

# Teoría de la disolución social

Aníbal Romero

***E**n tiempos de hondas crisis como las que vive Colombia, es esencial la lectura de textos de tanto valor analítico y actual como los que nos proporciona el brillante politólogo venezolano Aníbal Romero, muy frecuente colaborador de esta Revista.*



## *1. Cohesión social y estabilidad política: el miedo hobbesiano*

¿QUÉ HACE POSIBLE LA COHESIÓN de las sociedades y la estabilidad de los sistemas políticos? La tradición clásica del pensamiento político, plasmada primordialmente en Aristóteles, formuló su respuesta en un contexto ético: la política era, por un lado, la ciencia que se ocupaba de los fines de la comunidad política; por otro lado, la política era entendida como la suprema actividad alcanzable en la existencia colectiva. El propósito de la política, según Aristóteles, se dirigía al logro de lo que es "bueno para el ser humano", y el orden político era visto como inseparable de la búsqueda de ese bien supremo

logrado en común con los demás<sup>1</sup>. Esta visión clásica e idealizada de la política contrasta radicalmente con la visión moderna, establecida ante todo por Hobbes, para quien el orden político, lejos de ser el producto natural de nuestra condición humana, es una construcción precaria y vulnerable, sujeta a la amenaza de disolución, y sustentada en la ansiedad que genera el miedo y en la fragilidad caprichosa de las opiniones de la gente.

Hobbes instaló la violencia en el centro de las preocupaciones políticas, enfatizando que la estabilidad, la paz, y la cooperación entre los hombres son siempre

II TRIMESTRE 1997

conquistas endebles e inacabadas, sometidas al peligro permanente de la decadencia y la ruina. Para Hobbes, la cuestión clave para la política no consiste en determinar un "bien supremo", sino en definir cuál es el más grave de los males, y de ese modo controlarlo e impedir su triunfo. Ese "mal supremo" no es otro, según Hobbes, que la ausencia de un orden que haga posible la canalización del miedo, y que establezca firmes barreras frente a las tendencias disgregadoras del conflicto. De acuerdo a Hobbes, el "estado de naturaleza", es decir, la ausencia del orden político, no es una especie de fábula destinada a ilustrar un argumento, sino una amenaza real y persistente, presente de manera constante, que exige una respuesta decidida. Sociedades que se presumen civilizadas son capaces, como ocurrió en vida Hobbes, de sucumbir ante las fuerzas de la disolución. Luego de un período de paz y estabilidad, las motivaciones que generan el conflicto, analizadas por Hobbes en el capítulo 13 del *Leviatán*, reinician su obra

destruictiva. La competencia por bienes materiales, la búsqueda de la seguridad propia a expensas de la de los demás, y la lucha por sobresalir, por prestigio y reputación, son capaces de retrotraernos a esa condición supuestamente primitiva del "estado de naturaleza", condición que de hecho se halla, como amenaza, perennemente activa en la vida social.

No se trata de que los individuos actúen de modo irracional en el estado de naturaleza, dejándose dominar por el miedo; al contrario, es precisamente el hecho de que son racionales "lo que les lleva a anticipar el peligro en las motivaciones de los otros, y lo que convierte a cada uno en el enemigo potencial de todos los demás"<sup>1</sup>. Este proceso de anticipación conduce a cada individuo a intentar golpear primero, para evitar ser víctima del golpe de otros. En vista de semejante situación de anarquía, el desafío crucial de la política no consiste, como lo presentaba la visión clásica, en la determinación de un "bien superior", sino en la definición del "mal supremo". Este

último no es otro, argumenta Hobbes, que la ausencia de orden, es decir, el imperio irrestricto de los conflictos por posesiones, seguridad personal, y prestigio, que generan la guerra de todos contra todos. La superación de este estado de ansiedad, habitado por el miedo, sólo es posible mediante la transferencia del derecho de cada cual a la auto-protección y la entrega de ese derecho a una autoridad superior, la autoridad política o poder soberano, cuya misión se traduce en la regulación del conflicto y el establecimiento de la paz social<sup>2</sup>.

Si bien la tradición clásica e idealizada de la política persiste como aspiración a la virtud en medio de la lucha por el poder, la perspectiva Hobbesiana, a mi modo de ver, prevalece en su descarnado análisis de una realidad que impone su crudeza. La cohesión social surge de la regularización del conflicto, que puede también interpretarse como la canalización del miedo. El orden político no hace que el miedo desaparezca, sino que controla la ansiedad a través de la reducción de la incertidumbre. Sólo cuando la incertidumbre es limitada y, por tanto, el miedo es circunscrito, puede subsistir una paz admisible; ello es factible dentro del contexto

de reglas sostenidas por el poder soberano. La ausencia del miedo equivale a la disgregación social, pues sin miedo no puede existir orden, ley, o paz. El miedo no solamente explica el origen de las sociedades sino también —como apunta Hobbes en *De Cive*— su perdurabilidad<sup>3</sup>.

La adopción o rechazo del punto de vista de Hobbes depende de la percepción que cada quien tenga acerca de los peligros que acechan la paz social. Sin duda, en tiempos de quietud y concordia, en sociedades por largos períodos estables y prósperas, la perspectiva Hobbesiana cede su espacio a visiones más optimistas; pero basta que algunas grietas se abran en las aparentemente sólidas paredes de la estabilidad y la armonía para que espíritus sensibles, más entrenados en observar el curso de la historia y extraer sus lecciones, capten la amenaza de la decadencia y la disolución. Para algunos, el objetivo de la política es lograr el "bien común" y alcanzar la verdad. Para otros, la realidad de la política es que sólo la paz hace posible lo demás, y el logro de la paz es un resultado complejo, precario y vulnerable.

Es necesario enfatizar que la cohesión social y la estabilidad política son siempre conquistas

1/ Aristotle, *Politics*, 1252 a 306, *Nicomachean Ethics* 1094 a 27-1094 b8.

2/ K. R. Minogue, "Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism", en David Thompson, ed., *Political Ideas* (London: Penguin, 1990), p. 58. La visión pesimista sobre la realidad política que sostiene Hobbes coincide con la de Tucídides, cuya *Historia de la Guerra de Peloponeso* fue, como es sabido, traducida del griego al inglés por el propio Hobbes. Es evidente que la obra del gran historiador clásico ejerció una significativa influencia sobre el pensamiento Hobbesiano. Para Tucídides, la aniquilación de la virtud en la polis es siempre una posibilidad concreta; en cambio, la vigencia de la virtud es poco probable, excepto en singulares circunstancias. En palabras de Orwin, "lo que es (éticamente) superior en la polis es incomparablemente más frágil que aquello que es mediocre y degradante". Véase, Clifford Orwin, *The Humanity of Thucydides* (Princeton, Princeton University Press, 1994), p. 184.

3/ Véase mi obra, *Aproximación a la Política*, 2ª edición (Caracas: Editorial Panapo, 1994), pp. 106-112.

4/ Thomas Hobbes, *De Cive* (Oxford: Clarendon Press edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, 1983), Vol. III, P. 44.

relativas y no bienes absolutos, y que no implican la ausencia del miedo sino su control y canalización. En el esquema de **Leviatán**, “el miedo a la sanción ante las transgresiones (sanción que impone el poder soberano) canaliza las acciones de la gente dentro de marcos estables y anticipables, haciendo así pronosticable su comportamiento. En consecuencia, la anticipación frente a la amenaza potencial de los otros ya no es inevitable. A través del artificio del orden político, los individuos pueden circunscribir el miedo (inducido por la ansiedad que lleva a anticipar el peligro) mediante el miedo mismo (en su versión de miedo a la sanción)”<sup>5/</sup>. Gracias a un sistema de recompensa y castigos que se fundamenta en el miedo y la ambición de los individuos, la autoridad política o poder soberano se encarga de canalizar, orientar y restringir el deseo de sobreponerse a los demás de modo que éste genere beneficios en lugar de transformarse en la sustancia disolvente de la paz social. En este modelo del orden político, la existencia de reglas comunes respaldadas por el poder soberano (es decir, el Estado), permite que los individuos que así lo deseen adelanten sus ambiciones, pero dentro de un marco que, en primer término, protege la vida de todos y

excluye el tipo de competencia que no genera ganadores (en vista de que todos los individuos son igualmente peligrosos en el estado de naturaleza). En segundo lugar, las reglas que el poder soberano está obligado a sostener establecen criterios comunes de comparación en diversos campos (la propiedad de bienes, las artes, la ciencia, la moral pública, y otros), donde los individuos pueden competir y así promover, dentro de ciertos límites, sus aspiraciones de gloria. En tales circunstancias, el orden Hobbesiano no solamente hace posible que los ambiciosos puedan beneficiarse, sino también aquéllos que desean llevar una vida tranquila, sin verse forzados a combatir por el poder<sup>6/</sup>.

Es evidente entonces que Hobbes no sostiene que el miedo desaparece por completo al ser suprimido el estado de naturaleza, sino que es canalizado y circunscrito, desapareciendo —eso sí— la necesidad de anticiparse ante el peligro que representan las ambiciones de los otros. A pesar de que Hobbes concibe el miedo como eje de la posibilidad del orden, no pierde de vista que las motivaciones humanas son complejas, y que otras aspiraciones constituyen permanentes amenazas a la cohesión social y la estabilidad política. El miedo Hobbesiano se

construye a partir de la necesidad del orden; este orden se concreta en el pacto social, y a partir de allí el miedo se mantiene gracias tanto a la amenaza de sanción como a la de un nuevo descenso a la anarquía inicial. El recorrido analítico de Hobbes comienza en la anarquía y culmina en el miedo a la misma. Es un esquema teórico impecable, que genera de modo implacable sus conclusiones.

La teoría política Hobbesiana refleja la confianza de su época en el poder del conocimiento científico, así como en la capacidad de la razón para imponer sus hallazgos sobre la conducta humana. Si bien los fundamentos del modelo de Hobbes se derivan de una visión pesimista sobre las motivaciones del comportamiento de los individuos, al mismo tiempo Hobbes confiaba que el miedo a la sanción se impondría decisivamente sobre la ambición de gloria y el deseo de éxito, sosteniendo sólidamente el orden. Dicho de otra manera, si bien Hobbes comprendía con toda claridad que la ambición y la esperanza de éxito sobre los demás suscitaban el conflicto en el estado de naturaleza, y generaban el crimen en la sociedad política, al mismo tiempo mantenía que “el miedo es una fuerza motivacional más intensa que la esperanza. Esa fuerza convierte a los individuos en sujetos políticos, y los lleva a

someterse al poder soberano”<sup>7/</sup>. Su pesimismo inicial culminaba en una apuesta optimista sobre el poder del miedo, optimismo propio de un intelectual persuadido de que la lucidez de su teoría, y la validez de sus razonamientos, serían suficientes para convencer a los demás y moldear su conducta.

Según Hobbes, sus conclusiones ofrecían la clave de una “Paz Inmortal”. Al privilegiar el miedo como factor de cohesión y estabilidad, Hobbes colocó la ciencia política sobre bases más firmes, revelando en toda su crudeza la realidad de un orden que sólo puede existir en la medida que exista un poder inapelable. Sin embargo, es obvio que sus expectativas acerca de la invulnerabilidad de un orden así constituido eran excesivas. Al otorgar prioridad al miedo, Hobbes restó importancia, sin desestimar del todo, a un segundo factor cuyo papel es no menos relevante en el sostenimiento de la cohesión social y la estabilidad política: las opiniones, creencias, y convicciones de los individuos. No estoy argumentando que Hobbes no haya reconocido el papel de este segundo factor. Al contrario, Hobbes fue un pensador demasiado profundo como para reducir la complejidad psicológica del ser humano al dominio exclusivo del miedo. Precisamente, su

5/ Gabriella Slomp, “Hobbes, Thucydides, and the Three Greatest Things”, *History of Political Thought*, 11, 4 (Winter 1990), p. 572.

6/ *Ibid.*, p. 581.

7/ *Ibid.*, p. 547.

8/ Hobbes, *De Cive*, pp. 25-26.

preocupación derivaba de *su* temor a que la ambición de gloria, el deseo de éxito, y el rechazo al deshonor y la humillación se mostrasen más fuertes que el miedo, convirtiéndose en elementos disolventes del precario orden político. De hecho, por ejemplo, en sus obras históricas se leen frases tan explícitas como éstas, por ejemplo: “El dominio de los poderosos descansa sobre las opiniones y creencias de la gente”. No escapaba Hobbes que un orden

## II. Cohesión social y estabilidad política: la función de los mitos

EN EL ESQUEMA HOBBE-  
SIANO DEL ORDEN POLÍTICO, el miedo actúa como herramienta de cálculo racional, al limitar las expectativas individuales a cambio de la protección que otorga el poder soberano. Se trata, no obstante, de un cálculo sujeto a la incertidumbre que impone una naturaleza humana compuesta también por factores no estrictamente racionales (en un sentido instrumental del término), factores que desafortunadamente son con frecuencia descartados o minimizados por una reflexión política tan convencional como vacía. Una de las fallas claves de algunas tendencias en la teoría política contemporánea, consiste en

sustentado exclusivamente en los efectos del miedo, o en el mero uso de la violencia y la represión, no era capaz de cumplir la misión *protectora*, de *refugio*, para la cual los individuos abandonan los privilegios absolutos (así como los peligros) existentes en el estado de naturaleza. No obstante, la focalización de su teoría en el miedo relegó a un segundo plano el papel de las creencias y opiniones, es decir, de los mitos que consolidan la legitimidad del orden.

su ceguera ante la presencia de factores no-racionales (en el sentido estrecho, repito, de racionalidad instrumental) en las motivaciones y la conducta humanas. Al hablar acá de factores no-racionales me refiero a convicciones y actitudes que no responden a un mero cálculo de costo-beneficio, sino a creencias y compromisos sustantivos que mueven a los seres humanos, les hace solidarios con proyectos colectivos, les dan identidad, y en ocasiones pueden llevarles a sacrificar hasta la propia vida. No estoy, por tanto, hablando de irracionalidad, sino de valores, actitudes y creencias que no responden a simples cálculos

instrumentales, y que, junto al miedo pero más allá del mismo, dan forma al “cemento” de las sociedades y sistemas de dominación política.

El miedo por sí solo puede servir, al menos por un tiempo, de sustento del orden político, pero se tratará de un orden basado exclusivamente en la represión. La fragilidad de tales situaciones deriva de la ausencia de mitos legitimadores, que los seres humanos requerimos para hallarle sentido a nuestras vidas. El miedo por sí sólo es árido y precario sin los mitos, es decir, los valores, las creencias y compromisos sustentadores que dan forma e identidad a una sociedad y que la convierten en algo más que una suma de individuos dispersos y ajenos entre sí. En este sentido, una sociedad es una estructura mental —con una base material— que se sostiene y expresa en un mito o conjunto de mitos. Esta estructura mítica integra a los individuos más allá del miedo, otorgando un significado a su existencia común. Si en el curso del tiempo los mitos de una sociedad “cesan de sostenerla, al no otorgar a sus

miembros papeles significativos en la empresa colectiva, se inicia un proceso de desintegración<sup>10/</sup>. Los mitos son un ingrediente clave del cemento que une las sociedades; tienen que ver con el origen de la existencia en común, con la unidad y solidaridad sociales, con el destino colectivo, con el sentido de la vida de cada cual como parte de un todo. Su relevancia se pone de manifiesto en la medida que la sociedad sea entendida no solamente como una armazón productiva, atravesada por realidades de poder, sino también, como la fórmula Apter, como una “estructura psicológica<sup>11/</sup>”.

El tema de los mitos ocupa amplio espacio de interés para las ciencias sociales contemporáneas, y su función y significado han sido objeto de estudio por parte de la antropología, la psicología, la sociología y la ciencia política —entre otras disciplinas. Se ha afirmado que es imposible definir el mito<sup>12/</sup>, y también que, “como modo específico de aprehensión de la realidad, el mito está ausente del mundo moderno<sup>13/</sup>”. En cambio, otros autores, —como Cassirer, por ejemplo— conceden a los mitos un

9/ Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament* (Chicago: Chicago University Press, 1991), p. 16.

10/ Robert C. Tucker, *Politics as Leadership* (Columbia & London: University of Missouri Press, 1981), pp. 99-100, 144-145.

11/ David E. Apter, “The New Mytho/Logics and The Specter of Superfluous Man”, *Social Research*, 52, 2 (Summer 1985), pp. 269-307.

12/ Véase Matti Megged, “Introduction” to the Symposium on ‘Myth in Contemporary Life’, *Social Research*, 52, 2 (Summer 1985), p. 323.

13/ Francisco Pelizzari, “Specificity and Generality of Myth: Some Notes on Michael Perrin and Sheldon Wolin”, *Social Research*, 52, 2 (Summer 1985), p. 323.

papel fundamental en la vida política contemporánea<sup>14</sup>. La confusión que rodea al concepto tiene mucho que ver con el problema de la "verdad" o "falsedad" de los mitos, y con el uso derogatorio del término para referirse a algo supuestamente engañoso, producto de la ficción, de las falsas ilusiones y la distorsión de la realidad. Este enfoque, a mi modo de ver, obstaculiza una adecuada comprensión de la función y significado de los mitos. Comparto en tal sentido el punto de vista de Hooke cuando sostiene que, con respecto a los mitos, la pregunta correcta no es: ¿son verdaderos?, sino: ¿qué papel cumplen?<sup>15</sup>. La vigencia e importancia de los mitos no se evidencia en concepciones limitadas, que les ven simplemente como formulaciones "primitivas" e "irracionales" de ideas capaces de expresión "racional", o como barreras nebulosas que ocultan la realidad. Su vigencia e importancia, dice García-Pelayo, se desprenden de su funcionalidad, de que contribuyan "al sostenimiento de posibilidades y actitudes vitales y, con ello, al mantenimiento o cambio de situaciones existentes..."<sup>16</sup>.

García-Pelayo atribuye tres funciones políticas primordiales a los mitos: A) Integradoras: Un mito

político (como por ejemplo el mito democrático del "poder del pueblo", AR) tiene que ser vivido, y sólo se vive cuando se "participa" en él. En su papel integrador, los mitos funcionan como refugio, como protección contra la desesperanza, y en ocasiones sustitutos ilusorios de una impotencia real. B) Movilizadoras: La participación en el mito (como por ejemplo, el de la "unidad nacional", AR) "moviliza a las personas para la acción o para la pasión (si ésta es la forma de afirmarse existencialmente, es decir, si el costo a pagar por la pervivencia histórica de una colectividad), les proporciona esperanzas y fe en lo que indudablemente ha de venir, les sostiene en los desfallecimientos, les hace potenciar su esfuerzo, promueve el heroísmo o el martirio, etcétera" C) Esclarecedoras: Los mitos (como por ejemplo el del socialismo, AR) contribuyen a esclarecer "lo que las gentes sienten y desean en forma vaga, inconcreta y difusa, así como proporcionar un esquema interpretativo, tanto de los procesos totales como de las partes o acontecimientos que lo componen y, con ello, unas pautas de orientación..."<sup>17</sup>.

Cada una de las funciones señaladas se hallan presentes, en

mayor o menor grado, en los mitos que ocuparán preferentemente nuestro interés analítico, en las secciones correspondientes de este estudio: en primer lugar, los mitos que rodearon por años al régimen iraní bajo el Sha, en particular la mitología imperial modernizadora y sus correlatos de invencible poderío e ilimitado esplendor colectivo. En segundo lugar, los mitos de solidaridad social y civismo que predominaron en el sistema de dominación política chileno, hasta el momento en que la agudización de la lucha hegemónica sacudió los cimientos de una larga (en términos relativos para la América Latina) tradición democrática. En tercer lugar, los mitos de riqueza y democracia como "poder del pueblo" que sustentaron por varias décadas el sistema de dominación política en Venezuela. Por último, consideraremos el agotamiento de la mitología comunista en la URSS y Europa oriental, agotamiento que jugó un papel decisivo en el derrumbe final de un sistema que aparentaba recia impregnabilidad.

Se comete, a mi modo de ver, un serio error cuando se establece una distinción radical entre mito y razón, así como cuando se presume que los mitos sólo se ponen de manifiesto, o en todo caso ocupan primer rango funcional, en épocas de turbulencia y crisis. Si bien los mitos trascienden el miedo, y

contribuyen así a crear un más sólido "cemento" para el sostén de las sociedades y los sistemas de dominación política, su significación no se limita a superar una estrecha visión de lo que es instrumentalmente "racional". En este punto considero que Cassirer se equivoca al atribuir a los mitos un carácter radicalmente opuesto a la razón, como "dos formas de estar y de orientarse en el mundo"<sup>18</sup>. Pienso, por el contrario, que los mitos pueden ser "racionales", en el sentido de incorporar un conocimiento de la realidad política, y de responder a una necesidad de permanencia que, aunque no cerrada en un estrecho marco instrumental, forma parte esencial de la relación vinculante entre el individuo, la sociedad y el sistema de dominación política. Los mitos políticos se sitúan en un nivel diferente —y complementario— al de la moral, la religión, y el Derecho. De hecho, los mitos políticos sirven de base a esas "representaciones colectivas" —en términos de Durkheim—, es decir, la moral, la religión, y el Derecho, que a su vez se materializan en instituciones. Así, el mito democrático del "poder del pueblo", y el mito socialista de la igualdad, han nutrido una moral y un Derecho, y dado origen a un entramado institucional particular, de acuerdo al caso concreto que se trate. Los mitos, junto al miedo, son el

14/ Véase, Ernest Cassirer, *Symbol, Myth and Culture* (New Haven & London: Yale University Press, 1979), pp. 242-267.

15/ S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology* (Harmondsworth: Penguin, 1963), p. 11.

16/ Manuel García-Pelayo, *Los Mitos Políticos* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), p. 23.

17/ *Ibid.*, p. 23-25.

18/ *Ibid.*, p. 12; Cassirer, *ob. cit.*, p. 246.

subsuelo del orden; sobre ellos se yergue una estructura de valores, creencias, compromisos, y, eventualmente, instituciones, que en conjunto conforman las sociedades y sistemas de dominación política. No son los mitos, por consiguiente —y a diferencia de lo que argumenta Cassirer<sup>19</sup>, propios únicamente de situaciones de aguda inestabilidad y turbulencia política y social. Constituyen más bien una dimensión permanente de la existencia política, proporcionando significados y alimentando tomas de posición frente a los desafíos de la existencia colectiva. Esta presencia perenne de los mitos es percibida con gran claridad por García-Pelayo, de quien reproduzco este extenso e iluminador párrafo: “el pensamiento mítico —escribe— tiene lugar especialmente:

- a. En el campo de las actitudes y de las relaciones emocionales, al que pertenecen, entre otras muchas, las vinculaciones y las realidades políticas primarias.
- b. Cuando entran en cuestión los fundamentos radicales y los fines últimos de una estructura racional, de modo que puede afirmarse que todo sistema doctrinal y todo orden político, por racionalizados que estén, tienen tras de sí una mitología

política más o menos simple o compleja, más o menos clara o soterrada, y de aquí que el primer problema que se plantea explícita o tácitamente una nueva concepción política... sea el de ‘desenmascarar’, es decir, ‘desmitificar’, los supuestos de la doctrina política anterior, destruyendo las bases míticas en que se sustenta su *logos*. Asimismo, cuando un sistema racional no responde a las necesidades míticas de las gentes, o está en contradicción con nuevos mitos generados o renacidos por la nueva situación histórica, cuando el sistema racional no proporciona una verdadera ‘instalación en el mundo’, entonces el mito irrumpe en forma brutal... Así pues, la conciencia mítica no es solamente un residuo de la conciencia originaria dejado por la dominación del pensamiento racional, sino que es algo tan necesario al ser humano, para centrarse y orientarse en el mundo, como pueda serlo la misma conciencia racional<sup>20</sup>”.

Suscribo a plenitud el anterior planteamiento, siempre que la separación establecida por García-Pelayo entre mito y racionalidad sea moderada, y se incorpore a la

idea del mito un ingrediente fundamental de racionalidad sustantiva (no instrumental), referida a valores, convicciones, y compromisos existentes que son parte inseparable de la “instalación” de los individuos en la sociedad y el sistema de dominación política. De esta racionalidad sustantiva se derivan significados, y de la misma surgen vinculaciones, que ubican a las gentes como miembros de una “estructura psicológica”, es decir, la mitología política de una sociedad dada. Los mitos que componen esa estructura, señala Wolin, pueden ser mitos de creación, escatológicos, o heroicos, siendo éstas categorías amplias y no restrictivas<sup>21</sup>. Como ejemplos de mitos políticos de “creación” podemos mencionar el mito norteamericano de la libertad originaria, sembrada por los peregrinos puritanos, y consagrada por los Padres Fundadores de la Constitución. De este mito se hacen partícipes la abrumadora mayoría de los ciudadanos de los Estados Unidos, es lo que les identifica y les da un sentido de pertenencia, y establece el sustrato de una moral,

una religión, y un Derecho. Otro mito de creación es el que otorga a la familia imperial japonesa un *status* divino, que a su vez legitimaba su protectorado sobre el conjunto de la sociedad, unida alrededor de ese eje, suministrando una conciencia de superioridad racial a la población. El comunismo asumido como camino hacia la construcción de una sociedad perfecta, es ejemplo de un mito “escatológico”; en tanto que la visión del Irán moderno como expresión renovada del Imperio persa, así como la auto-percepción de los miembros de los sistemas de dominación política chileno y venezolano como portadores democráticos del “poder del pueblo”, constituyen ilustraciones de mitos “heroicos”.

Tenemos pues, que los mitos deben ser vistos primordialmente como expresiones acerca de cómo la realidad es asumida por los individuos en la sociedad<sup>22</sup>. Nos vemos en nuestros mitos, y la sociedad se refleja y proyecta en ellos<sup>23</sup>. Los mitos dan cohesión cultural a los grupos que a través de los mismos se definen<sup>24</sup>, y son, de hecho, una guía de la cultura<sup>25</sup>.

19/ Ernst Cassirer, *El Mito del Estado* (México: Fondo de la Cultura Económica, 1947), p. 331.

20/ Manuel García-Pelayo, *Mitos y Símbolos Políticos* (Madrid: Taurus, 1964), pp. 163-164.

21/ Sheldon Wolin, “Postmodern Politics and the Absence of Myth”, *Social Research*, 52, 2 (Summer 1985), p. 228.

22/ Hidé Hishiguro, “Myth and False Dichotomies”, *Social Research*, 52, 2 (Summer 1985), p. 366.

23/ Véase, Pierre Hegy, *Myth as Foundation for Society and Values*, (Lewinstown: The Edwin Meller Press, 1991), p. vi.

24/ Véase, Charles-Olivier Carbinell, ed., *Mythes et Politique* (Toulouse: Presses de l’Institut d’Etudes Politiques, 1990), p. 16.

25/ Véase, Victor W. Turner, “Myth and Symbol”, en, David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Co., & The Free Press, 1968). Vol. 10, p. 576-582.

Toda cultura, escribe Gotesky,

“crea y valora sus propios mitos, no porque sea incapaz de distinguir entre verdad y falsedad, sino porque su función es mantener y conservar una cultura contra la desintegración y destrucción. Sirven para sostener a los hombres frente a la derrota, la

frustración, la decepción, y para conservar las instituciones y el proceso institucional<sup>26/</sup>”.

La decadencia de los mitos, así como la progresiva pérdida del miedo a la sanción y la anarquía, son indicios inequívocos de que el orden al que servían de sostén ha comenzado a experimentar un proceso de resquebrajamiento.

### III. Cohesión social y representaciones colectivas (Durkheim)

LA SOCIOLOGÍA DE DURKHEIM CONTRIBUYE a reforzar los planteamientos realizados previamente sobre el papel de los mitos como ingredientes claves de la cohesión social. A la vez, los hallazgos de Durkheim abren las puertas al estudio de las funciones del Estado como red institucional de los sistemas de dominación política.

La inquietud central en torno a la cual gira la sociología de Durkheim se refiere a la naturaleza de la solidaridad social: ¿cuáles son los lazos que unen a los seres humanos que integran una sociedad, y qué hace posible que esos lazos se sostengan<sup>27/</sup>. La permanencia del orden social no se explica a través de las relaciones económicas. El juego de los

intereses individuales, lejos de ser el cemento capaz de unir a la sociedad, “solo es capaz de generar relaciones transitorias y asociaciones pasajeras<sup>28/</sup>”. A lo largo de la obra de Durkheim se constata una aguda apreciación de dos realidades: por una parte, que la amenaza de decadencia y disolución se halla presente de manera constante en la compleja trama de las sociedades; por otra parte, como lo expresa con gran poder de síntesis en una lúcida frase, Durkheim insiste en que, “sin los dioses los hombres no podrían vivir<sup>29/</sup>”. Esos “dioses” no son otra cosa que los mitos, la “estructura mental” que cohesionan un orden y posibilita, junto al miedo Hobbesiano, su supervivencia.

Según Durkheim (sigo en este punto la exposición de sus ideas que realiza Eugenio Tironi)<sup>30/</sup>, la solidaridad social se pone de manifiesto de dos maneras. En primer término están las sociedades de “solidaridad mecánica”, caracterizadas por una organización poco diferenciada, un Derecho fundamentalmente represivo y una fuerte cohesión, basada esta última en la “conciencia colectiva” (en este caso normalmente religiosa) que une estrechamente el individuo al grupo. En segundo término, las sociedades de “solidaridad orgánica” se caracterizan por una alta diferenciación organizativa de las distintas funciones sociales, un Derecho restitutivo y cooperativo, una conciencia colectiva relativamente débil, y por la emancipación del individuo respecto al grupo. Las sociedades primitivas corresponden al primer tipo; en cambio las sociedades modernas, donde ya se ha desarrollado la división del trabajo, presentan un tipo de integración “orgánica”.

Las sociedades modernas, sin embargo, dan origen a una situación paradójica: al mismo tiempo que promueven la cooperación, sobre la base de la división del trabajo, de los individuos plenamente diferenciados, ese mismo proceso de diferenciación y división contribuye a debilitar la

conciencia colectiva, es decir, el conjunto de sentimientos y creencias sobre el que descansa la integración de las sociedades más atrasadas, lo que a su vez suscita una progresiva desintegración. Por ello, Durkheim argumenta que la división del trabajo, y en general la esfera de los intercambios económicos, no es capaz por sí misma de generar la solidaridad y la estabilidad social. Para que la solidaridad posea la necesaria solidez, se requiere del cemento de las “representaciones colectivas”, que Durkheim define como “estados de conciencia colectiva” formados por una estructura de creencias y sentimientos de tipo religioso, moral, cognitivo y político. Sus cuatro características básicas son éstas: A) Las representaciones colectivas “expresan la manera en que un grupo se concibe a sí mismo en relación al medio que lo rodea”. B) Las mismas “tienen un origen social (en su construcción) y se refieren, a la vez, a fenómenos sociales: son, en este sentido, doblemente colectivas”. C) Constituyen una realidad “*sui generis*”, diferente y con autonomía de las representaciones individuales”. D) Una vez formadas, las representaciones colectivas “son autónomas, poseen vida propia y dan origen a nuevas representaciones<sup>31/</sup>”.

26/ Citado por García-Pelayo, *Los Mitos Políticos*, pp. 18-19.

27/ Steven Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study* (Stanford, California: Stanford University Press, 1985), p. 139.

28/ E. Durkheim, citado por Lukes, ob. cit., p. 145.

29/ Emile Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 494.

30/ Véase, Eugenio Tironi, *Autoritarismo, Modernización y Marginalidad* (Santiago: Ediciones SUR, 1990), pp. 55-78.

31/ *Ibid.*, p. 62.

Si bien Durkheim no incluye de modo explícito los mitos en su noción de representaciones colectivas, me parece obvio que son una manifestación de las mismas, con la peculiaridad, ya antes señalada, de que son parte del sustrato de la moral, la religión y de Derecho en un sistema de dominación política dado, es decir, *subyacen* a otras representaciones colectivas más articuladas o institucionalizadas. El sistema conceptual de Durkheim, que comienza con un análisis de la morfología material de las sociedades, culmina enfatizando la dimensión simbólica de la integración colectiva, hasta el punto de afirmar que la "existencia social está esencialmente construida de representaciones"<sup>32</sup>. Su sociología se levanta a partir de la hipótesis según la cual "la solidaridad es una costosa, inestable y reversible conquista de las sociedades, frente a la violencia y la anarquía esenciales"<sup>33</sup>. Ante esas amenazas, las representaciones colectivas son una respuesta clave: de ellas, en definitiva, depende "la conservación de las sociedades"<sup>34</sup>.

A pesar de la clara superioridad de las tesis de Durkheim sobre versiones simplificadoras, que reducen el fenómeno de la

cohesión social a causas exclusivamente materiales, su sociología presenta sin embargo un no subestimable vacío, referente al tema del miedo, la política, y el Estado. Es claro que existe un paralelismo entre la antropología pesimista de Hobbes y la visión de Durkheim. Ambos autores perciben al ser humano como fundamentalmente egoísta y predominantemente preso de pasiones que le empujan a la autodestrucción. "Las pasiones humanas —describe Durkheim— no se detienen sino ante una fuerza moral que respetan. En ausencia de toda autoridad de este tipo, es la ley del más fuerte la que reina, y, latente o agudo, el estado de guerra se hace necesariamente crónico... la meta misma de toda sociedad... es suprimir, o al menos moderar, la guerra entre los hombres"<sup>35</sup>. Estas frases bien podrían venir del *Leviatán*. Sin embargo, la similitud entre las perspectivas de Hobbes y Durkheim se detiene en una percepción común acerca de la naturaleza humana, ya que, "mientras el primero vuelve la pista a la política para buscar en ella un poder regulador capaz de contener las tendencias destructivas de los individuos, el segundo vuelve la vista a la 'sociabilidad' en sí misma"<sup>36</sup>.

Dicho de otra manera, para Hobbes, el poder soberano (el Estado) es un instrumento indispensable de cohesión social, en su función de portador de la capacidad de sanción y, en consecuencia, administrador del miedo. La relevancia del Estado en la teoría Hobbesiana ha llevado a autores como Luhmann a sostener que Hobbes reduce lo social a lo político<sup>37</sup>. Para Durkheim, en cambio, la cohesión de la sociedad se explica fundamentalmente a través de las representaciones colectivas, aunque Durkheim no dejaba de percatarse que el crecimiento del poder del Estado —la burocratización y tecnificación que Weber señaló como elementos primordiales de la modernidad política— aumentaba igualmente su dominio sobre los individuos e incrementaba la dependencia de estos últimos. De este proceso emergía una amenaza, pues la creciente autonomía del Estado, y su avance destructivo de las comunidades, asociaciones y organizaciones intermedias de la sociedad civil, dejaba paulatinamente inermes a los individuos frente a un poder centralizados y burocrático<sup>38</sup>.

Durkheim acertó al conceder lugar clave en su sociología a las

representaciones colectivas, es decir, a factores no materiales sino sico-sociales, como ingrediente esencial del cemento que cohesiona las sociedades. Su limitada admisión del papel del miedo, encarnado en el poder soberano de Hobbes, como elemento complementario y clave de esa "mezcla" integradora de lo social y creadora del orden, se desprende de una visión, presente también en el liberalismo clásico y el marxismo<sup>39</sup>, de acuerdo a la cual "la política es el asiento de un movimiento que no le pertenece. El orden social es el principio del dinamismo... y el juego político es su eco: éste recibe, repercute, amplifica o contiene un juego de fuerzas que, por su naturaleza misma, se le escapa"<sup>40</sup>. Según esta perspectiva, el poder cohesionador del Estado y de la política —territorio en el que se despliega el miedo— es un reflejo, una especie de armazón superimpuesta a estructuras básicas, de producción o mentales, que son las que realmente explican la cohesión social. De allí que la teoría marxista postule la eventual desaparición del Estado, una vez superada la división clasista de la sociedad, y que el liberalismo clásico minimice su papel y subestime su función como uno de

32/ Citado por Lukes, ob. cit. p. 6.

33/ Tironi, ob. cit. p. 6.

34/ Citado por Tironi, ob. cit. p. 63.

35/ Ibid. p. 54.

36/ Ibid. p. 55.

37/ N. Luhmann, *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982), p. 5.

38/ Tironi, ob. cit. p. 71.

39/ Véase, A. Romero, *Aproximación a la Política*, pp. 57-64, 80-94.

40/ B. Lacroix, *Durkheim et la Politique* (Paris: Presse de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1982), p. 297.

los ejes de los sistemas de dominación política. La sociología de Durkheim no deja de atisbar la realidad del crecimiento del poder del Estado moderno, y no sucumbe a la utopía marxista de la desaparición del Estado en la sociedad sin clases; no obstante, en Durkheim —al contrario de Weber— el papel del Estado y de la política, es decir, del miedo Hobbesiano, no recibe la necesaria relevancia.

A diferencia de Durkheim, la perspectiva acá desarrollada sobre la cohesión social concibe esta última como producto de dos factores, de importancia variable según las circunstancias, es decir, según la naturaleza del sistema de dominación política en cada caso: el miedo y los mitos (mitos que incorporo dentro del concepto general de “representaciones colectivas”). Por “sistema de dominación política” entiendo el conjunto de estructuras materiales y psicológicas (ideológicas), que incluyen al Estado (su burocracia y organismos de administración y gestión del miedo), así como los mitos hegemónicos predominantes en la sociedad en un momento dado. Si bien Durkheim enfatizó el papel de las representaciones colectivas como ingredientes del cemento de las sociedades, su sociología —a mi modo de ver— no incluye un tratamiento lo

suficientemente satisfactorio del tema de la cohesión social, ya que no dilucida adecuadamente la función complementaria del miedo. Tampoco existe en Durkheim una concepción clara de la dominación política como pilar irremplazable de la cohesión social.

En síntesis, para Durkheim la cohesión social “no se deriva de la estructura material o de la morfología de la sociedad, ni resulta tampoco de la acción del Estado; la cohesión social es el fruto de las representaciones colectivas integradoras<sup>41</sup>”. En su sociología, el Estado no es un Leviatán soberano, sino “simplemente la institución que se dan algunas sociedades para representarse su unidad<sup>42</sup>”. Esta perspectiva sobre el Estado oscurece su verdadero papel como instrumento de cohesión, ya que, tanto a nivel teórico como en la práctica política concreta, es posible concebir al Estado, como uno de los ejes del sistema de dominación política, sobreviviendo, al menos por un tiempo, **exclusivamente en base al miedo**, aún en medio de la progresiva desintegración de los mitos y otras representaciones colectivas. Dicho en otros términos, la autonomía del Estado, que puede ser mayor o menor de acuerdo a las peculiaridades del sistema de dominación política en cada caso, implica que su acción

cohesionadora puede sostenerse, a pesar de la decadencia de los otros factores o ingredientes (los mitos), que componen el cemento social. Así, es factible en una sociedad que haya perdido sus mitos o en los que éstos se hallen en plena decadencia, continúe sin embargo sujeta a los mecanismos de control del sistema político, a través de los efectos combinados del miedo, la apatía, la resignación, la desorganización de las normas y reglas de conducta y

la erosión generalizada de las energías colectivas. ¿Podría sostenerse la cohesión de una sociedad moderna sólo en base a sus mitos, sin la presencia del miedo Hobbesiano y su encarnación en el Estado? No lo creo posible; no obstante, una adecuada consideración de éste y otros puntos conexos exige una más detallada reflexión en torno al concepto de Estado y su papel como eje de los sistemas de dominación política.

#### IV. *Violencia, Estado y legitimación, en la sociología de Max Weber*

WEBER, SIGUIENDO LOS PASOS DE HOBBS, colocó la violencia en el centro de la política, insistiendo con particular énfasis que la política tiene que ver primordialmente con la lucha por el poder<sup>43</sup>. En radical contraste con las tesis marxistas y algunas versiones del liberalismo, que pretenden suprimir el conflicto y la violencia y sustituirlos por la “administración de las cosas” en una sociedad armónica, Weber acentuó en su sociología la relevancia, inevitabilidad, y hasta deseabilidad del conflicto, dentro de un marco de limitaciones<sup>44</sup>. Para Weber, todas las relaciones

sociales son en última instancia relaciones de dominación, y aún las diferentes versiones de los sistemas políticos democráticos no suprimen la dominación, es decir, la determinación externa de unos individuos por voluntad de otros: “En su manifestación óptima, la democracia es capaz de crear condiciones en que la iniciativa de los individuos se vea sujeta a las menores restricciones posibles<sup>45</sup>, pero ello no elimina la realidad de la dominación, ni —cabe añadir— de la violencia implícita en la estructura estatal, en la que el miedo Hobbesiano se patentiza como imperativo de obediencia y

41/ Tironi, ob. cit. p. 75.

42/ Ibid. p. 76.

43/ Véase, Sheldon Wolin, “Postmodern Politics...”, p. 225.

44/ Véase, Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), p. 23.

45/ Ibid. p. 32.

posibilidad de sanción.

En este orden de ideas, y paradójicamente, Weber sostuvo que el Estado no puede definirse en relación a sus presuntos fines, ya que no es posible demostrar históricamente que al Estado le corresponde una determinada función en particular. De allí que, según Weber, lo que distingue al Estado y constituye su naturaleza peculiar son los medios de que dispone y utiliza, el principal de los cuales es el uso de la fuerza física. En nuestros tiempos modernos, aseguró Weber, esa relación entre el Estado y la violencia se ha hecho singularmente íntima, y de la misma se deriva su conocida definición: "El Estado es la comunidad humana que reclama para sí con éxito el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un determinado territorio... es una relación de hombres que dominan a otros hombres, sostenida a través de medios de violencia legítima es decir, vista como legítima"<sup>46</sup>. Lo que encuentro paradójico en esta definición es que, si bien Weber coloca el centro de gravedad de la misma sobre los medios (violentos) que monopoliza legítimamente el Estado, es evidente que la función de estos medios no es otra que la de asegurar la dominación a través precisamente de la amenaza — implícita o explícita— de sanción,

o, en otras palabras, de miedo. De modo pues que, a diferencia de lo que suponía Weber, pareciera que el Estado también puede definirse históricamente en cuanto a su función esencial, y la misma se desprende de su posición privilegiada como uno de los ejes de los sistemas de dominación política, siendo el otro la estructura de mitos (representaciones colectivas en general) que en conjunto contribuyen a sostener la cohesión social.

La lucidez de Weber se pone especialmente de manifiesto en su análisis del concepto de legitimidad, y en el señalamiento de acuerdo al cual lo que importa es que esa legitimidad de la dominación sea percibida como tal. En otras palabras, no habla Weber de una legitimidad de la dominación en abstracto, como una especie de cualidad intrínseca al poder, sino de una legitimidad que existe en la medida que sea como tal aceptada por dominados y dominadores (estos últimos, desde luego, pueden simplemente manipularla para su propio beneficio, aunque la solidez de los sistemas de dominación se acentúa si los que dominan creen de verdad en su derecho de hacerlo). Ahora bien, la legitimidad consiste fundamentalmente en la adhesión voluntaria a la estructura de poder existente por parte de los que la

obedecen, y Weber distinguió tres pasos: A) Legitimidad carismática, que se fundamenta en la personalidad de un líder, y en la disposición de sus seguidores a aceptar sus ideales y sus órdenes. B) Legitimidad tradicional, que puede ser descrita como la rutinización de la legitimidad carismática; su fundamento es la creencia de que lo que siempre ha existido es por lo tanto legítimo. C) Legitimidad legal, propia de los sistemas liberal-democráticos actuales, basada en la creencia de que lo que es ejecutado de acuerdo a los procedimientos establecidos (constitucionales, por ejemplo), puede considerarse legítimo<sup>47</sup>.

La noción de legitimidad, así como sus manifestaciones concretas en diversos casos, está estrechamente vinculada a los mitos de una sociedad. El mito del "Führer", "Duce" o líder máximo e infalible fue sustrato de la legitimidad carismática de Hitler y Mussolini; el mito del derecho divino a reinar (en las monarquías de antaño) sustentaba su legitimidad tradicional; y el mito del "poder del pueblo" subyace la legitimidad de las democracias modernas. Para Weber —y su concepción al respecto me resulta la más acertada y ajustada a la realidad—, la legitimidad de los sistemas de dominación política no es otra cosa que la racionalización

(es decir, la aceptación voluntaria y justificatoria) de una violencia exitosa y materializada en un orden determinado. Dicho de otra manera, la legitimidad es la admisión voluntaria, por parte de los que son dominados, de un sistema de relaciones de mando y subordinación, establecido sobre el miedo y los mitos, y asegurado en última instancia por la amenaza de empleo, o uso directo, de los medios de fuerza física que monopoliza el Estado.

Sheldon Wolin ha argumentado, con sólidas razones, que las realidades de la violencia exitosa, transformada en violencia legítima, experimentan un proceso de ocultamiento en los sistemas de dominación política modernos, en particular en las democracias liberales, y a ello contribuye una ciencia política que esconde las realidades del poder bajo el velo de eufemismos sobre, para sólo citar unos ejemplos, "teoría de los juegos", "el mercado económico", la "modernización", "inputs" y "outputs", y tantos otros términos que procuran "limpiar" y "sanear" el poder y despojarle de una naturaleza coercitiva y desigual<sup>48</sup>. Weber sostuvo que el inexorable proceso de racionalización y burocratización de la sociedad moderna, conducía a un paulatino "desencanto del mundo" por parte de los individuos, a la pérdida de

46/ Max Weber, "Politics as a Vocation", en Hans Gerth & C. Wright Mill, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press 1946), p. 78

47/ Mommsen, ob. cit. p. 47, 116.

48/ Wolin, "Postmodern...", p. 219.

los mitos y a la reducción de todas las relaciones y valores a cálculos de tipo instrumental<sup>49</sup>. No cabe duda que ese rumbo de “desencanto del mundo”, de confusión y anarquización de los valores, y de triunfo de la técnica, ha erosionado los contenidos legitimadores de los sistemas de dominación política modernos, que en todas sus versiones requieren de la participación —o al menos aquiescencia— de las masas. No obstante, lejos de perder su importancia, la de los mitos como fuente de legitimación aumenta, en circunstancias de creciente vacío e incredulidad de las mayorías. Las democracias occidentales sostienen un mito ritualizado en elecciones periódicas, “que son menos un ejercicio en virtud cívica que en altas finanzas<sup>50</sup>”; el fin del mito comunista ha dejado amplias zonas del mundo en un limbo político, y en otras partes presenciamos el renacer de poderes carismáticos, restauradores de mitos plenos de simbolismo y cargados de emoción. ¿Qué papel sigue jugando el miedo, y cómo se patentiza en los sistemas de dominación política? ¿Hasta dónde puede sostenerse el miedo sin los mitos?

Estas interrogantes me conducen a retomar el tema del Estado. Dentro del esquema acá desarrollado, el Estado ocupa una posición clave, aunque no

exclusiva, como uno de los ejes de los sistemas de dominación política. El otro eje, como ya he anotado en varias oportunidades, está conformado por la estructura de mitos (y otras representaciones colectivas), que complementan el miedo en la cimentación de la cohesión social. No se trata —repito— de sostener que el Estado no es otra cosa que la materialización del miedo Hobbesiano, aunque ciertamente ésta es una de sus dimensiones fundamentales. Tampoco, cabe insistir en ello, estoy argumentando que la posibilidad de sanción sea la única fuente del miedo cohesionador de las sociedades, ya que existe otro estímulo del mismo: el miedo a la anarquía social. El precario equilibrio entre el miedo al poder y el miedo a la anarquía es factor decisivo en la estabilidad o ruptura de los sistemas de dominación política. Lo que procuro hacer acá es poner de manifiesto la médula espinal que hace posible que el cuerpo social permanezca unido y no se desintegre; y esa médula espinal está compuesta de miedo y mitos.

Como vimos previamente, Weber considera el Estado como una relación de hombres que dominan a otros hombres. Esa dominación organizada, “que exige una administración continua, requiere también que la conducta

humana esté condicionada a la obediencia hacia aquéllos que reclaman para sí el mando legítimo. Por otra parte, y en virtud de asegurar esa obediencia, la dominación organizada necesita el control de los instrumentos de violencia física<sup>51</sup>”. Tenemos entonces que, de acuerdo a Weber, y en primer término, el concepto de Estado abarca más que el simple “gobierno”, y comprende no solamente las estructuras permanentes y continuas de tipo administrativo, legal, burocrático, coercitivo y represivo que intentan no solamente conformar las relaciones entre la sociedad civil y la autoridad pública, sino también muchas relaciones cruciales en el propio seno de la sociedad<sup>52</sup>. En segundo lugar, el Estado es un mecanismo de dominación y control; en el mismo se patentiza el miedo Hobbesiano como posibilidad de sanción; es a la vez creador y sustentador de reglas, y es capaz de utilizar para su sostenimiento y el de la cohesión social la estructura de mitos y otras representaciones colectivas existentes en la sociedad. No obstante, esa estructura de mitos preserva, aún bajo regímenes autoritarios y totalitarios, una existencia al menos parcialmente autónoma. De allí que, en

determinadas circunstancias, la decadencia y ocaso de los mitos de una sociedad puede tener lugar sin que el Estado se derrumbe, al menos a corto plazo (como ocurrió a los regímenes comunistas en la URSS y Europa Oriental), aunque también puede tener lugar un proceso paralelo, mediante el cual tanto la estructura de mitos como los mecanismos del miedo se derrumban, decretando el fin del vigente sistema de dominación política. En tercer lugar, el Estado no es monolítico, y siempre está integrado por diversos elementos (poder ejecutivo, burocracia administrativa, legislatura, poder judicial, fuerzas militares y policiales, etcétera). Stepan señala que “La medida en que una élite estratégica de hecho controla los diversos componentes del aparato del Estado varía de acuerdo al caso. Aun cuando en teoría esas partes componentes del Estado se funden en el poder ejecutivo, el control efectivo del aparato puede variar, dependiendo del grado de unidad o desunión de la élite estratégica<sup>53</sup>. Esta es una observación importante, como se evidenciará cuando toque estudiar casos que más adelante abordaremos. Sin embargo, creo más adecuado hablar de “élites”, en plural, que de una sola “élite estratégica”, ya que en

49/ Max Weber, “Politics as a Vocation”, p. 155.

50/ Wolin, “Postmodern...”, p. 226.

51/ Max Weber, “Politics as a Vocation”, p. 78, 80.

52/ Véase, Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 12.

53/ *Ibid.*, p. xiii.

las sociedades modernas son los pactos entre élites los que conforman el entramado de poder en los sistemas de dominación política.

Weber enfatiza, finalmente, el elemento de aquiescencia, es decir, de legitimidad situada más allá del miedo, que complementa el condicionamiento a la obediencia en los sistemas de dominación política. Como lo formula Stepan, la cuestión de legitimidad "suscita la pregunta acerca de cuáles son en cada caso los fundamentos de la exigencia de obediencia por parte del Estado, e igualmente de si tal exigencia es exitosa y cuáles son sus costos"<sup>54</sup>. Son tres los posibles marcos de relación Estado-sociedad que pueden surgir del intento, por parte de élites estratégicas, de instalar un nuevo sistema de dominación: A) Instalación hegemónica, es decir, decisiva y completa —en base en el miedo y los mitos— de las pretensiones de control de las élites. B) Instalación parcial, exclusivamente con base en el miedo (uso de la coerción), a través del poder aplastante de la fuerza física. C) Fracaso de la instalación del poder las élites ante la resistencia de la sociedad<sup>55</sup>. Para los propósitos de este estudio, interesa observar el impacto de la disolución social sobre sistemas de

dominación instalados, bajo las dos modalidades inicialmente indicadas. Así como la cohesión social tiene sus raíces en el miedo y los mitos, la disolución social proviene de la decadencia de los mitos y la ruptura de la barrera del miedo.

¿Cómo se manifiesta, en síntesis, la cohesión social? Los siguientes rasgos, señalados por Tironi, son esenciales: A) La existencia de una regularidad o "ritmo" de la vida social. B) La presencia de un sistema de autoridad jerárquico, sustentado en normas, reglas, e instituciones. C) Un orden constante de relaciones en la sociedad, capaz de superar las tendencias fragmentarias y faccionales de sus componentes individuales y colectivos. D) La existencia, en los individuos, de un sentimiento de pertenencia al todo social, a la Nación, lo cual se traduce en: i) una sensación de familiaridad; ii) un "apego a la tierra"<sup>56</sup>; iii) la sensación de que existen fronteras geográficas y sociales coincidentes; iv) una idea de comunidad, de formar parte de una totalidad, de una "estirpe común en forma de mito"<sup>57</sup>, v) una "limitación precisa de quienes pueden hablar de nosotros", y vi) "una situación de paz civil"<sup>58</sup>. Como puede

apreciarse, estos rasgos fundamentales de la cohesión social se sustentan en el miedo Hobbesiano y los mitos colectivos. Se trata de una situación opuesta al

desorden, definido por Elster como la ausencia de predecibilidad y de Cooperación<sup>59</sup>, y por Hobbes como el "estado de naturaleza" en el cual la vida es "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta".

### V. Dinámica de la disolución social: de la efervescencia a la decadencia

HE ARGUMENTADO HASTA AHORA QUE EL CEMENTO que hace posible la cohesión de las sociedades es producto de la mezcla del miedo y los mitos. Si esta apreciación es válida, el deterioro y eventualmente el quiebre de esa cohesión emergen de procesos que erosionan el miedo y los mitos vigentes en las sociedades. ¿Cuáles son estos procesos, cuál es su dinámica y cuáles sus interrelaciones?

Según Durkheim, las sociedades están compuestas de tres niveles fundamentales: La estructura material de producción; el nivel de instituciones (entre ellas las instituciones que integran el Estado), donde se condensa el conjunto de normas que regulan a los individuos y actores sociales; y finalmente el nivel de las representaciones colectivas, es decir, los valores e ideales —y los

mitos— que dan unidad al cuerpo social. Dentro de este esquema, "Las crisis provienen de la no correspondencia de uno de estos niveles con los otros, desajuste que generalmente surge de la evolución autónoma que adoptan las representaciones colectivas"<sup>60</sup>. El acierto de Durkheim se encuentra en su comprensión de la autonomía relativa de los procesos político-ideológicos, y su rechazo a las tesis mecanicistas que postulan una vinculación automática entre las crisis económicas y las crisis políticas. Su limitación principal, por otra parte, proviene de un análisis inadecuado del papel del Estado.

La enorme influencia del marxismo se percibe en las tesis, muy corrientes aún en nuestros días, de acuerdo a las cuales las crisis que afectan la base material de la sociedad se traducen de

54/ Ibid.

55/ Ibid.

56/ Ibid.

57/ Véase, *ibid.*

58/ *Ibid.*, pp. 74-75.

59/ John Elster, *The Cement of Society. A Study of Social Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 1.

60/ Tironi, *ob. cit.*, p. 77-78.

manera automática en procesos de inestabilidad política. Estas teorías postulan que los órdenes sociales, lo que en este estudio he denominado “sistemas de dominación política”, se derrumban como resultado del descontento generado por cambios radicales en los mecanismos de producción e intercambio material. Ello genera brechas entre expectativas y realidades que a su vez producen frustración, y alimentan las llamas de la protesta y la revuelta<sup>61</sup>. Estas tesis simplifican de manera inaceptable la compleja realidad social, al atribuir una causalidad unidireccional a procesos que, de hecho, se interrelacionan en términos multi-direccionales, con la intervención de variables que preservan autonomía relativa. Sin duda, la descomposición de la base material de una sociedad puede tener importantes efectos políticos y culturales; no obstante, ese proceso no garantiza de por sí que se genere una crisis política. Más aún, como intentaré mostrar más adelante al discutir los casos de Irán, Venezuela, la ex Unión Soviética, y en particular Chile, en ciertas circunstancias las crisis económicas tienen relevancia precisamente porque contribuyen a agravar las crisis políticas que en primer lugar las causaron. Es decir, la evolución de la esfera política es

capaz de generar las crisis económicas<sup>62</sup>, así como la descomposición de la base material de las sociedades puede contribuir a fragmentar su cohesión. Acá es indispensable subrayar “puede contribuir”, pues considero que el destino de los sistemas de dominación política siempre se decide a nivel del Estado y las representaciones colectivas, o en otras palabras en el terreno del miedo y los mitos, y no en el de su base material.

La autonomía relativa de los diversos componentes del cuerpo social, así como su interrelación compleja y multidireccional, hace posible que las crisis económicas, aún las más agudas, puedan ser controladas a su nivel, sin afectar de manera decisiva la estabilidad política. De modo similar, si bien la vulnerabilidad de un sistema de dominación política se acrecienta significativamente cuando decaen y perecen sus mitos, su existencia puede sin embargo prolongarse en la medida que se sostenga el Estado (es decir, que se preserve el miedo Hobbesiano). La dificultad teórica del esquema de Durkheim se encuentra en la ausencia de una adecuada profundización del factor miedo, y en consecuencia de un análisis satisfactorio del papel del Estado. A pesar de esta aseveración, no quisiera ser injusto

con un analista de la talla de Durkheim, y aclarar que mis críticas tienen que ver con una cuestión de énfasis —más que de una carencia sustantiva— en su teoría social, en relación a la dimensión política de los procesos de integración y disolución colectivas.

Cabe precisar que, para Durkheim, la disolución social corresponde a una situación “de involución o estancamiento en gran escala que sobreviene en una sociedad cuando se produce un desajuste entre sus dimensiones estructurales, sus instituciones y sus representaciones colectivas, como efecto de la transformación acelerada de estas últimas<sup>63</sup>”. Las sociedades, apunta Durkheim, atraviesan por períodos “calientes” o de “efervescencia creadora<sup>64</sup>”, durante los cuales las relaciones sociales se intensifican y los cambios de toda índole se aceleran sin descanso. Estos son, sin embargo, períodos de excepción, que al prolongarse demasiado generan crecientes turbulencia, y eventualmente desajustes críticos entre los distintos niveles que componen el cuerpo social: su base material, su estructura institucional, y sus representaciones colectivas. En palabras de Tironi:

“La desintegración social sobreviene especialmente después de que una sociedad ha experimentado grandes cambios de signo modernizador: (es decir) procesos rápidos y forzados de racionalización, corrientes aceleradas de urbanización, expansión económica prolongada, ampliación de la participación social y política, etcétera; y por un largo período lo que predomina es una tendencia involutiva en gran escala, sin que se perciban los procesos evolutivos que podrían refundar un orden colectivo de reemplazo a aquél que muere con la crisis<sup>65</sup>”.

El proceso de disolución social se pone de manifiesto, con intensidad variable, en los diversos niveles que componen el cuerpo social; a medida que la dinámica de la decadencia se extiende, se desemboca en una situación de “anomia aguda o total que debilita al extremo el orden colectivo<sup>66</sup>”. La noción de “anomia” ocupa un lugar clave en la sociología durkheimiana, y es de importancia también para los propósitos analíticos de este estudio. De allí que sea imperativo distinguir entre dos usos del concepto. Por un lado, la noción de anomia “aguda” o “total” se refiere

61/ Véase, Timur Kuran, *Private Truths, Public Lies*, p. 253.

62/ Véase, Youssef Cohen, “Democracy from Above: The Political Origins of Military Dictatorship in Brazil”, *World Politics*, 40, 1 (1987-88), pp. 30-54.

63/ Tironi, ob. cit. p. 100.

64/ Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy* (New York: The Free Press, 1974), p. 90-95.

65/ Tironi, ob. cit. p. 15.

66/ *Ibid.*, p. 16.

a la incapacidad *de la sociedad* para proveer normas y mitos que regulen el comportamiento de los individuos y les vinculen valorativamente con el orden de cosas existente. Por otro lado, el concepto de anomia "simple" o "crónica", que Durkheim utiliza primordialmente en su obra sobre el suicidio, tiene que ver con la incapacidad del individuo para limitar sus deseos y ajustarlos a las condiciones sociales vigentes<sup>67</sup>. Me ocupo acá del primer sentido del concepto, referido a una situación patológica del sistema normativo y de los referentes simbólicos de la sociedad, que fragmenta su "cemento". Dicho en otros términos, la anomia aguda no se refiere a la desadaptación del individuo a un marco social dado, sino a la desintegración de los mitos y demás representaciones colectivas que sostienen la solidaridad social.

Hemos visto que Durkheim visualiza el proceso de disolución social desde una perspectiva cíclica, que descubre en las sociedades períodos recurrentes de "efervescencia", rutinización, y luego decadencia, proceso este último que abre paso a un nuevo orden que emerge después de la ruptura. Los rasgos de la decadencia o disolución social son lo opuesto a los de la cohesión: en vez de desenvolverse bajo un patrón de regularidad, la sociedad

se sumerge en una perenne "arritmia", caracterizada por la incertidumbre y el sobresalto. En lugar de estar sujeta a un sistema definido de autoridad y disciplina, la sociedad encuentra que las jerarquías se debilitan. En vez de un orden normativo claramente determinado, que posibilita una conducta de los actores sociales ajustada a reglas definidas, la sociedad pierde sus marcos de referencia. En vez de un sentimiento de pertenencia y una sensación de apego al conjunto, predomina un alejamiento de los individuos entre sí, un progresivo abandono de la esfera pública y una creciente reclusión en la esfera privada de cada cual. En lugar, en fin, de una situación de paz civil, aumentan la violencia y el miedo, tanto el miedo a la sanción como, en particular, el miedo a la anarquía, a la ruptura del pacto social primigenio, a la vuelta al "estado de naturaleza".

Esta situación presenta dos paradojas: por un lado, el proceso de disolución social no necesariamente conduce a un mayor activismo por parte de los actores sociales, en busca de opciones renovadoras y de salidas a la crisis; más bien, por el contrario, la decadencia de los mitos y la intensificación del miedo Hobbesiano generan una actitud de apatía y de conformismo individualista, sólo ocasionalmente rota

por breves y agudas movilizaciones de masas. En otras palabras, la anomia marcha paralelamente a la resignación. Por otro lado, sin embargo, los individuos que refugiados en sí mismos, temporalmente abandonan el espacio público, aspiran recuperar una identidad y un compromiso, la seguridad de nuevos mitos capaces de recomponer el orden:

"(el individuo) busca en la muchedumbre una identidad colectiva y la oportunidad de volverse visible, de salir del anonimato y de la mediocridad de la vida cotidiana, de romper su aislamiento, de experimentar un sentimiento de solidaridad y de sentir que su vida tiene un sentido socialmente reconocido. Esto mismo hace que en los períodos de desorganización social los individuos se vuelvan particularmente vulnerables a la seducción de un líder de masas carismático... y a la influencia de ideologías autoritarias<sup>68</sup>".

Tironi sostiene que la disolución social —que este autor, siguiendo a Durkheim, percibe como un fenómeno que afecta fundamentalmente las representaciones colectivas—, tiende a reforzar, en lugar de erosionar, el poder del Estado. Ello,

argumenta Tironi, se debe a que en las condiciones de desintegración "el Estado se ve libre para manipular a la población, pues no hay un poder social que lo limite, controle, o amenace. Todavía más: la lógica de la acción estatal estará dirigida a ganar mayor peso y autonomía, profundizando la atomización y segmentación de la sociedad... Desintegración social y Estado autoritario son fenómenos que se alimentan recíprocamente<sup>69</sup>". De tal modo que, de acuerdo a esta visión de las cosas, en un proceso de disolución social "la iniciativa de la sociedad está en manos de las élites, especialmente en las de aquéllas que controlan el Estado<sup>70</sup>"; y si esas élites tienen un claro proyecto modernizador, ellas mismas se encargarán de crear las condiciones para el surgimiento de un nuevo orden.

La perspectiva hasta ahora expuesta acerca del proceso de disolución social, articulada por Durkheim y Tironi, presenta fallas importantes. En primer término, la idea de la historia como un ciclo recurrente de "efervescencia" y decadencia, con intermedios de rutinización y ritualización de la creatividad inicial, es una idea filosóficamente discutible, que además es refutada por la historia de numerosas sociedades que simplemente han perecido, al no

67/ Ibid.

68/ Ibid, pp. 17-18.

69/ Ibid, p. 18.

70/ Ibid, p. 19.

ser capaces de recuperarse luego de experimentar la decadencia. El señalamiento según el cual, en segundo lugar, los procesos de aguda transformación modernizadora pueden en ocasiones resultar traumáticos, me parece válido, siempre que no se le postule como un dogma. Es cierto que —como veremos al analizar los casos de Irán y Venezuela— el impacto de un choque modernizador es capaz de suscitar una intensa “efervescencia”, cuyos mitos, carentes de sólido asidero, pronto se fragmentan y abren paso a una etapa de decadencia. No obstante, no ocurre siempre así, y la modernización puede ser administrada por las élites que controlan el sistema de dominación política de manera tal que sus cimientos soporten el peso de los cambios.

A las dificultades señaladas con las tesis expuestas se suman otras, relativas al tema del Estado. Un proceso de disolución social, para ser identificado como tal, tiene que afectar de modo negativo y agudo el “cemento” de las sociedades, compuesto de miedo y mitos. Lo más común es que sea la estructura de mitos la que primero experimente un rumbo de erosión, desencanto, y decadencia, y que las barreras de miedo prolonguen su vigencia por mayor tiempo. No son estas últimas, sin embargo, invulnerables, y los procesos de disolución social, una vez que destruyen o deterioran gravemente los mitos, pueden o no romper

también las barreras del miedo, poniendo en cuestión la permanencia del sistema de dominación política vigente y abriendo la opción concreta de su sustitución. La disolución social no necesariamente refuerza el poder del Estado; al contrario, el fenómeno más frecuente es que la erosión de los mitos conduzca igualmente a la paulatina —y a veces rápida— fragmentación de las barreras del miedo, y en consecuencia a la creciente vulnerabilidad y eventual destrucción del Estado (y al reemplazo de una élites dominantes por otras). No obstante, en teoría es posible que sociedades que experimentan severos procesos de disolución social, desemboquen en la renovación de las élites existentes y su recuperación en nuevas condiciones (habiendo manipulado para su beneficio los cambios), o bien a la claudicación y abandono de su poder, sin el uso de la violencia, abrumadas por el peso agobiante del fin de los mitos que les legitimaban. Este segundo caso tuvo lugar en la URSS; en cuanto al primero —el de la posibilidad de “renovación” de las élites, en medio de la desintegración de los mitos por ellas promovidos—, está aún por verse qué acontecerá en Venezuela en los próximos tiempos.

Lo que me parece clave es destacar la distinción, en la dinámica de la disolución social, entre su impacto sobre la estructura de mitos y sus efectos sobre las

barreras del miedo. Varios precarios equilibrios se ponen en juego en tales situaciones: de un lado, el equilibrio entre el desencanto frente a los mitos por un tiempo vigentes, que ofrecían un ancla de identidad y compromiso pero que ahora fallecen, y la renuncia a abrazar otros que se forman pero no acaban de nacer. De otro lado, el equilibrio entre el desencanto y la frustración de los individuos (que les impulsan a romper las barreras del miedo), y el miedo a la sanción y la anarquía (que les lleva a preservar su vinculación al Estado, ante la amenaza de males mayores). Cuando los viejos mitos son derrotados, y vencen los nuevos, a menos que se produzca un proceso paralelo de superación de las barreras del miedo, o claudiquen las élites del poder, el sistema de dominación política vigente experimenta un serio debilitamiento, pero no necesariamente se condena a muerte. Si los viejos mitos mueren, pero el miedo y la resignación subsisten, el sistema de dominación puede prolongar su existencia, aun en condiciones severamente disminuidas. Ello ocurrió por años en la URSS, hasta que, al final, decisiones de las propias élites, contagiadas por la asfixia de sus mitos, arrojaron el comunismo al basurero de la historia. Un proceso en ciertos aspectos semejante, pero desde

luego con las sustanciales variaciones del caso, podría estar teniendo lugar también en Venezuela.

En ese orden de ideas, es oportuno recalcar el hallazgo enfatizado a su vez por Tironi, que indica que la anomia, y sus efectos de frustración y desencanto, no lleva de modo necesario a reacciones de violencia colectiva, lo cual contradice las tesis que postulan una correlación automática entre frustración y agresión. Más bien, la inestabilidad y la frustración prolongadas pueden generar una marcada propensión a la resignación, ya que “la violencia implica la existencia de grupos sociales dotados de una fuerte identidad, de organización y recursos propios, lo que no es posible... en condiciones de disolución social”<sup>71</sup>. De nuevo, esta observación debe ser matizada, pues —como lo apunta el propio Tironi— esa pasividad es capaz de ser conmovida por súbitos y tumultuosos estallidos de violencia colectiva, que estremecen las bases de los sistemas de dominación y no pocas veces anuncian su fin.

No es, entonces, la pasividad colectiva un síntoma inequívoco de aceptación de un determinado orden político. Por el contrario, puede esa resignación no ser otra cosa que la manifestación de una aguda anomia, de la ausencia de reglas, normas y referentes

71/ Ibid, p. 18.

sociales, ausencia que a su vez se traduce en quietismo, capaz en ocasiones de transmutarse en impredecibles estallidos de violencia. La correcta lectura de esta crucial diferencia entre pasividad, por un lado, y por otro lado aceptación de un sistema de dominación política es uno de los más exigentes desafíos del análisis social, así como también lo es la adecuada apreciación del papel del conflicto. El conflicto es un componente esencial y normal de la vida social, y puede cumplir, dentro de ciertos límites —como ocurre por ejemplo en las democracias liberales avanzadas— una función creadora y renovadora. Ahora bien, en condiciones de disolución social, el conflicto puede convertirse en una mera fuerza corrosiva, y eventualmente abrir posibilidades al cambio. En qué momento, y por qué los conflictos dejan de ser fenómenos normales dentro de la dinámica propia de un sistema de dominación dado, y pasan a convertirse en manifestaciones de su decadencia, es una de las interrogantes que plantea el estudio de la cohesión social y la estabilidad de los sistemas de dominación política. Mi respuesta, a ser discutida posteriormente, es que los conflictos adquieren carácter destructivo del orden establecido cuando se traducen en lucha hegemónica por el poder.

En síntesis, la disolución social es un proceso de erosión, clara e inequívoca, de los elementos

básicos que componen el cemento de las sociedades: el miedo y los mitos. Se trata de un proceso de desajuste y aguda incertidumbre que invaden el cuerpo social, una vez que su cemento empieza a fragmentarse. Los orígenes, naturaleza específica, duración e impacto de este proceso varía en ocasiones notablemente, de acuerdo a las circunstancias y peculiaridades de diversas sociedades y sistemas de dominación política, totalitarios, autoritarios, o democráticos; no obstante, se trata de un proceso que siempre presenta rasgos comunes, referidos a la decadencia de los mitos y sus efectos sobre las barreras del miedo Hobbesiano.

El fin de los mitos puede ser el prelude o el acompañante de la superación del miedo. Una vez que se alcanza el nivel en que el miedo a la sanción y a la anarquía son derrotados por la fuerza de nuevos mitos, puede plantearse —como ocurrió en Irán— una situación de lucha por la hegemonía, que es el momento decisivo de la confrontación por el poder. El fin de los mitos de una sociedad, sin embargo, no genera inevitablemente el nacimiento de otros mitos, ni coloca necesariamente al sistema de dominación dado ante el precipicio. Este último es capaz, en ciertos casos, de prolongar su existencia, en la medida que el enfrentamiento hegemónico en el plano político-estatal no se concrete —como está ocurriendo actualmente en Venezuela. El fin

de los mitos puede dejar el espacio plenamente libre para la acentuación del miedo Hobbesiano —como ocurrió en Chile entre 1970 y 1973—, o puede contagiar de tal modo a las élites que controlan los sistemas de dominación, que no sean ya

capaces de sostener su control, y claudiquen de su poder —como aconteció en la URSS. Cuando la decadencia de los mitos se conjuga con la lucha por la hegemonía política, se concreta el momento de mayor peligro para el orden existente.

#### *VI. Lucha hegemónica y decisión del poder en los sistemas de dominación política*

Los sistemas de dominación política no se sostienen tan solo a través del uso explícito y la amenaza implícita de la fuerza. Al contrario, los casos en que la fuerza por sí sola apuntaba el orden son más bien excepcionales, y aún los sistemas de dominación autoritarios y totalitarios requieren de una base de consenso para sostenerse más allá del corto y mediano plazo. Al respecto, es innegable —por ejemplo— que el comunismo fue por varios años un poderoso mito político, que contribuyó decisivamente a dar solidez a los sistemas de dominación establecidos en su nombre. Los mitos sin el miedo son vulnerables, pero el miedo sin los mitos es vacío.

Un sistema de dominación política descansa entonces sobre dos pilares fundamentales, que

cumplen el papel de apuntalar y legitimar relaciones desiguales de poder. El cuerpo social toma forma como una estructura psicológica, en torno a un tejido institucional que es el Estado. Esa estructura psicológica de representaciones colectivas —los mitos, el Derecho, la moral, la religión—, está presente y ejerce una función tanto a nivel de lo que Antonio Gramsci denominaba la "sociedad civil", así como también en el plano de la "sociedad política", es decir, el gobierno, sus órganos de defensa y represión, su sistema de sanciones y arbitrio de disputas (jueces y cortes), todos los cuales ejecutan lo que Gramsci llamaba "dominio directo"<sup>72</sup>. En este estudio he identificado la "sociedad política" Gramsciana con el concepto de Estado, o, siguiendo a Hobbes, con el de "poder soberano". Por otra

72/ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart, 1973), pp. 229-239.

parte, la "sociedad civil", en el sentido Gramsciano del término, está integrada por todas aquellas organizaciones, tales como escuelas, universidades, clubes, asociaciones civiles, medios de comunicación independientes, partidos políticos, e iglesias, que constituyen el cuerpo social propiamente dicho.

La distinción Gramsciana entre "sociedad civil" y "sociedad política" tiene su origen en su esfuerzo por romper con los dogmas de una marxismo rígido y mecanicista, según el cual la estructura de producción material de la sociedad de clases, traduce y sostiene sus divisiones económicas en el terreno político, a través del ejercicio de la fuerza en manos de un Estado que no es otra cosa que la "dictadura" de la burguesía dominante. Frente a este esquema, Gramsci reivindicó la importancia de los factores ideológicos y simbólicos, de lo que aquí he definido como los mitos y representaciones colectivas que permean la sociedad. De igual modo, Gramsci argumentó que la "clase dominante" (en los términos de este estudio, las élites de poder), ejerce su control tanto a nivel de la estructura económica (mediante la división entre patronos y trabajadores), como en el plano de la "superestructura" ideológica,

dentro del cual Gramsci distinguió dos "pisos": el de la sociedad civil, que es aquél donde la burguesía ejerce su dominio a través del consenso (es decir, del poder de las ideas), y el de la sociedad política, donde se pone de manifiesto el dominio directo de los grupos hegemónicos mediante el uso o la amenaza de la fuerza.

Según Gramsci, en la medida en que la clase dominante fuese incapaz de penetrar la sociedad civil con sus ideas —es decir, con sus mitos—, y apuntalar en el consenso su dominio, se vería obligada a recurrir crecientemente al empleo de la fuerza, al uso descarnado del aparato coercitivo y por lo tanto del miedo, como única opción restante capaz de asegurar su sobrevivencia en el poder. Para Gramsci, en consecuencia, la noción de hegemonía se define como dominio político basado en el consenso de los dominados<sup>73</sup>. A diferencia de las sociedades donde el dominio es "hegemónico", las que Gramsci denomina como "económico-corporativas" se caracterizan por la fragilidad o ausencia del consenso y el predominio de la fuerza. En estas sociedades no existen mitos ampliamente aceptados, que armonicen con las realidades sociales y económicas, y en las mismas la política se convierte en

expresión directa y descarnada del ejercicio del poder en la esfera económica<sup>74</sup>.

A pesar de su distanciamiento con respecto a ciertas visiones más crudas y primitivas del marxismo, el pensamiento de Gramsci siguió moviéndose dentro de las coordenadas ideológicas de su compromiso revolucionario. Si bien Gramsci distinguió entre hegemonía y dictadura, justificó la Revolución Rusa argumentando que, en ocasiones, la dictadura es la única forma de imponer la hegemonía. De hecho, para Gramsci, el dominio económico de la burguesía, es decir —en sus términos— dominio por consenso y no a través del uso directo de la fuerza o su amenaza, no dejaba de ser condenable y de sustentarse en una relación desigual de poder de una clase sobre otra. Su mayor aporte teórico en el propio campo del marxismo y de la teoría política en general, consistió en enfocar con la necesaria intensidad el hecho de que los sistemas de dominación política descansan sobre dos pilares, y destacar que la fuerza sin los mitos es intrínsecamente frágil.

Con este paso teórico, Gramsci contribuyó igualmente a cuestionar las tesis mecanicistas que postulan una relación automática entre crisis económicas y crisis políticas, a restaurar la autonomía relativa de los diversos componentes de la compleja realidad social, a saber, el cuerpo social propiamente dicho o "sociedad civil" (y su base material), la estructura psicológica

de mitos y representaciones colectivas, y el tejido institucional del Estado. Las relaciones entre estos factores y el proceso causal que les vincula son multidireccionales, y la dinámica de la disolución social puede ponerse de manifiesto en varios terrenos simultáneamente. No obstante, la decisión final sobre quién y cómo detenta el poder hegemónico siempre tiene lugar y se expresa en la esfera de los mitos y el miedo, con este último jugando el papel de garantía final del dominio político.

Hasta ahora, los planteamientos que he venido desarrollando muestran dos ejes principales de coincidencia con el pensamiento Gramsciano, que considero útil recapitular: en primer lugar, me he esforzado por conceder toda su debida relevancia a la función de las ideas, de los mitos y representaciones colectivas, en la vida de las sociedades y en la preservación de los sistemas de dominación política. En las certeras palabras de Bates,

"Un orden social, no importa cuán explotador éste sea, no puede entenderse sencillamente como una conspiración de gobernantes malvados y corruptos. Individuos que son capaces de lograr que una sociedad funcione, que millones de otras personas les obedezcan sin que sea necesario el perenne uso del látigo, son competentes en su oficio de mandar. Los débiles pueden ser benditos, pero no por ello heredarán la tierra. Si los

73/ Thomas R. Bates, "Gramsci and the Theory of Hegemony", *Journal of the History of Ideas*, 36 (April-June 1975), p. 352.

74/ *Ibid.*, p. 355.

condenados de la tierra siempre han estado del lado equivocado del látigo, ello se debe a que otros han sabido cuál era el mejor lado<sup>75/</sup>.

En segundo lugar, he insistido en que la compleja armazón de las sociedades modernas hace posible una significativa, aunque siempre relativa, autonomía de los distintos factores que las componen y que en ellas interactúan. Gramsci comparó la organización cultural (ideológica) y política (estatal) de estas sociedades a un sistema de "trincheras", que aunque sometido a los más severos ataques (por ejemplo, graves crisis económicas), son todavía capaces de oponer una férrea resistencia<sup>76/</sup>. Esta convicción Gramsciana acerca de la fortaleza relativa de las estructuras psicológicas y políticas, que muchas veces contrasta con la vulnerabilidad de otros componentes de la existencia colectiva, constituyó la base de sus críticas a otros autores marxistas, como por ejemplo Rosa Luxemburgo, quien sostenía que la crisis económica era un catalizador necesario y suficiente para el éxito de una insurgencia revolucionaria. Gramsci calificó esta tesis como "determinismo economicista" y "misticismo histórico<sup>77/</sup>".

He querido enfatizar algunos de los aportes Gramscianos, y mi acuerdo general con ellos, para también precisar las diferencias de enfoque que separan planteamientos hechos acá de lo sostenido por el notable pensador italiano, en relación con la naturaleza de los sistemas de dominación política y las razones que explican su fortaleza y debilidad. En tal sentido considero, en primer lugar, que existe una dificultad con el uso que Gramsci da al concepto clave de "hegemonía": Gramsci contrasta la hegemonía con la dictadura pura y simple, viendo en esta última un ejercicio descarnado del poder a través de la fuerza, en tanto que el ejercicio "hegemónico" del dominio se basa en el consenso, es decir —en sus propias palabras—, "haciendo aparecer que la fuerza está basada en el consenso de la mayoría<sup>78/</sup>". La dificultad que percibo se encuentra, de un lado, en que pareciera que Gramsci atribuye un papel a las ideas y mitos solamente a nivel de la denominada "sociedad civil", en tanto que al Estado o "sociedad política" le concibe como un territorio abandonado por la ideología y representaciones colectivas. De otro lado, y en buena medida a

consecuencia de lo anterior, cuando Gramsci define la hegemonía como dominio por consenso, elimina al mismo tiempo el miedo del plano de la sociedad civil y lo concentra exclusivamente en el Estado. En realidad, no obstante, el dominio hegemónico se patentiza tanto a través de los mitos como del miedo, y ambos componentes del cemento social se ponen de manifiesto en ambas esferas: la esfera política (el Estado), y la esfera de la sociedad civil.

Para Gramsci, por otra parte, es una clase social la que ejerce el dominio político, bien sea a través del uso directo o de la amenaza del uso de la fuerza, o bien sea a través de la "hegemonía" o dominio por consenso. A mi modo de ver, el concepto de "clase social" es insuficiente para explicar la compleja interacción de élites que normalmente, en las sociedades modernas, pactan y/o comparten el ejercicio del dominio político. Finalmente, si bien Gramsci establece que el fin de la hegemonía en la sociedad civil (es decir, desde su perspectiva, el fin del consenso), no implica de modo necesario la terminación del sistema de dominación política (ya que este último puede sobrevivir como una dictadura), su postura teórica no permite asimilar aquellas situaciones en que las élites dominantes claudican de su posición de poder, precisamente a raíz del agotamiento de los mitos de una sociedad y su consecuente impacto sobre los que controlan el

Estado. Esto fue, para mencionar un ejemplo, lo que ocurrió a las élites comunistas en la URSS. Dicho de otra manera, el hecho de que Gramsci ubique conceptualmente la hegemonía en el plano exclusivo de la sociedad civil, le impide observar que también en la estructura del Estado tiene lugar un proceso ideológico, plasmado en la vigencia, fragilidad, o decadencia de los mitos y representaciones colectivas. La muerte de los mitos en la sociedad civil no necesariamente conduce al fin del sistema de dominación, ya que, como Gramsci reconoció, el sistema puede refugiarse en el miedo. Ahora bien, también es posible un escenario en el cual sobreviva la capacidad de sanción por parte del Estado, pero donde las élites dominantes pierdan fe en los mitos, y como resultado también colapse su voluntad de dominio y control social. Fue esto lo que en última instancia decretó el fin del comunismo en la ex-Unión Soviética. Otras posibilidades, como veremos, tienen que ver con la confrontación de mitos, como ocurrió en Irán y Chile. En el primer caso, fue clave la indecisión del Sha en cuanto al uso descarnado del miedo como herramienta para sostener su dominio; en cuanto al Chile de Allende, el aspecto crucial del proceso tuvo que ver con la indefensión de un sector social que enarbolaba y pretendía imponer desde el gobierno el nuevo mito (el mito socialista), pero no controlaba el poder del Estado.

75/ Ibid, p. 365.

76/ Gramsci, ob. cit. pp. 229-238.

77/ Citado por Bates, ob. cit. p. 363.

78/ Ibid.

En resumen, la noción de hegemonía debe ser ampliada para cubrir una situación de efectivo control del poder, a través del miedo y los mitos, ejercido en el marco de un determinado sistema de dominación política. La referida situación de dominio se patentiza tanto a nivel de la sociedad civil, como en la estructura institucional del Estado. La lucha hegemónica por el poder se plantea, con mayor o menor intensidad según el caso concreto de que se trate, en ambas esferas, pero su evolución e impacto varían de acuerdo a las circunstancias y autonomía relativa de los diversos factores que interactúan en la compleja realidad social. Así, lo que Gramsci llamaba "crisis orgánica" de una sociedad, afecta tanto a su base material como a su superestructura —es decir, tanto a la sociedad civil como a la sociedad política—, a lo que Gramsci se refería como "el bloque histórico". Desde la perspectiva gramsciana, la "crisis orgánica" se manifiesta como una crisis de hegemonía, traducida en la definitiva decadencia de la ideología de la clase dominante en el plano de la sociedad civil, y el surgimiento de una nueva visión del mundo (de un nuevo mito), encarnada en un partido o movimiento con vocación de imponerla sobre el conjunto social. Siguiendo a Gramsci, pero tal vez con un énfasis más focalizado, mi definición de "crisis orgánica" de un sistema de dominación política cubre tanto a la sociedad civil

como al Estado, el miedo y los mitos, y sólo alcanza su momento decisivo cuando el miedo es superado y vencido por parte de los dominados, y/o cuando las élites dominantes claudican de su voluntad de poder.

Podemos observar cuatro escenarios de conflicto, en dos de los cuales el proceso de disolución social condujo eventualmente a una lucha hegemónica sociopolítica, y otro en el cual (Venezuela contemporánea) la dinámica sociopolítica aún no alcanza esa coyuntura decisiva ("crisis orgánica), aunque bien podría hacerlo, y, finalmente, discutiré el colapso comunista. El primero de los escenarios a ser estudiado (Irán bajo el Sha), combina la confrontación de dos mitologías, la superación del miedo por parte de las masas, y la parálisis de la élites dominantes. El segundo escenario (Chile), incluye la confrontación de dos mitologías, y la exitosa defensa del sistema de dominación política por parte de las élites tradicionales, a través del uso abierto de la fuerza (el miedo). En el caso venezolano actual, todavía en plena evolución, se madura un proceso de disolución social que deja abiertas relevantes interrogantes sobre su posible desarrollo. En el cuarto escenario (la URSS) se patentiza el derrumbe de un mito y de la voluntad de dominio de las élites.

Llegado este momento, debemos preguntarnos: ¿son las tesis acá expuestas sobre la naturaleza y dinámica de la

disolución (e integración) social, útiles para comprender mejor el curso de los eventos y su desarrollo probable? ¿Qué podemos

pronosticar, con un nivel aceptable de confiabilidad, acerca del destino de los sistemas de dominación política?☺

### Se busca proyecto nacional

Cuando se hecha una mirada hacia atrás, tanto al pasado remoto como al reciente, se pueden identificar períodos en los cuales el conglomerado nacional, a pesar de su confrontación de intereses, fue capaz de formular una agenda nacional. En cada uno de esos momentos la sociedad venezolana logró formular unas líneas maestras que fueron asumidas por los actores fundamentales de la nación. No hay razón para pensar que no podamos hacerlo de nuevo, acicateados por los problemas que confrontamos, pero también de las enormes potencialidades que tenemos.

Alberto Lovera  
Escritor y sociólogo venezolano