

El desencantamiento del mundo y lo sagrado.  
Un espacio común para Max Weber y Georges Bataille.

Aarón Attias Basso



Maestría en Ciencia Política y Sociología  
Director: Mg. Miguel Ángel Forte  
Marzo 2015

## Resumen

Esta tesis está dedicada al estudio de la relación entre Max Weber y Georges Bataille en algunos de sus conceptos centrales. La búsqueda apunta a iluminar un posible vínculo que no ha sido explorado, con el objetivo de elaborar conocimiento acerca de la relación entre ambos autores. Para ello, estudiaremos a un autor desde la perspectiva del otro, poniéndolos luego en conexión en la espera de que el terreno común que construyamos resulte fértil para nuestra comprensión de sus ideas. La hipótesis central de este escrito es que el concepto de desencantamiento del mundo se encuentra relacionado con el universo conceptual de Georges Bataille, condensado en el concepto de lo sagrado. Dicha relación es de correspondencia, siendo Bataille un continuador de las reflexiones weberianas en torno a las consecuencias del avance de la racionalidad medios-fines en el espíritu de occidente.

Como argumentaremos, es posible leer a los dos autores como críticos de la modernidad y la racionalización. Según sus perspectivas, este proceso rechaza toda regulación y conduce a la “petrificación” de las sociedades ante el avance continuo de la organización técnica. El desencantamiento, que interpretamos como la expulsión de lo sagrado de este mundo, es un proceso que comienza al interior de la religión y continúa a partir de la razón técnica del capitalismo, la que implica un abandono de cualquier valor que compita con el de la utilidad.

## Índice

Resumen.....	2
Índice.....	3
Introducción.....	5
Parte 1: Racionalización y desencantamiento en Max Weber.....	10
1.1. Comunidad y Sociedad.....	14
1.2 Magia y Religión - Éxtasis y <i>Habitus</i> .....	16
1.3 Carisma y Burocracia.....	19
1.4 Religiosidad y Mundo.....	20
1.4.1 Ética Religiosa y Ética Comercial.....	21
1.4.2 Ascetismo.....	24
1.4.3 Protestantismo.....	25
1.5 El camino del Desencantamiento.....	29
1.5.1 El desencantamiento del mundo.....	31
1.6 La ciencia y el desencantamiento: <i>amor fati</i> .....	39
Parte 2: Lo Sagrado en Georges Bataille.....	46
2.1 Lo Profano.....	50
2.1.1 El trabajo.....	50
2.2 Lo Sagrado.....	58
2.2.1 El excedente.....	63
2.2.2 El sacrificio.....	64
2.2.3 La muerte y la tragedia.....	67
2.2.4 La fiesta.....	69
2.2.5 El juego y lo gratuito.....	70
2.2.6 La soberanía.....	71
2.2.7 El erotismo.....	79
2.3 El reencantamiento (de la nada).....	83
Parte 3: Lo Sagrado en Bataille como respuesta al desencantamiento del mundo en Weber....	85
Conclusiones.....	102
Bibliografía.....	106



## Introducción

“El fundamento de un pensamiento es el pensamiento de otro (...)  
El trabajo del albañil, que junta, es el más necesario.”

Bataille  
*Teoría de la Religión*

Este trabajo es la última instancia de la Maestría en Ciencia Política y Sociología. Sin embargo, la idea original, reformulada y estructurada para llegar a esta etapa, surgió del trabajo final entregado para la materia Teoría Sociológica. Desde ese momento nunca dejamos de explorar el pensamiento de ambos autores, con el interés y la avidez de quien cree haber encontrado un conjunto de ideas que le resultan valiosas, no solo para interpretar la realidad social, sino también para la propia vida.

En los últimos años hemos visto una reaparición de Georges Bataille. En la Argentina de la última década, la mayor parte de sus libros ha sido editada y reeditada por importantes editoriales. Esto se debe en gran medida a que sus ideas han reaparecido influyendo la teoría política post-fundacionalista, según la cual la comunidad no puede fundarse en ninguna sustancia que podamos nombrar y describir, sino que la comunidad nace a falta de sustancia esencial. Nos referimos, entre otros, a Jean-Luc Nancy (2001), Roberto Esposito (2005, 2006, 2007, 2012) y Ernesto Laclau (2002, 2005)<sup>1</sup>.

En lo que respecta a Max Weber, más allá de la vigencia permanente de su pensamiento en la sociología, vemos el resurgimiento del concepto del desencantamiento del mundo como

---

<sup>1</sup> Para un mayor desarrollo del nexo entre estos autores ver Groppo, 2011.

disparador de debates acerca de la sociedad contemporánea. Por mencionar algunos, Ritzer (2001; 2005) habla en términos de reencantamiento y racionalidad para describir las “catedrales del consumo” como modelos productivos del capitalismo contemporáneo; Jenkins (2000) cuestiona el concepto de Weber y propone que las fuerzas desencantadoras se ven contrarrestadas por otras reencantadoras, de modo que el mundo nunca termina de estar del todo desencantado; Maffesoli (2005; 2009) observa un reencantamiento en la forma de vida de grupos contraculturales que rechazan el productivismo a favor del goce, convirtiendo el tiempo lineal en un “instante eterno”.

En este contexto presentamos esta tesis, en la cual estudiaremos la relación entre Max Weber y Georges Bataille en algunos de sus conceptos centrales. La búsqueda apunta a iluminar un posible vínculo que no ha sido explorado por otros estudios ni teorías conocidas al momento de la elaboración del estado del arte. Veremos a un autor desde la perspectiva del otro, poniéndolos en conexión en la espera de que el terreno común que construyamos resulte fértil para nuestra comprensión de sus ideas.

Antes de continuar, queremos responder a la siguiente pregunta: ¿por qué relacionar autores en apariencia tan disímiles, que rara vez aparecen citados en la bibliografía de un mismo libro? Bataille tiende a asociarse a Mauss, Nietzsche y hasta Durkheim, pero rara vez a Weber. Creemos que explorar las influencias de Weber en Bataille puede llenar un espacio hasta ahora vacío en las interpretaciones que suelen hacerse, así como expandir la lectura que generalmente hacemos de sus libros. Por otro lado, al estudiar a Weber desde la lente de Bataille, puede resultar más claro un perfil del padre de la sociología que, si bien no es del todo novedoso, tampoco suele ser el más resaltado por quienes lo estudian.

Encontramos varios textos en los cuales se hace referencia al nexo que aquí exploramos<sup>2</sup>, si bien éste nunca constituye el eje de los escritos, sino que aparece más bien como una nota secundaria. Por otro lado, hay dos trabajos científicos que sí se centran en la relación entre Weber y Bataille, pero los mismos no giran en torno al desencantamiento, sino en la esfera erótica (Falco, 2007) y en la economía cultural (Nanteuil y Nogales, 2009); en ambos se utiliza el pensamiento de los autores para aplicarlo a un objeto de estudio, pero el nexo no queda debidamente establecido mediante una explicación.

Los objetivos que pretendemos alcanzar son: elaborar conocimiento acerca de la relación entre ambos autores, ampliar las perspectivas a partir de las cuales son analizados y comprender claramente los conceptos elegidos para trabajar. Las preguntas que responderemos a lo largo del escrito son las siguientes: ¿Cuál es la relación entre el concepto weberiano de “desencantamiento del mundo” y el concepto de “lo sagrado” de Bataille?; ¿Qué puntos hay en común entre sus teorías?

La hipótesis central de la tesis es que el concepto de desencantamiento del mundo se encuentra relacionado con el universo conceptual de Georges Bataille, condensado en torno al concepto de lo sagrado. Dicha relación es de correspondencia, siendo Bataille un continuador de las reflexiones weberianas en torno a las consecuencias del avance de la racionalidad medios-fines en el espíritu de occidente. En este proceso, los autores ven el desencantamiento como un problema, en tanto y en cuanto la humanidad, en el momento de desarrollo más amplio de sus capacidades técnicas, reduce la existencia a la actividad útil, característica del cálculo racional.

---

<sup>2</sup> Nos referimos a Campillo (2001), García Pérez (2014) y Habermas (2008).

Como argumentaremos, es posible leer a los dos autores como críticos de la modernidad y de la racionalización, proceso que, según su perspectiva, rechaza toda regulación y conduce a la “petrificación” de las sociedades ante el avance continuo de la organización técnica.

Dos comentarios en lo que respecta a las citas; en primer lugar, todas aquellas que provienen del inglés han sido traducidas; en segundo lugar, los textos citados se encuentran tal cual aparecen en el original, es decir que cualquier subrayado, itálica o mayúsculas son obra del autor citado.

Esta tesis se conforma de cinco partes: esta introducción, tres capítulos y un apartado de conclusiones.

En la primera parte estudiaremos las categorías de racionalización y desencantamiento, para lo cual las ubicaremos en el contexto de los conceptos principales de la sociología de la religión de Weber. En ese marco pondremos el acento en la relación entre la ética religiosa y las prácticas económicas, enfatizando en los caminos de racionalización económica puesto que nos sirven como puente para la teoría de Bataille.

En la segunda parte el acento estará en Bataille y su concepción de lo sagrado. Partiendo de la división entre lo profano y lo sagrado como reversos necesarios para la existencia, ahondaremos en su idea del trabajo como actividad servil y todo lo que a ésta se opone: el sacrificio, la muerte, la fiesta, el juego, la soberanía y el erotismo.

La tercera sección consiste en la interacción de las ideas de los autores previamente trabajados. Argumentaremos que el desencantamiento del mundo es para ambos una consecuencia de la racionalización y el triunfo de la racionalidad medios-fines. Ésta, tal como sostenemos, es criticada por los autores en el marco de una lectura crítica de la modernidad.

Por último, dedicaremos la última parte a una reflexión acerca del camino recorrido, la pertinencia de este estudio para la teoría sociológica y las posibles líneas de trabajo que surgen de las ideas aquí expuestas.

## Parte 1: Racionalización y Desencantamiento en Max Weber

Max Weber estudia los grandes sistemas religiosos que existieron en la historia de la humanidad: el hinduismo, el budismo, el confucianismo, el islamismo, el cristianismo y el judaísmo.<sup>3</sup> Se propone encontrar la relación que existe entre la ética religiosa y las distintas esferas de la vida social en diferentes civilizaciones (Bendix, 2000, p.93).<sup>4</sup> Se pregunta por la aparente contradicción de China, que presenta una gran civilización con un elevado desarrollo en las artes o en el aparato administrativo y sin embargo una economía pobre, en comparación a la existente en Europa. De acuerdo con el autor, solo podemos entender esto si comprendemos la ética religiosa que orienta las acciones de los individuos en el interior de una sociedad.<sup>5</sup> Lo que constituye el eje de su análisis no es la esencia de lo religioso, como en el caso de Durkheim (2007), sino la “relación entre el contenido de creencias religiosas y las formas de actividad económica que caracterizaban a un determinado orden social” (Giddens, 1994, p.277). En gran medida, su aporte al estudio sociológico de la religión es haber establecido una correlación entre las prácticas éticas que un determinado pensamiento religioso impone sobre sus fieles y el sistema económico que esa sociedad desarrolla.

Esta sección, dedicada a Max Weber, toma como eje las categorías de *racionalización* y *desencantamiento del mundo*. Para comenzar, clarificando algunos conceptos, diremos que entendemos por desencantamiento

---

<sup>3</sup> Las primeras cinco son las que Weber clasifica como religiones mundiales, a las cuales se suma el judaísmo que reviste importancia especial por su aporte al cristianismo y al islamismo (Weber, 2007, p.7).

<sup>4</sup> Recordemos que de acuerdo con Weber, la modernidad implica una diferenciación de esferas con una autonomía creciente. Las esferas de lo social son: la económica, la política, la estética, la erótica y la intelectual (Weber, 2007).

<sup>5</sup> De este modo se separa de Marx declarando que de ningún modo la religión es una función ideológica de la estructura económica. Ver nota al pie número 12.

el proceso histórico por el cual el mundo natural y todas las áreas de la experiencia humana se experimentan y comprenden como menos misteriosas; definidas, al menos en principio, como cognoscibles, predecibles y manipulables por los seres humanos; conquistadas e incorporadas en el esquema interpretativo de la ciencia y el gobierno racional. (Jenkins, 2000, p.12)

El *encantamiento* (como reverso de lo anterior) lo definiremos, siguiendo a Jenkins (2000), como la creencia de que hay más en el mundo que lo estrictamente material, visible y científicamente explicable; lo que equivale a decir que, de acuerdo con la conciencia encantada, la razón nunca podrá alcanzar para dar cuenta de lo existente. En lo que respecta a la *racionalización*, de acuerdo con Habermas (2005), “Weber llama racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos”, y agrega: “con la *ciencia moderna* los procesos de este tipo se tornan reflexivos y pueden quedar institucionalizados en el subsistema social llamado ciencia” (p.216). Para Weber (2007) la *racionalidad* significa tanto “el logro metódico de un fin práctico y rigurosamente determinado por medio de un cálculo cada vez más refinado de los medios apropiados” (p.43), como “un progresivo dominio teórico de la realidad a través de conceptos cada vez más abstractos y precisos” (p.43). Pongamos por caso que yo busco favorecer los cultivos mediante la magia, estoy estableciendo de algún modo una relación entre medios y fines, de manera racional aunque esté mediada por lo “irracional”. En mi razonamiento, la magia es una manera de ganar el favor de los dioses o espíritus de la naturaleza de modo que mejoren las condiciones para mi cosecha (Weber, 1964, p.328). Por otro lado, las religiones universales tienden a una creciente codificación de la moral -y por ende de las acciones- de sus practicantes. Es por esto que, por más que el objetivo declarado sea servir a los deseos de Dios (que se encuentra por así decirlo “más allá” de la racionalidad) también hay un factor de racionalización en ese proceso. Dice Weber:

Hay, por ejemplo, ‘racionalizaciones’ de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo ‘irracional’), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico (...). Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todas partes y en todas las esferas de la vida. (Weber, 2006, p.15)

Esta es la manera de entender la confluencia de niveles que a primera vista pueden parecer contradictorios: el irracional y el racional, la religión o la magia y la técnica. En los escritos de Weber cualquier tipo de planificación metódica que se base en un cálculo de medios y fines, toda intelectualización y toda moral de un grupo social, constituyen casos de racionalidad. Para Weber (2006), “lo ‘irracional’ no es algo substantivo, sino por relación a un determinado punto de vista ‘racional’” (p.41), un religioso bien puede acusar al hedonista de una conducta “irracional” desde su marco interpretativo. Como veremos más adelante, hay un racionalismo de la ética confuciana así como hay uno de la ética protestante, a pesar de que cada una oriente las prácticas de sus fieles en modos muy diferentes (Weber, 1998, p.524). Así, acordamos con Giddens en que, debido a los múltiples usos de este término en la obra de Weber, no es posible establecer una distinción tajante entre lo ‘no racional’ y lo ‘irracional’ (Giddens, 1994, p.50; Giddens, 1997, p.297). Por lo tanto resulta necesario que hagamos un esfuerzo interpretativo en cada caso y, sobre todo, que salgamos del uso cotidiano de estos conceptos.

Dichas categorías, racionalización y desencantamiento, están intrínsecamente conectadas en los escritos del autor de la siguiente manera: *el desencantamiento es el producto no buscado de la racionalización*; es lo que inexorablemente se produce en Occidente a medida que avanza su forma de organización. Desde esta perspectiva, la organización técnica de la vida llevada a cabo por el capitalismo, ha moldeado -como una necesidad para reproducirse- un mundo más alejado

de lo sacro, de lo mágico y de lo animista. El mundo moderno con su razón práctica, ha devenido en un mundo desencantado, ha reducido al hombre a la medida del interés, cuya existencia se dedica de manera creciente a la producción, a su vez continuamente acelerada. Así, el desencantamiento tiene dos dimensiones complementarias: por un lado, la pérdida del carácter mágico del mundo (desmagificación), por el otro, el crecimiento de una racionalidad medios-fines (Jenkins, 2000, p.12). Lo que nos interesa subrayar es la importancia que Weber atribuye a la experiencia religiosa y a cómo la racionalización no significa en sí misma un “avance” en la forma en que vivimos en sociedad. En la búsqueda de este costado crítico de la modernidad es que nos concentramos en su teoría de la religión.

Para avanzar en esta relación entre racionalización y desencantamiento, tomaremos una serie de elementos de la teoría de la religión y los ubicaremos en relación a estos ejes; desarrollando los conceptos según su distancia y relación con aquellos dos. Los elementos a considerar acerca de la teoría weberiana serán siempre conjuntos de al menos dos elementos, ya que uno corresponde a cada lado de la balanza que tiene por un lado la racionalidad y el desencantamiento y por el otro la irracionalidad y el encantamiento:

<b>irracionalidad / encantamiento</b>	·	<b>racionalidad / desencantamiento</b>
comunidad	·	sociedad
magos / magia	·	sacerdote / profeta / religión
éxtasis	·	<i>habitus</i> (doctrinas de salvación)
congregación religiosa	·	organización burocrática religiosa
carisma / tradición	·	burocracia
ética religiosa	·	ética comercial

Posteriormente, de la mano del último par del cuadro, trazaremos el camino que condujo al desencantamiento del mundo y, por último, conceptualizaremos el desencantamiento y la caracterización weberiana de la modernidad.

## 1.1 Comunidad y Sociedad

La primera oposición entre conceptos que trabajaremos es la que se da entre la comunidad y la sociedad; la comunidad está más cerca del encantamiento, mientras que la sociedad está más cercana al desencantamiento. Weber (1964) entiende por “*comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social<sup>6</sup> (...) se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*” (p.37). De acuerdo con Funes (2007) "los seres humanos no pueden actuar sin comprender -y poder justificar- lo que hacen ni vivir en el mundo o relacionarse con las acciones de otros, sin interpretarlos, o darles un sentido; esto es, sin atribuir un cierto *orden* al mundo" (240). De otro modo lo expresa Mujica (2014) al decir que es mediante las palabras que hacemos del caos un cosmos (p.100). Aquí es importante destacar que uno de los fundamentos que Weber da a la comunidad es el “sentimiento afectivo”, elemento un tanto distante de la racionalidad y difícil de definir e identificar por ser inconmensurable. Muy distinta es su definición de sociedad, la cual en mucho mayor medida participa de la racionalidad y la complementariedad de intereses. Al respecto, según el autor:

Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. (Weber, 1964, p.37)<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Una acción social es aquella “en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo” (Weber, 1964, p.5).

<sup>7</sup> Según Weber (1964), estos constituyen tipos ideales, y “la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan *en parte* de la ‘comunidad’ y *en parte* de la ‘sociedad’” (p.37).

De todas las formas de comunidad, aquella más extendida en el territorio y en el tiempo es la comunidad doméstica, la cual “significa económica y personalmente solidaridad frente al exterior y comunismo en el uso y consumo de los bienes cotidianos (comunismo doméstico) en el interior, formando una unidad indivisa sobre la base de una rigurosa relación de piedad personal” (Weber, 1964, p.291.) A los fines de este trabajo, el eje está en los tipos de comunidad religiosa, que es, basándonos en la definición de comunidad que brinda Weber, aquella comunidad que se constituye en una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el *sentimiento subjetivo* de los partícipes de *constituir un todo*, que puede apoyarse sobre diversos fundamentos (afectivos, emotivos y tradicionales) pero que siempre involucran un elemento “sobrenatural”, orientado a lo extraordinario. Entre sus integrantes predomina una acción social determinada por un sentimiento subjetivo, orientada hacia la construcción de un todo que trasciende lo humano, la cual puede expresarse a través de acciones afectivas, emocionales y tradicionales.

Desde el sentido común es fácil llegar a la conclusión que la religión pertenece al plano irracional, sin embargo desde una perspectiva weberiana, si bien podemos decir que la fe o el sentimiento religioso no pueden ser abarcados cabalmente por la razón científica, eso no implica que la religión pueda reducirse a lo irracional. En las primeras páginas de la Sociología de la religión, nos dice Weber (1964) que “la acción cuya motivación es religiosa o mágica (...) es, en su forma primaria, una acción racional” (p.328) al estar basada en reglas de la experiencia. Entonces, si bien no podemos afirmar que toda acción religiosa es irracional, sí podemos decir que el *carisma* es uno de los elementos que mejor pone en juego el carácter irracional de lo religioso, dado que expresa un don, una cualidad poseída naturalmente por un sujeto, lo que implica que no puede ser alcanzado y por ende no entra en juego la relación entre medios y fines;

el carisma es una fuerza no cotidiana, excepcional (Weber, 1964, p.328). Recordemos que el carisma es una de las formas de dominación legítima.<sup>8</sup> No está basado en la tradición sino en el reconocimiento que encuentran en el portador y que es “una relación social específicamente *extraordinaria* y puramente personal” (Weber, 1964, p.714). El carisma es una fuerza revolucionaria por su rechazo a la tradición y la racionalidad económica y la utilitaria (Nisbet, 2003, p.106). La persona que posee una “permanente calificación carismática” (Weber, 1964, p.329) es el mago, por lo que, para avanzar en la conceptualización de la racionalidad y el desencantamiento, es necesario hablar de la diferencia entre magia y religión.

## **1.2 Magia y Religión - Éxtasis y *Habitus***

Avanzando en la diferenciación entre encantamiento y desencantamiento, Weber establece una distinción entre magia y religión, considerándola importante aunque nunca sea absoluta. La oración, la ofrenda y el sacrificio son elementos compartidos por los dos grupos de creencias. Siempre hay ingredientes mágicos en la religión y la separación ha ocurrido históricamente de modo tal que los antiguos dioses excluidos por la fuerza religiosa continúan existiendo como demonios (Weber, 1964, p.340), es decir que hay una creciente racionalización de la religión en lo que respecta a los modos de adoración (Weber, 1964, p.335). Weber explica la diferencia a partir de la oposición entre el mago y el sacerdote.

La magia es el más viejo de los oficios y está difundida sobre todo en las capas más bajas. Se caracteriza por ser un oficio libre que se ofrece de caso en caso sin participar necesariamente de

---

<sup>8</sup> Para Weber (1964) toda dominación necesita de la creencia de los dominados en la legitimidad del ejercicio de poder. A partir del tipo de legitimidad establece los tipos de dominación legal, tradicional y carismática (p.170-204), que se caracteriza por estar fundada en los atributos personales sobrenaturales y, por ende extraordinarios, de quienes lo poseen; por ejemplo el mago o el chamán.

una congregación. Constituye un saber técnico-empírico que posibilita establecer una comunicación (e incluso una coerción) directa con los dioses. Para esto, el mago no puede prescindir del trance extático y es una característica necesaria la posesión de carisma que lo oponga al lego, el cual solo puede acceder al trance extático mediante la orgía, la más primitiva de las formas de comunión que se caracteriza por ser una actividad eventual y discontinua (Weber, 1964, p.329). Usando un término de Bourdieu (2003)<sup>9</sup>, el mago no deja disposiciones duraderas en aquellos que acuden en su ayuda, no aspira a reglamentar la vida de los individuos mediante la imposición de un *habitus*; el mago no establece las normas perdurables imprescindibles para llevar adelante con éxito un culto regular (Weber, 1964, p.425). La magia encuentra en la religión un obstáculo, pues Dios es un “gran señor” con gran dificultad de ser influenciado. No obstante, es a partir de esta característica que comprendemos cómo se establece una relación con la divinidad que reclama una conquista de las cualidades religiosas. Una religiosidad requiere de sus fieles un *habitus adquirido conscientemente y practicado regularmente* (Weber, 1964, p.425), divulgado por funcionarios profesionalmente calificados en una disciplina y que se encuentran al servicio permanente de una asociación reglamentada cuyos miembros son beneficiarios de sus prácticas (Weber, 1964, p.345). Su influencia solo puede ser fruto de la adoración y el cumplimiento de una *vida recta*. Entonces, es función del sacerdote reglamentar la vida laica en concordancia con la voluntad divina mediante el sermón –enseñanza ética- y la práctica permanente del culto.

Los sacerdotes tienen un total desprecio por los métodos mágicos, el éxtasis y toda religiosidad irracional en general. El sacerdote se dirige a una determinada comunidad solo

---

<sup>9</sup> Bourdieu (2003), quien tiene una fuerte influencia weberiana, define al *habitus* como un conjunto de estructuras estructuradas y estructurantes, esquemas y principios de clasificación, visión y división que generan prácticas y sitúan al sujeto dentro de un campo.

mediante un culto regular y normativo (Weber, 1964, p.340). Es decir que, como afirma Bendix (2000), "la 'racionalización de la vida religiosa' solo puede cumplirse donde un sacerdocio ha asentado previamente una ética estamental y una posición de poder" (p.98). Como veremos, esta es algo que luego será superado por el protestantismo, en donde los rituales pierden terreno y en algunos casos se llega a prescindir de los predicadores profesionales (Weber, 1998, p.516).

Por otra parte tenemos al profeta, quien es “un puro portador *personal* de carisma, cuya misión anuncia una *doctrina* religiosa o un mandato divino” (Weber, 1964, p.356). El profeta es un hombre ejemplar, que ha sido enviado por Dios a enseñar a los hombres acerca del deber moral, las reglas a las que deben prestar obediencia para que el modo de vida que llevan agrade a la divinidad y una visión unitaria de la vida, que ahora es dotada de un sentido sistemático. Es un *sistematizador* que reorganiza la relación del hombre con el mundo en base al sentido divino (Weber, 1964, p.361-364). Cuando el profeta es exitoso, consigue auxiliares personales que lo asisten en su causa. Dichos ayudantes no deben ser confundidos con los sacerdotes, pues están unidos al profeta por un nexo personal, no de manera jerárquica ni burocrática. Los sacerdotes también sistematizan, pero de modo tal que se produzca una “adaptación casuístico-racional a los modos de pensar y de vivir de su propia capa y de los laicos dominados por ella” (Weber, 1964, p.370).

El profeta se encuentra en un camino intermedio en el proceso de racionalización que encuentra en un extremo al mago y en el otro al sacerdote. Entonces, “profecía y sacerdocio son los dos factores de sistematización y racionalización de la ética religiosa” (Weber, 1964, p.355), pero es importante diferenciarlos. El mago basa su poder en su oficio, en su carisma, en su capacidad de producir un trance extático; el profeta aporta racionalidad al mensaje religioso, en

tanto que es portador de un mensaje unitario acerca de cómo debe entenderse y llevarse la vida, es el portador de una doctrina de salvación; el sacerdote da un paso más al acercar las creencias a un ámbito de posibilidad que muchas veces se encuentra en contradicción con las ideas y las prácticas de los laicos.

Es así que podemos sostener que desde un punto de vista weberiano, *el paso de la magia a la religión, con un culto regular, constituye un avance en la racionalización de lo sacro*. Mientras el mago necesita apelar al éxtasis y al carisma para mantener vivo su *status*, el sacerdote lo posee por ser el organizador -burocrático- de la religiosidad, el encargado de dar a conocer el modo de vida digno del agrado de Dios. En cualquier caso, funda su poder en una institución<sup>10</sup>, en prácticas regulares y no en atributos personales.

### **1.3 Carisma y Burocracia**

A partir de lo anterior, podemos observar cómo, en el planteo weberiano, hay una clara distinción entre el carisma y la burocracia. El carisma viene a romper con el estado de cosas, con la forma del hombre de entender el mundo y de relacionarse con él. La burocracia sacerdotal, si bien también está en la búsqueda de reglamentar la vida, y por ende someterla a preceptos religiosos, se ve obligada a acomodar su ideario a las ideas tradicionales de los laicos; sobre todo cuando necesita apoyarse en ellos para obtener su poder e ingresos (Weber, 1964, p.375).

La burocracia, pensaba Weber, estaba revistiendo a la sociedad de una costra que podía llegar a ser demasiado compacta para permitir la erupción ocasional de individuos carismáticos, como sucediera en el pasado. Y [como veremos más adelante] el modernismo científico y racional sería

---

<sup>10</sup> Hacemos referencia al sentido laxo del concepto de institución, es decir un conjunto de prácticas, habituales y tipificadas, objetivadas por sus practicantes, para quienes tiene un sentido compartido. Esta definición se basa en parte en el concepto de institucionalización de Berger y Luckmann (2011).

cada vez más ajeno en espíritu a la formación de esos contextos de creencias (o de suspensión de la incredulidad) en los cuales -y sólo en ellos- el poder carismático puede plasmar. (Nisbet, 2003, p.109)

En este proceso de racionalización progresiva no solo se produce una profanización de la cultura sino que se disuelven todas las formas de vida tradicionales; los viejos dioses reencarnarán como poderes impersonales (Habermas, 2008. p12, 127).

#### **1.4 Religiosidad y Mundo**

En la misma línea de distinciones que van de una cara menos racional de lo religioso hacia otra más racional, y avanzando hacia la oposición de conceptos más relevante para los fines de este escrito, repasaremos el estudio de Weber sobre la actitud de los distintos estamentos y clases en lo que respecta a la religión. En un extremo encontramos quienes se encuentran ligados al feudalismo: el noble guerrero, el cual no busca más que protección contra los malos espíritus y ve en la religión una búsqueda de legitimación de sus privilegios, y el campesinado, que busca retribución por las injusticias inmerecidas y por haber llevado una vida recta. Por otro lado tenemos a quienes están en contra de toda religiosidad irracional, por lo que abogan por un ordenamiento ético-rigorista de la misma; se refiere Weber a la burocracia, el proletariado moderno y los sectores mercantiles.

De acuerdo con Weber, no es posible hablar de una religiosidad particular de las clases negativamente privilegiadas<sup>11</sup>. El proletariado moderno se caracteriza por una aversión particular hacia la idea de religión en tanto y en cuanto interpreta que su situación en el mundo depende de

---

<sup>11</sup> Weber (1964) se refiere así a los grupos sociales desfavorecidos en la distribución de la riqueza y los beneficios de una sociedad determinada. En la sociedad inglesa del siglo XIX serían los obreros, en un lenguaje coloquial diríamos los oprimidos.

su propio rendimiento y de la constelación social de poder en la que se halla inmerso. Sin embargo, también afirma que la parte inferior del proletariado es “presa fácil” de religiones mágicas (Weber, 1964, p.389). A pesar de esto, la transformación ético-revolucionaria del mundo puede presentarse como una doctrina religiosa de salvación, y de hecho Weber afirma que de haber un último gran movimiento intelectual de tipo religioso, ese es la *intelligentsia* revolucionaria rusa (Weber, 1964, p.404, 410).

#### **1.4.1 Ética Religiosa y Ética Comercial**

De todos estos grupos, el que más nos interesa para corroborar la hipótesis de esta tesis -y el que más atención recibe en el pensamiento weberiano- es el patriarcado mercantil. Weber observa una contradicción en el hecho de que, por un lado, los grandes comerciantes y prestamistas se han mostrado escépticos en lo que respecta a la religión -sobre todo a las variantes con mayor contenido mágico- y sin embargo, cuanto más un grupo ha racionalizado la utilización de recursos, más unido se encuentra en una congregación religiosa de tipo ético-racional (Weber, 1964, p.384). Esta contradicción es solo aparente, ya que se refiere al grado de racionalidad que se ha alcanzado en la creencia. Por lo tanto podemos subrayar con Weber que *existe una afinidad entre el racionalismo económico y una religiosidad ético-rigorista* (Weber, 1964, p.385). Esto se produce por una serie de factores: a) el crecimiento de la burguesía en detrimento de las comunidades de sangre, b) el alejamiento de la naturaleza y de sus espíritus y la racionalización de las condiciones económicas de existencia (es decir ajustadas al cálculo y la acción racional con arreglo a fines) y c) la existencia económica que lleva a la búsqueda de la probidad y el cumplimiento de las obligaciones (Weber, 1964, p.387). En definitiva,

la tendencia a formar parte de una congregación religiosa ético-racional es tanto más fuerte cuanto más nos alejamos de aquellas capas que representan el capitalismo condicionado, (...)

cuanto más nos acercamos a aquellas capas portadoras de la moderna explotación económica racional. (Weber, 1964, p.385)

Es importante señalar que esta tendencia existe, pero no es unívoca. Basándonos en sus observaciones sobre China, no es posible afirmar que la existencia de pequeños burgueses obligatoriamente redunde en el nacimiento de una religiosidad ética (Weber, 1964, p.388). Aquí vemos el quiebre con Marx<sup>12</sup>, pero también vemos que su ruptura es más compleja y elegante del modo en el que muchas veces se la presenta. No es que lisa y llanamente se niegue cualquier influencia de las condiciones materiales sobre la formación del pensamiento. De hecho, como ya dijimos, la religiosidad suele ajustar sus preceptos cuando encuentra obstáculos en su

---

<sup>12</sup> De acuerdo con Marx, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, 2010, p.27), mientras que Weber nos dice: “No somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera ‘función’ de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni que la religión represente la ‘ideología’ del estrato, ni de que ‘refleje’ los intereses materiales o ideales del estrato” (Weber, 2007, p.9). Es evidente que está refiriéndose a Marx, aunque no lo nombre en ningún momento en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Asimismo, “la tesis de las consideraciones que siguen no es en modo alguno que la peculiaridad de una religiosidad sea una simple o mera función de la situación social de aquel estrato que representa su sujeto característico; ni siquiera que represente su ‘ideología’ o que sea un ‘reflejo’ de sus intereses materiales o ideales” (Weber, 1998, p.236). Giddens (1997) afirma que si bien Weber avanzó hacia intereses centrales en la teoría marxista, a saber, las características distintivas del capitalismo moderno, llegó a conclusiones muy diferentes puesto que para él las ideas religiosas son un factor crucial para entender la conformación de divisiones al interior de una sociedad (p.212-216). El protestantismo no es un reflejo de cambios económicos, sino un impulso a esos cambios. Es así que complementa el concepto de clase con el estamento y el partido, como distintas dimensiones de estratificación social (Giddens, 1997, p.269, 276; Nisbet, 2003, p.54-60).

No obstante tampoco considera suficiente valerse únicamente de las ideas para explicar los fenómenos sociológicos. Como dice Marianne Weber (1995), “Max expresó su gran admiración a las brillantes construcciones de Carlos Marx, y vio en la investigación de las causas económicas y técnicas de los hechos un principio heurístico fructífero (...) [sin embargo] la investigación sin prejuicios había demostrado a Weber que cada fenómeno de la vida cultural también está determinado económicamente, pero que ninguno está determinado sólo así” (p.332). En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (2006) nos dice que las condiciones económicas tienen una importancia fundamental, pero eso no debe llevarnos a invertir la causalidad e ignorar otros factores como el desarrollo de la técnica, el Derecho y las ideas religiosas (p.15). Es decir que los factores económicos no pueden soslayarse, pero no explican causalmente la realidad histórica (Reale y Antiseri, 1988, p.428-429). Así como dijimos que las religiones materiales no son suficientes para producir una ética, también debemos decir que una ética requiere condiciones económicas para poder desarrollarse.

Por último, aunque lo veremos detalladamente más adelante, consideramos oportuno señalar que Weber se encuentra lejos de toda interpretación escatológica y redentora de la historia. Considera que la modernidad es una época de “especialistas sin espíritu”, presos de la especialización fragmentaria y la jaula de hierro de razón técnica (Giddens, 1997, p.54-55). Para Weber (1964), “la glorificación carismática de la ‘Razón’ (que encontró su expresión característica en la apoteosis de Robespierre) es la última forma que ha adoptado el carisma dentro de sus múltiples posibilidades” (p.938).

modificación de las conductas, sobre todo cuando estas son de carácter económico -como sucedió con la prohibición del préstamo con interés (Weber, 1964, p.457). A pesar de esto, bien señala Weber que la existencia de condiciones materiales no necesariamente produce una religiosidad ética y que la misma puede producirse de maneras muy diferentes ante variaciones en las formaciones sociales. Es más, nunca puede la religión por sí sola realizar una ruptura en una situación económica si no existen previamente las condiciones de posibilidad para que dicho cambio se lleve adelante sin ella (Weber, 1964, p.453-454).

La racionalización de la religión, que se expresa sobre todo en las religiones de salvación, es de importancia primaria para esta tesis. Lo es porque implica modos de conducirse en el mundo, objetivos ordenadores de la existencia, una regulación de las relaciones sociales, en fin, consecuencias prácticas para la vida. He aquí lo central: se sistematiza la vida a partir de valores centrales y objetivos orientados por creencias (Weber, 1964, p.419), se ordena el mundo a partir de una donación subjetiva de sentido (Funes, 2007, p.238). No obstante, si bien los distintos caminos de salvación siempre tienden hacia una organización racional de la existencia, estos generan una influencia muy distinta sobre la vida práctica. Por ejemplo, es incompatible la actividad lucrativa bajo la reglamentación ritual de un hindú piadoso. Lo esencial es que la búsqueda del éxtasis mediante la ingesta de tóxicos, danzas rituales y orgías, puede tener un alto valor por su intensidad, *pero no dejan huellas positivas en el habitus de los fieles*. Es ese el motivo por el cual los profetas de salvación ética se opondrán a estas prácticas, sustituyéndolas por un *habitus* poseído de manera consciente (Weber, 1964, p.424-426). *El resultado del desarrollo de la sistematización, de la racionalización de la religión, es dejar de lado lo extracotidiano, como los estados alterados de conciencia, para basarse en una técnica*. Dice Weber (1964):

una regulación metódica de todo pensar y hacer, según manera y contenido, en el sentido del *dominio* más alerta, volitivo, enemigo de los instintos, de los propios procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinándola al fin religioso. (p.487)

### **1.4.2 Ascetismo**

Nos ocuparemos ahora de la actitud religiosa ascética, porque a partir de la misma se da el giro imprescindible para el desencantamiento.

La actitud del *asceta* es la de quien tiene una acción moral guiada por la conciencia de que es Dios el que guía su acción, de que es un instrumento o un vaso de la divinidad, es la crítica ético-religiosa del modo de llevar la vida de una comunidad. Esta actitud se encuentra dentro del rechazo racional del mundo y se produce de dos formas según la orientación que se tenga frente al mundo. La primera consiste en el *ascetismo extramundano* -misticismo negador del mundo-, que lleva a la separación de los lazos sociales e intereses políticos, económicos, eróticos, etc., interpretando el mundo como una tentación que aleja al sujeto de la divinidad. Es la búsqueda de un estado anímico -la iluminación mística- que solo es posible lograr mediante el exilio de la vida cotidiana para así convertirse en un receptáculo de lo divino, en un ser en el cual pueda reposar lo divino (Weber, 1964, p.431). Para el asceta extramundano todo lo terrenal debe ser negado para ser digno de tener la experiencia de lo sagrado, para “dejar hablar a Dios” (Weber, 2007, p.61), por lo que rechaza cualquier tipo de intervención (política) sobre el orden de cosas existente y todo interés sobre los bienes y placeres que el mundo le ofrece; esto tiene como consecuencia que el místico deja el mundo tal cual es.

La segunda forma es el *ascetismo intramundano*, -ascética activa, transformadora del mundo- que siente que su actividad es necesaria y es el fin por el cual Dios lo ha puesto en el mundo, al cual debe obligatoriamente transformar según los preceptos religiosos (Weber, 1964, p.429). Considera al ascetismo extramundano como un “ocioso goce del ego” (Weber, 2007, p.61) y lo desprecia puesto que “vive de cualquier don del mundo y no podría vivir si el mundo no hiciera constantemente lo que él tiene por pecaminoso o desviador de Dios: el trabajo” (Weber, 1964, p.432). Por el contrario, el asceta intramundano expía su culpa de poseer un apetito animal mediante su trabajo en el mundo (Weber, 2007, p.60-61) y por lo tanto no es un “vaso” de lo divino, sino una “herramienta” del mismo (Weber, 1964, p.432; Weber Marianne, 1995, p.336). El asceta intramundano tiene como misión adaptar su vida y el mundo que habita a los preceptos de Dios, por lo que no deja el mundo tal cual lo encontró sino que lleva adelante acciones para su transformación. Es un racionalista por dos motivos, por la sistematización metódica a la que somete su propia vida y por el rechazo de “todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del 'mundo' y de su orden.” (Weber, 1964, p.430)

### **1.4.3 Protestantismo**

Dentro del ascetismo intramundano, ocupa un lugar primordial el protestantismo. En su célebre estudio *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, observa cómo los principios ético-religiosos del protestantismo, dotan al trabajo de un sentido sacro porque solo mediante él es posible realizar adecuadamente la voluntad divina en la tierra. Esta ética rechaza toda idea contemplativa y afirma que el fin de la vida es la salvación del alma, pero que dicha salvación solo será posible mediante una forma de vida ordenada que orienta las conductas de los creyentes hacia la adquisición y acumulación incesante de riquezas materiales; siempre y cuando éstas no

sean empleadas para -usando una expresión del autor- *el goce sensual de la vida*, sino para ser reinvertidas y maximizadas (Weber, 2006, p.200).

El puritano evita toda cultura y todo goce sensuales, poniendo la mirada en la vida eterna (...). Y como cualquier apego emocional poderoso entre un ser humano y otro le parece sospechoso, como deificación de seres vivos, sus poderes conformadores de comunidad se concentran tanto más en las *cosas*: organiza la vida mundana con celo y éxito. (Weber Marianne, 1995, p.336)

El protestante interpreta la idea de *vocación* como el cumplimiento racional de la voluntad divina. Para Funes (2007),

la vocación es el argumento que permite conferir autoridad a la propia subjetividad frente a los mandatos éticos tradicionales -para de este modo justificar 'éticamente' la violación de tipo post-tradicional que los individuos realizan del *ethos* comunitario estamental, al seguir sus propias inclinaciones 'egoístas', y es por ello el eslabón que articula la relación entre 'racionalización' de las prácticas sociales, y 'subjetivación' de la relación ética de los individuos con el mundo. (Funes, 2007, p.244)

Entonces, si bien el goce de la riqueza es interpretado como sacrílego, el fruto de la organización económica racional, la entrega a la vocación conlleva la bendición de Dios y la seguridad de estar viviendo la vida según sus preceptos (Weber, 1964, p.429). Ahora bien, estas creencias no tienen un sentido filosófico ni literario, como tampoco de auto perfección, como pudo darse en el confucianismo (Weber, 1998, p.516). Para el puritano el enriquecimiento era una consecuencia no querida, pero sintomática de la propia virtud. Siempre mirada desde cerca, puesto que su uso “no productivo” era un camino a una “entrega idolátrica al mundo” (Weber, 1998, p.522). La riqueza no es para disfrutarla, sino para reinvertirla y convertirla en trabajo, ya que su posesión es interpretada como una aprobación de Dios respecto del modo de vida que se ha llevado. Para

el puritano la riqueza no es algo vergonzoso, sino por el contrario, “*una señal del estado de gracia*. Solo la actividad sirve a la gloria de Dios, perder el tiempo es el más grande de los pecados” (Weber Marianne, 1995, p.337). De este modo, Weber asocia al capitalismo al protestantismo en la medida en que éste es el “más adecuado impulso espiritual” de aquél (Weber, 2006, p.55).

Ahora bien, esta sistematización encuentra fuertes límites a la hora de influir sobre la vida económica, aunque no sea un proceso lineal. Por un lado la religión, en tanto que forma de regulación ética, es precisa para el desarrollo del capitalismo. Weber (1998) remarca una y otra vez la importancia que tenía la pertenencia a instituciones religiosas para el éxito económico de un individuo en los Estados Unidos. No solo porque lo instruían en una forma de vida metódica sino porque implicaban una credencial que lo volvía digno de confianza (y por lo tanto de crédito). Sin embargo, no observa una exclusividad de las organizaciones religiosas para dar fe de las cualidades de un *gentleman*<sup>13</sup>, sino que la misma función podía ser cumplida por un club o una fraternidad estudiantil (p.205-214). Por otro lado, es igualmente cierto que los imperativos religiosos están en perpetua competencia con la creciente sistematización y racionalización, el orden secular se encuentra en constante tensión con la exigencia ética de lo religioso. Esta tensión será mayor mientras la religiosidad esté más orientada por la “ética de la convicción” (Weber, 1964, p.452). Si bien en el protestantismo han ido de la mano, indica Weber (1964) que la racionalización ética siempre estará en lucha con la racionalización económica (p.457). Los casos como la condena del préstamo por interés hacen palpable un fisura más profunda, precisamente la condena del lucro comercial racional (Weber, 1964, p.458). La racionalización

---

<sup>13</sup> La ética del *gentleman*, del hombre distinguido, es una ética estamental. "un sistema de reglas de decoro de una capa distinguida, formada literariamente" (Weber, 1964, p.405).

económica no solo busca desprenderse de las regulaciones externas afirmando así su autonomía en tanto que esfera, sino que incluso mina los fundamentos de la tradición.

Pero lo que no debemos dejar de resaltar, es que las relaciones comerciales son estrictamente *impersonales*, y esto es inadmisibile para una ética religiosa que tiene como principio la búsqueda de la justicia<sup>14</sup>. Weber (2007) hace notar que si hay algo que merezca el apelativo de impersonal, eso es el dinero. Cuando el mundo se acomoda a las leyes del capitalismo se vuelve crecientemente difícil cualquier regulación de una ética fraternal (p.68), puesto que el libremercado es justamente libre de estas regulaciones éticas de la confraternización (Weber, 1964, p.494). Como podemos observar en la siguiente cita, Weber tiene una idea del mercado muy crítica en lo que respecta a los efectos sobre la organización social:

Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado; en cambio, éstos son las tentaciones específicas para todas ellas. (Weber, 1964, p.494)

Entonces, afirmamos que para Weber hay una incompatibilidad fundamental entre la ética religiosa y la ética comercial, al punto de afirmar que la virtuosidad religiosa es “la *negación antieconómica* del mundo” (Weber, 1964, p.459). Adelantando un poco las conclusiones de este apartado, resulta oportuno señalar que el racionalismo y el desencantamiento constituyen un problema para la condición humana en la modernidad, en tanto y en cuanto ambos generan

---

<sup>14</sup> Weber afirma claramente que el contenido de toda ética religiosa tiende hacia la justa retribución y que es en este principio en el que descansa todo orden social (Weber, 1964, p.455).

relaciones impersonales. Como veremos a continuación, es posible trazar un recorrido en el avance del desencantamiento, que va desde el amor impersonal que propone el catolicismo hasta el capitalismo que prescinde de la religión y se apoya crecientemente en fundamentos técnicos.

### **1.5 El camino del Desencantamiento**

El primer paso al desencantamiento que encontramos en la teoría de Weber está en el cristianismo, que postula un amor impersonal, es decir un amor que se da “sin mirar a quién”. Este tipo de saber orientador -retomado quizás con cierta ingenuidad por el movimiento *hippie*- tiene el grave problema de ser un “amor sin amor”, o como lo expresa weber, “sin arbitrio y, por consiguiente, sin gracia, como obligación personal, objetiva y no en virtud de una relación concreta personal” (Weber, 1964, p.468). Paradójicamente, esta búsqueda de un orden más humano y fraternal, esta manera de relacionarse con el otro, termina desembocando en el más eximio cumplimiento de las reglas del orden político moderno: la despersonalización del lazo social (Weber, 1964, p.468-469).

El segundo paso en la dinámica desencantadora es el protestantismo. Éste tiene el efecto de destruir la posibilidad de la *caritas* y de disolver las formas tradicionales en las que la misma se desarrollaba. Asimismo, dado que las razones divinas no son cognoscibles por el hombre, no queda más remedio que confiar en que la desigual distribución de la fortuna obedece a buenas razones (Weber, 1964, p.461). En el protestantismo el creyente no tiene la posibilidad de influir sobre la voluntad de Dios, por lo que no hay posibilidad de “compensación penitente” que expíe de las malas acciones. Es por eso que la vida debe constituir un todo y la conducta debe ser homogénea y en consonancia con la voluntad divina (Gavilán, 2012, p.15). Dado que el ser humano no puede conocer la voluntad divina, tampoco puede conocer el sentido del mundo que

proviene de su creador (Weber, 2007, p.107). Peter Berger (2006) parece estar de acuerdo al afirmar que al comparar el universo católico con el protestante, el último “aparece como un truncamiento radical, como una reducción a los ‘mínimos esenciales’” (p.160). Solo mediante el protestantismo y su búsqueda de la salvación mediante la vocación y la organización metódica de la vida con fines intramundanos, el mundo occidental dejó de ser “un gran jardín encantado” (Weber, 1964, p.489). Así, el protestantismo y el capitalismo generan una determinada orientación de las prácticas que inducen a la despersonalización de las relaciones sociales.

En tercer lugar, diremos que el desencantamiento encuentra su mayor impulso en el capitalismo. Veamos cómo se produce. Decíamos al comienzo que el punto de partida de la reflexión weberiana es la pregunta acerca de la singularidad de Occidente. Para responder se centra en “el poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo” (Weber, 2006, p.7). De acuerdo con el autor, si hubiese que señalar un rasgo distintivo de esta forma de organización no sería la búsqueda de ganancia ni la tendencia a enriquecerse, sino la forma en que dichos bienes son obtenidos. El centro está en que estos bienes sean conseguidos por el sujeto *mediante el trabajo incesante y racional*: mediante la búsqueda de rentabilidad a partir del cálculo de capital -solo posible a partir de las ciencias exactas- y bajo el lucro pacífico -no aventurero- posible mediante el derecho (Weber, 2006, p.8-9). Lo que distingue a Occidente de cualquier otro modo de organización social es *la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre*, lo que equivale a decir que lo que lo distingue no es el resultado de su acción sino esta forma específica de orientar las prácticas (Weber, 2006, p.11). Nos permitimos una cita extensa de Weber ya que además de explicar este punto, desarrolla en parte la crítica al capitalismo que expondremos en páginas subsiguientes:

Toda relación personal de hombre a hombre, sea como fuere, incluso la de la más completa esclavitud, puede reglamentarse éticamente; pueden insertarse en ella postulados éticos, puesto que su forma depende de la voluntad individual de los que participan en la relación; por consiguiente, da margen para la virtud de la caridad. Pero no ocurre así en las relaciones racionales de negocio; y tanto menos cuanto más racionalmente diferenciadas están. Las relaciones de un tenedor de una obligación hipotecaria con el deudor de un banco hipotecario (...), de un industrial metalúrgico con los mineros, no solo no están reglamentadas de hecho en un sentido caritativo, sino que tampoco son susceptibles en principio de tal reglamentación. La objetivación de la economía sobre la base de la 'socialización' que supone el mercado sigue en absoluto su propia legalidad objetiva, cuya no observancia acarrea el fracaso económico y a larga la ruina. (Weber, 1964, p.458)

### **1.5.1 El Desencantamiento del Mundo**

Como hemos visto, esto se da como consecuencia de la racionalización creciente, la que, según Weber, irreparablemente desencanta el mundo. Habiendo hecho este recorrido, ha llegado el momento de formular la siguiente pregunta: *¿De qué hablamos cuando hablamos de desencantamiento?*

Recordemos que definimos desencantamiento como el proceso histórico por el cual el mundo pierde misterio para los seres humanos, quienes pasan a ver el mundo como algo posible de conocer, predecir y manipular (Jenkins, 2000, p.12). Tonkonoff lo describe del siguiente modo:

Las sociedades postradicionales, se ha dicho, son sociedades desencantadas. Su mundo ya no se encuentra habitado de misterios; el logos ha desplazado al mito (...), una lógica clara y distinta será el fundamento de las decisiones vinculadas a la esfera pública, pero también al trabajo y al saber. (Tonkonoff, 2010, p.1).

En el desarrollo de la sociedad occidental se produce un fenómeno de importancia capital: la modernización, caracterizada por una creciente e inexorable racionalización de la vida. La razón invade todos los ámbitos en los que el hombre se desarrolla; el trabajo, la familia, el Estado, etc. Esta racionalización, producto del avance científico y tecnológico y su capacidad de predicción sobre los distintos ámbitos de la vida, redundando en la fragmentación de la realidad humana y, por lo tanto, la pérdida de totalidad. Presentada de este modo, la modernidad implica una paradoja en tanto que, al mismo tiempo en el que libera de las ataduras feudales, encadena la existencia a estructuras burocráticas y a la “insoportable banalidad” de la vida cotidiana<sup>15</sup>, sin proveer al hombre de una “conexión trascendental”, de un contacto con la experiencia de lo que normalmente se denomina como “lo sagrado”.

En el análisis weberiano, el mundo antiguo es un mundo mágico ya que el funcionamiento de los seres está mediado por fuerzas desconocidas, tanto su comprensión como su manipulación son inaccesibles para la gran mayoría de los individuos. El mundo es un espacio al cual se pertenece, del cual se forma parte como la Maga forma parte de la habitación en la que se encuentra junto a Oliveira, quien representa la conciencia moderna al no participar de la habitación sino analizarla<sup>16</sup> (Cortázar, 2004). La magia de este mundo reside en la creencia de que los objetos y los animales están habitados por un alma que permanece oculta a la vista<sup>17</sup> y que dicha entidad tiene efectos sobre la naturaleza y el comportamiento de las cosas y los seres

---

<sup>15</sup> Esta posición existencial se halla desarrollada mediante la literatura, en la obra de Franz Kafka. En su obra, la tragedia está en lo cotidiano, en una vida desmitificada y oficinesca cuyo nivel de absurdo llega a rozar con el sueño -o más bien la pesadilla- de convertirnos día a día, y sin esfuerzo alguno, en un insecto repugnante sin objetivo trascendente. Nos referimos sobre todo a “La Metamorfosis” (Kafka, 1984).

<sup>16</sup> En Rayuela (2004), la Maga le dice a su amante: “Vos creés que estás en esta pieza pero no estás. Vos estás mirando la pieza, no estás en la pieza” (p.37).

<sup>17</sup> Nos referimos a la noción de “animismo” (Weber, 1964, p.333).

vivos. Cuando nos alimentamos con un animal o vestimos sus pieles, tanto su alma como sus cualidades pasan a habitar en nosotros; cuando poseemos un objeto mágico somos capaces de acciones que nunca hubiésemos podido realizar sin éste. El fin de la superstición que implica la racionalización religiosa, significa el fin de la confianza en las manipulaciones mágicas. Así, solo en el protestantismo

se realizaba en todas sus consecuencias la total *desmitificación del mundo*. (...) aquí se había vuelto *demoníaco* todo lo mágico, permaneciendo por el contrario, como religiosamente valioso sólo lo racionalmente ético: el obrar según el precepto divino e incluso esto sólo desde la convicción santificada por Dios. (Weber, 1998, p.505)

El mundo encantado tiene a su favor que permite la creencia en una teodicea, una solución a la confrontación a los ideales éticos, una posibilidad de dar “sentido al sinsentido” (Giddens, 1997, p.50; Weber, 2007, p.106). Este juego de palabras quiere decir que el mundo se convierte en un todo ordenado por un sentido rector; en donde el sufrimiento y el sacrificio, así como la riqueza y el bienestar, son justificados por esta creencia. Resumiendo, la teodicea implica que

los sentimientos y experiencias religiosos son tratados intelectualmente, el proceso de racionalización disuelve las nociones mágicas y cada vez más 'desencanta' al mundo, dejándolo sin Dios. La religión cambia de magia a doctrina. Y ahora, tras la desintegración de la imagen primitiva del mundo, aparecen dos tendencias; una tendencia al dominio *racional* del mundo, y una hacia la experiencia *mística*. (Marianne Weber, 1995, p.330)

Ahora bien, un mundo sin teodicea es solo parte del desencantamiento, pues hablar de un mundo desencantado implica algo mayor: que *los procesos de este mundo pierden sentido, pierden significado para el sujeto* en su capacidad para ordenar el mundo. Para ser plenamente

consciente de lo que esto implica, recordemos que la sociología comprensiva utiliza como elemento ordenador del pensamiento la pregunta acerca del sentido de las acciones. Weber nos propone que reflexionemos acerca de la forma en la que el sujeto interpreta lo que hace, acerca de cómo el sujeto dota de sentido sus acciones.

Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, ‘desencantando’ así los procesos del mundo, y estos pierden su sentido mágico y solo ‘son’ y ‘acontecen’ pero nada ‘significan’, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el ‘estilo de vida’ alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden. (Weber, 1964, p.404)

La falta de sentido (ético religioso) se traduce en una falta de orden, el que podamos registrar que en el mundo suceden cosas pero no podamos dotar estos sucesos de sentido. Como dice Bauman (2011), el mundo moderno es “un mundo sin significado propio al carecer de ‘intención’, ‘propósito’ o ‘destino’” (p.220). Un mundo desencantado es un mundo que se niega a ser interpretado por creencias metafísicas, que se niega a ser dotado de sentido último, ya que dicho cuestionamiento está -según el protestantismo- por fuera de las posibilidades humanas. Poéticamente expresado por Peter Berger (2006), el desencantamiento quiere decir que “un cielo vacío de ángeles se abre a la intervención de los astrónomos y, eventualmente, a la de los astronautas” (p.163).

Es importante que dejemos en claro que esta racionalización de la religión que culmina con el protestantismo es una consecuencia no deseada del mismo, ya que la razón pasa a socavar los fundamentos de sus propias fuentes religiosas, la razón ilustrada, "al tiempo que desautoriza el lenguaje de los dioses, se reviste, sin embargo de su autoridad sagrada" (Ruano de la Fuente, 2007, p.304) Para Ruano de la Fuente (2007), la obra de racionalización ha tenido éxito en tanto

que ha desalojado a los dioses de su centro y es reconocida como objetiva, "como escenario de su dominación cognitiva y práctica".

Un afán cumplido, por tanto, en la medida en que se logra la completa intelectualización de la realidad, según la cual *todo lo que hay* es susceptible de ser reducido explicativamente a sus conexiones causales legales, a la lógica de la certeza de una conciencia pensante, y *no hay más* que lo que puede ser explicado por esta vía." (Ruano de la Fuente, 2007, p.302)

Esto abre una desgarradura en el sujeto, una necesidad de que la vida sea dotada de un sentido y de un orden, el cual supuestamente brinda el protestantismo y su regulación ética de la vida. El problema es que dicho orden -como la serpiente Uróboros<sup>18</sup>- se muerde la cola, ya que mientras dicha religión produce riqueza y laboriosidad, desencanta el mundo al reducirlo al trabajo y a la disciplina, a la transformación racional del mundo. En esta línea es posible emparentar a Weber con el nihilismo para el cual "no existe ninguna estructura racional y universal que pueda servir de apoyo al esfuerzo del hombre" (Reale y Antiseri, 1988, p.391)<sup>19</sup>. La siguiente cita desarrolla este asunto con mayor claridad:

Antiguamente era posible una regulación ética de las relaciones entre amo y esclavo, justamente porque eran relaciones personales. Pero no pueden regularse —o por lo menos no en igual sentido y con igual éxito- las relaciones entre los titulares de hipotecas, siempre variables, en esta situación no existe, efectivamente, ninguna clase de vínculo personal. (Weber, 2007, p.68)

---

<sup>18</sup> El Uróboros, "la serpiente que se muerde la cola, que se fertiliza y se devora a sí misma desde la cola hacia arriba" (The Archive for research in Archetypal Symbolism, 2011, p.704) es una imagen arquetípica que simboliza el tiempo cíclico, la unidad de todas las cosas, la permanente renovación y el eterno retorno.

<sup>19</sup> Sobre la relación entre la teoría de Weber y el nihilismo de Nietzsche ver nota al pie número 25.

Todo esto tiene como consecuencia que el mundo desencantado del capitalismo necesita cada vez menos del apoyo de la religión, así como otras formas de regulación ética, pues reposa crecientemente sobre un fundamento técnico.

El conocimiento empírico progresivo entra en conflicto con la afirmación religiosa decisiva de que el mundo ha sido creado por Dios y, por tanto, es un cosmos ordenado en forma éticamente significativa, de una vez por todas, ha *desencantado* al mundo, transformándolo en un mecanismo causal. (Weber Marianne, 1995, p.322)

Ahora bien, esta transformación del mundo en un mecanismo causal, es vista por Weber como una *reducción* de este mundo, puesto que el sentido ético se encuentra atacado por el sentido de la racionalidad medios fines (Cipriani, p.124). Acordamos con Aron (1997) en que, para Weber, la moral universal entendida en sentido Kantiano, es *la moral* (p.62)<sup>20</sup>, y en que, con la centralidad de la racionalidad medios-fines que impone el capitalismo se pierden valores importantes para la sociedad (p.75). El mundo moderno es un *estuche que ha quedado vacío de espíritu* (Weber, 2006, p.230) y, basándonos en *La ciencia como profesión*, podemos afirmar que para el autor es muy posible que no vuelva a ser llenado<sup>21</sup>. Es el resultado de un proceso histórico que en un momento necesitó del protestantismo para después prescindir del mismo con el avance de la tecnificación. De triunfar el desencantamiento, el dominio técnico sobre el mundo, dice Weber, “los ‘últimos hombres’ de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: ‘Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente’” (Weber, 2006, p.231).

---

<sup>20</sup> Farinetti (2006), Ferraresi (2008), Radkau (2011) y Ruano de la Fuente (2007) remarcan influencias kantianas en Weber.

<sup>21</sup> Resaltemos que Weber no dice un estuche llenado por la técnica, sino un estuche vaciado por ella, como una manera más de afirmar la modernidad como pérdida (en el sentido inevitablemente valorativo del término).

Uno de los puntos en los cuales más acuerdo encontramos entre la teoría de Bataille y la de Weber, que desarrollaremos en la tercera parte de esta tesis, es esta interpretación sumamente crítica con el capitalismo por su orientación hacia la reducción de las relaciones sociales a relaciones de fuerza. La política, desde luego, no es de ningún modo ajena a esto. Los asuntos del Estado tienden a ser manejados cada vez más conforme a normas racionales, por lo tanto el burócrata -y el político, que se le parece cada vez más- irremediamente debe actuar sin miramientos hacia la persona<sup>22</sup> (Weber, 2007, p.73). De acuerdo con Habermas (1981), al centrarse en el sentido práctico y moral de la institucionalización de la acción racional de acuerdo a fines, Weber “desconfía de los procesos de racionalización abandonados a su propia lógica, exentos de toda orientación ético-valorativa” (p.216), así como de la creación de un cosmos despersonalizado en tanto y en cuanto avanza hacia la objetivación de las relaciones sociales. *El dinero como ordenador social ha creado un cosmos rutinizado cuya estructura impersonal ha vaciado el lazo social de amor*, conduciendo a que las relaciones sociales se encuentran principalmente mediadas por la fuerza del derecho, a su vez mantenido por el Estado (Weber, 2007, p.102). Son éstas reacciones un sistema que *deshumaniza* el lazo social:

Éste es el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desencantamiento, que hacen que se retiren de la vida pública los últimos y más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística, en el arte o en la fraternidad de las relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos. (Weber, 2003, p.24)

---

<sup>22</sup> La política, según Weber, “se orienta hacia la objetiva razón de estado, hacia el pragmatismo y el fin absoluto del mantenimiento de las relaciones internas y externas de poder, cosa que, desde el punto de vista religioso, aparece casi irremediamente sin sentido” (Weber, 1964, p.469).

El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico (...). El capitalismo actual, señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos (empresarios y trabajadores) que necesita<sup>23</sup>.  
(Weber, 2006, p.42)

El recorrido que hemos realizado hasta ahora puede resumirse de la siguiente manera: mientras más declina la religiosidad extática y mística, más crece la religiosidad racional (ascetismo intramundano) y por lo tanto la fortaleza de la religión para orientar las acciones y las relaciones de los individuos entre sí y con la naturaleza. Asimismo, al crecer la racionalización y el dominio técnico sobre la vida, igualmente lo hace la reglamentación de la vida privada y la dedicación del tiempo a la producción metódica. Esto implica un avance en la organización del capitalismo y de la racionalidad técnica<sup>24</sup>. Todo esto conlleva impersonalización del lazo social, así como el progresivo fin de toda regulación ética del sistema productivo, que se organiza crecientemente por su propia lógica y a la vez invade con la misma a las demás esferas. Con el avance de la racionalización fatalmente llega el desencantamiento del mundo y la pérdida de sentido fraternal de las relaciones sociales. Así, para Marianne Weber (1995)

las interpretaciones *religiosas* del mundo (...) deben estar y en realidad están en creciente tensión en relación con las esferas de valores de este mundo, que se ha desarrollado independientemente, si los distintos ideales y preceptos que resultan de una orientación religiosa o mundana han sido pensados con coherencia y deliberadamente escogidos como lineamientos para la vida. (p.321)

---

<sup>23</sup> Quisiéramos que no pase desapercibida esta última oración, de reminiscencias Althusserianas *avant la lettre*: el capitalismo educa y crea a los sujetos que necesita (Althusser, 2003, p.55).

<sup>24</sup> Para Radkau (2011), en los tiempos de Weber, “la incipiente electrificación convierte a ‘la técnica’ en una gran red conexas que cubría superficies cada vez mayores y penetraba toda la cotidianeidad” (p.279).

El mundo del capitalismo es, de todas las formas que han adoptado las sociedades en la historia, el mundo desencantado por excelencia: el mundo regulado por la economía que tiende hacia la organización técnica racional de todas las esferas de la vida en sociedad. En este camino, Weber (2006) insinúa -en las últimas páginas de *La Ética Protestante*- que es muy posible que el mundo sea envuelto en una “ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos” (p.231).

### **1.5.2 La ciencia y el desencantamiento: *amor fati***

Llegamos a esta sección final tras haber recorrido el camino de oposiciones entre el encantamiento y el desencantamiento que trazamos al comienzo de este capítulo. Como se habrá advertido, hasta aquí nos hemos esforzado en mostrar un costado de Weber más crítico de la modernidad, haciendo del concepto de desencantamiento del mundo un elemento negativo que caracteriza la época en la que escribe. Sin perder de vista que ese es el objetivo de esta sección, queremos hacer unas aclaraciones respecto de la lectura que hacemos de Weber.

Es bien cierto afirmar con Weber (2003), que dice: "con ingenuo optimismo se ha festejado a la ciencia, es decir al dominio de la vida fundado en recursos técnicos, como el camino hacia la felicidad" (p.22). Weber temía “como secuela de la burocratización una cosificación de las relaciones sociales que acabe ahogando los impulsos motivacionales de que se nutre el modo racional de vida” (Habermas, 1981, p.198). Weber critica profundamente a la razón protestante al escribir que el utilitarismo moderno desvirtúa todas las máximas y virtudes que regulan las

relaciones humanas al poner el foco de la existencia en el dinero, al orientar las prácticas de modo tal que el sujeto dedique la mayor parte de su tiempo y sus energías en el ordenamiento racional de la vida y la obtención de resultados económicos. El negocio y el incesante trabajo que vincula a la profesión con el mandato divino (Weber, 2006, p.86) "es la única motivación de su actividad, actividad irracional (vista desde el punto de vista de la felicidad personal), puesto que el hombre existe para el negocio y no a la inversa" (Weber, 2006, p60-61). La ética protestante hubiese sido juzgada como una perversión por el hombre precapitalista, pues ese camino conduce a la pérdida de toda capacidad de regulación moral; en correspondencia con su lógica, sería igual de bueno parecer honrado que serlo, puesto que "un plus innecesario de tal virtud sería rechazable, por constituir una dilapidación" (Weber, 2006, p.39).

Pero también encontramos en Weber una crítica hacia los jóvenes que opinan que "las construcciones intelectuales de la ciencia son el reino subterráneo de abstracciones artificiosas que buscan recoger con sus manos estériles la sangre y la savia de la verdadera vida, pero sin lograrlo" (Weber, 2003, p.20). Sostiene que es un lugar común de su tiempo que la ciencia sea considerada desde un punto de vista negativo y que cualquier vuelta atrás es un mero espejismo, así como la vanidad de cualquier búsqueda de sentido último en la actividad científica (Giddens, 1997, p.52). De acuerdo con Portantiero (1982), la democracia y la técnica son incompatibles para Weber, por lo que el "progreso" no es más que el de los medios técnicos y no el de los valores; la ciencia solo puede elaborar un discurso acerca de los medios, pero no respecto de los fines, puesto que estos se sustentan en valores. Lo único que progresa en el mundo moderno es la técnica, con la cual necesariamente viene el desencantamiento (p.432-435). El hecho de que la razón moderna rechace todo fundamento metafísico la lleva a la paradoja de no poder afirmarse como un valor a sí misma; "el racionalismo occidental muestra el vacío de sentido (...), la NADA

sobre la cual construye el propio sentido" (Ferraresi, 2008, p.213). Así es que se abre el mundo a una infinidad de perspectivas, en un escenario en el que es preciso que el sujeto se apropie de sus conflictos y no busque una salida rápida a la tensión que genera vivir en un mundo con valores que compiten entre sí (Ruano de la Fuente, 2007). El sarcasmo del lenguaje poético que Weber elige para expresar su descontento con cualquier huida del mundo no debería pasar desapercibido:

A quien no pueda afrontar virilmente el destino de esta época debe decirse que se vuelva más bien en silencio, sin la publicidad habitual de los renegados, sino sencilla y simplemente a los brazos misericordiosos y ampliamente abiertos de las antiguas iglesias. Ellas no le harán el retorno difícil. (Weber, 2003, p.35)

¿Cómo debemos tomar esta afirmación? ¿Es entonces falsa la premisa de esta sección? No necesariamente. Como veremos, la respuesta de Weber es más compleja y paradójica que una total afirmación de la conciencia moderna o un retorno acrítico al jardín encantado. Tanto Weber como Bataille rechazan todo anhelo por un pasado que sirva de refugio o modelo para la sociedad por venir. Aron (1997), se refiere a Weber diciendo que "cada existencia tiene su propio Dios y los dioses están en lucha" (p.69). Es necesario destacar la crítica al capitalismo y la distancia que Weber toma respecto de la razón técnica como elemento ordenador de lo social, pero debemos hacerlo de tal modo que no nos lleve a la nostalgia romántica por el paraíso perdido. Para entender esto es necesario que tengamos en mente que Weber (2003) considera que la ciencia debe ser mantenida como un fin en sí mismo y no como un medio utilitario para un fin superior (p.16) Debemos practicar la tarea científica como quien encara una labor ética o profética. Nos dice Weber (2003) que "nada es valioso para el hombre como tal si no puede hacerlo con pasión" (p.14). La pasión como una necesidad para realizar la tarea cabalmente,

como el rechazo de la rutinización de la vida en una época “sin dios ni profeta” (Weber, 2003, p.32). Entonces, si la ciencia debe hacerse con “honestidad intelectual”, si “entre las paredes del aula no vale otra virtud que la de la simple probidad intelectual” (Weber, 2003, p.35), y al mismo tiempo ser tomada como una actividad apasionante, podemos afirmar que hay una apelación moral de parte de Weber hacia el trabajo científico característico de la modernidad. Según Aron (1997), “Max Weber tenía empeño en demostrar que la ciencia tiene un sentido y que vale la pena consagrarse a ella aunque lleve a despojar al mundo de su encanto y sea, por esencia, inacabable” (p.19). Entonces, cuando Weber critica al capitalismo y al desencantamiento, es porque mina el terreno en el que esta forma de encarar la tarea puede aflorar y la suplanta por una serie de operaciones procedimentales, burocráticas, impersonales y, por lo tanto, desapasionadas.

Sostenemos la premisa: Weber es un crítico de la modernidad, pero enfrenta su verdad en todo su desamparo y complejidad, negando cualquier vuelta atrás:

En la medida en que está fundada en sí misma y se comprende en sí misma, la vida conoce solamente la lucha eterna entre los dioses, es decir, hablando sin metáforas, la imposibilidad de conciliar y por lo tanto de resolver los puntos de vista últimos *posibles* y en consecuencia la necesidad de decidir en favor de uno u otro. (Weber, 2003, p.31)

En esa imposibilidad se juega la vida moderna, en la incapacidad de elaborar un discurso acerca de las causas finales, en su incapacidad de mostrar que en definitiva siempre reposa sobre un tipo de creencia y que ciertas verdades, como en el caso de los imperativos morales, tienen una pretensión intrínseca de reconocimiento universal (Habermas, 2005, p.51). Para decirlo de otro modo, “no son la subjetividad y la relatividad de la ciencia las que hacen necesaria la elección,

sino el carácter *parcial* de las verdades científicas y la *pluralidad* de los valores” (Aron 1974, 17).

El hombre moderno, que vive en la persecución de valores culturales siempre se encontrará ante una obra siempre incompleta, dado que por más extenso que sea el fruto de su actividad o de su conocimiento, siempre será infinitamente inferior a aquél resultado que no pudo obtener y al conocimiento que no llegó a abarcar. De tal modo, “la muerte sin sentido aparece como el cumplimiento más adecuado del sin sentido de la propia vida” (Weber, 2007, p.103; Weber, 2003, p.19). y sin embargo no tenemos más remedio que apelar a lo que la modernidad reprime con más intensidad: *la pasión en la tarea y la aceptación del elemento irracional que ello implica*. Al respecto, Ferraresi (2008) habla de una ‘desvalorización de los valores’:

La de Weber es la asunción radical de la sentencia de Nietzsche: 'Dios ha muerto', o sea, la conciencia de vivir en un mundo 'sin dioses ni profetas' típica de una época que 'ha comido del árbol del conocimiento'. Los 'valores supremos' de orden religioso que habían puesto en marcha el proceso de racionalización se desvalorizan irremediabilmente en la época del cumplido desencanto, es decir, del nihilismo cumplido. (Ferraresi, 2008, p.206)<sup>25</sup>

Estamos situados entre el sentimiento de que el pasado está perdido y el presentimiento de que el futuro es una tierra árida; en la sabiduría de que tal vez no valga la pena una vida

---

<sup>25</sup> Nietzsche es uno de los autores que aparecen como influencias de Bataille y de Weber. De acuerdo con Aron (1997), al proclamar la relatividad histórica de los valores y la imposibilidad de dar cuenta de ellos científicamente, no podemos levantar las banderas del imperativo categórico (p.56), es así que Weber se acerca a Nietzsche aunque esta sea solo una tendencia que después se ve sopesada por la necesidad de orientar nuestras acciones mediante la ética de la convicción. “La verdad, responde el moralista de la convicción; el éxito, responde el moralista de la responsabilidad. Las dos elecciones son morales con tal de que el éxito de éste último sea el de la ciudad y no el suyo propio” (p.61). Entre otros, Gavilán (2012, p.10), Farinetti (2006), Ferraresi (2008) y González García (2000, p.77), resaltan el nexo entre las ideas de Weber y las de Nietzsche sobre todo en lo respectivo a la modernidad como racionalización y separación entre los valores y la razón. Por el contrario, Radkau (2011), si bien reconoce que el énfasis puesto en la dominación tiene un tinte nietzscheano (p.781) y que Weber lo cita en varias ocasiones, atenúa la relación dado que muchas de esas citas tienen un carácter crítico (p.334).

mecanizada, pero sabiendo que es un movimiento que se está produciendo hace siglos, más allá de la voluntad de los sujetos. Weber nos habla casi como si quisiera convencerse a sí mismo; como el agnóstico que no puede sostener la inexistencia de Dios o el reprimido que no reconoce su deseo pero le aflora en cada gesto. Entonces lo vemos girar sobre sí mismo: “Es necesario ponernos en la tarea y adaptarnos a las ‘exigencias de la hora’, tanto humanamente como desde el punto de vista profesional. Y esto será simple y sencillo si cada uno de nosotros encuentra al demonio que tiene el hilo de su vida y lo escucha” (Weber, 2003, p.36).

Puesto que nuestras elecciones están siempre basadas en premisas valorativas, *las mismas nunca pueden ser realmente científicas*; ni la fe ni la incredulidad son demostrables de modo científico (Aron, 1997, o.74). Weber (2003) llega incluso a problematizar la idea de que el deber de la medicina es preservar la vida, considerando que hay situaciones en las cuales la muerte puede resultar un alivio para el enfermo y los que lo rodean (p.23). “Ninguna creencia está absolutamente exenta de presupuestos y ninguna puede fundamentar su valor ante quien rechace estos presupuestos” (p.33) los cuales no constituyen un conocimiento en el sentido riguroso del término sino un saber al modo de una posesión o un don. Así como el juicio científico no puede decidir acerca del valor intrínseco de la cultura francesa, tampoco puede emitir juicios acerca de su propio valor; todo está en el plano de lo incognoscible por medios científicos y queda en manos del individuo la decisión respecto de “quién es Dios y quién es el diablo” (p.28).

Para afirmarnos en la modernidad no podemos apelar a puntos de vista últimos, pero tampoco podemos reducir la vida a la mecanización. La ciencia no puede realizar un discurso acerca de los valores, por lo tanto tampoco puede afirmarse a sí misma como un bien (Reale y Antiseri,

1988, p.431), sin embargo cada cual debe “seguir su demonio” (Weber, 2003, p.36), elegir los valores que sustentan su tarea y realizarla apasionadamente.

La única solución -si de solución puede hablarse- a las antinomias de la modernidad parece ser la toma de conciencia (privada) del dios o demonio que maneja los hilos de nuestra vida a fin de rendirle el debido culto , arrostrando [sic], en consecuencia la culpa (o la responsabilidad) que esa elección entraña necesariamente. (...) Que el sujeto se adueñe, en definitiva, de sus propios conflictos, llevándolos hasta el final, que tome conciencia del politeísmo valorativo y se entregue al seguimiento incondicionado del dios elegido. He aquí el imperativo de quien vive a la altura de los tiempos. (Ruano de la Fuente, 2007, p.309)

La respuesta weberiana es, volviendo a Nietzsche, el *amor fati* como actitud ante la vida moderna, “un retorno y una aceptación consciente de un orden del mundo que revela a nuestro discernimiento como un mundo sin Dios, sin verdad, sin directriz ni estructura dada” (Nietzsche, 2001, p.22). Ante el desasosiego de la modernidad Weber nos propone que actuemos “como si” la vida se jugase en lo que sea que hagamos, que hagamos ciencia como haríamos magia. Combatir el desencantamiento mediante una tarea inevitablemente desencantadora, difícil y solitaria tarea que Weber supo realizar en su vida.

## Parte 2: Lo Sagrado en Georges Bataille

La forma en que Bataille construye sus conceptos puede asemejarse a una colmena, en la que cada elemento comparte paredes con los demás, apoyándose los unos en los otros con distintos puntos de contacto. Hemos hecho una selección conceptual que refleja el enfoque particular que nos interesa del autor, teniendo como norte los fines de esta investigación. Éstos no pueden comprenderse hasta finalizada la lectura de todos: ya que se definen e implican constantemente, es difícil comprender uno sin el resto y el todo (que llamamos autor) sin cada uno de ellos.

Bataille resulta difícil de clasificar, ya que además de sus ensayos se dedicó a la literatura - novelas, relatos cortos- y a la poesía. A lo largo de su vida tuvo un intenso diálogo con los escritores de su época, como Céline, Miller y Char. Pero también siguió de cerca los desarrollos de la antropología y de la sociología; nos referimos a Eliade (*Lo sagrado y lo profano*), Mauss (*Ensayo sobre el Don*), Spengler (*La decadencia de Occidente*), Huizinga (*Homo Ludens*); entre tantos otros que cita y critica a lo largo de sus escritos. En el contexto de esta tesis y respecto de sus ensayos, encuadramos a Bataille en la Teoría Sociológica dado que analiza la sociedad sin reducirla a sus elementos particulares. No la observa desde un actor ni un evento, sino desde un proceso mayor que sirva de marco explicativo. A la vez, uno de los principales ejes de sus escritos consiste en la elaboración de conocimiento sobre lo sagrado, y considera que solo la sociología puede encarar esta tarea (Bataille, 2008, p.73, 157). A partir del postulado de que el todo es más que la suma de las partes, se centra en aquellos elementos que superan al individuo. Sin embargo, también plantea una distancia respecto de la sociología, dado que lo sagrado no puede aislarse del pensamiento de la totalidad y tratarlo propiamente como un objeto de estudio (Bataille, 2008, p.152). De esta manera se posiciona de manera ambigua respecto de la ciencia y,

como veremos, entiende que su empresa, incluso cuando parta de un enfoque sociológico, debe superarlo mediante la poesía hasta llegar al límite de las posibilidades de la palabra. Para Habermas (2008), “Bataille persigue el proyecto de un análisis científico de lo santo y de una economía general, cuya finalidad es explicar el proceso histórico universal de racionalización y la posibilidad de una última inversión de éste” (p.121). La siguiente cita de Bataille nos ayuda a clarificar su posición:

Si el hecho social representa por sí solo la totalidad de la existencia, no siendo la ciencia más que una actividad fragmentaria, la ciencia que examina el hecho social no puede alcanzar su objeto si éste, en la medida en que lo alcanza, se vuelve la negación de sus principios. La ciencia sociológica exige pues, sin duda, condiciones diferentes de las de las disciplinas que se refieren a aspectos disociados de la naturaleza. (Bataille, 2003b, p.232)

En esta línea comprendemos la función del College de Sociología que fundaría en 1937 bajo la premisa del estudio de las manifestaciones de lo sagrado en la existencia social<sup>26</sup>, lo que llamaron Sociología Sagrada.

El marco general es esencialmente durkheimiano, en tanto y en cuanto considera que el hecho social es distinto de la suma de las acciones individuales, que los individuos se encuentran sometidos a un movimiento social que ellos no determinan (Bataille, 2007d, p.30) y que la existencia del hombre puede separarse en dos esferas, una profana y una sagrada (Bataille, 2005b, p.72) (Durkheim, 2007, p.33). Bataille, refiriéndose a Durkheim, nos dice que “la religión, más precisamente, lo sagrado, es el lazo, es decir, el elemento constitutivo del todo que es la sociedad” (Bataille, 2005c, p.6). La piedra fundamental del pensamiento religioso en

---

<sup>26</sup> En las reuniones del Colegio participaron, entre otros, Bataille, Leiris, Callois, Klossowski y Kojève, entre otros. Para un desarrollo mayor de las actividades de éste y otros grupos de los que participó Bataille, ver Marmande, 2009.

Durkheim es la división de las representaciones en dos géneros opuestos: lo profano y lo sagrado, los cuales se encuentran separados del modo más tajante. En el primero los individuos son relativamente independientes y se encuentran dispersos, el trabajo ocupa la mayor parte de la vida, la cual es uniforme y dirigida por fuertes preceptos morales. Por el contrario, en lo sagrado, se encuentran reunidos en rituales religiosos en los que los cantos, danzas, uniones sexuales y luchas los llevan a un estado de éxtasis religioso en el que se relativiza la moral y cada cual pierde conciencia de sí mismo. Cuando Durkheim se refiere a *lo sagrado* lo identifica como un principio común, una fuerza anónima e impersonal, independiente de los sujetos, que los sobrevive y es más sabia que ellos. La *religión* es definida como “un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan a la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella. Tal es su papel primordial” (Durkheim, 2007, p.211). Vale la pena detenerse en los adjetivos que utiliza para referirse a las relaciones humanas -oscuras e íntimas-, palabras que tranquilamente podríamos utilizar a la hora de referirnos a la relación de una persona con Dios. Ocurre que para Durkheim es la sociedad la que posee características sagradas, pues a ella van dirigidos nuestros esfuerzos y de ella dependemos: nos da energía y conocimientos, tales como la técnica, la tradición y el lenguaje. Es a la sociedad que debemos nuestro ser y por ello la reconocemos como una potencia moral (Durkheim, 2007, p.194).

Bataille interpreta, en la línea de Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (2007), que no hay intensidad si no es en relación a lo sagrado, es decir que a mayor intensidad menor funcionalismo (Bataille, 2007d, p.53). En la pregunta acerca de la *intensidad* del

movimiento que reúne a los hombres, analiza el lazo social<sup>27</sup> en términos históricos y concluye que en otros tiempos el mismo fue más intenso que en la época en la que le tocó vivir, dado que esta intensidad se da en torno a centros sagrados que en su visión se encuentran en decadencia (Bataille, 2007d, p.40). La intensidad de los movimientos individuales, de carácter predominantemente funcional, aumenta a medida que decrece el movimiento de conjunto, de carácter cohesivo. Para Bataille, (2007d), esto “significa que lo útil prevalece poco a poco sobre la existencia, que la existencia se subordina y se somete lentamente” (p.44).

Cuando el sujeto se reconoce subordinado y plenamente integrado al movimiento general de la sociedad -y pierde de vista el elemento residual que nunca puede integrarse del todo- confunde su función con su existencia (Bataille, 2003b, p.185), entrando así en la esfera de la economía. Dicha esfera pertenece, en la perspectiva de Bataille, al reino de la utilidad y de la servidumbre, ya que el hombre moderno confunde su existencia con su función (Bataille, 2007d, p.47). Es así que “la sociedad radicalmente racionalizada impide el gasto productivo y el derroche generoso de la riqueza acumulada” (Habermas, 2008, p.119).

Por otro lado, también es posible leerlo en línea con la crítica de la cosificación y la razón instrumental de la Escuela de Frankfurt (Habermas, 2008, p.244). Bataille comparte con la corriente de Adorno y Horkheimer sus raíces marxistas y weberianas, aunque se centra en la

---

<sup>27</sup> Acerca de la importancia del lazo social, Bataille (2005c) nos dice: "Si es verdad que el lazo social pone en juego nuestras aspiraciones más lejanas –que se abren paso bajo el nombre de religión– y que nosotros no podemos responder a esas aspiraciones sino por la formación de un lazo social (lo que significaría que el ser solo no está entero, que un individuo no está entero sino dejando de distinguirse de los otros, sus semejantes), la posibilidad de comunidades segundas es necesariamente, para cada uno de nosotros, la cuestión decisiva" (2005c). Sin embargo, aunque Bataille hable de “lazo social” es posible tomar distancia de la tesis de la sociología de Durkheim (2008), en tanto que implica la existencia de una intersubjetividad, de sujetos enlazados. Como veremos más adelante, es difícil hablar en estos términos ya que para Bataille todo sujeto es siempre incompleto, y desde esta falta es que se funda lo común (Nancy, 2001, p.58). Hay un lazo, pero un lazo insustancial y constitutivo de cada sujeto. Por otro lado, Bataille reivindica los *outsiders* como los que denuncian un lazo social fundado puramente en el interés y no en lo que llamaremos comunicación intensa, que detallaremos en este capítulo (Bataille, 2005c).

crítica a la cosificación capitalista mediante la razón instrumental. Ahora bien, lo que lo caracteriza es que llega a conclusiones muy diferentes, interpretando la historia de occidente “en términos de proscripción de lo santo, de una progresiva exterritorialización de lo sagrado” (Habermas, 2008, p.245), en favor de los elementos homogéneos de la organización social (Bataille, 2007c, p.135-137, Bataille, 2003b, p.138-139).

Pasemos ahora a analizar los conceptos centrales para después elaborar una conclusión que nos permita ingresar en la próxima sección en la que desplegaremos la tesis central.

## **2.1 Lo Profano**

### **2.2.1 El trabajo**

En primer lugar explicaremos la concepción doble que Bataille tiene del trabajo, el cual restringe a la vez que posibilita la vida del hombre. Elegimos este concepto como punto de partida ya que es al que se contraponen todos los demás, al ser la máxima representación de lo profano como equivalente a lo útil, lo subordinado y lo funcional (Campillo, 2001, p.73).

Según Bataille el trabajo se funda en el miedo a morir (Bataille, 2002d, p.42): “Trabajar es siempre confesar que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a la muerte, y que el juego deberá cesar desde el instante en que la vida esté amenazada” (Bataille, 2008, p.207). El hombre que trabaja es el que intenta asegurar la duración de su ser en el futuro (siempre) incierto, para ello subordina su existencia a los objetos del mundo (Bataille, 2007c, p.66) o, al menos, sitúa su existencia al mismo nivel que los mismos, al volverse a sí mismo un medio para un fin (Bataille, 2005b, p.162). En esta crítica al utilitarismo y su indiferencia moral

hacia la condición humana reside su rechazo al capitalismo (Bataille, 2005, p.51) el cual convierte al trabajo en el centro de la existencia -contrapuesto a otras culturas cuyas formas de intercambio estaban todavía ligadas al “don” y el “gasto noble” (Mauss, 2009, p.235)- e “introduce por consecuencia relaciones humanas vacías y sin reserva, sazonadas de placeres sin intensidad” (Bataille, 2007d, p.49-50; 2003b, p.233).

El trabajo anestesia al hombre impidiéndole la búsqueda de una vida intensificada por la tragedia (Bataille, 2007d, p.48). Así, lejos de abrir la herida de la existencia, el trabajo vuelve al sujeto conscientemente individual y lo pone en el lugar de la espera. En esta espera, “la angustia habitual”(Bataille, 2006b, p.81), toda su actividad se encuentra subordinada a un fin posterior; “la duración devuelve la cosa tangible al estado de sojuzgamiento: toda cosa, en la duración, sirve a otra cosa” (Bataille, 2003, p.164). El fundamento de este orden es el dinero, que lleva a cabo una equivalencia entre el valor del hombre y su capacidad productiva, es decir que la existencia humana no es una existencia para sí (Bataille, 2003b, p.139). A esta altura el lector ya habrá advertido la similitud entre esta crítica al capitalismo y la del joven Marx cuando dice: “La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas”<sup>28</sup> (Marx, 2004, p.106), así como la influencia de la perspectiva de Kojève acerca de

---

<sup>28</sup> De hecho, los comentaristas de Bataille reconocen a Marx como una importante influencia (Payne, 2006, p.42-43; Campillo, 2001; Gasquet, 1996; entre otros). Sin embargo, es pertinente aclarar mejor la relación entre estos autores. En primer lugar, Bataille tiene en común con Marx su concepción del trabajo como aquello que lo vuelve un sujeto y a la vez lo niega en tanto que lo cosifica (Campillo, 2001, p.24-25). Por último, tanto Bataille como Marx consideran que la igualdad es un valor en sí mismo, pero Bataille, marcado por la experiencia soviética rechazará la idea de revolución en los términos de la Revolución Francesa o de la Revolución Rusa (Campillo, 2001, p.16). Así, Bataille apostará por la experiencia sagrada o soberana de una comunidad acéfala como principio orientador de una sociedad igualitaria, sin que eso explique ningún tipo de reconciliación definitiva. La comunidad de Bataille se encuentra en constante devenir por no fundarse sobre ningún elemento concreto (sea éste la pertenencia de clase o la nacionalidad) (Blanchot, 2002, p.49, 36, 29 y Groppo, 2011). Por otro lado, difiere de Marx en rescatar lo heterogéneo y desorganizado, respecto del “ejército proletario” como agente de cambio (Campillo, 1993, p.11). En definitiva, podemos decir respecto de Bataille, lo que Nisbet dice acerca de Weber: “Capitalismo y socialismo eran manifestaciones de una fuerza mucho más fundamental de Occidente: la racionalización, la conversión de los

Hegel y la Dialéctica del Amo y el Esclavo<sup>29</sup>. Al igual que Weber, considera que no hay una determinación directa de la economía respecto de la cultura y la religión. Marx consideraba que la razón humana y la forma de conciencia de las relaciones de explotación llevarían a la superación de una etapa de dominación del hombre por el hombre, por el contrario, Bataille acuerda con Weber en que la racionalización no conduce por sí misma a una mejora en la condición humana, ni siquiera que la ciencia pueda preguntarse acerca de la condición humana si negarse a sí misma (Weber, 2003).

Este movimiento de organización y racionalización de la vida humana, necesita en un primer momento de la idea de Dios, puesto que solo mediante la existencia de Dios podemos soportar que nuestra existencia en tanto que seres inferiores a Él, sea rebajada al nivel de la cosa. Así, es preciso que matemos a Dios, el pilar y la garantía de la perfección, para así aceptar el carácter abierto, impuro y transitorio de todo lo que existe<sup>30</sup> (Bataille, 1981, p.64-65). Ahora bien, este camino de desacralización de la vida humana, no se habría realizado sin la Reforma. Para Bataille, el Calvinismo es un avance en el camino que pone a la cosa por encima de la persona, que “exilia” a lo divino del mundo (Bataille, 2007c, p.135). El protestantismo condena tanto la ociosidad como el lujo, a la vez que reafirma el valor del cálculo y el ordenamiento racional de la vida humana. “El uso inmediato de la riqueza infinita, que es el universo al estar estrictamente

---

valores y relaciones sociales, de las formas primeras, comunales y tradicionales que alguna vez tuvieron, a las formas impersonales y burocratizadas de la vida moderna” (Nisbet, 2003, p.155).

<sup>29</sup> Bataille asistió a los cursos sobre Hegel dictados por Kojève (2006) en la década de 1930, los cuales tendrán un gran impacto sobre su pensamiento (Bataille, 2008, p.283; Gasquet, 1996; Lanzillo, 2008; Tonkonoff, 2010; Lorio 2014), como podemos ver en las siguientes citas: “en la práctica, el hombre, que se sirve del útil, se hace él mismo útil, él mismo se hace objeto, en el mismo nivel que el útil. El mundo de la práctica es un mundo donde el hombre es él mismo cosa” (Bataille, 2006b, p.78). Hill (2001) afirma que “La historia del amo y el esclavo tomada como fábula antropológica encuentra su soporte empírico en las obras de Mauss, permitiéndole a Bataille el desarrollo del doble vínculo entre la antropología y la filosofía” (p.41).

<sup>30</sup> En el artículo llamado “Proposiciones”, Bataille cita a Nietzsche cuando en *La voluntad de poder* dice: “La más perfecta organización del Universo puede llamarse Dios” (Bataille, 2003b, p.182). Sobre la extensa influencia de Nietzsche en Bataille ver Campillo (2001); Gasquet (1996) y Lorio (2008).

reservado a Dios, destinaba sin reserva al hombre al trabajo, a la consagración de riquezas, (...) al desarrollo del aparato de producción” (Bataille, 2007c, p.127). Paradójicamente, la religión, que tiene por objetivo el acceso humano a la intimidad, termina -mediante esta forma particular de religiosidad-por alejar al hombre de sí mismo (Bataille, 2007c, p.135).

Nadie, ni los españoles, ni Lutero, querían el mundo que se avecinaba, pero la razón práctica, gradualmente iba a reducir al hombre a la medida del interés. No hubo jamás un mundo tan rico, sin embargo la riqueza fue disimulada en él lo mismo que la pobreza (que persistía), cubierta por un manto gris de la utilidad. (Bataille, 2005, p.45)

Solo después de la moral protestante se pudo desarrollar plenamente el mundo burgués, el cual luego prescindir de ella y crea una sensación de pobreza y escasez. Ya no tiene a Dios ni la gloria como fin ulterior de la vida, sino que establece un orden en el cual se condena el uso irracional de las riquezas y se hace del capital y su reinversión el eje de la vida. Este es el camino desencantador que traza Weber (1964), en el cual se basa Bataille para ligar la ética protestante a la razón utilitaria del capitalismo (Bataille, 2005). Al final de este camino, “la prosperidad *sin gloria* de un negocio se convirtió en el fin, *la utilidad se convirtió en el fundamento del valor moral*” (Bataille, 2005, p.48). No se puede imaginar algo más alejado del éxtasis por el que aboga el autor.

Mediante el trabajo creamos un mundo *homogéneo*, un mundo compuesto por elementos conmensurables y organizados por una racionalidad medios-fines. “La sociedad *homogénea* es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil” (Bataille, 2003b, p.138), la comunidad organizada en un encadenamiento de elementos útiles, funcionales a la reproducción del orden social. Por el contrario, lo *heterogéneo* es aquello imposible de asimilar por la razón homogénea, respecto de

lo cual mantiene su otredad (Bataille, 2003b, p.144). Bataille “llama así a todos los elementos que se resisten a la asimilación a las formas de vida burguesa y a las rutinas de la vida cotidiana, y que escapan a la intervención metódica de las ciencias” (Habermas, 2008, p.232). Elementos heterogéneos son: la violencia, el gasto improductivo, la locura, todo lo que ponga en cuestión la homogeneidad social y su reproducción<sup>31</sup> (Bataille, 2003b, p.140, 152; Esposito, 2012, p.81; Tonkonoff, 2010). Mattoni (2000) llama la atención acerca de la necesidad de la república platónica de expulsar a los poetas, quienes son el símbolo del gasto. Mattoni dice que la razón práctica comienza con “el exilio de la palabra sin propiedad, inoperante y ajena a esa responsabilidad legaliforme de los que poseen el saber y obran en consecuencia” (Mattoni, 2000, p.194), por lo tanto la poesía se inserta dentro de las formas de gasto improductivo revelando la música del lenguaje por encima de su sentido (Mattoni, 2011, p.55).

Ahora bien, este lado degradante del trabajo es solo una de sus caras, puesto que “es lo que le hace afirmarse como un sujeto frente a un objeto, aunque simultáneamente sea lo que haga de él un objeto para sí mismo” (Campillo, 2001, p.25). El trabajo también tiene una función humanizadora dado que es la vía de acceso a la conciencia y al conocimiento, y por lo tanto la salida de la animalidad. Mediante el mundo del trabajo obtenemos la conciencia del mundo. Es por eso que el hombre debe, para poder definirse desde el trabajo y crear un mundo que pueda reproducirse, negar el exceso sexual (Bataille, 2008, p.339) que, como veremos en detalle más adelante, lo aleja de la conciencia, la acumulación y de la moderación necesarias para preservar la vida (Bataille, 2005b, p.162-167). Al contrario de lo que sucede en el trabajo,

---

<sup>31</sup> Ernesto Laclau (2005) toma este concepto de Bataille para designar la imposibilidad de una representación política total y transparente, dado que la complejidad del campo popular hace imposible suprimir los elementos heterogéneos en una resolución dialéctica que los torne homogéneos (pp.163-197).

en el trance de la fiebre sexual nos comportamos de manera opuesta, gastamos nuestras fuerzas sin medida y a veces, en la violencia de la pasión, dilapidamos sin provecho ingentes recursos. La voluptuosidad está tan próxima a la dilapidación ruinosa, que llamamos ‘pequeña muerte’ al momento de su paroxismo. (Bataille, 2005b, p.176)

El hombre trabaja como respuesta a la muerte, trabaja para enfrentar el miedo al futuro, a lo imprevisible que siempre amenaza, y solo mediante el trabajo puede mantener la conciencia y la duración, que son condiciones para la experiencia del instante. Así, el trabajo es también el lugar de la ley y de la prohibición (Campillo, 2001, p.25-26) -que será transgredida en la fiesta y el erotismo-, que encadenan la voluntad libre al resto de las voluntades y así posibilitan la obra colectiva. Desde luego que en este contexto, el concepto de obra es tomado ambiguamente, en tanto que “la obra esconde un proyecto, un sometimiento de la existencia a lo que aún no existe” (Mattoni, 2011, p.79).

Queremos dejar bien en claro este doble movimiento. Afirmar que el trabajo reduce al hombre a la utilidad, que el trabajo funda el mundo de las cosas no implica negar su importancia para salir de la condición animal (Bataille, 2007c, p.64; 2005b, p.167). Toda crítica al avance del capitalismo que se funde en una nostalgia por un pasado redentor (sea este el período clásico o la Edad Media) no es más que un romanticismo reaccionario. Incluso más, el dominio de la cosa sobre lo humano no puede ser total, sino que siempre es “una comedia: siempre engaña a medias mientras que, en la oscuridad propicia, una nueva verdad vira hacia la tormenta” (Bataille, 2007c, p.135).

A esto que aclaramos en el párrafo anterior resulta preciso agregar un tercer giro argumental, mediante el cual el hombre escapa de este estado de conciencia. El trabajo, que ocupa la mayor parte de la existencia, aleja al hombre de los momentos en los que realmente vale por sí mismo. “El hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar a esta degradación. En sus mitos extraños, en sus ritos crueles, el hombre está, desde siempre, *en la búsqueda de una intimidad perdida*” (Bataille, 2007c, p.65). El escape del trabajo está entonces en un retorno a la animalidad -la intimidad perdida- cual reserva de valor intrínseco en el ser humano; pero no olvidemos que este es necesariamente un “falso” retorno, puesto que las posibilidades heurísticas del pensamiento de Bataille residen justamente en el permanente “tránsito” entre el polo animal y el humano, y en la imposibilidad de trascender ese límite de modo definitivo (Tonkonoff, 2012, p.270)<sup>32</sup>. Dice Bataille al respecto:

La exuberancia sexual, por el contrario, nos aleja de la conciencia: atenúa en nosotros la facultad del discernimiento; además, una sexualidad libremente desbordante debilita la aptitud al trabajo, así como un trabajo sostenido debilita al hambre sexual. Hay, pues, entre la conciencia, estrechamente ligada al trabajo, y la vida sexual una incompatibilidad cuyo rigor no cabe negar. En la medida en que el hombre se definió mediante el trabajo y la conciencia, tuvo no solo que moderar, sino que ignorar y a veces maldecir en sí el exceso sexual. En un sentido, este desconocimiento ha apartado al hombre, si no la conciencia de los objetos, al menos la conciencia de sí mismo. Lo ha encaminado al mismo tiempo hacia el conocimiento del mundo y la ignorancia de sí. Pero si trabajando no se hubiera vuelto primero consciente, no habría en absoluto conocimiento: estaríamos aún en la noche animal. (Bataille, 2005b, p.167)

---

<sup>32</sup> “Lo inhumano del criminal más cruel, del holocausto más desmesurado, no está del lado de la naturaleza, y no se pone simplemente a la cultura. ‘Lo peor’ es una encrucijada trágica: un tercer término, un intermedio insoportable por cuanto no se deja reducir ni a binomios ni a síntesis finales” (Tonkonoff, 2012, 271).

Bataille no acepta la moral utilitaria porque implica cerrar el mundo en un solo sentido, aquel de la utilidad. “En la medida en que el hombre admita la moral utilitaria podemos decir que el cielo se cierra sobre él: ignora la poesía, la gloria, el sol a sus ojos no es más que una fuente de calorías” (Bataille, 2005, p.22). Pero tampoco puede abrir las puertas de par en par a la poesía, al erotismo y al derroche.

Nadie pretendería que la crueldad de los héroes de *Justine* y *Juliette* no deba ser radicalmente execrada. Es la negación de los principios en los que se funda la humanidad. Debemos de algún modo rechazar aquello cuya finalidad sería la ruina de nuestras obras. (Bataille, 2005b, p.190)<sup>33</sup>

El pensamiento de Bataille arriba a un lugar paradójico, anti intuitivo, puesto que mientras más humanos somos, mientras más trabajamos, menos exuberantes somos, más se reduce la existencia al trabajo y a la condición de cosa, en definitiva, más se reduce a lo no-humano (Bataille, 2005b, p.164).

Estamos en principio separados de la felicidad, (...) porque antes de ser felices debemos encontrar los medios para serlo. La idea de felicidad nos impulsa entonces a trabajar para adquirirla. Pero desde el instante en que trabajamos, lejos de acercarnos como lo habíamos deseado al momento en que apresáramos la felicidad, introducimos una distancia entre la felicidad y nosotros. (Bataille, 2008, p.86)

Habermas refuerza esta idea diciendo:

Ambos momento, la razón y lo otro de ella, no están entre sí en una oposición que apunte a una superación dialéctica, sino en la relación de tensión de una repulsión y exclusión recíprocas. (Habermas, 2008, p.120)

---

<sup>33</sup> Se refiere Bataille dos personajes de novelas del Marqués de Sade, “Justine o los infortunios de la virtud”(1994) y “Juliette o las prosperidades del vicio” (2009).

Entonces, el trabajo es esencial para el hombre y no puede existir sin él. Pero tampoco puede existir sin huir del mismo a partir de la afirmación de su soberanía sobre el mundo de las cosas (Bataille, 2005b, p.162). Esta afirmación se da en el gasto suntuario, en el consumo sacrificial de las riquezas (Bataille, 2007c, p.134). Así, es necesario trabajar, aunque no sea más que para la fiesta. Bataille (2008) entiende que el trabajo es necesario para el juego, que no hay posibilidad de escapar de él de manera permanente más que en la muerte (p.203). De este modo, *lo que define al ser humano no es ni el trabajo ni la animalidad, sino el tránsito entre uno y otro, el permanente escape de una esfera a la contraria de la experiencia humana, siempre en conflicto, sin resolución final* (Campillo, 2001, p.23, 67)<sup>34</sup>.

## 2.2 Lo Sagrado

Comencemos este apartado con palabras de Bataille:

El mundo al que hemos pertenecido no propone nada para amar más allá de su insuficiencia individual: su existencia se limita a su comodidad. Un mundo que no puede ser amado hasta morir -de la misma manera que un hombre ama a una mujer- representa solamente el interés y la obligación hacia el trabajo. Si se compara con los mundos desaparecidos, es odioso y aparece como el más fallido de todos. (Bataille, 2006, p.22)

Como dijimos en la introducción, el enfoque de Bataille, siguiendo al de Durkheim, se caracteriza por dividir la existencia humana en dos esferas, la profana, representada por el trabajo, y la sagrada, de la que nos ocuparemos a continuación. ¿Qué es lo sagrado para Bataille? “Fundamentalmente es *sagrado* lo que es objeto de una prohibición (...) lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada” (Bataille, 2005b, p.72). Lo sagrado es

---

<sup>34</sup> Quisiéramos insistir en que, si bien se nutre de Hegel y Marx, la argumentación de Bataille no reposa plenamente ni en el marxismo ni en el idealismo hegeliano.

aquello prohibido (Tonkonoff, 2010, p.3), así como su transgresión, que suspende la prohibición sin suprimirla (Bataille, 2008, p.347). Es decir que la ley y la transgresión son solidarias, puesto que la transgresión “no busca quebrantar la solidez de los fundamentos, (...) ni triunfa sobre límites que borra” (Foucault, 1996, p.128); la transgresión violenta el límite pero tan solo para realizar una afirmación vacía, sin contenido positivo para fundar y sostener un nuevo postulado (Foucault, 1996). Sacralizamos lo que prohibimos, distinguir entre lo sagrado y lo prohibido es una operación estéril ya que “el acceso a lo sagrado se da en la violencia de una infracción”<sup>35</sup> (Bataille, 2005b, p.132).

Como ya dijimos, el primer movimiento consiste en la prohibición que funda el mundo del trabajo, en donde el hombre se separa de lo animal, negando el presente por el futuro. El segundo movimiento caracteriza el acceso a lo sagrado, y es la transgresión de la norma, momento en el que el hombre se acerca a lo animal en la exuberancia, afirmando el presente y su intensidad sobre la preservación en el futuro. Este segundo movimiento es la negación de la primera negación, por lo que, lejos de destruir la primera tesis, la reafirma. Aquel estado es superado sin volver al punto inicial, animal. Cuando el ser humano transgrede, no regresa a la libertad primera, ya que esta transgresión es humanamente organizada, muchas veces mediante la religión (Campillo, 2001, p.37). De esta manera, manteniendo la prohibición y transgrediéndola, estamos entre lo animal y lo divino, en ese lugar que Bataille denomina *lo sagrado*<sup>36</sup>. Al respecto, Bataille nos dice:

---

<sup>35</sup> Bataille aclara que basa su definición en la de Durkheim, quien al igual que él, no dio una definición científica positiva sino que explicó la oposición entre el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano (Bataille, 2003b, p.146) (Durkheim, 2007, P.34). Al respecto, Weber (2007) dice que “la única manera de diferenciar entre estados ‘religiosos’ y ‘profanos’ consiste en referirse al carácter extraordinario de los estados religiosos” (p.22).

<sup>36</sup> A partir de aquí se suspende el movimiento dialéctico ya que, como postulamos al comienzo de un apartado, la lucha entre las esferas profana y sagrada, es una tensión constante e irresoluble del ser humano. No hay una

El mundo sagrado, es, en este sentido, una negación del mundo profano, pero también está determinado por lo que niega. El mundo sagrado es también, en parte, resultado del trabajo, pues tiene como origen y como razón de ser, no la existencia inmediata de las cosas tal como la naturaleza las creó, sino el nacimiento de un nuevo orden de cosas, aquel que en consecuencia fue suscitado por la oposición que presentaba a la naturaleza del mundo de la actividad útil. El mundo sagrado está separado de la naturaleza por el trabajo; sería ininteligible para nosotros si no diésemos cuenta en qué medida el trabajo lo determinó. (Bataille, 2005b, p.121)

De este modo, la religión aparece como una “indagación angustiosa” a partir de la cual el hombre escapa de la cosificación a la cual lo sometió el trabajo y es devuelto al orden divino en el cual es considerado un fin en sí mismo (Bataille, 2007c, p.66). Para Bataille, la *religión* es “el modo en que se componen entre sí lo sagrado y lo profano en una sociedad determinada” (Campillo, 2001, p.37)<sup>37</sup>, en esa composición, la religión “*ordena* esencialmente la transgresión a las prohibiciones” (Bataille, 2005p.73). Bataille nos invita a pensar en una iglesia, la cual es una cosa en tanto en que tiene una existencia física, sin embargo, tiene por objeto la destrucción de la utilidad, ya que los recursos utilizados para su construcción podrían haber sido destinados a la actividad productiva (Bataille, 2007c, p.134). Al pensar en los tiempos en los que le toca vivir, declara que no existe más nada que no sea objeto del lucro, por lo que las iglesias, como el arte y los espectáculos, pierden su carácter *inútil*, son integrados al circuito de producción y pasan a formar parte del mundo de las cosas (Bataille, 2005, p.68). Construir una iglesia es devolverle a los elementos y a las energías utilizadas en su construcción, su carácter divino. Bataille dice: “desde la perspectiva del beneficio, la pirámide es un monumento erróneo tanto como cavar un

---

reconciliación final, una vez en la condición humana, tenemos que vivir con la tensión entre el derroche y la acumulación, entre el sometimiento y la soberanía (Campillo, 2001, p.18-19).

<sup>37</sup> Desde luego que nos referimos a la religiosidad en general y no al protestantismo que, como vimos en la sección dedicada a Weber, potencia el desencantamiento.

pozo inmenso y luego cubrirlo y asentar la tierra” (Bataille, 2007c, p.121). Construir una pirámide es transgredir el principio de utilidad, piedra angular de la razón moderna.

La esfera sagrada es de importancia cardinal en la perspectiva de la sociedad que tiene Bataille, ya que es en ella en la que se aglutinan los hombres, en la que son dignificados y elevados por encima de la lucha por la supervivencia, por encima del mundo de las cosas en donde los hombres afirman su individualidad, sus límites, para asegurar la duración. De este modo,

a falta de fines gloriosos -exactamente a falta de fines humanos- los hombres no pueden reconocerse solidarios, no subsiste entre los hombres más que la codicia por los bienes, que los separa. (...) Una sociedad industrial es una muchedumbre *compuesta de existencias aisladas*. (Bataille, 2005, p.50)

Aunque en el mundo moderno lo sagrado se encuentre reprimido, acordamos con Tonkonoff (2010) en que esto no significa “que su sintaxis y la economía afectiva que la sostiene haya desaparecido. Significa, más bien, que se han liberado de sus antiguas referencias y que son capaces de adquirir expresiones nuevas” (p.4). Aquellos lugares en los que hoy podemos reconocer lo sagrado son los espacios de lo heterogéneo: los bajos fondos, las cárceles, las plateas populares, en fin, los lugares que habitan las “clases peligrosas” (Bataille, 2005c).

El italiano Roberto Esposito, cuya obra se halla en gran parte influida por Bataille (Bacarlett Pérez, 2012; Lorio, 2014; Groppo 2011), analiza lo social a partir de las categorías de inmunidad y comunidad. La primera expresa la conservación de la vida mediante límites que aíslan y protegen al individuo, mientras que la segunda implica la suspensión o flexibilización de esos

límites para la apertura a la vida en común. Ambas categorías funcionan juntas y ambas ponen en riesgo a la vida, sea por sacrificarla en la consumación o en la conservación<sup>38</sup> (Esposito, 2005; 2007). Estas categorías pueden traslaparse con las de profano y sagrado que utiliza Bataille, quien también considera que no podemos prescindir de ninguna de ellas para comprender la sociedad. Así, afirma Bataille que

el hombre pertenece a ambos mundos, entre los cuales, por más que quiera, está desgarrada su vida. El mundo del trabajo y la razón es la base de la vida humana; pero el trabajo no nos absorbe enteramente y, si bien la razón manda, nuestra obediencia no es jamás ilimitada. (Bataille, 2005b, p.44)

El trabajo impone la razonabilidad de los esfuerzos y del consumo de las riquezas obtenidas por ellos, pero hay un impulso natural hacia la violencia (Lorio, 2014, p.137): el impulso erótico que se define por el exceso, por la transgresión de los límites de la racionalidad, los interdictos y prohibiciones que organizan la vida en común para salvaguardarla. El ser humano es racional y violento a la vez, la violencia se hace visible cuando, por ejemplo, el impulso sexual nos lleva a sobrepasar la razón y los límites que organizan el mundo de las cosas (Bataille, 2005b, p.45). Dice Bataille (2008): “Sin tener nada contra la razón y el orden racional (...), no conozco nada en este mundo que alguna vez haya parecido *adorable* que no excediera la necesidad de utilizar, que no devastara y estremeciera al encantar” (p.141). En otras palabras, sin alejarnos del trabajo no hay nada digno de adoración, no hay nada que supere la utilidad y nos conmueva, nada que nos provoque encantamiento.

---

<sup>38</sup> Bataille resume este punto con mucha elegancia: “El ser en la tentación se encuentra, si puedo atreverme a decirlo así, triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica se aniquila -en ese vacío que es la vida que se aísla- Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse” (Bataille, 1979, p.53).

### 2.2.1 El excedente

Bataille se interesa en el excedente, en el momento en el que la vida se presenta como una ebullición de energía, en el que se refleja en ella la violencia por crecer que observamos en las plantas de los jardines tropicales. Observa, a raíz de la fuerte influencia que Marcel Mauss (2009) ejerció sobre su pensamiento (Lorio, 2014, p.135), que “la historia de la vida sobre la tierra es principalmente el efecto de una loca exuberancia: el acontecimiento dominante es el desarrollo del lujo, la producción de formas de vida cada vez más onerosas” (Bataille, 2007c, p.41). En clara oposición con la ética protestante, el plano del excedente se relaciona esencialmente con el placer, no con la utilidad, como lo afirma la economía.

En el ser humano, esas formas onerosas se manifiestan en el arte, la fiesta, el juego y sobre todo en el erotismo. Así, el acto sexual, que “*es en el tiempo lo que el tigre es en el espacio*” (Bataille, 2007c, p.21), es un acto exuberante que solo puede producirse mediante un derroche de energía, un uso sacrificial, improductivo de la misma. Otra manifestación del excedente es la ingesta de alcohol, comparable a la creación de monumentos, puesto que es un gasto improductivo en donde el ser se manifiesta en un consumo de riquezas sin objeto. Entonces, lo que importa en este enfoque no es el atesoramiento, sino el sacrificio de la riqueza acumulada, el don de los bienes que es una forma de entrega de la vida, entrega que llega al límite de ponerla en riesgo.

Todos estos gastos improductivos se encuentran fuera de la cadena de la utilidad (o al menos intentan estarlo), constituyen un fin en sí mismo, no pueden reducirse a una utilidad productiva (Lorio, 2014, p.133). Los estados de toxicidad tienen en común con el erotismo en que llevan al

individuo al extremo de la pérdida de sí; en este abandono del cálculo energético preciso para conservar la vida y reproducirla es que el sujeto deja de tomarse a sí mismo como una fuerza productiva y pasa a existir para sí. De lo que se trata es de “desencadenar la subjetividad: el sujeto sustraído al trabajo, planificado en y por el instante, se agota en la consunción de sí mismo” (Habermas, 2008, p.244).

### **2.2.2 El sacrificio**

El sacrificio es otra forma de manifestación humana de lo sagrado. Uno de los máximos exponentes del sacrificio son los rituales Aztecas de sacrificios masivos en las pirámides, que Bataille interpreta como el momento en el que se toma un ser que se encuentra atrapado en una red de utilidad, de reciprocidad, de intercambio servil con el mundo, y se lo entrega a lo sagrado, se lo devuelve al reino de la no-utilidad. Mientras que en el mundo profano el sujeto sacrificado se encontraba entregado a la utilidad, en el sacrificio sagrado todo lo que vale es el instante mismo en el que aquello que antes lo reducía, lo obligaba a durar, ahora es derrochado sin objetivo (Bataille, 2002d, p.37). El sacrificio, en tanto que entrega de un elementopreciado por el colectivo social, funda la comunidad “entregándola al tiempo” (Blanchot, 2002, p.37). Esta “destrucción de la propiedad” (Mauss, 2009, p.149) está en las antípodas de las prácticas que propone el protestantismo. Dice Bataille:

El sacrificio restituye al mundo sagrado lo que el uso servil degradó y volvió profano. El uso servil hizo una *cosa* (un *objeto*) de aquello que, profundamente, es de la misma naturaleza que el *sujeto*, que se encuentra con el sujeto en una relación de íntima participación. (...) La destrucción es el mejor medio para negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal. (Bataille, 2007c, p.64)

La misma lógica sacrificial puede observarse en una serie de prácticas que se encuentran vivas en la cultura contemporánea: la construcción de monumentos, la producción de joyas, los grandes juegos y el arte. En todas estas actividades estamos utilizando energías y tiempo que podríamos destinar a asegurar la preservación y los estamos utilizando para una actividad que debilita el ser en tanto que implica un gasto “irracional” de recursos. Así, para Gasquet (1996), en Bataille, “poder, es poder perder” (p.49).

Bataille hereda de Nietzsche un concepto agonístico del arte, el cual tiene por función “adquirir, por el rodeo del artificio, una conciencia lúcida y soberana de las fuerzas que nos fascinan y nos amenazan” (Campillo, 2001, p.78). Para Bataille, "el arte es siempre la respuesta a la esperanza suprema de lo inesperado, de un milagro" (Bataille, 2006b, p.72), y agrega:

sólo el arte hereda ante nuestra vida el papel y el carácter *delirantes* de las religiones: hoy es el arte lo que nos transfigura y nos corroe, lo que nos diviniza y nos ridiculiza, lo que a través de sus supuestas mentiras expresa una verdad al fin vaciada de sentido preciso (Bataille, 2008, p.141-142).

Desde luego que estos gastos siempre pueden reintegrarse al circuito de la producción y así restituir su carácter útil; un monumento puede servir de atracción turística, las joyas de bienes de distinción (Bourdieu, 2010), los grandes juegos de espectáculos vendidos al resto del mundo y el arte puede volverse útil como diseño o como mercancía con funciones especulativas. Si bien dice Bataille que “la única vía para liberar el objeto fabricado del servilismo del útil es el arte”, más adelante se lamenta: “¡Qué pocos objetos fabricados tienen la virtud de escamotearse a toda función comprometida en el ciclo de la actividad útil!” (Bataille, 2002d, p.27).

En definitiva, Bataille es consciente que el carácter sagrado no está en las cosas mismas sino en el sentido que una sociedad le destina. En el capitalismo, el proceso de acumulación lleva a reinvertir los excedentes para acrecentar la producción (Habermas, 2008, p.243). “El sacrificio es la antítesis de la producción, hecha con vistas al futuro; es el consumo que no tiene interés más que por el instante mismo” (Bataille, 2002d, p.41). Entonces, lo que define al sacrificio -que constituye un elemento clave para entender lo humano- es el gasto soberano del excedente de producción, gasto que pertenece a la esfera de lo heterogéneo, a aquello que quebranta el orden de la homogeneidad social.

En el sacrificio se nos revela la relación entre la violencia, en tanto que destrucción sacrificial, y la locura, en tanto que gasto improductivo de riqueza y escape de la racionalidad medios-fines. Vistos desde el presente, es común pensar los sacrificios que realizaban culturas premodernas como una locura. Esta afirmación es correcta si interpretamos el término “locura” como un gasto no racional en tanto que no destinado a la preservación de la vida, sino a su intensificación. El error, diría Bataille, está en pensar que porque sea una locura, debe ser excluido de nuestra perspectiva de lo humano. *El pensamiento de Bataille tiene como aporte ayudarnos a comprender conceptualmente lo que la razón técnica califica de irracional como una parte constitutiva de lo humano*, que no puede definirse exclusivamente mediante la lógica de la economía y de la racionalidad medios-fines. Aquí también es posible establecer un nexo con Weber, quien nos recuerda que la categoría de racionalidad puede aplicarse a las prácticas religiosas<sup>39</sup> dado que solo podemos definirlo en términos relacionales y no sustantivos.

---

<sup>39</sup>Ver Parte 1 de este escrito.

### **2.2.3 La muerte y la tragedia**

Para comprender lo sagrado es esencial entender la concepción de la muerte que tiene Bataille. La muerte, al igual que la tragedia, nos ilumina acerca del carácter efímero e inestable que oculta la realidad para mantenerse. El autor nos dice: “En el instante de la muerte desaparece la sólida realidad que imaginamos poseer (...) Los intereses ingenuos por las cosas pequeñas, las diversiones que llama la futilidad del día ya no tienen sentido: una corriente de aire las arrastra” (Bataille, 2005, p.99). Lo central es que bajo la luz de la muerte, la vida cobra una nueva relevancia; según Bataille (2005) “en ese momento toda existencia es juzgada con severidad y puesta al desnudo: el más vulgar de los hombres está condenado a la grandeza” (p.99). Por lo tanto, hay una relación entre la muerte y lo sagrado en tanto que nos libera de “la levedad con que permaneceríamos encerrados en los encadenamientos del mundo profano” (Bataille, 2008, p.129), nos libera de tomarnos la vida cotidiana con demasiada ligereza y así liberarla de la carga de conflicto y densidad que nos moviliza al desencadenamiento. Efectivamente, describir una calamidad humana como trágica es una medida de que lo humano como valor aún sigue preservado (Eagleton, 2011, p.57), pero es central que el horizonte esté siempre constituido por la muerte y no por la vida, ya que la muerte es negatividad e indeterminación, mientras que la vida está siempre manifiesta (Nancy, 2001, p.35).

Por otra parte, de acuerdo con Grüner (2005), la tragedia es un conflicto irresoluble que presenta el nudo de lo estético cultural, lo político y lo religioso. Este nudo es el que la modernidad, mediante la razón instrumental, intentará en vano desarmar mediante la división de lo social en esferas.

La muerte es, además, una de las condiciones necesarias para la existencia de la comunidad (Esposito, 2006, p.43), entendida esta desde la apertura y la incompletitud y no desde la identidad de la obra que nombra y clausura (Blanchot, 2002, p.29). Por eso Bataille rompe con el enfoque de la intersubjetividad, porque no se trata de dos seres separados que se ponen en contacto, sino que la comunicación se posibilita solo entre individuos incompletos (Esposito, 2006, p.315). “La muerte, no la vida, nos estrecha en un horizonte común. (...) La muerte es nuestra *común imposibilidad* de ser aquello que nos esforzamos por seguir siendo; individuos aislados” (Esposito, 2007, p.197)<sup>40</sup>. Juarroz (2012) expresa lo mismo cuando escribe: “el ser es el resumen de la nada” (p.183); así interpretamos que Bataille hable de la necesidad de la vida de mantenerse a la altura de la muerte (Bataille, 2005, p.100), así entendemos la afirmación de que “la soberanía celebra sus bodas con la muerte” (Bataille, 2006b, p.77).

Por último, la muerte y el erotismo, lejos de contraponerse, se encuentran ligados, puesto que este último se presenta plenamente entre seres que tienen conciencia de su finitud, los que, en el encuentro amoroso, se entregan a una dilapidación de energía sin sentido (económico), alejándose de la previsión y el vínculo social y aproximándose a la experiencia del presente y, por lo tanto, de la muerte (Campillo, 2001, p.74-75). Como veremos más adelante, toda comunicación en el sentido de Bataille, implica un cuestionamiento de los límites del “yo”, los cuales existen para asegurar la supervivencia. Así, “la comunidad no es un ser común, sino el compartir una existencia sin esencia” (Esposito, 2012, p.22)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Esta idea se encuentra también en Nancy (2001, p.20).

<sup>41</sup> Bataille distingue entre una comunicación fuerte, que desborda el lenguaje, y una débil o pobre, que es la base de la sociedad profana, que es una herramienta de y para el mundo de lo útil (Bataille, 2002, p.191-194). En este escrito nos centramos en la primera, dado que es la concepción que al autor le interesa reivindicar.

#### **2.2.4 La fiesta**

Dentro de las actividades humanas que se definen por el derroche, y por ende nos sirven para comprender su perspectiva de lo sagrado, ocupa un lugar importante la fiesta. Para Bataille en el mundo antiguo toda producción estaba subordinada al gasto mediante la destrucción improductiva, a los excedentes de la fiesta, mientras que en el mundo de la ciencia y la producción se ha reducido al hombre a la categoría de cosas multiplicando los servicios (Bataille, 2002d, p.71-75). La fiesta responde a la necesidad humana de escapar colectivamente a la cosificación a la que estamos sometidos por el trabajo y la conciencia de la muerte (Bataille, 2002d, p.44). Cuidado, no es un retorno a la inmanencia, sino una tregua a la que se llega mediante el exceso, la búsqueda de indistinción e intimidad, de todo lo que oscurece la conciencia y funde la vida humana creando comunidad (Bataille, 2002d, p.45). De este modo, en la fiesta rueda la cabeza, la Idea que cimienta el orden profano, y solo en estos momento, “se funda la comunidad imposible, la comunidad deseable” (Mattoni, 2003, p.7).

La fiesta tiene un carácter profundamente religioso en un triple sentido: en tanto que suspensión ritual de la prohibición, en tanto que gasto improductivo y en tanto que momento de comunión. Este último, que aún no precisamos, implica una ritualización y la atención escrupulosa de las acciones para acceder a lo sagrado mediante la profanación. De acuerdo con Agamben (2013) hay una estrecha relación entre el juego y lo religioso, en tanto que a la hora de jugar retiramos los objetos de su utilidad y así desactivamos los dispositivos de poder que operan sobre el uso de los bienes para convertirlos en “medios sin fin” (p.100-112).

La fiesta, para Bataille, es un momento de comunicación en tanto que implica un momento de transgresión -necesariamente violenta- de los límites que mantienen a los sujetos separados y

protegidos de los demás, en el cual hay un contagio generalizado de emociones fuertes que cuestionan la concepción del yo como autosuficiente y lo conducen a una apertura que, en casos extremos, puede poner en riesgo la propia integridad física de los participantes (Campillo, 2001, p.75). Según el autor, esto caracteriza toda forma de comunicación, que no se da entre seres completos sino entre aquellos que se presentan abiertos, incompletos, sin una sustancia permanente (Lorio, 2014, p.132). Al respecto, Blanchot nos dice que

el ser, insuficiente, no busca asociarse al otro para formar una sustancia de integridad. La conciencia de la insuficiencia viene de su propio cuestionamiento, el cual tiene necesidad del otro o de algo distinto para ser efectivo. Solo, el ser se cierra, se duerme y se tranquiliza. (Blanchot, 2002, p.19)

Más adelante agrega:

El propio 'éxtasis' es comunicación, negación del ser aislado que, al mismo tiempo que desaparece en esta violenta ruptura, pretende exaltarse o 'enriquecerse' con lo que quiebra su aislamiento hasta abrirlo a lo ilimitado (...) el ser aislado es el individuo, y el individuo sólo es una abstracción, la existencia tal como se la representa la concepción débil del liberalismo ordinario. (p.43)

### **2.2.5 El juego y lo gratuito**

En lo que refiere al juego, otra palabra importante en el universo de Bataille, lo central es la predominancia del tiempo presente sobre la angustia del futuro y la realización de una actividad desinteresada por encima del cálculo (Bataille, 2008, p.165). El objetivo de los juegos de azar, según esta lectura, no está en la búsqueda de ganancias, sino en la puesta en juego de su fortuna, es decir que el fin que persiguen se opone al del trabajo. El juego no es esparcimiento, sino soberanía, el jugador busca la experiencia y no el producto: "la razón es lo contrario del juego.

Es el principio de un mundo que es el exacto contrario del juego: el del trabajo” (Bataille, 2008, p.203). El juego de Bataille no es un entretenimiento, sino una forma más de sacrificio y abandono a la suerte.

Sin embargo, Bataille (2008) es claro cuando dice: “El límite de la atracción del juego es el miedo: el deseo de conservar, de estar a resguardo, se opone en nosotros al derroche” (p.202). El miedo mayor es el miedo a la muerte, por ende el juego más soberano es el que la incita, el que pone en riesgo la vida. Al leer estas líneas pensamos, por ejemplo, en las corridas de toros y el automovilismo, pero también en los juegos de azar, en los cuales el ganador encuentra las ganancias como “una prueba de la locura con que *renunció a su fortuna*” (Bataille, 2008, p.196); el jugador auténtico “es aquel que pone *en juego su vida*, que el juego verdadero es el que plantea la cuestión de la vida y la muerte” (Bataille, 2008, p.201)<sup>42</sup>. El momento en que la vida se vuelve más palpable es cuando la intensidad del juego anula la conciencia, que en el fondo es conciencia de la muerte.

### **2.2.6 La soberanía**

Uno de los conceptos más importantes en los escritos de Bataille es la soberanía (Gasquet, 1996; Lorio, 2014), puesto que funciona como eje articulador de todos los demás que venimos trabajando. Pensemos en la soberanía como la intersección donde confluyen sus concepciones del trabajo, el sacrificio, la muerte, el juego, la fiesta y el erotismo.

---

<sup>42</sup> Dostoievski (2010), en cuya obra el derroche es un *leitmotiv*, ilustra bien este punto en el cual un sujeto entrega su fortuna a las manos caprichosas del azar. Ver, por ejemplo, su novela *El Jugador*.

Comencemos diciendo que la soberanía no es el producto de un trabajo, sino su opuesto. No implica el poder de un sujeto o grupo para el sometimiento del todo a un orden o proyecto determinado, sino todo lo contrario. No es posible hablar de la soberanía como si fuera un objeto real, puesto que eso sería reducirla a la categoría de la cosa, mientras que la soberanía de la que hablamos no puede poseerse ni vivirse como un estado permanente (Bataille, 2002, p.185). La soberanía de Bataille está del lado del consumo de la riqueza y no de su producción, es lo contrario al trabajo en tanto que no implica usar el tiempo presente en vistas al porvenir, sino centrarse en el presente y el uso de los bienes sin consideraciones al principio de la utilidad (Bataille, 2006b, p.64). Es la experiencia la que abre al sujeto a desencadenamiento respecto del orden en el que existe para transgredir toda cosificación, y no para convertirse en otra cosa o fundar un orden nuevo. Es una experiencia que no podríamos traducir en el discurso más que traicionándola, “un puro rapto” que conduce al extravío y la desnudez de quien no busca legitimaciones y se rinde a la nada que lo constituye (Mattoni, 2011, pp.75-76). No es el resultado de un esfuerzo ni puede existir un medio a partir del cual pueda obtenerse, más que de la suerte, que se ríe del mérito, el cálculo y el esfuerzo (Bataille, 2006b, p.88; Lorio, 2008, p.77).

De acuerdo con el autor, todo hombre es soberano, esta característica no puede ser eliminada por el trabajo, solo puede ser acallada (Bataille, 2007c, p.135). En el momento en el que uno decide rechazar los límites fundados en el miedo a la muerte que se le han impuesto para asegurar su vida mediante “la paz laboriosa”, recobra su soberanía (Bataille, 2006b, p.85). Para Bataille la soberanía es un elemento inalienable del ser humano, “todo hombre sigue siendo, en potencia, un ser soberano, pero a condición de que prefiera morir antes que ser sojuzgado” (Bataille, 2008, p.232). Esta cita nos recuerda a ciertas frases como “la sangre derramada no será

negociada”<sup>43</sup>, en la cual se pone a la muerte de los queridos por fuera de la esfera de la economía, por fuera de la mesa de negociación, puesto que constituyen para los vivos un elemento sagrado. Este gesto de reconocimiento saca al hombre político de la economía (real y simbólica) y lo ubica más allá de la razón y la necesidad, lo vuelve precisamente: soberano.

Si consideramos que el trabajo se define por su carácter servil, otra manera de ser soberano es el juego. Como vimos, “el juego y la soberanía son inseparables” (Bataille, 2006b, p.211); el juego involucra al instante y el derroche, es un rechazo de la razón que planifica y ordena el trabajo. La soberanía es el instante en el que aparece lo extraordinario, lo incalculable, lo inesperado: el instante del milagro. Escribe Bataille: “Ese carácter de milagro es mostrado con exactitud por la fórmula: *imposible pero cierto*, que en otro tiempo me había parecido única para poder asumir el sentido de lo *sagrado*” (Bataille, 2006b, p.72). El juego es lo que nos encanta -en el sentido de sacarnos del desencantamiento-, que nos reúne y nos lleva a un estado de felicidad peligrosa, que roza con el horror, en el que la vida resulta lo más frágil y lo más fuerte a la vez. El juego soberano, en las antípodas de la razón productiva, nos lleva al trance y al arrebató místicos, en el que

se trata de un desapego respecto del mantenimiento de la vida, de la indiferencia frente a cuanto tiende a asegurarla, de la angustia experimentada en estas condiciones hasta el instante en que zozobran las potencias del ser, y por fin de la apertura a este movimiento inmediato de la vida que habitualmente está comprimido y que se libera de repente en el desbordamiento de un infinito gozo de ser. (Bataille, 2005b, p.251-252)

---

<sup>43</sup> Esta fue la consigna que adoptaron las agrupaciones armadas de izquierda después de la Masacre de Trelew, el 22 de agosto de 1972, en la cual fueron asesinados 16 militantes, principalmente del PRT-ERP.

La soberanía, a partir de la reivindicación del juego y el desprecio por el trabajo, atenta contra el carácter homogéneo de la sociedad al desaparecer -de manera fugaz- la preocupación por el futuro (Groppo 2010). En tanto que no implica esfuerzos ni preocupaciones en torno al porvenir, conlleva un escape de la angustia de la muerte; el hombre soberano de Bataille “es, como si la muerte no fuera” (Bataille, 2006b, p.86). Puesto que trabajar es cumplir una función y dejarse reducir por ella (Bataille, 2003b, p.185), el hombre es soberano cuando no trabaja, cuando rechaza las definiciones de su identidad, que siempre son una forma de mutilar el carácter múltiple y abierto de la existencia humana (Bataille, 2008, p.258). De este modo se debilita tanto el poder de lo social como la propia subjetividad, al cuestionar los límites de la organización social y los de la identidad individual (Lorio, 2014, p.139). Siendo el juego una transgresión, es un desafío al orden social, “es el poder de elevarse, en la indiferencia ante la muerte, por encima de las leyes que aseguran el mantenimiento de la vida” (Bataille, 2002, p.173). Pero es también el desafío de todo orden, comenzando por el orden que estructura al sujeto; el hombre soberano es el que se entrega a la nada, el que se dona al tiempo, el que abandona todo elemento que lo centre, que lo defina, y así se obliga a una infidelidad esencial (antiesencia o esencia de la nada) que lo lleva a siempre ser otro, que lo condena al devenir constante (Blanchot, 2002, p.14).

Ahora bien, nos gustaría ser prudentes a la hora de asociar esta valorización del instante y el antiesencialismo como un abandono de la necesidad de resistencia ante el devenir. De lo que se trata es de cargar el instante de sacralidad (Esposito, 2006, p.299), no de aceptar la insignificancia de toda obra; se trata de que el instante revele que no debemos colocar la redención en el resultado de nuestra actividad, cargándolo de intensidad para que nos redima del encadenamiento de las obras útiles.

Es posible que a esta altura aparezcan, en el imaginario del lector, los rituales que describe Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2007), en los cuales todos

se sienten transfigurados de la misma manera y exteriorizan su sentimiento en sus gritos, gestos y actitudes, todo se desarrolla como si realmente fuera transportado a un mundo especial, completamente diferente de aquel en que vive de ordinario, a un espacio poblado por completo de fuerzas excepcionalmente intensas, que le invaden y le metamorfosean. (p.205)

Allí no se hallan los hombres reunidos por el trabajo sino por la celebración, el juego ritual, brillando esa “parte soberana” que los pone al borde de la destrucción (Bataille, 2008, p.156). También encontramos la soberanía en las prácticas del *potlatch* que describe Mauss (2009), en las cuales el honor va de la mano de la destrucción de los bienes más preciados, al punto que en ciertas tribus se denominaran estas acciones como una manera de “matar la propiedad” (p.149). Finalmente, pensamos en la mañana posterior a la decapitación del rey, la expulsión del invasor, en fin, pensamos en las revoluciones, durante las cuales florece por un lapso la gran heterogeneidad que yacía reprimida en el orden previo.

Hablamos de los momentos de grave convulsión de la sociedad, que implican un gran peligro pero también resultan necesarias para la regeneración del orden social; en definitiva, “una humanidad que se creyera ajena a estas actitudes, rechazadas por el primer movimiento de la razón, se volvería mustia y se vería reducida en su conjunto a un estado similar al de los ancianos” (Bataille, 2005b, p.191). Al respecto, Campillo (2001) nos recuerda que la fiesta y el sexo son momentos de encuentro fundamentales para la reproducción de la sociedad, por eso se permite esta suspensión momentánea del orden del trabajo y la separación de los sujetos (p.32).

Al hablar de soberanía, nos referimos entonces a eso que Bataille define como “un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado” (Bataille, 2003b, p.268)<sup>44</sup>. Como posiblemente habrá advertido el lector, *comunicación y soberanía son conceptos indistintos* en la obra de Bataille (Bataille, 2002, p.195). Entonces la soberanía, si bien es experimentada subjetivamente, nunca aparece como un estado individual -comparable a la iluminación mística del nirvana- sino que siempre es colectiva. Puesto que para Bataille (2006b) “el ser no es nunca *yo solo*, es siempre *yo y mis semejantes*” (p.113), desde el momento en que concebimos a la existencia en deuda con la muerte, esta existencia es colectiva (Esposito, 2007, p.195). La soberanía implica un elemento de lealtad hacia el otro cuando en la comunicación pongo en riesgo los límites que me protegen para abrirme al contagio del otro (Bataille, 2002, p.182-183). Para Bataille (2005c), “no somos íntegramente sino fuera de nosotros, en la plenitud humana de una reunión, pero no estamos íntegros sino habiendo respondido, al unirnos, a nuestra exigencia íntima” (p.6). La soberanía no debe empujarnos al ascetismo ni al encierro, sino a la comunicación extática, aquella que se da entre seres inacabados que se reconocen en un no-saber<sup>45</sup>, después de transgredir los límites del cuidado fundados por el miedo a la muerte. Así, la soberanía es inseparable de la experiencia que expone nuestra finitud y nuestra apertura (Nancy, 2001, p.53).

---

<sup>44</sup> Puesto que la soberanía no puede ser objetiva, como lo son los objetos susceptibles de análisis científico, siempre designa una “subjetividad profunda” (Bataille, 2006, p.96) como antítesis de la cosificación (Lorio, 2014, p.14). El ser humano, para Bataille, es trascendente respecto de las cosas.

<sup>45</sup> Bataille encuentra una representación de estos momentos privilegiados en los que el hombre es desbordado por la soberanía en “La Náusea”, de Sartre (Bataille, 2003b, p.264). Allí, encontramos las siguientes citas, muy a tono con el planteo de Bataille: “Comprendí que no había término medio entre la existencia y esa abundancia en éxtasis, de existir había que existir hasta eso, hasta el verdín, el abotagamiento, la obscenidad”(Sartre, 2006, p.211); “el mundo de las explicaciones no es el de la existencia” (Sartre, 2006, p.213); “Lo esencial es la contingencia” (Sartre, 2006, p.216); y “La existencia no es algo que se deja pensar desde lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada” (Sartre, 2006, p.217-218).

Bataille realiza una equivalencia entre la soberanía y lo sagrado, lo prohibido, lo violento y lo peligroso (Bataille, 2002, p.173). Esta equivalencia la extiende también a la comunicación tal como la hemos definido. Aquí se abre lo soberano como el momento de lo destructivo, excepcional, improductivo e inútil. Lo soberano es indefinible puesto que es el momento en el que fracasa el lenguaje, cediendo paso a lo heterogéneo, lo prohibido, lo sagrado. Entonces, si hablamos del límite del lenguaje, la obra de Bataille encuentra su propio fracaso, pero lejos de evadir esta imposibilidad, decide enfrentarla: “la soberanía no es NADA, y me he esforzado en mostrar cuán torpe fue (aunque inevitable) convertirla en una *cosa*” (Bataille, 2006b, p.113). Recordemos que para el autor la razón no se reduce al análisis, ni la experiencia de lo humano al plano racional, es por eso que dedica su obra a exaltar los estados soberanos en los que el análisis racional se pone en suspenso, encuentra su límite (Bataille, 2006, p.22)<sup>46</sup>. Bataille niega que el ser pueda identificarse con el pensamiento, para Del Barco (2010), “toda (su) obra proclama lo efímero del concepto y la necesidad ética de destruirlo. Pero la destrucción del concepto se inscribe en el concepto. Esta paradoja quiebra permanentemente su discurso” (p.179).

Así, en palabras de Bataille, el concepto de soberanía “designa el movimiento de violencia libre e interiormente desgarradora que anima a la totalidad, se resuelve en lágrimas, en éxtasis y en estallidos de risa y revela lo imposible en el éxtasis, la risa o las lágrimas” (Bataille, 2002d, p.82), es un instante privilegiado<sup>47</sup> en el que la conciencia se ve imposibilitada de representar la voluptuosidad y así el individuo pasa a un estado de voluptuosidad (Bataille, 2008, p.100) que

---

<sup>46</sup> En este punto Habermas critica a Bataille, dado que, al igual que Nietzsche, su teoría “no puede satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir a la vez el programa de una crítica total y, por tanto, autorreferencial de la razón” (Habermas, 2008, p.121).

<sup>47</sup> La noción de “instante privilegiado” es tomada de Émile Dermenghem, quien lo utiliza para referirse al estado, peligroso y ambiguo, del místico y el poeta (Bataille, 2003b, p.263-264).

“nos impulsa a vivir como soles, *prodigiando nuestros bienes y nuestra vida*” (Bataille, 2005, p.25). Ese momento sin cálculo ni medida suprime la espera que destruye al presente subordinándolo a un objetivo, a una planificación (Bataille, 2006b, p.73).

Hablamos de lo improductivo, lo inútil, lo indefinible; todos estos términos son negativos ya que “el pensamiento que se detiene ante lo que es soberano prosigue legítimamente sus operaciones hasta el punto en que su objeto se resuelve en NADA, porque, dejando de ser útil o subordinado, se hace *soberano* dejando de ser” (Bataille, 2006b, p.71). Lo soberano en Bataille se opone a la razón del cálculo, y solo no es calculable sino que tampoco es del todo racionalizable; en pocas palabras, no podemos definirlo positivamente (Habermas, 2008, p.119). La experiencia soberana no nos conduce a un saber acerca de esa experiencia, sino que ella constituye un momento de no-saber, “la experiencia que se encuentra antes y después de toda comunicación verbal, y así, en cuanto tal, por completo extraña a toda posibilidad discursiva” (Gasquet, 1996, p.44). En la interpretación de Esposito (2007), “el saber tiende a remendar cualquier desgarró, mientras que el no-saber consiste en mantener abierta la apertura que ya somos; en no ocultar, sino exhibir, la herida *en y de* nuestra existencia” (p.193). Es por esto que la comunidad no puede fundarse en un saber, sino que este “saber de nada” (Esposito, 2007, p.188) (que es sentirse deudores de una nada en común) es lo que realmente le da sustento (Nancy, 2001, p.30). *La experiencia soberana que funda la dimensión comunitaria es una experiencia desnuda y abierta que no conduce a ningún lugar más que a la libertad radical de lo indeterminable por la razón del cálculo: "el reino milagroso del no-saber"* (Bataille, 2006b, p.68).

### **2.2.7 El erotismo**

El concepto del erotismo que tiene Bataille es de importancia cardinal para esta tesis dado que constituye la forma más privilegiada y extendida que tiene el ser humano para acceder a la esfera de lo sagrado en la época moderna, por lo tanto lo hemos ubicado al final de este capítulo. Estrechamente ligado a la soberanía, el erotismo es un concepto que condensa las reflexiones del autor acerca de lo sagrado.

Para entender su perspectiva debemos comenzar diciendo que el erotismo nunca puede ser tomado como una cosa, pues la conciencia que podemos tener del mismo nunca es clara, al estar situado entre lo animal y lo humano. Es pertinente la propuesta de Bataille de que imaginemos mostrarle una imagen del erotismo a alguien que nunca vio un acto sexual, posiblemente vería en ella “una enfermedad, algo análogo a la rabia canina” (Bataille, 2005b, p.112). Sin embargo, no es mera sexualidad física, ya que eso sería como querer reducir el pensamiento a un proceso fisiológico del cerebro (Bataille, 2005b, p.99).

De acuerdo con Bataille el mundo de los amantes es el aspecto de la vida moderna en el que la existencia se presenta de modo menos fragmentario, en oposición a los mundos del artista, del científico o del político. El mundo de los amantes absorbe la totalidad de la existencia, conduce al éxtasis y despierta en los amantes la conciencia del azar y la necesidad del juego (Bataille, 2003b, p.232-252). El momento erótico tiene por característica permitir a los participantes vivir algo que está normalmente negado, es decir, sentir en común. De acuerdo con Bataille:

Si bien el amor individual no es en sí mismo opuesto a la sociedad, los amantes no pueden obrar de acuerdo a un orden de cosas que los ignora (o los incrimina) y que juzga como una futilidad (o una amenaza) el sentimiento que los domina” (Bataille, 2003, p.161).

El amor erótico de Bataille siempre es una violencia sobre lo existente, una violencia sobre la forma de vida y los hábitos que cada uno de los amantes llevaba cada uno antes de encontrarse. El erotismo, como una superación momentánea de la individualidad, es una “disolución relativa del ser” en la que la misma desnudez y luego la penetración, llevan a una confusión entre el yo y el otro, al punto que “toda la operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego” (Bataille, 2005b, p.22).

Señalemos con Bataille que lo que caracteriza esta una unión amorosa es el éxtasis<sup>48</sup>, pero en tanto que el éxtasis se define por el no-saber, no existe una unión como resultado de una voluntad que dirige las acciones, sino como una pérdida de los límites del yo que apuntan a asegurar la existencia. En la unión sexual el ser se encuentra abierto a la continuidad<sup>49</sup> (Bataille, 2005b, p.109), lo que implica que se pone en cuestión el orden social que tiene como fundamento tomarnos a nosotros como individuos discontinuos, que usan su cuerpo como una propiedad (Bataille, 2005b, p.23). Si el amor solo perdura cuando pone en riesgo las condiciones para su perpetuación, el amor nace y renace de la angustia que surge ante el miedo a perderse de tanto darse (Bataille, 2003, p.163).

Claramente, cuando pensamos en el erotismo solemos vincularlo a la alegría y el placer. Esa es la cara del erotismo que suspende la angustia. Pero Bataille nos invita a ver otro costado que, por el contrario, profundiza la angustia. Si hablamos de transgresión del orden del mundo, si

---

<sup>48</sup> El autor es claro al respecto: “la esencia del amor es arder” (Bataille, 2003, p.162).

<sup>49</sup> Bataille utiliza este concepto para referirse a lo que se comunica con “el todo”, lo que pertenece al mundo y se opone a la conciencia que nos separa del mismo y nos pone en una relación de sujeto-objeto. El ser humano se halla abierto a la continuidad cuando vive un momento soberano.

hablamos de una violencia sobre el mundo, hablamos de la fascinación ante vértigo del abismo, aquel que se abre cuando caen las reglas que nos ayudan a orientar nuestras acciones, que reducen la infinitud de las posibilidades, ese vértigo que se abre mediante la sexualidad es el vértigo del no ser, el vértigo de la muerte (Bataille, 2005b, p.16). Esta faceta angustiosa revela que el erotismo, en tanto que placer de la transgresión, invita al sujeto al gasto desmesurado. Ese gasto necesariamente lo lleva a debilitarse, a perder energías; “cuanto más gasto en el ardor del placer, de la voluptuosidad, más debilito mi posición” (Bataille, 2008, p.86). La actividad sexual, una vez que la definimos desde la transgresión de los límites que protegen la vida, es voluptuosa y excesiva (Bataille, 2005b, p.174). En el acto sexual, el sujeto puede separarse momentáneamente del miedo a la muerte y el miedo al dolor, tal y como los concebimos en lo cotidiano (Bataille, 2005b, p.104). Es por eso que debemos protegernos del erotismo, ya que “llevado hasta el extremo, es un impulso de muerte” (Bataille, 2005b, p.46).

Como ya dijimos al hablar del trabajo, la perspectiva de Bataille no es ingenua. La transgresión no está menos sujeta a normas que la prohibición. La transgresión es una pérdida de límites angustiante y extasiante, que no destruye el mundo, sino el orden del mundo -el carácter profano del mismo-; no es la búsqueda de ausencia de normas, sino el goce por la destrucción de las existentes<sup>50</sup> (Bataille, 2005b, p.67-69). Así, asociando el erotismo a la transgresión del orden que se considera natural, Bataille asocia al erotismo con la religiosidad (Bataille, 2005b, p.119, Bataille, 2008, p.341). Estas ideas están expresadas con claridad en las siguientes citas del autor:

El conocimiento del erotismo, o de la religión, requiere una experiencia personal, igual y contradictoria, de lo prohibido y de la transgresión. (Bataille, 2005b, p.40)

---

<sup>50</sup> Para Bataille, “la conducta sexual se opone a la conducta habitual como el gasto a la adquisición” (Bataille, 2008, p.109).

Nunca, *en el instante*, la efusión que une en espíritu a dos seres de carne es menos profunda que la que eleva el fiel hacia Dios. Y quizás el sentido del amor divino no es otro que el de darnos el presentimiento de la *inmensidad* contenida en el amor de un ser mortal. (Bataille, 2003, p.164)

El rechazo necesario del impulso natural para la construcción de un orden no implica una ruptura sino un acuerdo profundo con lo que se rechaza. Dialécticamente, la experiencia del pecado conduce a la transgresión de lo prohibido, que a su vez lo mantiene para gozar de él (Bataille, 2005b, p.43). En definitiva, lo que importa no es una idea romántica de la libertad, sino la liberación: el goce no está en la libertad como ausencia de normas sino en la transgresión de las normas establecidas. Solo de este modo, la transgresión tal y como la presenta Bataille, “es a la vez una profanación de lo sagrado y la constitución de una nueva sacralidad” (Lash, 1993, p.364). “En un mundo que ya no conoce ningún sentido positivo en lo sagrado... la transgresión suministra la única manera de descubrir lo sagrado en su sustancia inmediata” (Lash, 1993, p.364). Así, según Bataille (2005b):

si la belleza, cuyo logro es un rechazo de la animalidad, es apasionadamente deseada, es que en ella la posesión introduce la mancha de lo animal. Es deseada para ensuciarla. No por ella misma, sino por la alegría que se saborea en la certeza de profanarla. (p.150)

¿Qué transgresión podría ser mayor que aquella que pone en duda los límites de la individualidad llevando a los participantes a la pérdida de la conciencia? En el erotismo no hay una unión de sujetos separados, no hay intersubjetividad ni conexión, sino violencia y pura comunicación de dos seres fuera de sí, entregados a una continuidad que los excede y los consume (Bataille, 2005b, p.109).

### **2.3 El reencantamiento (de la nada)**

En este apartado nos propusimos exponer nuestra lectura de las reflexiones de Bataille. Para el autor, el placer nos consume y a la vez nos genera angustia, a la vez que reafirma la vida nos acerca a la muerte mediante el gasto excesivo e improductivo de energías. Abandonamos este estado, que nos destruiría, mediante el trabajo, que es la negación del placer del presente en vistas al mantenimiento de la vida. Este mundo nos humaniza, pero a la vez nos cosifica, nos vuelve útiles al orden creado y, por lo tanto, buscamos nuevamente el placer, la transgresión (sagrada) que nos redime del imperio de la utilidad.

En este círculo, afirmamos con Habermas (2008), que Bataille realiza una crítica moral al capitalismo -fundado éste en la ética protestante- desde la perspectiva de lo sagrado (p.256). De acuerdo con Bataille (2005) “la vida sagrada es el vínculo necesario para la vida de todos los hombres -estamos viendo esta vida reducida a un estado de pobreza moral casi ridículo” (p.198). La producción no puede constituir el fin de la vida de las sociedades, puesto que eso sería un rechazo del carácter sagrado de la existencia (Bataille, 2005, p.121). Desde ese lugar rechaza al capitalismo, al rebajar la condición humana al plano de la cosa (Bataille, 2005, p.59). Recordemos que para el autor, un ser humano siempre mantiene un grado de sacralidad, por eso su cuerpo no puede ser tratado estrictamente como un objeto de estudio científico sino una vez que ha muerto, que ha pasado de ser una persona a ser un cadáver. Incluso entonces este “objeto” requiere de toda una serie de rituales que de alguna manera lo mantengan simbólicamente protegido, que lo ubiquen por encima del resto de las cosas (Bataille, 2008, p.158). Rechazar la cosificación implica rechazar el utilitarismo, que es para Bataille la negación de la dignidad que

conserva el hombre, esa “verdad sagrada, que lo afirma como irreductible al uso servil” (Bataille, 2005b, p.156).

Como afirma Campillo, el análisis de Bataille propone siempre una doble moral, siendo cada una igualmente imprescindible; por un lado tenemos la ley, la prohibición y el trabajo con el futuro como horizonte, por el otro tenemos el deseo, la transgresión y el erotismo con la anulación del miedo a la muerte (Campillo, 2001, p.67-68). Sin embargo, la propuesta de Bataille pasa por la exaltación de este segundo polo, que funciona como crítica (moral) de la moral burguesa que, en su afán de garantizar el mantenimiento de la vida, termina vaciando el lazo social hasta deshumanizarlo y convertirlo en nada. Como escribe Esposito (2005) “queriendo reparar en sentido negativo lo negativo de la comunidad, ella corre el riesgo de entregarla a la nada de la cual pretende salvarla” (p.31).

Entonces, su crítica moral al capitalismo se centra en que cierra los espacios en los que puede florecer la experiencia soberana, lugar en el que no puede fundarse una moral ya que no se erige sobre una cosa (sea un ideal o una comunidad histórica, racial, etc.) sino sobre su ausencia. Bataille busca un reencantamiento, pero uno de tipo negativo o indeterminado, no reductible a una esencia que se identifica, por ejemplo, con una nación o un dios: *su propuesta es la de un reencantamiento de la nada.*

### **Parte 3: Lo Sagrado en Bataille como respuesta al desencantamiento del mundo en Weber**

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo se relaciona el concepto de “desencantamiento del mundo” de Weber con el universo conceptual de Bataille. Esperamos que en el camino se haga visible el terreno común entre los escritos de los autores trabajados, tanto en lo referente a los temas que tocan como al enfoque desde el cual son tratados. Veremos que Bataille toma como punto de partida y objeto de su crítica a la caracterización que hace Weber de la modernidad, enfatizando en la razón instrumental utilitaria que reemplaza a la ética protestante.

El nexos para establecer conexiones entre dos autores son las citas. Weber aparece citado en varios escritos de Bataille, entre los que se destacan dos por su importancia en la totalidad de su obra: *Teoría de la Religión* y *La parte Maldita*. No es interés de Bataille analizar a Weber en profundidad, sino usar sus conclusiones para sustentar su crítica a la racionalidad medios-fines; crítica que, de acuerdo con la premisa de esta tesis, comparten ambos autores.

Hemos encontrado cuatro ejes a partir de los cuales mostramos que es posible hacer una lectura de Bataille y a la vez resaltar una faceta de Weber que suele quedar en los márgenes. Estos ejes son: el protestantismo como agente secularizador; el protestantismo como un conjunto de prácticas y creencias que dan impulso al capitalismo; una valoración negativa de la razón instrumental utilitaria; y por último, una lectura crítica de la modernidad. El énfasis estará puesto en los últimos dos, tanto por su importancia en el marco de esta tesis como por su complejidad y por ende la necesidad de justificarlos de un modo más exhaustivo.

1. En primer lugar, ambos autores ven en el protestantismo un agente de secularización<sup>51</sup> que lleva a cabo en el mundo un “exilio” de lo divino (Bataille, 2007c, p.135)<sup>52</sup>. De acuerdo con Bataille (2007c), Weber toca la nota clave al descubrir en el nacimiento del mundo moderno el impulso de los valores de la reforma protestante, describiendo cómo la ética católica dificultaba el avance de la empresa capitalista, que se distingue de la economía medieval en la creciente acumulación y reinversión de las riquezas, en oposición al consumo improductivo que señala en el mundo pre capitalista (p.118-120). Recordemos que, para Bataille (2007c), una de las maneras de definir la religión es “el consentimiento que una sociedad da al uso de riquezas excedentes” (p.122), por lo tanto su lectura de la sociología de la religión de Weber está centrada en justificar su posición de que el mundo moderno es más pobre que los mundos anteriores, no desde la perspectiva de la cantidad de bienes producidos sino en el uso estrictamente utilitario de los mismos. Este cambio que observa en el uso de los bienes se encuentra determinado por la pérdida de centralidad del pensamiento religioso y, por lo tanto, del gasto improductivo, proceso en el cual el protestantismo juega un rol importante (Bataille, 2003b, 2005, 2007c).

---

<sup>51</sup> Entendemos por secularización “el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos” (Berger, 2006, p.154). No se refiere solo a la separación entre Iglesia y Estado, sino a la totalidad de la vida cultural e ideológica que, de manera creciente, deja de regirse por preceptos religiosos. Este enfoque fue predominante en las Ciencias Sociales y forma parte de los supuestos de Weber y de Bataille. Sin embargo, autores más recientes, tales como Martin (1991) y Stark (1999), consideran que la secularización se ha convertido en un dogma incuestionado y no en una teoría a verificar. Los datos de investigaciones como la de Stark (1999), sostienen que aunque han habido cambios en la participación religiosa, los mismos no muestran un patrón general de largo plazo de declive, por lo que el debate está lejos de cerrarse.

<sup>52</sup> Es digno de remarcar que Bataille utilice la palabra “exilio”, dejando así la puerta abierta a un retorno. En esto se diferencia de Weber, quien hablaba del desencantamiento como el “destino” de este tiempo, como un proceso casi inexorable. Dicho esto, cabe remarcar que para Weber la historia no tiene un sentido que podamos prever desde la ciencia. El mero hecho de que el puritanismo, una religión, tenga efectos secularizadores, es una muestra de las consecuencias imprevistas de nuestras acciones. Para Givone (1991), sin embargo, “el desencanto del mundo se caracteriza por ser definitivo e irreversible porque representa la memoria histórica del no-más, de la divisoria que separa para siempre, de lo inmemorial” (p.12).

Los dos acuerdan en que este proceso, que Weber llama racionalización religiosa, se da absolutamente por fuera de la voluntad de quienes la llevan a cabo (Weber, 1998, p.515). Bataille (2007c) nos dice que “nadie, ni los españoles, ni Lutero, querían el mundo que se avecinaba, pero la razón práctica, gradualmente iba a reducir al hombre a la medida del interés” (p.127). Weber (1998) afirma que el protestantismo desemboca en un método burgués de vida “absolutamente en contra de su voluntad” (p.515). Como ya dijimos en el capítulo dedicado a Weber, la racionalización de la religión tiene como resultado excluir lo extracotidiano de la experiencia religiosa y ordenar la conducta de los fieles mediante una regulación del pensamiento y la acción que encamine a un dominio de sí y la reglamentación de la vida en base a los principios religiosos (Weber, 1964, p.487). La ascética activa busca la salvación del alma mediante el mantenimiento de un orden en la vida, excluyendo todo goce de las riquezas (aunque no su acumulación), las cuales no constituyen un fin en sí mismo sino que son recibidas como un síntoma de la virtud ética religiosa (Weber, 2006).

Ambos ponen el énfasis en que el protestantismo condena la ociosidad y el lujo a la vez que reafirma el valor del cálculo y el ordenamiento racional de la vida humana. Según Bataille, “al limitar la posibilidad del hombre a las obras útiles, lo que ofrecía como medio para glorificar a Dios era la negación de su propia gloria” (Bataille, 2007c, p.126)<sup>53</sup>. Esto es central ya que, como vimos, su propuesta de la soberanía pasa por la reivindicación de todos los estados excesivos y por lo tanto, la negación de toda ascética. En el momento de la comunicación intensa del que habla Bataille, el momento soberano, hay una oposición fundamental respecto de quienes se guían por la razón instrumental weberiana (García Pérez, 2014, p.126).

---

<sup>53</sup> Interpretamos la gloria a la que se refiere aquí Bataille como el acceso a la experiencia soberana. Ver Sección 2.2.6.

Finalmente, recordemos que de acuerdo con Weber (1964; 2007), el arte es visto con desconfianza por la religión, al menos cuando éste se constituye en una esfera autónoma. Para el alemán, “la religiosidad ética, especialmente la fraternal, se sitúa en fuerte tensión con la esfera del *arte*, como el poder más irracional de la vida personal” (Weber, 1964, p473). Si la dedicación al arte compite con la sistematización de la vida recomendada por la ascética intramundana, no es casual que Bataille lo reivindique como la esfera que hereda el papel de las religiones (Bataille, 2008, p.141-142).

2. En segundo lugar, este proceso de secularización que sucede mediante el protestantismo da lugar a que se desarrollen plenamente la acumulación y la razón técnica necesarias para el capitalismo moderno. En él, notan los autores, ya no se tiene a Dios o la salvación como fines ulteriores de la existencia, sino que establece un orden para los fieles en el cual se condena el uso irracional de las riquezas y se hace del capital y su reinversión el eje de la vida.

Weber (2006) muestra cómo, si bien en los inicios del capitalismo la religión se encuentra ligada con su desarrollo, luego los imperativos religiosos empiezan a ser un estorbo para la acumulación de capital, un límite para las conductas que el sistema necesita para su crecimiento. De este modo el orden secular entra en tensión con las exigencias éticas del protestantismo hasta llegar a la pérdida de afinidad y su abandono como “impulso espiritual”, así como va dejando a un costado otras formas de regulación ética.

Bataille, mediante un análisis del desarrollo histórico de la religión que abrega en Weber, llega a la conclusión de que “lo santo, que, en su ambivalencia, provoca terror y

encandilamiento, queda domesticado” (Habermas, 2008, p.253). Los aspectos de lo sagrado que explicamos en el capítulo anterior quedan desterrados con el paso del tiempo. En el siguiente párrafo vemos cómo Bataille compara la concepción puritana con la capitalista en lo que al gasto se refiere.

El mundo burgués se rige por el horror al despilfarro, por el horror a las fiestas y los sacrificios. Los puritanos al menos tenían la gloria de Dios como fin último. Si condenaban esta vida precedera al trabajo, es porque la consideraban vana o maldita. El hombre de negocios, al que el ascetismo abrió la vía, fue el primero en restituir el valor a la utilidad: tomó como patrón el capital, la riqueza invertida en la empresa. La moral puritana podía durar o desaparecer, podía subsistir como un decorado, mientras un mundo de valores nuevos se establecía (...). La prosperidad *sin gloria* de un negocio se convirtió en el fin, *la utilidad se convirtió en el fundamento del valor moral.*” (Bataille, 2005, p.48)

El párrafo citado hace visible la lectura del autor del proceso como una degradación, hasta culminar en el polo opuesto de la experiencia soberana. Consideramos acertada la afirmación de Habermas (2008) respecto de la perspectiva de Bataille: “la interpretación que Weber hace de la ética protestante encaja sin esfuerzo en esta perspectiva” (p.254). Este “mundo de valores nuevos” del que habla Bataille, al que el ascetismo abre la puerta, se centra en la equivalencia entre el valor moral y el valor económico; lo cual es lo mismo que la anulación del valor moral, si consideramos como Weber que éste compite con el valor económico. Abandonada la ética protestante, el proverbio *laborare est orare* ya pierde sentido, el trabajo como refugio disciplinado de las pasiones mundanas se vuelve una jaula (de hierro).

3. En el tercer eje de elementos comunes a Weber y a Bataille, observamos que uno y otro valoran negativamente la razón técnica utilitaria que reemplaza a la ética protestante y encuentran en la ética religiosa un poder que compite con dicho utilitarismo<sup>54</sup>. Es justamente el protestantismo el que alimenta al desencantamiento del mundo y así permite una “salida de la religión”<sup>55</sup>, lo que, en la clave de esta tesis, implica un abandono de los valores que compiten con el reino de la utilidad.

Weber (2006) realiza una profunda crítica a la razón utilitaria de la modernidad en tanto que orienta las prácticas de los sujetos a la acumulación de riquezas al punto que “el hombre existe para el negocio y no a la inversa” (p.61) y que de este modo cierra la puerta a una regulación moral. Para el autor este utilitarismo es una perversión de la ética protestante puesto que convierte las virtudes, que constituían un fin en sí mismo (la honradez, la moderación, la puntualidad, etc.), en medios para la obtención de riquezas (Weber, 2006, p.39). Así, la ética religiosa y la ética económica se contraponen, son formas opuestas de orientar las prácticas, de justificar un uso particular del tiempo y de las riquezas humanas.

En la visión weberiana, la racionalidad económica implica despersonalización en tanto que vaciamiento de las relaciones humanas a favor de las relaciones comerciales y dedicación de la vida a la acumulación y la reinversión, así como la imposibilidad de regular la vida por principios morales (sean estos de origen religioso o secular). Por todo esto, afirmamos que la racionalidad medios-fines y el desencantamiento son vistos por Weber como un problemas de la

---

<sup>54</sup> Desde luego que al hablar de ética religiosa estamos dejando de lado al protestantismo, el cual, como ya vimos, opera en modo inverso.

<sup>55</sup> La expresión “salida de la religión” ha sido tomada de Gauchet (2005) como el proceso por el cual la religión deja de ser el factor principal de estructuración de lo social, si bien el autor habla del cristianismo en general y no del protestantismo.

modernidad, que podrían conducir a una “convulsa lucha de todos contra todos” (Weber, 2006, p.231).

De acuerdo con Habermas (2008), el punto de partida de Bataille es la acción racional con arreglo a fines característica del capitalismo y la burocracia (p.119). Para el autor, la crítica de Bataille “tiene por objeto hacer perder solidez a la ‘jaula de hierro’ (Weber) en que *socialmente* se ha objetivado el espíritu de la modernidad” (Habermas, 2008, p.14). Casi la totalidad de la obra de Bataille está dedicada a rechazar la utilidad como único principio regulador de las prácticas, la que cubre con “un manto gris” las riquezas del mundo (Bataille, 2005, p.45), para reservarlas así del gasto improductivo. En su perspectiva, la religión nace de

un desapego respecto del mantenimiento de la vida, de la indiferencia frente a cuanto tiende a asegurarla, de la angustia experimentada en estas condiciones hasta el instante en que zozobran las potencias del ser, y por fin de la apertura a este movimiento inmediato de la vida que habitualmente está comprimido y que se libera de repente en el desbordamiento de un infinito gozo de ser. (Bataille, 2005b, p.251-252)

Resumiendo la propuesta de Bataille: irreconciliable con el maximizador de ganancias, el hombre que busca la soberanía es un reivindicador de todo lo irracional: el arte, el erotismo, el gasto improductivo y toda forma de desmesura; es quien rechaza de lleno todo “dominio vigilante y metódico” de su forma de vida, el que se niega a ser definido y centrado por un orden estructurante. Su relación con lo sagrado, basada en estados orgiásticos y extáticos, está en las antípodas del racionalismo económico. El soberano de Bataille es la máxima expresión de un “negador antieconómico del mundo”, es quien representa del modo más tajante, lo opuesto del

asceta intramundano protestante que describe Weber (1964, p.430)<sup>56</sup> y del individuo maximizador de ganancias que presupone el liberalismo económico.

4. En cuarto y último lugar, Weber y Bataille consideran que la modernidad se constituye como un problema en tanto que abre las puertas a la despersonalización y a la cosificación.

Para Weber la racionalización religiosa abre el camino a que la razón técnica se entrone en el lugar que solían ocupar las creencias religiosas y se instale como el lenguaje de la dominación al establecerse como único parámetro de la objetividad (Ruano de la Fuente, 2007). El avance organizativo del capitalismo implica un crecimiento de la racionalización y el dominio de la técnica para que la vida se oriente a la producción de manera creciente. La lógica de la economía invade las demás esferas, lo que tiene como consecuencia la despersonalización de las relaciones sociales y las formas de regulación ética de la producción; fomentando el surgimiento de los sujetos que necesita, a los que Weber (2006) se refiere peyorativamente como los “especialistas sin espíritu”.

Los escritos de Weber funcionan como crítica de la racionalización en tanto ésta lleva a la pérdida de sentido ético y las relaciones personales a favor de la racionalidad medios fines, que implica relaciones impersonales. De este modo llegamos al desencantamiento del mundo en el que el sujeto pierde su capacidad de ordenar los procesos de este mundo de acuerdo a un sentido distinto al de la razón técnica. Las relaciones comerciales pasan a ser predominantes, lo que constituye un problema desde la perspectiva de la ética religiosa ya que son relaciones puramente

---

<sup>56</sup> Nos basamos en la siguiente cita de Weber (1964): “El ‘asceta intramundano’ es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de llevar la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del ‘mundo’ y de su orden. Queda siempre como fin específico: dominio vigilante y metódico del propio modo de llevar la vida” (p.430).

*impersonales*, es decir relaciones que impiden el desarrollo de una ética fraternal (Weber, 2007, p.68). En esta situación se produce una cosificación del ser humano al quedar a un costado las relaciones humanas personales, las cuales representan “obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado” (Weber, 1964, p.494)<sup>57</sup>.

Como ya dijimos en el capítulo dedicado a Weber, son muchos los autores que recalcan las influencias de Kant en Weber<sup>58</sup>. Raymond Aron (1997), en particular, considera que Weber tiene una idea de moral fuertemente influida por Kant. En esto acuerda Marianne Weber (1995), quien afirma que su esposo estaba guiado por la convicción de que los valores más importantes eran la libertad y la dignidad humana, incluso por encima de la justicia y de la felicidad (p.306). Asimismo, más allá de las premisas de la neutralidad valorativa, es esencial que cada cual reconozca sus ideales y deberes, (encuentre “el demonio que sostiene sus hilos”) y no pretenda que éstos surjan de los resultados de su investigación (p.323). En esta línea debemos entender que Weber ponga tanto énfasis en la despersonalización creciente y desconfíe de un sistema que no acepte ninguna regulación ética. El capitalismo es degradante para el ser humano en tanto que pierde el carácter de fin en sí mismo que tiene bajo una lógica de relaciones sociales fraternales. El lector puede observar cómo en la siguiente cita Weber opone el mercado libre con la ética fraternal:

El mercado 'libre', esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos. El mercado, en plena contraposición a todas las otras

---

<sup>57</sup> Para Weber (1964) incluso la esclavitud podría reglamentarse éticamente, mientras que las relaciones de negocios son incompatibles con la ética de la virtud o la caridad, pasando a regir de manera exclusiva la legalidad exclusiva del mercado (p.458).

<sup>58</sup> Ver página 36 de este escrito.

comunidades, que siempre suponen confraternización personal y, casi siempre, parentesco de sangre, es, en sus raíces, extraño a toda confraternización. (Weber, 1964, p.494)

De este modo, acordamos con Habermas (1981) en que Weber “desconfía de los procesos de racionalización abandonados a su propia lógica, exentos de toda orientación ético-valorativa” (p.216), puesto que conducen a un mundo deshumanizado y procedimental. Ese mundo de “petrificación mecanizada” (Weber, 2006, p.231) que tanto temía, solo puede llegar después que la ética comercial haya ganado la lucha sobre la ética religiosa, entendida como “*negación antieconómica* del mundo” (Weber, 1964, p.459).

Reafirmando la postura que venimos sosteniendo, Ruano de la Fuente (2007) considera que Weber hace patente la desgarradura entre las intenciones y los resultados de la modernidad, así, la reconstrucción weberiana de la modernidad occidental encierra un genuino *saber trágico*. Saber trágico que queremos reconocer en el diagnóstico del proceso de racionalización occidental valorable, en términos generales, como la historia de un fracaso: la historia del *fracaso* de la razón. (Ruano de la Fuente, 2007, p.297)

En lo que a Bataille respecta, de acuerdo con Habermas (2008), se basa en Weber para encontrar en el desarrollo de la religión “un camino de racionalización ética” (p.253). Para Bataille (2007c), este camino conduce a que lo sagrado pierda su potencial soberano y termine en la situación paradójica que la religión, que tiene por objetivo el acceso humano a la intimidad, aleje al hombre de la misma, y por lo tanto de sí mismo (p.135)<sup>59</sup>. Bataille enfoca su crítica al

---

<sup>59</sup> Desde luego que la “intimidad” a la que se refiere Bataille es un elemento que constituye la misma (anti)esencia de la humanidad en tanto que indeterminable de antemano y, sobre todo, imposible de reducir a la utilidad (Bataille, 2008). Ver 2.2.6.

capitalismo en que, en este sistema, el valor de un ser humano depende de lo que produce, por lo que deja de tener una existencia para sí y se reduce a una cosa, un elemento intercambiable (Bataille, 2003b, p.139). Para Bataille:

a falta de fines gloriosos -exactamente a falta de fines *humanos*- los hombres no pueden reconocerse solidarios, no subsiste entre ellos más que la codicia por los bienes, que les separa. (...) Una sociedad industrial es una muchedumbre *compuesta de existencias aisladas*. (Bataille, 2005, p.50)

En esta cita vemos la preocupación de Bataille -compartida con Weber- por una sociedad cuyas relaciones personales están en decadencia, a favor de la individuación y la especialización técnica. Cuando el hombre deja de valorarse como un fin en sí mismo, las relaciones entre las personas pasan a tomar la forma en la que se relacionan las cosas.

Para Campillo (1996), la noción del gasto de Bataille “lo llevó a enfrentarse con la piedra de toque de todo pensamiento filosófico: la moral” (p.24). Esta afirmación la entendemos en tanto que, al cuestionar los valores con los que justificamos un uso particular de las riquezas -y por lo tanto del tiempo-, necesariamente lo haremos desde una concepción moral en base a otros posibles usos, considerando los efectos que tiene cada cual para la existencia en común (organizada en base a valores centrales). El planteo de Bataille es moral ya que implica una concepción del ser humano y prescribe una orientación particular del uso de la riqueza como fruto del trabajo del hombre. Bataille, en línea con Nietzsche, busca una transvalorización de la moral<sup>60</sup> (Savater, p.593), una revisión crítica de los valores dominantes y el tipo de práctica que los mismos orientan. Como ya dijimos, exalta la idea del hombre soberano, con un fuerte énfasis en lo sagrado que lo habita, elemento que no debe ser superado ni descartado por su

---

<sup>60</sup> De acuerdo con Blanchot (2002), la moral era una de las obsesiones de Bataille (p.43).

irracionalidad -como quisiera el Iluminismo- puesto que sería una mutilación de las posibilidades humanas.

Cuando Bataille (2008) dice que “cada hombre debe ser útil a sus semejantes, pero se vuelve su enemigo si no hay nada en él más allá de la utilidad” (p.18), está realizando un doble posicionamiento: por un lado se coloca en las antípodas del *homo economicus*<sup>61</sup>, el individuo maximizador de ganancias; por el otro, está considerando al ser humano como un fin en sí mismo, como aquello que no tiene medida puesto que no puede compararse con el resto de lo que existe. Aquí también encontramos una raíz kantiana en tanto que no reduce al ser humano a una función ni lo considera medible, sino *digno*. Recordemos que Kant establece una diferencia entre aquello que tiene *precio*, y por lo tanto está sujeto al intercambio por un elemento equivalente, y lo que tiene *dignidad*: “lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente” (Kant, 1951, p.515).

¿Habrá algo más alejado de la cuantificación que la experiencia tal como Bataille la describe? Si hay algo inconmensurable y sagrado es la experiencia soberana, una experiencia digna en el sentido más estricto de la palabra; experiencia que, además, es constitutiva de la humanidad en tanto abre al sujeto a la comunicación, al ser en común. Esta comunicación que pone al sujeto fuera de sí, constituye lo opuesto de toda relación utilitaria y cosificadora. A este instante

---

<sup>61</sup> Es decir, “un individuo aislado que aspira a la auto conservación, pero que se ve obligado a competir y colaborar con otros para conseguir el objetivo último y único de todas sus acciones: asegurar su propia supervivencia física” (Campillo, 2001, p.52). Campillo, en su libro sobre Bataille titulado *Contra la economía* (2001), habla de los dogmas de la economía moderna. Estos son: ver en las relaciones económicas las relaciones sociales básicas; interpretar la historia como un proceso lineal, evolutivo e ilimitado; naturalizar las leyes sociales (sean las leyes de mercado o el desarrollo de las fuerzas productivas); identificar el bien moral con la posesión de riqueza; y por último, concebir al ser humano como un *homo economicus* (p.44-53). Los últimos dos nos interesan particularmente, puesto que, de acuerdo con Weber, llegamos a ellos con el impulso de la ética protestante, y son ellos los que Bataille combate junto con toda la concepción del mundo ascética.

privilegiado accedemos mediante la transgresión de los límites del mundo profano y se constituye a sí misma como una acción sin medida. Al respecto Habermas (2008) afirma que “Bataille, que procede en términos de crítica de la moral, no busca situar a mayor hondura aún los *fundamentos* de la subjetividad, sino *deslimitarla*” (p.234). Entonces, si para Bataille (2008) el único sentido de la humanidad es la acción sin medida, lo que equivale a decir que “la acción evidentemente no puede tener valor sino *en la medida* en que la humanidad sea su razón de ser” (p.138), *la humanidad (o lo que es lo mismo, lo humano) es justamente lo que no tiene una medida sino dignidad*. Es por ello que Bataille toma a lo sagrado como trinchera desde la cual elaborar su crítica, porque es la impugnación de las categorías de la razón práctica y lo que preserva la distinción entre el ser humano y las cosas<sup>62</sup>, al reafirmar el carácter antiutilitario del primero.

De este modo, frente a una interpretación de Bataille que solo se centre en su afán de destruir cualquier orden moral, sostenemos que si bien busca el éxtasis y el desenfreno no apunta a la inmoralidad en tanto que ausencia de reflexión acerca del bien y del mal, sino que plantea algo mucho más concreto: la moral burguesa cosifica al ser humano y por ende es preciso abolirla. No podemos dejar de rechazar “aquello cuya finalidad sería la ruina de nuestras obras” (Bataille, 2005b, p.190), lo que destruye los cimientos de la socialización, pero tampoco podemos dejar que los principios fundantes de lo social ahoguen los elementos heterogéneos, esa “parte maldita” a la que Bataille dedica la mayor parte de su vida. La respuesta es contradictoria solo en apariencia, puesto que, como dice Campillo (1996), a la hora de preguntarnos acerca si privilegiar el instante o el futuro “todo el pensamiento de Bataille está destinado a mostrar que

---

<sup>62</sup> En esto contexto consideramos que debe entenderse la consigna de Bataille que proclama: “SOMOS FEROSAMENTE RELIGIOSOS” (Bataille, 2006, p.22).

ambas respuestas, contradictorias entre sí, son igualmente imprescindibles para el hombre” (p.15). Su obra reacciona, a partir de una estética del exceso<sup>63</sup>, ante un mundo que mutila el presente a favor del futuro. Bataille critica la moral burguesa y la opone a la suerte<sup>64</sup> y a los estados en los que perdemos la capacidad de calcular, que funcionan a la vez como un límite de la racionalización y como fuentes de encantamiento. Pero reivindicarlos no implica dejar de lado toda moral, sino tener presente que *cualquier construcción humana se encuentra siempre amenazada por ambos elementos: la moral y el exceso*; significa recordar que, cualquiera sea el sentido que funcione como rector de lo social, no podemos pensarlo como eterno, completo ni fundamental, como sucede en los grandes sistemas religiosos y en los estados totalitarios.

En línea con lo anterior, consideramos acertado realizar una conexión entre el concepto de dignidad con los conceptos de la soberanía y lo sagrado en Bataille, puesto que apuntan a reivindicar la condición de fin en sí mismo del ser humano, su carácter indeterminado y por lo tanto su libertad ontológica.

En base a todo este recorrido afirmamos que tanto Weber como Bataille parten de una concepción del ser humano como digno y desde allí problematizan a la razón moderna. Weber muestra que la organización técnica racional de la vida en el capitalismo conduce al desencantamiento, se pierden las antiguas formas de organizar el mundo y a la vez el sentido fraternal de las relaciones humanas. Bataille busca remover los cimientos de la moral burguesa

---

<sup>63</sup> Para Campillo (1996) “La propia escritura de Bataille revela el carácter ‘soberano’ de su pensamiento” (p.13) en tanto que cuestiona los límites entre el saber objetivo y la experiencia subjetiva, entre filosofía y literatura, entre el trabajo y el goce, entre el saber y el no saber.

<sup>64</sup> Bataille (2003b) dice acerca de la suerte: “no hay nada bello, nada grande... que no se encuentre *por suerte* y que no sea *raro* (...), el gran número habla del mérito porque dicha noción es aproximadamente reductible al esfuerzo y al *trabajo*, únicos métodos que dispone para crear y construir mientras que la suerte crea de golpe sin esfuerzo y sin trabajo” (p.208-209).

(del mundo homogéneo) para aflojar las ataduras del sujeto y exponerlo a la nada que lo funda (Esposito, 2007). La suya es una respuesta radical a toda ascética, a todo orden en la vida a partir de un principio rector, sea este Dios o sea el óptimo de Pareto<sup>65</sup>. Por último, afirmamos que ayuda a la comprensión de los escritos de Bataille su oposición a la ética protestante y al utilitarismo que describe Weber.

Cuando Bataille se centra en su crítica a la moral “tiende el puente que le permite hacer uso de la sociología de la religión de Max Weber” (Habermas, 2008, p.253). Acordamos con Habermas (2008) en que

Bataille se centra más bien en los fundamentos de una racionalización ética que, según Weber, posibilita al sistema económico capitalista sometiendo con ello la vida social en su totalidad a los imperativos del trabajo alienado y del proceso de acumulación. (p.233)

Sostenemos que todo el planteo de Bataille se dirige a quitar sustento al *homo economicus* y así combatir el desencantamiento del mundo. Asimismo, Weber le sirve a Bataille para realizar el nexo entre religión y economía y desarrollar una crítica al capitalismo que no termine encerrada en los límites del marxismo ortodoxo<sup>66</sup>. De este modo, afirmamos que Bataille puede ser leído como un continuador de las reflexiones weberianas en torno a las consecuencias de la racionalidad moderna, rechazando los valores del cálculo que conducen a un mundo

---

<sup>65</sup> El concepto económico de Wilfredo Pareto, “Óptimo de Pareto” describe una situación en la que, ante una distribución dada de recursos entre un conjunto cerrado de miembros, no es posible mejorar la situación de ninguno sin empeorar la de al menos uno de los demás.

<sup>66</sup> Antes de terminar esta sección, quisiéramos aclarar que las críticas de Bataille al capitalismo también se aplican en gran parte al comunismo. Recordemos que para Bataille el marxismo no implica una ruptura con la ética protestante sino su profundización. Para Bataille (2007c): “Marx planteó de manera distinta lo que el calvinismo había tan solo bosquejado, una independencia radical de la *cosa* (de la economía), en relación con otros cuidados (religiosos, o generalmente afectivos)” (p.137).

desencantado, en tanto y en cuanto la humanidad, en el momento de desarrollo más amplio de sus capacidades técnicas y su riqueza material, reduce la existencia al trabajo y la reproducción del capital.

En lo que respecta a Weber, según Ruano de la Fuente (2007), el autor es consciente de la ambivalencia de la modernidad, en la que “las relaciones entre racionalidad y libertad se vuelven paradójicas” (p.296). Acordamos con la autora en que

Si Weber quiere evitar algo es justamente el cierre amenazante del movimiento de la razón hacia una nueva forma de monoteísmo -suturador de todo desgarró trágico y con voluntad de eternidad-. Un monoteísmo secular cuyo nombre no es otro que la lógica de la eficacia económica, la legalidad interna al capitalismo moderno. Ese nuevo poder que determina el destino de nuestra vida para todo aquél que nace en su seno, ese nuevo Dios que se yergue por encima de los demás dioses que han repoblado el mundo, tratando de imponerse sobre todos ellos ahora también como 'el único necesario', lo único razonable. (Ruano de la Fuente, 2007, p.300-301)

Al observar a Weber desde esta óptica, hemos encontrado que es posible afiliarlo entre los críticos de la modernidad, en tanto que somete la totalidad de la vida social al proceso de acumulación (Habermas, 2008, p.233) y clausura el sentido con la fuerza de hierro de la razón técnica. También vimos que Bataille reacciona al mismo “nuevo Dios” de la eficacia que se impone como el único razonable.

Es decir que tanto Weber como Bataille, levantan una advertencia ante un sistema que amenaza el carácter sagrado de la persona a favor de relaciones comerciales impersonales y por lo tanto cosificadoras. La razón técnica utilitaria es la que impulsa el surgimiento de

“especialistas sin corazón” que habitan un mundo “vacío de espíritu”; la razón técnica se erige como lo uno, lo homogéneo y despersonalizado, ante lo cual responde Bataille remitiéndonos a la experiencia soberana, fuente de reencantamiento que Blanchot describe como:

un movimiento de impugnación que, viniendo del sujeto, lo devasta, pero que tiene como origen más profundo la relación con el otro que es la comunidad misma, la cual no sería nada si no abriera aquello que se expone en ella al infinito de la alteridad. (Blanchot, 2002, p.41)

¿Cómo no extrañarnos que Bataille sienta repulsión por la modernidad, interpretada como una “ola de petrificación mecanizada” (Weber, 2006, p.231), si es quien afirma que la comunidad es la verdad de la existencia humana (Esposito, 2007, p.195)?

## Conclusiones

Comenzamos esta tesis bajo la propuesta de estudiar la relación entre algunos conceptos centrales de Max Weber y Georges Bataille, en la búsqueda de un vínculo que, según nuestras investigaciones, no se encontraba explorado. Teniendo presente que nuestro objetivo central es elaborar conocimiento acerca de dicho vínculo y ampliar la perspectiva a partir de la cual suelen ser analizados los autores, consideramos que este trabajo ha sido exitoso y constituye un aporte a la teoría sociológica.

Partiendo de la pregunta acerca de la relación entre el concepto weberiano de “desencantamiento del mundo” y el concepto de “lo sagrado” de Bataille, sostenemos que el concepto del desencantamiento tiene una correspondencia con el universo conceptual de Bataille en tanto que sus escritos pueden leerse como una continuación de las reflexiones weberianas en torno a las consecuencias del avance de la racionalidad medios-fines en occidente. Los escritos de Weber tienen en común con Bataille la preocupación por la falta de regulación del capitalismo por otras esferas, tales como la moral y la religión. Es así que llegamos a afirmar la hipótesis central de esta tesis de maestría. Weber nos ayuda a comprender la influencia de una ética religiosa en el sistema económico y a entender cómo éste influye en el desarrollo de lo religioso. Bataille nos ayuda a comprender la noción de racionalización religiosa, oponiéndola a una visión contemporánea y antiesencialista de lo sagrado. Sus enfoques no solo confluyen sino que lejos de ser contradictorios resultan complementarios.

La racionalización de la religión implica para ambos una depuración de los elementos místicos y extáticos a favor del culto regular y el ascetismo intramundano, y después el abandono de toda creencia por fuera de los parámetros de la ciencia. De este modo afirmamos que es posible leer a los autores estudiados como críticos de la modernidad y la racionalización, en tanto que, según su perspectiva, estos procesos rechazan toda regulación y conducen a la “petrificación” de las sociedades por el avance continuo de la organización técnica.

Como argumentamos, tanto Weber como Bataille interpretan el protestantismo como un agente secularizador, proceso que se da más allá de la voluntad de los actores. Su rechazo del goce de las riquezas y la exaltación de su producción resulta un poderoso impulso para el capitalismo. No obstante, cuando la ética protestante se convierte en un obstáculo para el capitalismo, lo abandona como “impulso espiritual” a favor de la razón técnica, en la que la utilidad prevalece por encima de cualquier otro valor, llevando a la identificación de lo útil con lo moral. Esto tiene dos implicancias. La primera es que la razón, así entendida, se opone a la ética religiosa en tanto que no tiene consideraciones personales en el tipo de relaciones que establece entre los hombres, cuyo fruto de su trabajo se eleva como un poder que existe por encima de ellos. La segunda implicancia es que las relaciones humanas capitalistas, impersonales en oposición a las relaciones comunitarias, destierran toda forma de gasto improductivo.

De este modo, *en esta tesis ponemos el énfasis, en lo que respecta al proceso de desencantamiento del mundo, en su interpretación como abandono de cualquier valor que compita con el de la utilidad.* Si sacralizamos el concepto de lo útil tendremos relaciones impersonales, puesto que las relaciones humanas, desde la concepción de la ética religiosa,

constituyen un obstáculo para el desarrollo del capitalismo tal como lo entienden los autores estudiados.

Como suele suceder en un proyecto de investigación, en el proceso se encuentran múltiples líneas de investigación que pueden reforzar o continuar aquella que se está dando a luz. En tanto que este escrito se estructura en base a conceptos religiosos, es pertinente que, antes de terminar, justifiquemos nuestro interés en estas estructuras de creencias. Para ello deberíamos tener en cuenta que vivimos en tiempos en los que las ideas de la secularización van perdiendo fuerza a partir de nuevos hallazgos en las ciencias sociales (Martin 1991; Stark, 1999) y en los que el lenguaje religioso invade la política de las grandes potencias mundiales (Wolin, 2008; Aslan, 2005). En lo relativo al desencantamiento del mundo, creemos que la crítica que desarrolla Bataille al concepto de utilidad como eje del desencantamiento, es una herramienta válida para comprender la lógica del capitalismo en la posmodernidad. Asimismo, el concepto del desencantamiento -y a partir de éste, el del (re)encantamiento- nos parecen conceptos válidos para pensar no solo el mercado (Ritzer, 2001) sino también la política, especialmente en América Latina.

Aventurando posibles hipótesis de investigaciones futuras, el desencantamiento del mundo, pensado críticamente (como aquí hemos hecho), puede significar que el sentido único que proporciona el consumo hedonista de la sociedad del primer mundo está menos presente en una sociedad que tiene un bajo grado de mercantilización. Esto no necesariamente implica que el crecimiento económico redunde en menos religiosidad, pero sí que, siguiendo la lógica del desencantamiento, a mayor mercantilización de la vida social habrá menor participación del aspecto comunitario (en tanto que sagrado) de la existencia. Asimismo, otra línea de

investigación posible partiría de la hipótesis según la cual la función de encantamiento, que cumple el mercado en el primer mundo, es llevada adelante por la política en aquellos países en vías de desarrollo cuyos gobiernos son calificados de populistas (y/o terroristas) por las potencias mundiales. Desde luego que no tomamos estas afirmaciones como hechos, lo que lamentablemente suele suceder más a menudo de lo que desearíamos, sino como hipótesis a investigar.

De este modo damos por terminado este escrito final de maestría, con la satisfacción de haber encontrado y explorado un tema de nuestro interés, y el deseo de que el mismo funcione como piedra fundamental de nuevas investigaciones.

## Bibliografía

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Agamben, G. (2013). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Aron, R. (1997). Prólogo. En Weber, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Aslan, R. (2005). *No god but God. The Origins, Evolution and Future of Islam*. New York: Random House.

Bacarlett Pérez, M. (2012). La comunidad imposible. Utopías y paradojas del ser en común. *La colmena* (75) 39-48.

Bauman, Z. (2011). *Ética posmoderna: en busca de una moralidad en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Bataille, G. (2006). *Acéphale. Religión, sociología, filosofía*. Buenos Aires: Caja Negra Editora..

\_\_\_\_\_ (1981). *El aleluya y otros textos*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_ (2003). El amor de un ser mortal. *Revista Artefacto* (5) 161-164.

\_\_\_\_\_ (2004). *El azul del cielo*. Barcelona: Tusquets.

\_\_\_\_\_ (2005). *El límite de lo útil*. Madrid: Losada.

\_\_\_\_\_ (2005b). *El erotismo*. Madrid: Tusquets.

\_\_\_\_\_ (2005c). *El sentido moral de la sociología*. Disponible en:

<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/5-Georges-Bataille.pdf> Fecha de consulta

09/12/14

\_\_\_\_\_ (2007). *Historia del ojo*. Barcelona: Tusquets.

- \_\_\_\_\_ (2003b). *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- \_\_\_\_\_ (2008). *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- \_\_\_\_\_ (2007b). *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets
- \_\_\_\_\_ (2002). *La literatura y el mal*. Madrid: Editorial Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2007c). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- \_\_\_\_\_ (2008b). *La religión surrealista*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- \_\_\_\_\_ (2007d). *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- \_\_\_\_\_ (2006b). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002b). *Lo imposible*. Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2002c). *Madame Edwarda*. Madrid: Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus
- \_\_\_\_\_ (2002d). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2007e). *Una libertad soberana*. Buenos Aires: Paradiso.
- Bendix, R. (2000). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1) 9-24.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairos.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, P. (2003). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

\_\_\_\_\_ (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editorial Nacional.

Canseco, A., Lorio, N. y Milone, G. (2008). *Inhumanidad, Erotismo y Suerte en Georges Bataille*. Córdoba: Alción Editora.

Campillo, A. (2001). *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*. Granada: Editorial Comares.

\_\_\_\_\_ (1993). Prólogo. En Bataille, G. *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia: Pre-textos / Universidad de Murcia.

\_\_\_\_\_ (1996). Prólogo. En Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.

Cipriani, R. (Ed.). (2011). *Manual de Sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Cortázar, J. (2004). *Rayuela*. Buenos Aires: Alfaguara.

De Ipola, E. (comp.) (1998). *La Crisis del Lazo Social*. Buenos Aires: Eudeba /UBA

Del Barco, O. (2010). *Alternativas de los Posthumano. Textos reunidos*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Durkheim, E. (2008). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.

\_\_\_\_\_ (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Dostoievsky, F. (2010). *El jugador*. Madrid: Edaf.

Eagleton, T. (2011). *Dulce Violencia. La idea de lo trágico*. Madrid: Editorial Trotta.

Esquivel J. (1999). Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber. *Ciências Sociais e Religião*, (1) 27-50.

- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Falco, R. (2007). The Erotic Sacrament: Max Weber and Georges Bataille. *Max Weber Studies*, (7.1) 13-36.
- Farinetti, M. (2006). Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida.. *Trabajo y Sociedad, Volúmen 7 (8)* 1-15.
- Ferraresi, F. (2008). Max Weber y el nihilismo cumplido. En Esposito, R.; Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.) *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós - I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Funes, E. (2007). Racionalización, vocación, dominación: conjunciones y disyunciones en la reflexión teórica de Max Weber. En P. Aronson y E. Weiz (Eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Buenos Aires: Gorla.
- García Pérez, M. (2014). Georges Bataille: comunidad y comunicación. *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas* Vol 17 (1) 115-134.
- Gasquet, A. (1996). *Georges Bataille. Una teoría del exceso*. Buenos Aires: Ediciones del Valle.
- Gavilán, E. (2012). Prólogo. En Weber, M. *Sociología de la Religión*. Madrid: Akal.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta / Universidad de Granada.
- Giddens, A. (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor

\_\_\_\_\_ (1997). *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós.

Givone, S. (1991). *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid: La balsa de la medusa / Visor.

González García, J.M. (2000). Max Weber y Georg Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad? *Reis*, (89) 73-95.

Grosso, A. (2010). Heterogeneidad y Política en Bataille y Laclau. *Número Especial revista Studia Politicae*, (20). 59-72.

\_\_\_\_\_ (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad : Hacia una teoría política post-fundacionalista (En línea). *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (42) 49-68. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.5104/pr.5104.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5104/pr.5104.pdf)

Gruner, E. (2005). *La caída de los dioses, o la modernidad sin ilusiones*. Disponible en: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/3-Gruner.pdf> Recuperado el 15/02/2015.

Habermas, J. (2005). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

\_\_\_\_\_ (1981). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus

Hill, L. (2001). *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*. Oxford: Oxford university press.

Inglehart, R y Norris, P. (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkins, R. (2000). Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the millennium. *Max Weber Studies*, (1) 11-32.

Juarroz, R. (2012). *Poesía vertical*. Madrid: Cátedra.

Kafka, F.(1996). *La Metamorfosis y otros relatos*. Santiago de Chile: Pehuén.

- Kant, E. (1951). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: El Ateneo Editorial.
- Kojeve, A. (2006). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lash, S. (1993). Posmodernidad y Deseo. (Sobre Foucault, Lyotard, Deleuze, Habermas). En N. Casullo (Ed.), *El debate modernidad posmodernidad* (357-394). Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Lanzillo, M. L. (2008). “La muerte que vive una vida humana”. Una discusión entre Alexander Kojève y Georges Bataille. En Esposito, R.;Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.) *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lorio, N. (2014). En torno a la soberanía negativa: Ontología, Comunicación y Sujeto. *Revista Pléyade*. (13) 125-146.
- \_\_\_\_\_ (2013). La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de Sociología. *Areté. Revista de Filosofía, Volúmen XV*. (1) p. 111-131.
- Maffesoli, M. (2005). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2009). *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Dedalus Editores.
- Mattoni, S. (2011). *Bataille: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata
- \_\_\_\_\_ (2003). Prólogo. En Bataille, G. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- \_\_\_\_\_ (2000). Bataille: la experiencia soberana. *Nombres. Revista de filosofía*. (15) 191-198.
- Marmande, F. (2009). *Georges Bataille, político*. Buenos Aires: Del Signo.

- Martin, D. (1991). The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British journal of Sociology*, Vol. 42 (3) p.465-474.
- Marx, Karl. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, Karl y Engels, F. (2010). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Mujica, H. (2014). *El saber del no saberse. Desierto, Cábala, el no-ser y la creación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Nancy, J. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Nanteuil, M. y Nogales, R. (2009). Intertwining culture and economy: Weber and Bataille Confronted to Recent Comparative Research. Institute of Analysis of Change in History and Contemporary Societies. Université catholique de Louvain. Disponible en: <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/lagis/documents/CID-WP7MDN-RNMCultureandEconomy.pdf>
- Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Nisbet, R. (2003). *La formación del pensamiento sociológico. Tomo II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Payne, M. (Comp.). (2006) *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- Páez Díaz de León, L. (2001). Sociología de la religión. Notas para una discusión. En L. Páez Díaz de León (Ed.), *La teoría sociológica de Max Weber* (pp. 97-110). México: UNAM-ENEP Acatlán.
- Portantiero, J.C. (1982). Los escritos políticos de Max Weber: la política como lucha contra el desencantamiento. *Desarrollo Económico*, Vol. 22 (87) p.431-436.

- Radkau, J. (2011). *Max Weber. La pasión del pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III. Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Editorial Herder.
- Riekenberg, M. (2014). La teoría de la violencia de Georges Bataille y la actual sociología de la violencia. *Revista Pilquen*, vol. 17 (1) p. 1-11.
- Ritzer, G. y Stillman, T. (2001). The Modern Las Vegas Casino-Hotel: The Paradigmatic New Means of Consumption. *M@n@gment*. Vol 4 (3) p. 83-99.
- Ritzer, G. (2005). *Enchanting a disenchanted world: revolutionizing the means of consumption*. California: Pine Forge Press.
- Ruano de la Fuente, Y. (2007). Modernidad, politeísmo y tragedia: una interpretación weberiana. En P. Aronson y E. Weiz (Eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Buenos Aires: Gorla.
- Sade, M. (2009). *Juliette o las prosperidades del vicio*. Madrid: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Justine o los infortunios de la virtud*. Madrid: Tusquets.
- Sartre, J.P. (2006). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Savater, F. (1992). Nietzsche. En Camps, V. (Ed.) *Historia de la ética. 2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.
- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, Vol. 60 (3) p.249-273.
- Surya, M. (2002). *Georges Bataille. An intellectual biography*. New York: Verso.
- The Archive for research in Archetypal Symbolism (2011). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Madrid: Taschen.
- Tonkonoff, S. (2010). ¿Qué es y para qué sirve una heterología? *VI jornadas de Sociología de la UNLP*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La plata.

\_\_\_\_\_ (2012). *Homo Violens*. El Criminal Monstruoso según Georges Bataille. *Gamma USAL* (49) p. 269-276.

Weber, Marianne. (1995). *Biografía de Max Weber*. México: CFE.

Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozos de Sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2003). *El político y el científico*. Buenos Aires: Prometeo libros.

\_\_\_\_\_ (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión. Volúmen I*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La Plata: Terramar.

\_\_\_\_\_ (2007). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Leviatán.

Wolin, S. (2008). *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz.

Wunenburger, J. (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.