complicidad y de causación por parte de los Estados Unidos”. (Firmage, 2006, pág. 21)

Por lo tanto, el hecho 2 es para Firmage uno de los pocos (tan sólo 4 de los 42) que brinda un apoyo *razonablemente sensible* a la narración oficial del evento. El autor admite que hay evidencias que demuestran que grupos de islamistas radicales

mostraban antes de los ataques motivos y voluntad como para llevarlos a cabo. Pero, entonces el autor hace da un nuevo giro interpretativo y argumenta que la *plausibilidad* de ese hecho es en sí misma lo que lo hace sospechoso para el intérprete. Su premisa en el análisis es que el evento fue una *operación falsa*<sup>122</sup> para justificar acciones bélicas por parte del gobierno. Por lo tanto, todo se convierte en evidencia de esa premisa: los conspiradores neo-conservadores generaron previamente el miedo necesario para culpar a los islamistas radicales mucho antes de los eventos. El hecho 2, que en primer momento parecía apoyar la narración oficial de los hechos, es neutralizado pues se convierte, para el autor, en apoyo también sensiblemente razonable, a las teorías que inculpan al gobierno norteamericano tanto en complicidad como en diseño.

Al final de su ensayo Firmage presenta una serie de respuestas a posibles objeciones a su demostración a través de los *hechos* en relación al argumento de que el 9/11 fue diseñado y ejecutado por el gobierno de los Estados Unidos, controlado por un grupo de neo-conservadores que deseaban permanecer en el poder a toda costa. De esas respuestas, una es particularmente interesante porque intenta hacer frente a una objeción que, hemos visto, es común a este tipo de teorías: el evento es de tal magnitud que implicaría la complicidad, en su diseño, ejecución y posterior encubrimiento, de una progresión cuasi-exponencial de complotados hasta incluir a un porcentaje significativo de la población norteamericana e incluso mundial.

El autor admite que esta es una de las objeciones más difíciles de responder para investigadores como él. Pero cree poder aportar luces sobre el asunto, sugiriendo un número mínimo de personas necesarias para el complot, primero, un centro duro de iniciados de alrededor de una docena de personas con completo conocimiento del plan. Supuestamente este grupo tendría un representante en cada una de las agencias gubernamentales importantes, desde la Casa Blanca hasta la CIA; un segundo grupo (denominado *segunda órbita*) de unos 100 operarios encargados de cosas como colocar los explosivos en las torres; y un tercer grupo de miles de

---

<sup>122</sup> *False flag* es a veces también traducido al castellano como *falso positivo*.

personas actuando sin conocimiento del plan. Firmage admite que mantener el secreto del plan representaba dificultades para los conspiradores, y que la probabilidad de que algún soplón entre los poco más de cien conjurados hablase es significativa. Hasta ahora, según el autor, el hecho de que no haya surgido tal informante, prueba que los conspiradores han tomado todas las precauciones posibles, lo cual prueba a su vez, que ha existido una conspiración muy eficiente para mantener el secreto de la conspiración. Nos encontramos así con un buen ejemplo del argumento contrafáctico de la ausencia que narrábamos en el capítulo anterior. Concluye Firmage:

*“Queda claro de esta revisión que un gran número de hechos vitales del 9/11 no se ajustan a las teorías de la conspiración oficiales, y en cambio, sí se ajustan a las teorías de complicidad y causalidad. Si esta es la verdad de los hechos, se desprenden una gran cantidad de consecuencias y consideraciones posibles. (...) Si esta intersección de hechos y teorías se sostiene, entonces el corazón del movimiento neo-conservador está detrás de uno de los más grandes crímenes de la historia”.* (Firmage, 2006, pág. 47)

Otro artículo notable es *118 Witnesses: The Firefighters' Testimony to Explosions in the Twin Towers* de Graeme MacQueen (MacQueen, 2006). Lamentablemente la revista no menciona su actual afiliación académica, pero en otro artículo del mismo autor se narra que MacQueen posee un PhD en literatura y religión asiática de la Universidad Harvard, es profesor jubilado de la Universidad McMaster en Canadá, donde trabajó durante aproximadamente 30 años. Una consulta por internet a la Universidad McMaster confirma el vínculo de MacQueen a esa institución.

El artículo comienza con el siguiente problema:

*“Uno de los más grandes misterios del 11 de septiembre de 2001 es el colapso de las Torres Gemelas. Las aseveraciones hechas el mismo 9/11 de que explosiones contribuyeron a ese colapso han persistido, pero estudios que apoyan la narrativa*

*hecha por el gobierno de los Estados Unidos han ignorado estas afirmaciones. Mucho está en debate: si se demuestra que las explosiones fueron cruciales en el colapso, la narrativa oficial sobre al Qaeda debe ser radicalmente alterada o incluso abandonada completamente”.* (MacQueen, 2006, pág. 47)

MacQueen, como haría cualquier científico social, ha decidido ir a las fuentes y ha desentrañado un corpus de testimonios orales recopilado por órdenes del Comisionado de Bomberos de la ciudad de Nueva York entre octubre de 2001 y enero del siguiente año. Los testimonios son de bomberos, médicos de emergencias y técnicos paramédicos, y están transcritos en más de 12.000 páginas<sup>123</sup>. Para trabajar este enorme material MacQueen crea cinco categorías que le ayudarán a clasificar las “percepciones” de los sujetos, estas son (MacQueen, 2006, pág. 48):

- *La percepción de que las torres se quemaban;*
- *La percepción de partes de cuerpos humanos sobre las calles a medida que llegaban los bomberos y los paramédicos a la escena;*
- *La percepción de gente saltando al vacío desde los edificios;*
- *La percepción de las torres colapsando y, especialmente, la percepción del inicio de ese colapso;*
- *La percepción de la nube de polvo circulando por las calles del edificio una vez que se produjo el colapso.*

De estas cinco categorías, el artículo se dedicará al estudio de la cuarta, la percepción que los sujetos han tenido del colapso de las torres. Nótese el giro interesante que MacQueen le da a esa cuarta categoría, pues lo importante no es la percepción del colapso en sí, sino la percepción del *inicio* de ese colapso.

---

<sup>123</sup> La transcripción de este corpus ha sido publicada en línea por el New York Times y puede ser revisada en [http://graphics8.nytimes.com/packages/html/nyregion/20050812\\_WTC\\_GRAPHIC/met\\_WTC\\_histori es\\_full\\_01.html](http://graphics8.nytimes.com/packages/html/nyregion/20050812_WTC_GRAPHIC/met_WTC_histori es_full_01.html) (revisada el 09-08-2013)

Fiel al método científico, MacQueen plantea dos grupos de hipótesis que someterá a revisión usando los testimonios referentes a la percepción categorizada en cuarto lugar<sup>124</sup>:

*“Muchas hipótesis han sido planteadas para explicar el colapso de las Torres Gemelas, pero podemos considerar estas hipótesis como agrupadas en dos categorías: un grupo de hipótesis de acuerdo a las cuales las explosiones fueron un factor crucial para el colapso (a las que llamaré hipótesis de explosión o HE), y otro grupo, de acuerdo con las cuales, las explosiones no fueron un factor crucial para el colapso (hipótesis de no-explosiones HNE). Las HE incluyen, por ejemplo, sugerencias de que había explosivos en los aviones, mini explosivos nucleares en los edificios, explosivos posicionados previamente que quebraron las columnas y pulverizaron los edificios (por buenas razones esta última es la hipótesis más popular). Las HNE incluyen una combinación de fallas en la armadura de acero, debilitamiento del centro y perímetro de las columnas, hundimiento de los pisos, todo lo cual es típicamente atribuido a la combinación del impacto de los aviones y al calor generado por el combustible en llamas que de alguna manera resultaron en el colapso progresivo y total de los edificios”.* (MacQueen, 2006, pág. 49)

Las hipótesis son entonces puestas a prueba frente a los testimonios de los testigos. Si los testigos percibieron, o piensan haber percibido explosiones que los mismos testigos juzgan cruciales para el colapso de las torres, se considerará tal testimonio como evidencia de la HE. Si no percibieron explosiones, entonces es evidencia de la (ahora transformada en esta parte del artículo en hipótesis nula) HNE. Saltemos el hecho evidente de que en sentido riguroso demostrar que ha habido la percepción en los actores de tal evento no equivale demostrar la existencia de tal

---

<sup>124</sup> Al igual que Legge, MacQueen hace algunas “trampas” al método hipotético deductivo: no plantea en realidad una hipótesis que será refutada o no por la evidencia, sus categorías de “percepción” son arbitrarias y no desprendidas de las hipótesis, que de hecho son planteadas en el artículo después de las categorías, y otros detalles. Lo que interesa aquí no es la rigurosidad con la que el autor aplica el *método*, sino la importancia que le otorga a la *forma* científica, y en este caso particular a las técnicas de las ciencias sociales de investigación cualitativa.

evento, cuestión que el autor también pasa por alto, y continuemos con la manera particular en la que el autor encuentra corroboración de la HE.

De los 503 testimonios del corpus en cuestión tan sólo 33 mencionan directamente explosiones, sin embargo MacQueen logra aumentar el grupo de *testigos de explosiones* a 118, al incluir como demostraciones de la HE a aquéllos que usan metáforas afines a *explosión* (“*like a volcano*”), o sinónimos en inglés de *explosión* (“*blast*”, “*blew up*”), lo que representa, después de ese ajuste, el 23% de todos los testimonios. A primera vista de este porcentaje no parece que MacQueen tenga entre manos una demostración muy robusta de la HE. Sin embargo, sigue en el artículo la parte más interesante de la narrativa del autor, el argumento contrafáctico del silencio que antes hemos caracterizado como un argumento de la ausencia y que acabamos de ver también utilizado por Firmage para explicar por qué aún no ha surgido ningún soplón que desvele la conspiración. ¿Por qué la gran mayoría de los testigos no mencionan explosiones? Según el autor, no es porque no hubiesen ocurrido tales explosiones, sino por otras razones: en primer lugar porque, en las entrevistas no se preguntó a los testigos directamente sobre las explosiones, ni siquiera se les preguntó por el colapso de las torres, los testimonios fueron voluntarios y abiertos<sup>125</sup>; en segundo lugar, porque algunos de los testigos no estaban cerca de las torres cuando estas colapsaron; en tercer lugar, porque algunos de los testigos estaban muy ocupados en otros asuntos propios y no estuvieron atentos al colapso de las torres; en cuarto lugar, porque algunos testimonios son sucintos e incluyen pocos detalles; y por último, porque muchos de los testimonios incluían expresiones ambiguas que podían ser interpretadas como testimonios de explosiones<sup>126</sup>.

Más importante aún, MacQueen considera que debemos tener en cuenta el tiempo transcurrido entre el evento y la recolección de los testimonios (entre uno y

---

<sup>125</sup> Se pensaría que preguntar directamente por explosiones sesgaría las respuestas, pero no lo cree así el autor. Dadas las *dudas razonables*, piensa el autor, tales preguntas debieron ser incluidas por los entrevistadores. Es precisamente el hecho de que no lo fuesen lo que resulta entonces *sospechoso*.

<sup>126</sup> Aunque ya vimos que algunas de esas respuestas ambiguas y que carecen de validez para el autor ya han sido incluidas entre los 118 casos en apoyo a la HE.

tres meses). En ese periodo hubo tiempo, según el autor, más que suficiente para que la explicación oficial se convirtiera en dominante. De modo que muchos de los que en un principio creyeron percibir explosiones, cambiaron de idea y ahora revisan sus experiencias para ajustarlas a la narrativa correcta. Así por ejemplo, varios testigos afirmaron cosas como: “*sentí un estruendo, pensé que era una explosión, o por lo menos eso es lo que pensé en ese instante*”<sup>127</sup>. Así lo explica el autor:

*“Quizás las interpretaciones de no-explosión ganaron terreno como resultado de la reflexión, la lectura o la maduración gradual de los juicios sobre el evento. En tal caso hablaríamos de un proceso de educación. Pero también pudo ser que el cambio de interpretación fuera el resultado de un proceso de socavamiento de las percepciones de los testigos por parte de las teorías y afirmaciones de los ‘expertos’, de los superiores institucionales o de los líderes del gobierno, en tal caso preferimos entonces hablar de ‘re-educación’ o de adoctrinamiento de los testigos”.* (MacQueen, 2006, pág. 55)

En fin, una autentica conspiración del silencio explica que los resultados de la investigación del autor no sean todo lo robustos que cabría esperar en apoyo a la hipótesis de las explosiones, sabiendo de antemano que en realidad ocurrieron tales explosiones, pues tal cosa habría quedado demostrada por la evidencia científica publicada en otros artículos de la revista que hemos citado en el apartado anterior. Concluye el autor con esta enfática afirmación: “*Las implicaciones de esto para nuestra comprensión del 11 de Septiembre de 2001 son muy, muy, serias*”. (MacQueen, 2006, pág. 57)

---

<sup>127</sup> El argumento es uno muy repetido entre las teorías de la conspiración sobre el 9/11. Durante la narración de los eventos un comentarista de una cadena nacional de televisión, corto de palabras para describir el suceso, dijo que las torres acababan de colapsar “*como si fuera una demolición controlada*”. La percepción de ese presentador de un evento catastrófico que para él resultaba difícil de describir en un momento de mucho nerviosismo, ha sido considerada como testimonio de que en realidad ocurrió tal *demolición controlada*.

## La psicología social de la negación llega en ayuda de las ciencias sociales

¿Cómo es que a pesar de la *estatura académica* de los proponentes de esta teoría, de la amplia evidencia científica presentada en la revista y, resumida en los dos apartados anteriores de este capítulo, de la intensa actividad proselitista desarrollada por el *9/11 Truth Movement*, la verdad revelada por el grupo aún no haya sido aceptada universalmente? ¿Cómo es que las teorías presentadas en la revista que estamos analizando no se han convertido en sociodiceas socialmente legitimadas y, en cambio, continúan siendo relativamente marginales cuando se comparan con las versiones oficiales? Fieles al método de esta tesis, debemos dar la palabra a los propios proponentes de estas sociodiceas para que expliquen este extraño fenómeno de resistencia a la *evidencia científica* entre el público, tanto lego como académico.

Varios textos publicados en la revista nos proveen de explicaciones psicológicas y socio-psicológicas de tal resistencia. Comencemos con las del primer tipo a través de dos artículos escritos por Laurie A. Mandwell titulados: *Faulty Tower of Beliefs. Part I. Demolishing the Iconic Psychological Barriers to 9/11* (Mandwell, 2007), y *Faulty Tower of Beliefs. Part II. Rebuilding the Road to Freedom of Reason* (Mandwell, 2007b). Mandwell nos es presentada, al momento de publicar este artículo, como Licenciada y Magister en biología y psicología por la Universidad de Waterloo y candidata a doctora en neurociencias del comportamiento por la Universidad de Guelph. En su extenso trabajo, publicado en dos partes, la autora pretende “*hacer un revisión de los estudios científicos relevantes sobre los procesos cognitivos, emocionales y de comportamiento que surgen como respuesta a la información que contradice las creencias duras de la gente sobre el 9/11*” (Mandwell, 2007, pág. 2). La autora no niega el propósito político de su revisión: “*Si queremos entender mejor las razones por las que la gente no está dispuesta a investigar y a evaluar otras posibilidades [sobre el 9/11] debemos proceder de una manera más informada e involucrar a los otros en una discusión más productiva*” (Mandwell, 2007, pág. 2). Esto, nos advierte, “*debemos hacerlo pronto*” porque hay

esperanzas de que la revelación de la verdad hecha por el grupo de *Scholars for 9/11 Truth & Justice* cale en más gente, siempre que se superen determinadas barreras o “bloqueos” psicológicos: “*Hay mucha gente que, si pudiesen reconocer y superar algunos bloqueos psicológicos a explorar narraciones alternativas a los eventos del 9/11, podrían contribuir al impulso para una nueva y verdaderamente independiente investigación internacional de los hechos*” (Mandwell, 2007, pág. 2)

La autora además, al comienzo de su trabajo nos hace una pequeña confesión sobre su propio despertar a estas revelaciones. Un despertar que está íntimamente relacionado con la introspección personal profunda, guiada por el método científico riguroso propio de su formación como neuro-científica del comportamiento. De hecho, después de cientos de horas de cuidadosa consideración, nos narra Madwell, ella fue capaz de llegar a tales conclusiones por sí misma a través de una introspección de reminiscencias cartesianas que le permitió, usando una enorme fuerza de voluntad, explorar sus propios sesgos y errores psicológicos con respecto a los eventos del 9/11 para, a partir de allí, poder evaluar objetivamente la evidencia existente. Según la propia autora: “*Para poder divulgar información como neurocientífica del comportamiento, me he apoyado en el método de la investigación, pero, como persona que es susceptible de sesgo y de error en el razonamiento, como cualquier otra, también debo estar vigilante a que mi visión de mundo siempre está bajo examen, junto a la visión científica*” (Mandwell, 2007, pág. 3). Esta confesión es seguida por una larga disquisición sobre estas barreras psicológicas y los diversos métodos para su superación.

El primer punto de Mandwell respecto a estas resistencias, es que las actitudes generales previamente formadas son una barrera para la discusión objetiva de los eventos del 9/11. Las actitudes generales, incluyen aquellas relativas a la patria, a la nación, al gobierno, a los medios, a la ciencia y a la religión. Según ella, las actitudes pueden ser *activadas*, de manera manipulativa, porque muchas actúan desde el inconsciente. La autora cita la literatura de la psicología social que demuestra que al presentar a sujetos con evaluaciones negativas sobre posibles

eventos futuros, estas personas obviamente tenderán a tener una actitud negativa hacia esos eventos. Luego, parece sugerir la autora, las actitudes pueden ser *implantadas* o, al menos, manipuladas para condicionar las evaluaciones de posibles eventos. Mientras más fuertes sean estas actitudes, más fuertes y, por tanto, manipulables serán las reacciones ante este tipo de eventos, lo cual a su vez las pone bajo la égida de un mecanismo básicamente irracional:

*“A pesar de que la gente puede creer que están evaluando los eventos relacionados con el 9/11 de manera racional e informada, las investigaciones sugieren una cosa distinta. Por ejemplo, tales evaluaciones pueden estar basadas en procesos mentales defectuosos e influenciadas por emociones producidas por recuerdos tanto conscientes como inconscientes de los ataques del 9/11. Tomados en conjunto los estudios aquí citados, sugieren fuertemente que siempre existirán ‘bloqueos’ inherentes en la discusión de los eventos del 9/11. Esto es particularmente verdadero cuando los hechos en cuestión retan la visión de mundo y las actitudes de la persona y provocan emociones que alteran el proceso de toma de decisiones”.* (Mandwell, 2007, pág. 3)

Lo más interesante del argumento de Mandwell es su insistencia en que la aceptación de las narraciones oficiales de los eventos están comprometidas por procesos mentales que son defectuosos (*faulty mental processes*). Su intento, realizado con maestría narrativa y extenso uso de la literatura de la psicología social, es demostrar que lo verdaderamente irracional es quedarse anclados en la explicación oficial, la cual, en una vuelta adicional de tuerca, conspira para manipular el componente irracional inconsciente presente en cualquier evaluación de los hechos. Lo racional es lograr derribar esas barreras actitudinales y abrirse a las explicaciones alternativas como las sugeridas por *Scholars for 9/11 Truth*.

Aquí un extenso ejemplo de como la autora aplica este proceso re-educativo:

*“Considerando que los eventos del 9/11 fueron extremadamente agresivos y violentos, el recuerdo constante de estos ataques contra los Estados Unidos, y la*

*iracunda respuesta de algunas personas, presentados diariamente por los medios del mainstream Americanos, sin presentar de manera equilibrada muchas otras reacciones, como la tristeza, el dominio de las emociones o incluso el perdón. Es muy posible que mucha gente imite mucho más las reacciones más agresivas que las más controladas. De nuevo, la activación automática de la rabia y de la agresividad evita que las personas tomen decisiones informadas y razonadas. Para que pueda surgir el pensamiento racional, es necesario un periodo de ‘enfriamiento’. Sin embargo, a nivel societal, esto no ha ocurrido durante los años después del 9/11, con la creciente cultura de miedo promulgada por la ‘guerra al terror’ de la actual administración de los Estados Unidos”.* (Mandwell, 2007, pág. 13) (Resaltado de la autora)

Esa agresividad, advierte Mandwell, puede dirigirse a los medios alternativos, expertos disidentes y académicos que cuestionan la narración oficial. Confrontados con la intromisión del caos por excelencia que son los eventos del 9/11 la gente tiende, según la autora, a parapetarse en la visión de mundo ya establecida y, por lo tanto, a apoyar la narración oficial, no importa cuál sea ésta, y cuan racionales, científicas y convincentes sean las narraciones alternativas que cuestionan esa narración oficial.

El argumento de Mandwell es el espejo directo de la sociodicea oficial. Mientras muchos sostienen que la intromisión catastrófica del caos en el orden despierta insatisfacción con las explicaciones del mal establecidas y ansias por explicaciones alternativas, Mandwell por el contrario, argumenta que el impacto catastrófico fortalece las actitudes irracionales de ira y miedo que hace que la gente se refugie en la autoridad de las narraciones oficiales. Por supuesto, la autora supone el uso consciente de técnicas de manipulación de esas actitudes por autoridades que conspiran en acción y encubrimiento de su participación en esos eventos catastróficos. Para Mandwell, la gente enfrentada con amenazas catastróficas al orden, no cuestiona las explicaciones del mal establecidas sino que prefiere apoyarse en el *sesgo del consenso*, en la seguridad de lo conocido. Así nos lo dice la autora,

añadiendo recomendaciones sobre el cuidado que los proponentes de verdades alternativas deben tener al exponer esas verdades:

*“Tal como podemos entonces ver, cuando discutimos los eventos del 9/11, cualquier información que contradiga o amenace la visión de mundo o la autopercepción de la persona, puede automáticamente desencadenar las defensas, lo cual en sí mismo se convierte en una barrera significativa para la evaluación objetiva por parte del sujeto. Pedir a una persona que considere la evidencia que contradice la historia oficial, y aún más importante, comenzar a pensar en cómo estas narraciones alternativas pueden cambiar su visión de mundo, es una petición que debe ser cuidadosamente considerada. Específicamente debemos considerar como la rememoración de la muerte, y más dramáticamente, las amenazas a lo que uno percibe como sus libertades fundamentales, pueden desencadenar defensas no conscientes que pueden impedir que la persona entable discusión”.* (Mandwell, 2007, pág. 21)

Como toda buena sociodicea, la de Mandwell insiste en el tema de la muerte, siguiendo la tradición sociológica que va de Weber a Berger. Siendo la muerte esa amenaza total y final al orden, y siendo los eventos del 9/11 mortales para muchos, de acuerdo con la autora la reacción defensiva de la gente tiene por fuerza que ser muy elevada. De modo que, para Mandwell, los que propongan algo distinto a la narración oficial se las verán con el mecanismo de defensa más fuerte ideado por el inconsciente, un mecanismo que hace que la persona se vuelva atávicamente a la seguridad y protección de la autoridad, en este caso, determinada por las versiones oficiales de los eventos, por aquello que varios autores de la revista llaman *las teorías oficiales de la conspiración*.

La segunda parte del trabajo de Mandwell (Mandwell, 2007b), publicado en la propia revista, presenta una serie de consideraciones prácticas para ayudar a los proponentes de narraciones alternativas de los eventos del 9/11 a superar las barreras cognitivas de los sujetos refugiados en la seguridad de sus mecanismos de defensa descritos en la primera parte. La forma en que la autora describe el acercamiento a

las formas narrativas propuestas por *Scholars for 9/11 Truth & Justice* adquiere caracteres de un proceso de conversión épica de la mentira oficial a la verdad. De hecho, el mito rector de la narrativa que escoge Mandwell para este proceso de conversión es el mito de la caverna narrado en el libro séptimo de *La República* de Platón. Evidentemente, en este caso, el papel del que vuelve la mirada de la pared de la caverna para ver el mundo tal cual es, y regresa para convencer a los recalcitrantes prisioneros de que viven en las sombras, es reservado a los pocos iluminados que intentan convencernos de que las versiones oficiales de los eventos pertenecen al mundo de esas sombras:

*“El proceso de cuestionar las creencias en la Alegoría de la Caverna no es diferente a lo que experimentan muchas personas, incluso la mayoría de las personas, que se acercan al movimiento para la verdad sobre el 9/11 hoy día. Al principio, el proceso de experimentar una nueva visión de mundo puede ser aplastante y aterradora y puede resultar en que muchos se retraigan en sus viejas creencias, donde se sienten seguros e incluso contentos”.* (Mandwell, 2007b, pág. 17)

La principal preocupación de Mandwell respecto al camino hacia la verdad, análogo a la salida de la caverna platónica, es insistir, al igual que en la primera parte de su trabajo y de hecho en toda la revista, en que las narraciones presentadas por el *Scholars for 9/11 Truth & Justice* no son teorías de la conspiración. Mandwell nos recuerda el argumento hecho por varios autores citados en el Capítulo 5 de este trabajo de que la etiqueta *teorías de la conspiración* es a menudo un subterfugio fácil para desprestigiar el trabajo de académicos y de científicos por develar la verdad escondida. De hecho, la autora insiste en que:

*“Debemos cargar a las ciencias sociales y a las humanidades con la responsabilidad de demoler las falsas creencias, no importa lo ampliamente aceptadas que estas sean, sobre los eventos del 9/11 y reconstruirlas con la verdad, basada en evidencias reales y en la razón, las cuales sólo provienen de la libertad del pensamiento sin cadenas”.* (Mandwell, 2007b, pág. 20)

Mandwell termina su extenso trabajo haciendo directamente al lector la siguiente petición. En tono profético apela a la necesidad de que las ciencias y a las humanidades se unan para construir la verdadera sociodicea del evento catastrófico, no hacerlo pudiera resultar en una nueva y más grave intromisión del caos:

*“Te pido, tal cual Sócrates pedía a Glaucón, que consideres las extrañas imágenes de la realidad que se te han mostrado y te arriesgues a aventurarte fuera de esa prisión de pensamientos encadenados, que salgas del mundo de las falsas sombras, y te asomes al reino libre de la razón y a un nuevo camino. Te pido que guíes con tu ejemplo, mientras que otros tan sólo están dispuestos a seguir, explorando la evidencia y contribuyendo al debate. Y todo esto lo pido por la más imperiosa de las razones: si la gente de las ciencias y de las humanidades no se unen para forzar una solución inmediata y pacífica, es indudable que nos enfrentaremos en cambio a una solución inevitablemente violenta. Te dejo con una pregunta final: ¿Dónde está tu voz y como será escuchada?”. (Mandwell, 2007b, pág. 63)*

Tal como se desprende de los primeros párrafos de este capítulo, el *9/11 Truth Movement* es mucho más amplio y comprende muchos más actores que los representados en la revista *Journal of 9/11 Studies*. El Movimiento incluye también a gente a la que no le interesan las ciencias, ni consideran a éstas las narradoras legítimas del mal. Al igual que con el terremoto de Lisboa de 1755, algunos pueden interpretar los eventos catastróficos del 9/11 como un merecido castigo divino que mientras más muertes produjo, más castigo y más divino es. Pero éstos son franca minoría<sup>128</sup> frente a aquéllos que quieren que su explicación sea considerada verdadera, no por estar basada en creencias alternativas o religiones distintas, sino porque están basadas en la ciencia. Las otras explicaciones, las oficiales, son *mala ciencia*, están manipuladas por intereses malignos y son parte del mal que hay que explicar.

---

<sup>128</sup> Ninguno de los artículos de la revista apela a explicaciones religiosas de los eventos.

### Las revistas arbitradas compiten por explicar el mal

Se ha insistido suficientemente en que el propósito de esta tesis no es demostrar la falsedad de las teorías de la conspiración sino comprender cómo están construidas sobre las bases de las sociodiceas socialmente legitimadas. Pero, precisamente como parte de ese esfuerzo por narrar estas teorías atendiendo a su propio reclamo discursivo, es importante incorporar de modo comparativo los intentos por refutarlas. Si hemos ilustrado las explicaciones oficiales y las teorías de la conspiración que disputan la legitimidad de esas explicaciones, debemos ahora dar aún otra vuelta a la tuerca e incluir un ejemplo concreto de refutación de la teoría de la conspiración que hemos ilustrado en este capítulo. Hay muchas maneras de hacer esto, pero la consistencia metodológica invita a traer a la narración alguna otra revista que también se presente como académica y arbitrada, pero que esté explícitamente dedicada a refutar las teorías de la conspiración, y específicamente a la *Journal of 911 Studies* que ha sido objeto de la sección anterior. Tal revista existe, aunque con un carácter efímero de apenas 4 números publicados desde agosto de 2006 hasta mayo de 2008. El nombre de la revista es, muy apropiadamente, *Journal of Debunking 911 Conspiracy Theories*.<sup>129</sup>

El tono de los artículos publicados por esta revista en línea no puede ser otro que el del más riguroso científicismo. Rebatir los argumentos de los teóricos de la conspiración que, tal como se ha visto, presentan sus argumentos no apelando a la religión o a la magia sino al más puro relato científico, requiere que se preste particular atención a lo que se entiende por ciencia. Si en el *Journal of 9/11 Studies* hemos visto un artículo como el de Steven Jones (2007) explicando a los lectores los

---

<sup>129</sup> El popular diccionario en línea WordReference ofrece como traducciones posibles al castellano de *debunking*, desprestigiar y ridiculizar, traducciones que pondrían en duda el carácter académico de la revista. Sin embargo nos parece que *debunking* también incluye una connotación que acerca su significado a las palabras tumbar, dismantelar o incluso desmontar. Nuestra traducción del título de la revista sería por lo tanto algo así como *Revista para Desmontar las Teorías de la Conspiración del 911*. Los 11 artículos de los 4 números de la revista pueden consultarse en línea en <http://www.jod911.com/>. Al igual que en el caso de la anterior revista estudiada en este capítulo, y de manera consistente con nuestras premisas metodológicas, citamos los artículos del *Journal of Debunking 911*, de la misma manera y bajo los mismos parámetros con que citamos cualquier otra revista arbitrada en esta tesis. El título de esta revista, por razones que desconocemos, prefiere *911 a 9/11* en su título.

criterios metodológicos básicos de la investigación científica, en el *Journal of Debunking 911 Conspiracy Theories* encontramos un texto equivalente titulado *Good Science and 9-11 Demolition Theories* de Mike King (King, 2007).<sup>130</sup>

El artículo de King es una revisión exhaustiva de los argumentos que sostienen que las Torres Gemelas y el WTC7 fueron destruidos a través de una demolición controlada. Tal como hemos visto esta es una parte central de las teorías de la conspiración<sup>131</sup> procedente de autores como Steve Jones, tratados anteriormente.<sup>132</sup> Al igual que en las secciones anteriores nos centraremos, no en los argumentos *científicos* propiamente, sino en el *modo* en que se enmarca la narración para ponerla en el lugar del saber socialmente legitimado, científico, racional y secular.

Veamos, por ejemplo, el apartado sobre las motivaciones que nos presenta King para escribir su artículo:

*“He pasado mi vida académica en las intersecciones entre el arte, la ciencia y la religión, y hasta este momento nada me había atraído a considerar en detalle los eventos del 9/11. Sin embargo, dos amigos y colegas han sido profundamente*

---

<sup>130</sup> Al igual que en casos de la revista anterior, es necesario detenerse aquí en los algunos detalles de la *presentación* formal de este artículo. El mismo se presenta como parte del contenido del segundo número, del primer volumen, pero el hipervínculo del título no lleva al lector a un texto con el mismo formato que los otros artículos de la misma revista sino a una página personal de King: <http://www.jnani.org/> (Visitada el 20/08/2014), la cual sirve de *host* para el citado artículo. King es un escritor prolijo que ha publicado numerosos libros y artículos, principalmente sobre el vínculo entre la espiritualidad y la ciencia. El autor se nos presenta en su página como “antiguo Lector de la London Metropolitan University”. El formato en texto continuo del artículo impide que podamos indicar el número de página de las citas.

<sup>131</sup> King inicia su artículo con una aclaración conceptual valiosa y que acerca su metodología a la de esta tesis: está preocupado el autor por el uso de un término sesgado como puede ser “teorías de la conspiración” y por lo tanto prefiere denominar a estas teorías “contra-ortodoxas”. Hemos aclarado nuestra posición en el capítulo anterior y mantenemos el uso de “teorías de la conspiración” tal como fueron definidas allí.

<sup>132</sup> Aún otro obstáculo en el trato de esta literatura como fuente: el artículo que de Jones que King se propone analizar no es el citado en esta tesis y publicado en el *Journal of 9/11 Studies*, al comparar textualmente las citas que hace King nos damos cuenta de que se trata de otro trabajo de Jones diferente al aquí citado, pues el hipervínculo señalado por King (<http://www.physics.byu.edu/research/energy/htm7.html>) está inoperativo (consultado el 13/08/2014). En cualquier caso, comparamos las citas hechas por King y el trabajo de Jones aquí reseñado y hay una equivalencia de al menos 65% en ambos textos. Evidentemente uno es una versión anterior del otro.

*persuadidos por la contra-ortodoxia, principalmente Griffin y, hasta cierto punto, Jones. De modo que les envié por correo electrónico algunos comentarios iniciales objetando lo que percibía, y aún percibo, como una ‘teoría de la conspiración’ del peor de los tipos. Cuando digo ‘del peor de los tipos’ me refiero a una teoría que traiciona los fundamentos principales de lo que considero que es la ciencia. Mi primer grado universitario fue un título conjunto en física y química, luego obtuve una Maestría en Ciencias en ingeniería de software y he escrito cientos de miles de líneas de códigos para grandes programas de gráficos. Estas experiencias, en conjunto, me han persuadido de que la ‘Ciencia Buena’ es un asunto de consideración lenta y cuidadosa de los datos, junto a una conciencia continuada de que los compromisos emocionales personales hacia uno u otro resultado tienden a hacer abrumadora la presión para saltar a una conclusión determinada antes de completar todo el proceso. (...) Al estudiar los escritos de aquéllos que retan a la versión oficial, he encontrado poca evidencia de ‘ciencia buena’ en el sentido mencionado: más bien parece que los individuos que promueven estas ideas ya estaban de antemano persuadidos de su versión de la ‘verdad’. Mi interés en el 9/11 es por lo tanto en parte personal –tengo la esperanza de disuadir a mis amigos de estas contra-ortodoxias- y en parte porque creo en la ‘Ciencia Buena’ como la base de mucho más que argumentos académicos sobre la interpretación de eventos. Creo que la ‘Ciencia Buena’ es fundamental para lo que estimamos como, aunque a veces sin darle este nombre, ‘Los Valores de la Ilustración’’. (King, 2007)*

La primera sorpresa que nos llevamos del párrafo anterior es enterarnos del hecho de que King se considera colega y amigo del conocido autor citado en la sección anterior: Steven Jones. Esto lo aclara King como parte de su proceso personal de cumplimiento con las premisas objetivadoras del método científico. Para desprendernos de nuestras prenociones es necesario hacerlas explícitas. Parte de esas prenociones están signadas por aquellos vínculos emocionales que nos llaman a una u otra conclusión preconcebida. King nos hace explícito su deseo de convencer a sus amigos, y en particular a Jones, de que están equivocados. No es que estén equivocados en sus conclusiones finales, que de hecho lo están para King, sino es

que están equivocados al haber aplicado de manera incorrecta el método científico. El fallar en conjurar los “*compromisos emocionales personales*” es parte importante en esa incorrecta aplicación de la ciencia. Hacer explícitos esos compromisos desde el principio es importante para King para hacer “*Ciencia Buena*”<sup>133</sup>.

Para King en el fondo del problema está en la falta de capacidad de autores como Jones para distinguir eso que hace el científico (ser consciente de sus preconcepciones, por ejemplo), y la actitud de observación de cualquier miembro lego de la sociedad:

*“Creo, como científico, que el error principal de Jones es no investigar la ciencia y la práctica de las demoliciones con explosivos. Es comprensible que cualquier persona lego repita la muy citada expresión del 9/11: ‘parecía una demolición controlada’. Un buen ejemplo de esto es el actor de Hollywood Charlie Sheen narrando su reacción al 9/11 en una entrevista televisada: ‘Me dije, llámenme loco, pero ¿no parece que esos edificios cayeron por una demolición controlada?’. (...) Pero es el trabajo de un científico el no dejarse engañar por las apariencias: un científico sabe que el oro de tontos no es oro. Un físico también sabe que gran parte de la física es contra-intuitiva, por ejemplo, sabe que los cuerpos pesados caen a la misma velocidad que los livianos, que la tierra rota, que es redonda, etc. (King, 2007)*

Para King el científico no se contenta con las meras apariencias, al contrario, va más allá de estas y no se deja engañar por la intuición y el sentido común. El método científico le otorga a quien lo siga una capacidad de observación de los hechos *distinta* a la del lego y que lo acerca a la verdad *objetiva*. King admite sin tapujos que su concepción de la ciencia no participa de las desviaciones posmodernas, pragmáticas o de la teoría crítica en general que pretenden, para él, relativizar los modos de representación objetiva e incluso relativizar las enormes

---

<sup>133</sup> Nótese el sutil cambio de grafía que hace King: la “ciencia buena”, con minúscula es la que no se encuentra en los trabajos de los “contra-ortodoxos” y que es contrapuesta a la misma “Ciencia Buena” con mayúsculas cuando el término es aplicado a la versión correcta.

bondades de la ciencia. De hecho, su énfasis es en la capacidad de la ciencia por desvelar y llegar a lo que está más allá de la apariencia sensible: leyes firmes e imperecederas que nos permiten predecir y sobre las que se apoya la vida moderna. La ciencia es para King un bien en sí mismo, es la base de todo “*lo mejor del mundo moderno*”. Aquí King nos presenta un buen resumen de esta elevada visión ilustrada y moderna de la ciencia:

*“Para mí, la ciencia buena es más que la ciencia exacta. ‘La representación exacta’ para el filósofo Richard Rorty ‘es simplemente un cumplido automático y vacío que le otorgamos a aquellas creencias que nos ayudan con éxito a hacer lo que queremos hacer’ (Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*). Yo encuentro esta aproximación quintaesencialmente postmoderna, no solamente inadecuada, sino de hecho dolorosa: mi amor de toda una vida por la ciencia nació de su extraordinaria habilidad para penetrar el mundo de las apariencias y encontrar leyes cuya fuerza predictiva son las bases de nuestro modo de vida tecnológico moderno. Sin embargo más que simplemente ‘ayudar con éxito a hacer lo que queremos hacer’, creo que el nacimiento de la ciencia con Newton y otros fue la base genuina para la Ilustración y de los valores que de allí surgieron los cuales a su vez son las bases para lo mejor del mundo moderno. Sobre todo, la ciencia enseñó a los grandes pensadores de la Ilustración que había una manera de escapar a los prejuicios personales y a la superstición a la hora de enfrentar los asuntos de la sociedad, una manera de decidir las controversias basadas en la evidencia. El camino es difícil, y aquí está una de las lecciones más importantes de la ciencia: cuando no encontramos evidencia estamos obligados a decir: no sabemos. La ciencia no es a menudo promocionada como la disciplina que nos enseña aquello que no sabemos, pero para mí esa es la esencia de la ciencia buena. El inquisidor solo permitía la posibilidad de que la acusada o acusado fuesen brujos o no. ‘No lo sabemos’ no era una opción, y por lo tanto la más fantástica evidencia era forjada para llenar ese vacío”. (King, 2007) (resaltados del autor)*

En esas últimas frases King se acerca a la interpretación de las teorías de la conspiración como respuestas al miedo a la ausencia o necesidad de certeza que suscribimos en el capítulo anterior. El no sabemos no es una opción para el teórico de la conspiración.

Veamos a continuación un ejemplo de uno de los artículos de la revista que intenta directamente desmontar (*debunk*) la teoría de la conspiración. En su artículo “*Evidence of Controlled Deception: A long list of Observations*” (Bennett, 2006), presentado en dos partes en el primer número de la revista, James Bennett<sup>134</sup> quiere demostrarnos que hay un intento de engaño deliberado por parte de los grupos que conforman el movimiento de *Truth* sobre los eventos del 9/11. El objetivo de los trabajos de Bennett es desmontar las teorías de la conspiración mostrando que sus proponentes faltan a una de las reglas básicas de la academia: citan selectiva y sesgadamente tan sólo aquello que refuerza sus teorías; y en cambio dejan fuera e incluso borran frases enteras de las citas que pudieran contradecirlas. Específicamente el trabajo arriba citado de Steven Jones es analizado como ejemplo privilegiado de tal uso antiacadémico de las fuentes, aunque curiosamente no se le cita directamente ni a él ni a su revista<sup>135</sup>, quizás en un intento por restar credibilidad académica al *Journal of 9/11 Studies*. En cambio cuando se habla de los trabajos de los despectivamente denominados *truthers*, se usan términos generales del tipo “*a la izquierda podemos ver una de las fotografías tomadas de uno de los trabajos del profesor Jones. El profesor Jones es un físico de BYU y fundador de Scholars for 9/11 Truth*” (Bennett, 2006, pág. 5). Se pasa en el artículo entonces, sin más, a analizar fuentes usadas por Jones y otros autores. Cuando los no mencionados *otros autores* citan, por ejemplo, a los testigos de los eventos, tal cual se hace en los

---

<sup>134</sup> La publicación no ofrece datos sobre la afiliación académica de Bennett. Sin embargo si ofrece un vínculo a su blog titulado “Screw Loose Change. Exposing the Lies Distortions and Myths of the 9-11 ‘truthers’” (<http://screwloosechange.blogspot.com.es/> última vez consultado el 13/08/2014), que tal como indica el título intenta refutar al popular film y a otras teorías de la conspiración sobre el 9/11. En el perfil su blog Bennett se define como Licenciado (BA) en Estudios sobre Rusia y Europa del Este y MBA de la Universidad de Washington.

<sup>135</sup> Nótese entonces la diferencia con la premisa metodológica en la que se insiste en esta tesis: cuando Bennett quiere hablar de los trabajos de Steven Jones dice “en los trabajos de Steven Jones”, o bien simplemente menciona “los autores” sin proveer referencia específica.

trabajos de Legge arriba citados, Bennett intenta dar con la fuente original y añadir las palabras que *otros autores* han dejado fuera de sus narraciones. En particular Bennett analiza aquellas entrevistas en las que los testigos han hablado de detonaciones y explosiones que, tal como hemos visto en la sección anterior, suelen ser elementos importantes en las teorías sobre la demolición controlada de los edificios. Un solo ejemplo bastará para ilustrar el método de desmontaje de Bennett. La siguiente conversación entre bomberos testigos de los eventos, filmada en un famoso video conspirativo citado por el autor, da cuenta de esos testigos hablando de explosiones y de detonaciones:

*“Bombero1: Piso a piso empezaron a caer [poppin’ out]*

*Bombero2: como si, como si, hubieran sido detonados, det...*

*Bombero1: si detonados si*

*Bombero2: como si hubiesen planeado demoler el edificio boom-boom-boom-boom...”* (Bennett, 2006, pág. 3)

He aquí como Bennett analiza este diálogo usado en muchos textos teórico-conspirativos como evidencia de que testigos privilegiados (como lo serían los bomberos que estaban cerca del sitio) percibieron una demolición controlada:

*“En el contexto de la lectura de este diálogo en un sitio conspirativo de la web, el mismo parecería ser una evidencia condenatoria. Dicen ‘detonados’ y ‘como si hubiesen planeado demoler el edificio’. Incluso dicen ‘boom’ para describir el sonido. Pero si se presta atención a otras cosas que dicen, el lenguaje corporal y el contexto que está por fuera del marco conspirativo, emergen otras cosas. Antes y después de cada descripción nos encontramos con las palabras “como si”. (...) También usan un lenguaje corporal que intenta demostrar que el sonido que están describiendo provenía de los pisos cayendo unos sobre los otros [y no siendo detonados]”.* (Bennett, 2006, pág. 4)

Bennett analiza así mucha de la evidencia, no sólo conversaciones con testigos sino también fotografías presentadas en sitios web y en los artículos del *Journal of 9/11 Studies* presentados arriba. También cuestiona la validez académica de la revista, un asunto que como hemos visto, es particularmente sensible pues el *Journal of 9/11 Studies* basa su pretensión de ser una sociodicea de los eventos socialmente legitimada en su respeto y aquiescencia a los parámetros aceptados para una publicación académica y científica. Pero Bennett se pregunta precisamente porqué los editores sentirían la necesidad de fundar semejante revista, si en realidad los artículos cumplen rigurosamente con los estándares académicos del medio ¿por qué no simplemente hacerlos pasar por la criba de cualquier revista arbitrada ya establecida de ingeniería o de sociología según el caso? No ve ironía Bennett en el hecho de que su propio artículo esté publicado en una revista fundada con el explícito propósito de *desmontar* las teorías de otra revista de cuya alcurnia académica duda porque fue fundada con el explícito propósito de probar esas teorías. El tema de la suscripción a las premisas de las revistas académicas arbitradas como *lugares del saber* legitimados socialmente es recurrente en esta literatura contra-teórica de la conspiración, y en particular en los artículos publicados en los cuatro números de esta revista. Al igual que Bennett, King también insiste en el tema en su artículo con el clásico argumento sobre la importancia de las revistas arbitradas y de cómo funcionan:

*“Necesito poner énfasis en otro punto sobre lo que es la buena ciencia: la cuestión de las publicaciones en revistas arbitradas. Los autores que sostienen las tesis de la demolición controlada por lo general usan como fuentes trabajos científicos no publicados. Por supuesto que hay mucha buena ciencia que resulta rechazada por estas publicaciones, y hay mucha mala ciencia que sí es publicada, pero esas son excepciones, y en general las publicaciones arbitradas significan que expertos en el tema han revisado las premisas, los procedimientos experimentales, los cálculos, y el flujo de la narrativa que forma el argumento del trabajo. Incluso al más erudito de los científicos se le hace difícil hacer eso fuera de su disciplina”.* (King, 2007)

Aquí no es particularmente importante el método de Bennett para desmontar las teorías de la conspiración, sino su sorprendente afirmación de que los proponentes de tales teorías tienen una intención deliberada por engañar. En sus conclusiones Bennett arguye:

*“En cada uno de estos casos hechos importantes han sido omitidos y suplantados con sugerencias de que el gobierno de los Estados Unidos conspira. [Cada uno de estos casos] sigue un patrón de mala representación [mischaracterization], desinformación, presentación engañosa de la evidencia, falacias lógicas y otras técnicas de propaganda. No he hallado un solo ejemplo de algo que no fuese un claro error o una falacia lógica fácilmente reconocible por un lego. Sugiero que nadie puede cometer tantos errores si no es porque tiene por meta deliberadamente engañar a la gente para que crea en la demolición controlada”.* (Bennett, 2006, pág. 17)

Bennett está de hecho acusando a los teóricos de la conspiración de ser parte de una conspiración para engañar. Ésta es una vuelta adicional a la tuerca que sorprende ya que hemos visto que una parte importante de la forma de construcción narrativa teórico-conspirativa está relacionada con la caracterización de la intencionalidad. Si algo habíamos comentado como una posible diferencia entre las sociodiceas oficiales científico-rationales es su aceptación de la posibilidad de que en los procesos causales *lo no esperado* juega un papel importante. Habíamos relacionado esa consideración de las consecuencias no esperadas de la acción con una forma de entender la agencia de los eventos. Donde el teórico de la conspiración entiende una relación causal directa y unívoca entre el agente del mal y el mal en el mundo, la sociología, por ejemplo, narra una multitud de causas (no necesariamente agentes personalizados). El adscribir *mala intención*, independientemente que esa “mala” intención exista o no, no puede seguirse de los eventos porque, tal como insistía Max Weber trastocando el destino de Fausto, los agentes quizás queriendo hacer el bien, hacen el mal.

Una cosa es narrar el argumento de las teorías de la conspiración del 9/11 de la manera que podríamos parafrasear así: *hay una serie de agentes (malos o no) que están convencidos, o se creen, o narran los eventos, o se engañan a sí mismos pensando que los eventos catastróficos del 9/11 son los efectos de una conspiración y que hay un esfuerzo sostenido por engañarnos a todos sobre tal conspiración. Esos agentes, en su esfuerzo por probar esas teorías, cometen una cantidad enorme de errores metodológicos básicos que mostraré en esta narración que hago sobre el asunto; y otra distinta hacer esta narración: Hay tal cantidad de errores metodológicos básicos en las narraciones que intentan demostrar que los eventos del 9/11 son los efectos de una conspiración, que no nos queda otra alternativa que suponer que los agentes de tales narraciones son malos y conspiran para engañarnos a los demás y hacernos creer sus narraciones.* Pero, hemos visto que, queriendo dismantelar una teoría de la conspiración en su artículo, Bennett ha descubierto aún otra conspiración formada por teóricos de la conspiración.

### **Conclusión: A propósito de cuál sociodicea es la que mejor explica el mal**

Hemos explorado en este capítulo una forma concreta de sociodicea sobre un evento catastrófico. Frente a un evento como el del 9/11, tan destructor de la cotidianidad, las explicaciones de la teoría social, en términos de riesgo o contingencia, parecen echar en falta la certeza necesaria para ser consideradas por algunos como sociodiceas completamente satisfactorias que expliquen esos eventos. Tal búsqueda de la certeza es lo que hemos visto una y otra vez reflejado en las teorías de la conspiración revisadas en este capítulo. No hemos visto una búsqueda irracional y anticientífica, al contrario, nos hemos topado con un ansia por explicar el evento enmarcado firmemente en la razón secularizada y en la ciencia. De hecho, hemos leído en este capítulo, tanto en las narraciones conspirativas como en las contra-conspirativas, repetidas veces el llamado a rendir pleitesía a lo que los autores denominan la *buena ciencia*. Los criterios sobre qué constituye y como se hace esa buena ciencia difieren, y las narrativas acusan a las otras de no ser buenas ciencias, de hecho se acusan unas a otras de ser *engaños deliberados*. Pero todas pretenden ser

buenas ciencias y la ciencia como explicación del evento catastrófico triunfa como sociodicea legitimada.

El meollo está en que la búsqueda de explicaciones pretende aportar una certeza de tal grado que supere la duda propia de la ciencia misma. Tal ansiedad la hemos caracterizado como una consecuencia directa del triunfo relativo de la ciencia como sociodicea socialmente legitimada. No es el caso que los autores revisados en este capítulo, cuando dudan de las explicaciones oficiales, apelen a los dioses, o a los extraterrestres, o a cualquier otra fuerza extramundana, sino que por el contrario apelan al discurso que ha sido socialmente legitimado como el que explica el mal en nuestras las sociedades postseculares. Pero lo hacen de una manera que convierte tal discurso en una expresión utópica de un mundo abierto y transparente, perfecto y coherente y por tanto perfectamente explicable si tan sólo se aplican de manera extremadamente rigurosa los métodos de la ciencia. Los autores tratados aquí parten de una duda inicial, apelando a lo consideran un deber científico de inspiración cartesiana de duda de todo lo dado para arrancar de allí a buscar la verdadera certeza de lo dado.

Vimos en el capítulo anterior a Todorov caracterizar esta forma de asumir el discurso científico como una fe: el *cientismo*. Todorov vinculaba esta forma de entender la ciencia y su búsqueda de la certeza con el totalitarismo en lo político. Hasta aquí hemos hecho un esfuerzo metodológico consciente por narrar a las teorías de la conspiración al mismo nivel que narramos otras sociodiceas postseculares. Pero, en las conclusiones finales generales a este trabajo llegaremos al momento de establecer nuestras preferencias, ya mencionadas en la introducción, basadas en esas afinidades electivas señaladas por Todorov, Popper, Bauman, y otros autores entre ciertas formas de explicar el mal y sus consecuencias políticas. Así, habremos sido fieles a la premisa pragmática con la que comenzamos este trabajo: nuestra idea de estas sociodiceas será nuestra idea de las consecuencias de estas sociodiceas.



## Conclusiones finales

*Ciertamente la autoridad de ambas, técnica y ciencia, es indiscutible. Constituyen un referente al que apelar en multitud de asuntos que atañen a los medios con los cuales organizamos nuestra realidad convivencial. Pero a medida que avanzamos hacia el final de milenio se va teniendo cada vez más claro que la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadores de valores. Ciertamente que orientan nuestra conducta y alimentan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden.*

(Trías, 1997)

Esconder es tan humano como desvelar. Pero para el pensamiento ilustrado desvelar, iluminar, revelar, son las metáforas escogidas para caracterizar la tarea del ser humano. Para el hinduismo, *Maya* es un tejido de ilusiones en el cual estamos atrapados y que nos impide ver la realidad. En el mito de la caverna relatado por Platón, el filósofo retorna a la caverna para revelar la realidad de las cosas a recalcitrantes ilusionados por las sombras. El discurso científico occidental ha llevado este afán iluminador a sus más radicales consecuencias. Como han dejado dicho Adorno y Horkheimer, el mito es ya ilustración y la ilustración ha devenido en mito. El afán iluminador y desvelador no puede detenerse en ser mera esperanza expectante y tiene que convertirse en *ansiedad* de iluminación. Esta necesidad de certeza obliga a que la ciencia lo *ilumine* todo, lo *sepa* todo, y a través de la tecnología los *domine* todo.

Pero, tal afán inevitablemente tiene consecuencias no esperadas, la misma ansiedad de iluminación y revelación nos obliga a sospechar que algo siempre queda

tras el velo y de que no hemos revelado todo lo que debe ser revelado. Seguir hurgando es la actitud natural del *atrévete a saber* ilustrado y su acompañante es la eterna sospecha de aquello que *aún* no ha sido revelado. Se quieren certezas pero se sospecha que aún no hemos arribado a ellas, alguna otra explicación tiene que haber para los males que aquejan al mundo.

Tal como dijimos en la introducción esta tesis pretendía recorrer un círculo hermenéutico en forma de narración de una narración. La serpiente se muerde la cola en las conclusiones que presentamos a continuación, no es que las teorías de la conspiración rompan con el discurso científico y lo transformen en otra cosa, tal como nos decía Popper, sino que al recorrer su narración de eventos y compararla con otras formas narrativas nos damos cuenta de que las teorías de la conspiración son la consecuencia de esa misma obsesión científicista del mundo postsecular.

Para finalizar esta tesis disgregaremos en forma de conclusiones numeradas parciales lo que acabamos de decir. Tal numeración representa la reconstrucción del argumento de esta tesis que debe desembocar en la conclusión general ya prefigurada en los párrafos anteriores, y que se presentará en la última página de este trabajo.

1. La primera conclusión parcial debe volver a traer el problema que proponíamos en la introducción como guía para esta tesis y reinterpretarlo en los términos que puede haber aportado este trabajo. Recordemos el problema tal como fue planteado al inicio: *las teorías de la conspiración compiten efectivamente con las ciencias como explicaciones socialmente legítimas del mal en las sociedades de la modernidad tardía, precisamente por su carácter de explicaciones seculares y racionales y en particular lo hacen con las ciencias sociales, encargadas de explicar el orden social.*

Asumir a las teorías de la conspiración en toda su densidad textual, sin juzgar sus pretensiones de verdad, implica adentrarnos en un círculo hermenéutico del que, siguiendo a Gadamer, no podemos escapar y tan sólo podemos lanzarnos a recorrerlo como una apuesta de que tal recorrido sea *comprensible*. La manera en que lo hemos

hecho en este trabajo ha sido dando un paso atrás: alejándonos de las teorías de la conspiración y abriendo nuestra mira a las ciencias sociales, y más concretamente a un pequeño segmento de toda la retórica científico social: a la teoría social. Ha sido un paso arriesgado pues no es fácil poner en una narración a nuestra propia disciplina sociológica al mismo nivel que un modo discursivo que es denostado por la misma ciencia. Sin embargo, esta premisa metodológica no quiere decir que hayamos asumido una posición neutra respecto a la variedad de sociodiceas postseculares que hemos propuesto como tales. Desde el inicio nos hemos decantado por la teoría social como aquella sociodicea con más capacidad pluralista y con menos temor a la incertidumbre a la hora de explicar el mal. Pero, tal como venimos insistiendo, como sociodicea, la teoría social participa en su justa medida de la ansiedad de certeza de todo el discurso científico en general; y como tal, desemboca en la ansiedad reveladora de la verdad escondida propia de las teorías de la conspiración. En un punto del trabajo hemos parafraseado a Marx para dar cuenta de las consecuencias de esta participación en la ansiedad ilustrada, las ciencias sociales llevan en sí mismas la semilla de su propia destrucción.

2. El alejamiento necesario para la comparación entre la teoría social y las teorías de la conspiración lo hemos hecho a través del tema de las explicaciones del mal. En un giro adicional a la tuerca hemos sugerido que tanto las ciencias sociales como las teorías de la conspiración son *sociodiceas*, formas secularizadas e intramundanas de los discursos religiosos agrupados por la filosofía de la religión bajo el neologismo leibniziano de *teodiceas*.

Vimos que Max Weber había ampliado para la teoría social el uso del término de Leibniz y estudiado las teodiceas de todas las religiones mundiales y no sólo el monoteísmo. Weber concluyó que no hay tal cosa como una solución completamente satisfactoria al problema de la teodicea; el problema de la distancia entre la divinidad omnipotente y benevolente y el mal evidente en el mundo. Así, tampoco ha habido una sociodicea que acorte de manera totalmente satisfactoria la distancia existente entre las posibilidades racionales de las sociedades y la realidad imperfecta de las

mismas. La constatación de que el mundo postsecular es valorativamente “politeísta” y por tanto, ninguna sociodicea explica de manera completamente satisfactoria el mal a todos. Pero, si bien como se ha dicho existe una explicación insatisfactoria por parte de los discursos religiosos en la explicación del mal, al menos éstos se mueven en el terreno de la no necesidad de justificación empírica en la medida que incluso una teología del mal no puede escaparse al presupuesto de confianza que está en toda creencia, pero por el contrario, una sociodicea secular no puede prescindir del criterio de fundamentación empírica, el problema radica en si existe una capacidad intrínseca al modelo científico de las ciencias sociales para proporcionar este tipo de explicaciones o, como nos tememos, el problema radica en otra parte, en que tanto el contexto de descubrimiento como el de justificación están vedados al público; pero, en cualesquiera de los casos esto es un problema de otra naturaleza. Aun suponiendo la imposibilidad de una sociedad moderna homogénea en sus mitos y ritos, tal como la quisieron trágicamente implantar los proyectos totalitarios del siglo XX, incluso allí nos encontraríamos con la insatisfacción de la explicación oficial entre la distancia entre el mundo real existente, con sus males y su incapacidad relativa para mantener el caos a raya, y el mundo posible prometido por la utopía totalitaria. Todo 1984 tiene su Winston insatisfecho con las teorías de la conspiración con las que El Partido intenta dar cuenta del mal. De hecho, algo debe sugerir que todos los intentos del siglo XX por construir un orden social basados en grandes teorías de la conspiración fracasaron en homogeneizar y tecnificar al grado máximo a los miembros de esos órdenes.

3. En el mundo postsecular las ciencias sociales han tenido pretensiones de constituirse en sociodiceas socialmente legitimadas. No podemos concluir que han fracasado totalmente en ese afán por calmar la ansiedad, pues las explicaciones racionales y basadas en el método científico satisfacen, de manera relativa, a muchos (entre otros al autor de esta tesis, como ha quedado dicho repetidas veces). Pero, tampoco podemos concluir que tales narraciones científico sociales del mal han logrado convertirse en hegemónicas. No sólo continúan compitiendo desde la Ilustración con las teodiceas religiosas clásicas, las cuales mantienen toda su fuerza

explicativa para muchos, sino que en el mismo campo de las explicaciones seculares y racionales deben competir con las teorías de la conspiración.

De nuevo y con otras palabras, en la misma ansiedad de certeza todo-explicativa y todo-controladora de las ciencias está la semilla de la *tecnodicea* en la que devienen las teorías de la conspiración que hemos leído en el último capítulo. Sólo que en el mercado de las sociodiceas postseculares la competencia entre las ciencias sociales y las teorías de la conspiración por ser las socialmente legitimadas explicadoras del mal no parece saldarse con la destrucción de las ciencias sociales. Más bien al contrario, el afán cientificista de las teorías de la conspiración refuerza la idea de que son las ciencias las que otorgan explicaciones, con más fuerza y con mayor grado de satisfacción, para el caos en las sociedades postseculares. Las explicaciones racionales y seculares aparecen entonces como triunfantes, solo que no exactamente en la forma en que lo habían imaginado los filósofos de la Ilustración o los autores de la teoría social clásica de finales del siglo XIX.

Así, como corolario de esta conclusión parcial, nos topamos en este trabajo con la noción de que las teorías de la conspiración en sí mismas son expresión hipertrofiada de una de las pretensiones claves del discurso científico: el control, la búsqueda de la certeza, la transparencia total, el control total. Ese control es ejercido necesariamente en el método científico como obsesión sobre las variables, pero además en la pretensión ilustrada de la ciencia por predecir controlar a la naturaleza y al mundo de los humanos. Pero, tal y como se ha dicho, frente al control entendido como exigencia de un alto grado de rigor en el proceso metodológico aquí el control se transmuta y se asemeja a un oscurantismo que tiende a ocultar los argumentos racionales que apoyan las diferentes versiones: tanto la *oficial* como la contraria. Luego el problema se ha desplazado dado que las razones científicas esgrimidas son coartadas ideológicas que tratan de legitimar acríticamente las interpretaciones sin someter el propio contexto de justificación a ningún criterio verificable y contrastable por el tribunal de la razón que es, en buena lid ilustrada, quien tiene la última palabra. Nuevamente se echa sobre la ciencia, en este caso social, el balón de

una incapacidad que le viene otorgada por la construcción ideológica que encubre todo el proceso.

A esa ansia de control la hemos vinculado al problema del orden y de allí hemos visto como la pretensión utópica de la ciencia, su “búsqueda de la certeza”, es llevada al extremo por las teorías de la conspiración. Esto nos lleva a un resultado clave para arribar a la conclusión general de este trabajo: las teorías de la conspiración no son, o mejor, no son sólo discursos “locos” o marginales, delirantes fantasías de paranoicos postseculares sobre extraterrestres, Illuminati, Jesuitas, Masones, etc. Muchas teorías de la conspiración de moda por supuesto son exactamente eso, pero no las que nos han interesado en este trabajo, no las que puján real y efectivamente en el campo agonístico de las narrativas socialmente legitimadas para explicar el mal en el mundo postsecular. Las que hemos visto en este trabajo apelan a una forma discursiva que las hace *palatables* al gusto racional y secular de nuestro momento, *participan* de la misma ansiedad científica, y religiosa, por explicar y narrar el mal en el mundo.

4. Si quisiéramos retornar a los términos clásicos propios de las teodiceas y distinguir entre males naturales y males morales, ¿Qué nos dirían las sociodiceas postseculares de esta distinción? Tal como hemos visto, tanto las ciencias sociales como las teorías de la conspiración aducen el carácter científico, racional y secular de sus narraciones. De allí que la distinción de males morales y naturales siga siendo tan ambigua como lo ha sido desde la Ilustración en la llamada teología natural: la responsabilidad de los hombres respecto al mal queda en suspenso cuando lo humano y lo social son narrados como eventos naturales que pueden ser estudiados con el desprendimiento que ameritarían los objetos físicos y que se rigen por las mismas leyes, o al menos leyes similares discernibles por estos.

Saint-Simon, tal y como vimos en el apartado que le dedicábamos, quería que las leyes del comportamiento social se asemejaran a las leyes naturales, en particular a la ley de gravitación universal. Los hombres y las sociedades se comportarían en tal esquema tal cual planetas, sin tomar decisiones de carácter moral en sus vidas, pero a

la vez, Saint-Simon consideraba que los individuos debían ser los constructores de la utópica sociedad de industrialistas donde regiría el bien. En el progreso científico con un carácter de determinismo natural hacia esa utopía, las decisiones humanas pintaban poco, y así en sucesivas vueltas a la tuerca de determinismo o libertad y de males morales o naturales. La misma confusión saintsimoniana, que será llevada al extremo, tal como vimos, en la obra de Marx, es una sociodicea de carácter revolucionario utópico que pendularmente oscila entre el determinismo estructural y la voluntad revolucionaria de los agentes.

Las teorías de la conspiración se ven a sí mismas como racionales y científicas, pero en ellas a veces los males que la ciencia oficial tiene por naturales, como los terremotos y huracanes, se convierten en males morales causados por los humanos. Y por el contrario, hay veces en los que las ciencias sociales, por ejemplo la economía, narran ciertos eventos tales como las crisis financieras tal como si fuesen males naturales que responden a ciclos más propios de la supuesta regularidad de la naturaleza que de la errática agencia humana. En cambio para explicar esa misma crisis financiera las teorías de la conspiración pueden señalar inequívocamente a los agentes humanos culpables de las crisis en términos de banqueros y en las teorías más perturbadoras, categorías enteras de gente que pasan a representar agentes identificables del mal: la burguesía, la oligarquía, etc. Este modo de ver la realidad, sustentado en un *inevitabilismo* derivado de una objetivación del Ser Humano, es el propio de la teoría de la conspiración, donde todas las atribuciones de causalidad tienen como última ratio a un Sujeto con intenciones malévolas, se trate de categorías sociales como la Oligarquía financiera, los poderes fácticos o el poder militar; pero, ya hemos dicho que se trata en general de atribuciones de causalidad abusivas que si bien quedan invalidadas por la falta de evidencias sobre las que realizar la atribución causal pero, no afectan al meollo de la cuestión que es la necesidad de reivindicar un modelo de contrastación empírico para sustentar y legitimar las atribuciones de sentido.

El caso es que en las retóricas de la culpa las sociodiceas postseculares le dan una nueva vuelta a la tuerca de la tradicional distinción entre males morales y naturales y por tanto a veces las teorías de la conspiración pueden resultar más satisfactorias que las ciencias sociales, pues ante la necesidad humana de buscar a un agente culpable cuando la experiencia catastrófica de intromisión del caos en el orden llega al límite de la disolución total de ese orden que es la muerte, señalar la estructura, la contingencia o el riesgo resultan para muchos, cosas muy impersonales y abstractas sobre las que no se puede descargar adecuada y satisfactoriamente la culpa del evento desastroso. En cambio las teorías de la conspiración invitan a la certeza de señalar exactamente a agentes culpables sobre quienes se puede actuar y castigar. Ese resulta ser un aspecto atractivo de las teorías de la conspiración con el que las ciencias sociales tienen dificultad para competir.

Pero, el caso concreto narrado en esta tesis resulta sugerente de aún otra *transferencia* de agencia en la culpa del mal. Las explicaciones oficiales del evento culpan a agentes concreto: terroristas que usan aviones como misiles, pero las teorías de la conspiración arguyen que los culpables reales son otros: *it was an inside job*. Aquí nos encontramos con un caso en que la insatisfacción viene expresada porque las teorías oficiales no *culpan* adecuadamente, es decir no culpan a quien deben culpar para resultar enteramente satisfactorias. ¿Pueden las explicaciones oficiales hacer otra cosa? De acuerdo a lo que hemos visto en esta tesis, sólo en una sociedad homogénea una única explicación puede ser enteramente satisfactoria a todos, y tal como notamos en la conclusión anterior históricamente ni siquiera allí. Podemos extender esta conclusión: las ciencias sociales siempre tendrán que competir con explicaciones alternativas de los eventos.

5. ¿Qué sucede con aquella distinción típica ideal inspirada en Mannheim que mencionamos en la primera parte de esta tesis entre sociodiceas utópicas y revolucionarias por un lado, e ideológicas y conservadoras por el otro? Es posible seguir la historia de la teoría social con esos tipos ideales hasta el siglo XIX. A este respecto, Marx es el ejemplo más relevante de una sociodicea que explica el mal

como intramundano y moral, y la solución de ese mal como tarea también humana/revolucionaria. El hombre nuevo, prefigurado en el trabajador, es el agente pero también el producto, de esta transformación. Marx lo caracterizaba, fiel a la larga tradición soteriológica del hombre nuevo, como un ser de infinitas potencialidades, que, como señala Marshall Berman, “*será capaz de resolver las contradicciones de la modernidad, de superar las pretensiones aplastantes, los terremotos, los hechizos sobrenaturales, los abismos personales y sociales, en medio de los cuales están obligados a vivir los hombres y mujeres modernos*” (Berman, 2013, págs. 6-7). Sería interesante en futuras investigaciones explorar las narrativas del agente todopoderoso de las teorías de la conspiración como el reflejo especular *malo* del todopoderoso hombre nuevo *bueno* en Marx. Ésta podría quizás entenderse como una secularización de la imagen espectral mitológica del demonio como reflejo del dios bueno y viceversa, estudiada por ejemplo por Eliade (1997).

En todo caso, la de la tradición marxiana es claramente una sociodicea que compara el orden social actual con unas posibilidades utópicas de lo social aún no cumplidas. Es una sociodicea en la tradición que parte de la Ilustración y que pregunta ¿cómo es posible que siendo racional el ser humano no sea aún real lo racional en el mundo? La solución de Marx es su pronóstico de que así será: lo racional será real porque así lo dictaminan las leyes de la historia.

En lo que hemos transitado en nuestra narración, el paso de teoría social a teoría sociológica a finales de ese siglo, la aplicación de la tipología ideal de Mannheim ideología/utopía, o en nuestro caso entre sociodiceas conservadoras y revolucionarias, se ha hecho menos clara. La dialéctica entre pesimismo y optimismo ante las consecuencias de la modernización hace que las narraciones sobre esas mismas consecuencias sean planteadas en un continuo que va desde señalarlas directamente como males destructores de aquello que fue bueno, hasta como remedio cuasi mágico para esos males. En cualquier lugar mediano de ese continuo está la teoría sociológica clásica, tanto en el caso de Weber como el de Durkheim: uno más

pesimista que el otro, pero ambos dados a la tarea de narrar las consecuencias no esperadas de la modernidad.

6. La teoría social contemporánea es heredera de ese tránsito pendular entre pesimismo y optimismo de la teoría clásica. Como transición narrativa entre la teoría clásica y la contemporánea hemos comentado el discurso de extrema preocupación al punto pesimista clásico respecto a las consecuencias perversas de la modernización expuesto en *La Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Ellos construyeron una crítica a la teodicea devenida en teodicea que resulta importante para comprender la obsesión técnica y científica de las teorías de la conspiración.

De ese puente establecido por Horkheimer y Adorno hemos continuado con la teoría social contemporánea, siguiendo su tratamiento de ideas como el riesgo y la contingencia. Tales ideas se nos presentan como particularmente adecuadas para ilustrar la continuación contemporánea de la secularización de las explicaciones del mal como sociodiceas. Tal como ha quedado dicho, hablar de *riesgo* posibilita la inclusión del *cálculo*, por ejemplo, en las sabidas fórmulas de un *tanto por ciento* de que algo salga mal. Allí donde hay posibilidad de cálculo hay, siguiendo a Weber (y de nuevo parafraseando a Marx), la semilla de procesos de racionalización y secularización. Pero la recalcitrante insistencia de aquello que sale mal en un mundo que debería ser en todo calculable y por tanto controlable, obliga a traer a cuento nociones como riesgo y contingencia de forma que la extrema racionalización del mundo es narrada en forma de sociodicea circular: todo debe ser calculable y controlable, no lo es, pero aquello que no lo es, debe ser narrado como *un resto* cuyo tamaño sí que puede ser calculable y por tanto controlable. Pero, en vez de llamarlo *el mal*, como quería el pensamiento religioso, lo llamamos riesgo o contingencia y, para mayor control, le adscribimos un valor probabilístico que en principio es un número calculable y por tanto controlable. El resultado es un sociodicea relativamente satisfactoria, al menos para muchos que diariamente deben subir a aviones comerciales y saben que el riesgo de ser usados como misiles contra

rascacielos o instalaciones del Pentágono es minúsculo (a saber, sólo cuatro aviones de los miles que han surcado los cielos en toda la historia de la aviación comercial).

7. En el último capítulo, al plantear las teorías de la conspiración como una alternativa postsecular más junto a las ciencias sociales para explicar el mal, hemos hecho énfasis en presentarlas como hipertrofias del afán de certeza propio de todo el proyecto ilustrado. Tal afán acerca en sus afinidades electivas a las teorías de la conspiración a discursos redentores de carácter utópico. En ciertos discursos políticos las teorías de la conspiración *revelan* el mal en forma de agentes identificables que obstaculizan la llegada de la utopía. En tales circunstancias presentan las teorías de la conspiración su potencial de mayor peligrosidad pues a lo largo del siglo XX han sido utilizadas como discursos justificadores de los peores crímenes masivos.

Como corolario de la conclusión anterior es aún posible establecer una afinidad entre tales proyectos utópicos y el liderazgo carismático que guía su actividad política por una ética de convicciones o de fines últimos. Quién ve a la utopía alejarse en el tiempo futuro, a pesar de todos los esfuerzos humanos por alcanzarla, a pesar de que la lógica de su ideología indicaba que la utopía estaría a la vuelta de la esquina, puede apelar, y así ha ocurrido en la historia política del siglo XX, a una teoría de la conspiración para justificar las consecuencias no esperadas de la acción. Si todo debía salir bien pero ha salido mal, algún todopoderoso agente externo tiene que haberse metido en el proceso y saboteado lo que tendría que haber salido bien. El resultado paradójico de esta operación nos presenta a un líder carismático, o a un grupo social o clase definida como preclara, o a un colectivo de “vanguardia”, capaces de revelar una secuencia lógica que convierte a los conspiradores en responsables por las consecuencias no esperadas de la acción de un proyecto que prometía la utopía, pero esa misma secuencia que permite responsabilizar al conspirador no es aplicada al mismo líder, clase o grupo. Tal paradoja es sólo aparente y se explica porque la teoría de la conspiración es una sociodicea que para los seguidores presenta un alto nivel de satisfacción en su capacidad por explicar y dar certeza ante eventos amenazantes.

La principal conclusión de este trabajo que podemos resumir de las anteriores conclusiones parciales es que *las teorías de la conspiración no son, como sostenía Popper, una aberración o una desviación del pensamiento racional científico, por el contrario son expresiones de lo que Bauman, siguiendo la tradición de la teoría crítica, ha caracterizado como la ambición abrumadora de la ciencia por conquistar la naturaleza y subordinarla a las necesidades humanas. Tal necesidad nunca está alejada del imperativo del control total y el orden total, de la necesidad de explicar y de la búsqueda de una certeza absoluta.*

*Explicar el orden, explicar el mal contra el orden, controlar el mal para mantener el orden, están relacionados como imperativos morales que comparten las teodiceas tradicionales y las sociodiceas postseculares. Unas entre ellas, las teorías de la conspiración se manifiestan como epifenómenos de esa necesidad utópica de control total ya presente en otra; la ciencia.*

En esta tesis hemos también sugerido que no sólo en nuevas y resucitadas legitimaciones de narraciones religiosas se puede estudiar esa duda de la razón. En realidad, las explicaciones seculares y racionales compiten con otras que se presentan como narraciones en su mismo terreno y que son expresiones de su misma ansiedad de control. Esta ansiedad enmarcada en una “búsqueda de la certeza” dentro de un orden son formas de razón y formas de fe en ese orden y vinculan a estas sociodiceas con formas de fundamentalismos excluyentes. Como sugiere Mark Taylor:

*“Estas formas de creencias aparentemente dispares son versiones alternativas de una religiosidad que privilegia la simplicidad, la seguridad y la certidumbre por encima de la complejidad, la inseguridad y la incertidumbre. Esta religiosidad intenta desterrar la duda mediante la absolutización de normas relativas y la división del mundo en contrarios excluyentes (bueno/malo, sagrado/profano, religión/secularidad, Occidente/Oriente, blanco/negro, cristianismo/islam, etc.) Su premisa es que la realidad es sólida: todo es claro, nítido, puro, preciso y en consecuencia, nada es sutil, ambiguo, incierto”.* (Taylor M. C., 2011, pág. 24)

Hemos sostenido, al igual que Trías en el epígrafe de carácter muy *weberiano* que inicia esta parte y con cuya continuación queremos concluir este trabajo, que las formas de narración secular racionales son las dominantes como narradoras socialmente legítimas de los mitos cosmogónicos en el mundo postsecular, en particular los mitos más importantes: aquellos relativos a la explicación del mal en el mundo. Para Trías, sin embargo, esa es una forma narrativa en crisis:

*“Pero hoy, ahora, esa razón comienza a dudar de sí. En la cumbre de su hegemonía y poderío se desvela su macabra faz, su destino terrorífico y destructor, su fuerza tanática absoluta. Esa razón comienza a perder seguridad y legitimidad: en su dominación demuestra su carácter mortífero imparable”.* (Trías, 1997, pág. 17)

¿A dónde conducirá esa duda? ¿A formas postseculares de racionalidad en las que la búsqueda de la certeza y necesidad de control lleven a reafirmaciones circulares o a nuevas formas de sociodiceas cada vez más (¿o menos?) satisfactorias? Tales son las dudas entre muchas que esta tesis deja planteadas como sugerencias para futuras investigaciones.



## Trabajos citados

- 9/11 Commission. (2004). *Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*. Washington.
- Aaronvitch, D. (2009). *Voodoo Histories: The Role of Conspiracy Theory in Shaping Modern History*. Londres: Jonathan Cape.
- Alexander, J. C. (2000). *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Alexander, J. C. (2003). *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Londres: Oxford University Press.
- Alexander, J. C., & Philip T., S. (2005). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ansart, P. (1972). *Sociología de Saint Simon*. Madrid: Peninsula.
- Architects and Engineers for 9/11. (2013). *Petition, AE911truth*. Retrieved 02 8, 2013, from <http://www.ae911truth.org/signpetition.php>
- Architects and Engineers for 9/11. (2013). *Truth, Architects and Engineers for 9/11*. Retrieved 02 8, 2013, from <http://www.ae911truth.org/>
- Arendt, H. (1971). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Meridian Books.
- Arvon, H. (1966). *Bakounine*. Paris: Seghers.
- Asquith, C. (2006, 9 5). Who Really Blew up the Twin Towers? *The Guardian*, p. <http://www.theguardian.com/education/2006/sep/05/internationaleducationnews.highereducation>.
- Bataille, G. (1981). *La Literatura y el Mal*. Madrid: Taurus.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1996). Teoría de la sociedad de Riesgo. In J. Beriain, *Las consecuencias perversas de la modernidad* (pp. 201-222). Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Becker, E. (1968). *The Structure of Evil. An Essay on the Unification of the Science of Man*. Nueva York y Londres: The Free Press.
- Bell, D. (1966). Sociodicy: A Guide to Modern Usage. *The American Scholar*(35), 702-705.
- Bennett, J. (2006, Julio). Evidence of Controlled Deception: A long list of observations. Partes I y II. *Journal of Debunking 9/11 Conspiracy Theories*, 1(1), 1-19.
- Berger, P. (1969). *Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, N.Y.: Doublday.

- Berger, P. (1971). *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Beriain, J. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J., & Sánchez de la Yncera, I. (2012). Tiempos de "Postsecularidad": Desafíos de pluralismo para la teoría. In I. Sánchez de la Yncera, & M. Rodríguez Fouz, *Dialécticas de la Postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización* (pp. 31-92). Barcelona: Anthorpos.
- Berian, J. (2005). *Modernidades en Disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Berman, M. (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bernstein, R. J. (2005). *The Abuse of Evil. The Corruption of Politics and Religion since 9/11*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1993). *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Brotherton, R. (2013, Septiembre). Toward a definition of 'conspiracy theories'. *PyPAG Quaterly*, 9-14.
- Brown, P. (2000). *Augustine of Hippo. A Biography*. Londres: faber and faber.
- Caillois, R. (1996). *El Hombre y los Sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Casanova, J. (1994). *Public Religion in the Modern World*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Cassirer, E. (1955). *The Myth of the State*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Cassirer, E. (1994). *Filosofía de la Ilustración*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Clarke, S. (2007). Conspiracy Theories and the Internet. Controlled Demolition and Arrested Development. *Episteme*, 4(2), 167-180.
- Cohn, N. (1993). *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Heaven: Yale University Press.
- Cohn, N. (1996). *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. Lodres: Serif.
- Comte, A. (1977). *Curso de Filosofía Positiva*. Madrid: Magisterio Español.
- Connell, R. W. (1997, Mayo). Why is Classical Theory Classical. *American Journal of Sociology*, 102(6), 1511-1557.
- Connor, S. (2011, Diciembre 10). Why the Haiti earthquake may not have been a natural disaster. *The Independent*, pp. <http://www.independent.co.uk/environment/green-living/why-the-haiti-earthquake-may-not-have-been-a-natural-disaster-6275044.html>.
- Darwin, H., & Neave, N. (2011, Junio). Belief in conspiracy theories. The role of paranormal belief, paranoid ideation and schizotypy. *Personality and Individual Differences*, 50(8), 1289-1293.

- Dewey, J. (1930). *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Londres: George Allen & Unwin.
- Durkheim, E. (1974). *Las Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Durkheim, E. (1989). *El Suicidio*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Durkheim, E. (1992). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: AKAL.
- Durkheim, E. (1995). *La División del Trabajo Social*. Madrid: AKAL.
- Durkheim, E. (1996). *Clasificaciones Primitivas y Otros Ensayos de Antropología Positiva*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, E. (2002). Cours de philosophie fait au Lycée de Sense en 1883-1884. Sections C, D, et E. Chicoutimi: Université du Québec.
- Eliade, M. (1989). *Mythes rêves et mystères*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1997). El creador y su "sombra". In A. Ortiz-Osés, *Los Dioses Ocultos. Círculo de Eranos II* (pp. 67-93). Barcelona: Anthropos.
- Eliade, M. (2000). *Nacimiento y Renacimiento. El Significado de la Iniciación en la Cultura Humana*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Evans-Pritchard, E. E. (1968). *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Firmage, J. P. (2006, 8). Intersecting Facts and Theories on 9/11. *Journal of 9/11 Studies*, 2, 19-47.
- Fish, S. (2010, 8 23). Truth and Conspiracy in the Catskill. *New York Times*, pp. [http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/08/23/truth-and-conspiracy-in-the-catskills/?ref=opinion&\\_r=1](http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/08/23/truth-and-conspiracy-in-the-catskills/?ref=opinion&_r=1).
- Flock, E. (2012, 12 10). *U.S. News*. Retrieved 2 2013, 26, from <http://www.usnews.com/news/blogs/washington-whispers/2012/10/29/conspiracy-theorists-say-obama-engineered-hurricane-sandy>
- Fournier, M. (2007). *Émile Durkheim: 1858-1917*. Fayard: París.
- Freud, S. (2013). *Paranoia y Neurosis Obsesiva*. Madrid: Alianza.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- Gay, P. (1996). *The Enlightenment*. Nueva York: Norton.
- Geneyro, J. C. (1991). *La Democracia Inquieta. E. Durkheim y J. Dewey*. México: Anthropos.
- Gennep, A. v. (2008 [1909]). *Los Ritos de Paso*. (J. Aranzadi, Trans.) Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1990). *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giner, S. (2003). *Carisma y Razón. La Estructura Moral de la Sociedad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

- Giner, S. (2014). Sociodicea. *Revista Internacional de Sociología (en línea)*, 288-302.
- Giner, S. (2015). *Sociología del Mal*. Madrid: La Catarata.
- Goertzel, T. (2010). Conspiracy theories in science. Conspiracy theories that target specific research can have serious consequences for public health and environmental policies. *EMBO Reports*(11), 493-499.
- HAARP. (2007). *Purpose and Objectives of the HAARP Program*. Retrieved 2 26, 2013, from <http://www.haarp.alaska.edu/haarp/prpeis.html>
- Habermas, J. (2008). Notes on a Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29.
- Hicks, J. H. (1966). *Evil and the God of Love*. Londres: Macmillan.
- Hofstadter, R. (1966). *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Londres: Jonathan Cape.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Hume, D. (2004). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Inhofe, J. M. (2003, 7 28). *Floor Speeches*. Retrieved 2 24, 2013, from <http://inhofe.senate.gov/pressreleases/climate.htm>
- Inhofe, J. M. (2012). *The Greatest Hoax. How the Global Warming Conspiracy Threatens Your Future*. Nueva York: WND Books.
- Jaspers, K. (1968). *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- Jones, S. (2007, 5). Revisiting 9/11/2001. Applying the Scientific Method. *Journal of 9/11 Studies*, 55-82.
- Journal of 9/11 Studies. (2013, 9 12). *Journal of 9/11 Studies*. Retrieved from <http://www.journalof911studies.com/>
- Justice, S. f. (2013, 9 12). *Scholars for 9/11 Truth & Justice*. Retrieved from <http://www.stj911.org/>
- King, M. (2007). Good Science and 9-11 Demolition Theories. *Journal of Debunking 911 Conspiracy Theories*, 1(2).
- Kuttler, K. L. (2006, 6). WTC 7. A short computation. *Journal of 9/11 Studies*, 1-3.
- Lanceros, P. (1994). *La berida trágica. El pensamiento simbólico tras Holderling, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos.
- Lanceros, P. (2006). *La Modernidad Cansada y otras fatigas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Larrimore, M. (2001). *Larrimore, Mark. The Problem of Evil. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. Oxford: Blackwell Publishers.

- Le Monde. (2013, Febrero 7). *Le Monde*. Retrieved Febrero 8, 2013, from [http://www.lemonde.fr/culture/article/2013/02/07/la-liberte-guidant-le-peuple-degradee-au-louvre-lens\\_1828901\\_3246.html](http://www.lemonde.fr/culture/article/2013/02/07/la-liberte-guidant-le-peuple-degradee-au-louvre-lens_1828901_3246.html)
- Leeuw, G. V. (1964). *Fenomenología de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Legge, F. (2006, 6). 9/11 - Evidence Suggests Complicity: Evidence from Actions. *Journal of 9/11 Studies*, 17-27.
- Leibniz, G. W. (2013). *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Salamanca: Sígueme.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, S. (2009). Conspiracy cultures, blame cultures, and rationalization. *The Sociological Review*, 57(4), 568-585.
- Lotman, Y. M. (2008, Octubre). Caza de Brujas. *Revista de Occidente*(329).
- Löwith, K. (1956). *El Sentido de la Historia. Implicaciones Teológicas de la Filosofía de la Historia*. Madrid: Aguilar.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Barcelona: Anthropos.
- Lyotard, J.-F. (2006). *La Condición Postmoderna*. Barcelona: Cátedra.
- MacQueen, G. (2006, 8). The Firefighters' Testimony to Expulsions in the Twin Towers. *Journal of 9/11 Studies*, 2, 47-106.
- Mandwell, L. A. (2007, 8). Faulty Towers of Belief. Part I. Demolishing the Iconic Psychological Barriers to 9/11 Truth. *Journal of 9/11 Studies*, 1-55.
- Mandwell, L. A. (2007b, 6). Faulty Towers of Belief. Part II. Rebuilding the Road to Freedom. *Journal of 9/11 Studies*, 8-71.
- Mann, T. (1997). *La Montaña Mágica*. Barcelona: Edhasa.
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y Utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1966). *One-dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Nueva York: Harcourt Brace and World Inc.
- Marx, K. (1968). *Sociología y filosofía social, selección y traducción de textos escogidos de Jordi Solé-Tura*. Barcelona: Península.
- Marx, K. (1982). *La Ideología Alemana*. La Habana: Editorial Pueblo y Progreso.
- Marx, K. (2014 [1867]). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I, Libro I*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (1985). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Editorial Progreso.

- McConnachie, J., & Tudge, R. (2005). *The Rough Guide to Conspiracy Theories*. Londres: The Rough Guides.
- Melley, T. (1999). *Empire of Conspiracy: The culture of paranoia in postwar America*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Meysan, T. (2002). *La Gran Impostura*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Molé, P. (2006). 9/11 Conspiracy Theories. The 9/11 Truth Movement in Perspective. *Skeptic*, 12(4), 30-42.
- Morgan, D., & Wilkinson, I. (2001). The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy. *European Journal of Social Theory*, 4(2), 199-214.
- Naiditch, D. (2010, 3 3). *Is Baked Alaska Half-Baked?* (S. Magazine, Ed.) Retrieved 2 26, 2013, from eSkeptic: <http://www.skeptic.com/eskeptic/10-03-03/#feature>
- Neiman, S. (2002). *Evil and Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Nisbet, R. (1969). *La Formación del Pensamiento Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Nisbet, R. (1981). *Historia de la Idea de Progreso*. Barcelona: Gedisa.
- nwo, M. a. (2012, 1 18). *Blog del Movimiento Anti Nuevo Orden Mundial (NWO)*. Retrieved 2 26, 2013, from <http://movimientoantinwo.wordpress.com/2010/01/19/terremoto-experimental-de-estados-unidos-devasto-haiti/>
- NYT. (n.d.). *New York Times*. Retrieved 2 24, 2013, from [http://www.nytimes.com/2013/02/13/us/politics/obamas-2013-state-of-the-union-address.html?pagewanted=all&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2013/02/13/us/politics/obamas-2013-state-of-the-union-address.html?pagewanted=all&_r=0)
- Onfray, M. (2010). *Freud. El crepúsculo de un ídolo*. Madrid: Taurus.
- Parish, J., & Parker, M. (. (2001). *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*. Oxford: Blackwell.
- Parsons, T. (1978). *Action Theory and the Human Condition*. Nueva York: The Free Press.
- Patán, J. (2006). *Conspiraciones. Breve Historia de la Conquista del Mundo por los Extraterrestres, los Masones, la ONU, Las Elites Financieras, El Establishment, etc.* Barcelona: Cromos Paidos.
- Pérez Hernáiz, H. (2007). La Sociología Clásica como Sociodicea. Weber y Durkheim como Profetas Seculares. In D. L. P., *Seis Ensayos de Teoría Social*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Pérez Hernáiz, H. (2008). The Uses of Conspiracy Theories for the Construction of a Political Religion in Venezuela. *International Journal of Human and Social Sciences*, 3(2).
- Pérez Hérnaiz, H. (2011). Competing Explanations of Global Evils. Theodicy, Social Sciences, and Conspiracy Theories. *AGLOS:Journal of Area Based Global Studies*, 2, 22-45.
- Pérez Hernáiz, H. (2011). La Sociedad Iluminada: Las teorías de la conspiración como respuesta secularizada al problema del mal en el mundo. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 5(1), 115-122.

- Perez Hernáiz, H. A. (2010, Primavera). History of the use and abuse of visual metaphors in social science. *Entelequia. Revista interdisciplinar*(11), 107-125.
- Pérez Schael, M. S. (2001). *Moral, Normas y Simbolización en la Sociología de Emile Durkheim*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. FACES.
- Pipes, D. (1997). *Conspiracy: How the paranoid style flourishes and where it comes from*. Nueva York: The Free Press.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona : Paidós.
- Popper, K. (1995). *The Open Society and its Enemies*. Londres: Routledge.
- Putman, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ramos Torre, R. (2012). Los avatares de lo trágico en la sociología: de Tocqueville a Luhmann. In J. A. Cárcel, *La Sociología como una de la Bellas Artes. La influencia de las artes en el pensamiento sociológico* (pp. 61-76). Barcelona: Antthropos.
- Ramos Torre, R. (2012). Sociología del Mal y Teodicea en las Formas Elementales de la Vida Religiosa de E. Durkheim. *Política y Sociedad*, 49(2), 223-240.
- Richard, M. (2012). *In Defense of Conspiracy Theories*. Auckland: University of Auckland. Tesis doctoral no publicada.
- Robertson, P. (2010, 3 18). *Huffington Post*. Retrieved 2 26, 2013, from [http://www.huffingtonpost.com/2010/01/13/pat-robertson-haiti-curse\\_n\\_422099.html](http://www.huffingtonpost.com/2010/01/13/pat-robertson-haiti-curse_n_422099.html)
- Romerales, E. (1992). *Creencia y Racionalidad. Lecturas de Filosofía de la Religión*. Barcelona: Anthropos.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ross, G. (2006, 6). Momentum Transfer Analysis of the Collapse of the Upper Storeys of WTC1. *Journal of 9/11 Studies*, 32-39.
- Rousseau, J.-J. (2002). *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- Ryan, K. (2006). What is 9/11 Truth - The First Steps. *Journal of 9/11 Studies*, 2, 1-6.
- Sacks, H. (1992). *Lectures on Conversation*. (Vol. Emanuel Schegloff). Oxford: Blackwell.
- Saint-Simon, C.-H. d. (1975). *El Sistema Industrial*. Madrid: Ediciones de la Revista del Trabajo.
- Schutz, A., & Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life-World. Tomos I y II*. Evanston: Northwestern University Press.
- Seoane, J. B. (2008). *Ciencia Social Dialógico-Crítica y Teoría Social Clásica. Actualidad de las teorías de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber*. Caracas: Tesis doctoral no publicada.
- Simmel, G. (1950). *The Sociology of Georg Simmel. Traducido por Kart H. Wolf*. Nueva York: The Free Press.

- Siverberg, M. (2014, 1 23). 9th congressional GOP hopefuls differ on many issues. *Daily Herald*.
- Stivers, R. (1991). The Concealed Rhetoric of Sociology: Social Problem as a Symbol of Evil. *Studies in Symbolic Interaction*(12), 279-299.
- Sunstein, C., & Vermeule, A. (2009). Conspiracy Theories: Causes and cures. *The Journal of Political Philosophy*, 17(2), 202-227.
- Taylor, C. (2015). *La Era Secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, M. C. (2011). *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*. Madrid: Siruela.
- Tilly, C. (2008). *Credit and Blame*. Princeton: Princeton University Press.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX* (Vol. 2). Barcelona: Península HCS.
- Trías, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Truth AE911. (2013, 8 12). *Truth, Architects and Engineers for 9/11*. Retrieved from <http://www.ae911truth.org/en/home.html>
- Turner, B. S. (1996). *For Weber. Essays in the Sociology of Fate*. Londres: Sage Publications.
- Vankin, J., & Whalen, J. (1999). *The 70 Greatest Conspiracies of All Times*. Nueva York: Citadel Press.
- Vidich, A., & Stanford M., L. (1985). *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Voegelin, E. (1952). *The New Science of Politics*. Chicago: Chicago University Press.
- Wartofsky, M. (1976). *Introducción a la Filosofía de la Ciencia, Vols I y II*. Madrid: Alianza Universidad.
- Weber, A. (1985). *Historia de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1983). *El Trabajo Intelectual como Profesión*. Barcelona: Bruguera.
- Weber, M. (1985). *Biografía de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1997). *Sociología de la Religión. Edición de Enrique Gavilán*. Madrid: Istmo.
- Weber, M. (2012). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Wikipedia. (n.d.). *Wikipedia 9/11*. Retrieved from [http://es.wikipedia.org/wiki/Atentados\\_del\\_11\\_de\\_septiembre\\_de\\_2001](http://es.wikipedia.org/wiki/Atentados_del_11_de_septiembre_de_2001)
- Wilson, R. A. (1998). *Everything is Under Control: Conspiracies, Cults, and Cover-ups*. Nueva York: Harper Perennial.
- Wood, M. (2013, Septiembre). Has Internet been good for conspiracy theorising? *PsyPAG Quaterly*(88), 31-33.

Ycerna, I. S., & Rodríguez Fouz, M. (2012). *Dialécticas de la Postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.