



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

MOLINA Y VEDIA, A. (2016) TEORÍAS DE LA HUIDA. LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA ANTE LAS PRÁCTICAS DE ABANDONO DEL MUNDO.

**EN REVISTA DIFERENCIA(S). N°3. AÑO 2. NOVIEMBRE 2016. ARGENTINA.
ISSN 2469-1100. PP. 19-40.**



RECIBIDO 02/08/2016
APROBADO 14/10/2016

TEORÍAS DE LA HUIDA. LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA ANTE LAS PRÁCTICAS DE ABANDONO DEL MUNDO

AGUSTÍN MOLINA Y VEDIA

RESUMEN

El artículo propone un análisis comparativo centrado en el problema de la huida del mundo tal y como aparece en la obra de los autores que integran el canon clásico de la teoría sociológica. El trayecto comienza con una discusión de la perspectiva weberiana sobre los motivos y direcciones del rechazo religioso del mundo. En segundo lugar, se consideran las críticas que Karl Marx y Friedrich Engels dirigieron contra el romanticismo y el utopismo. En tercer término, la exposición rastrea los planteos de Émile Durkheim acerca del abandono del mundo.

A partir de la compulsa entre las teorías consideradas, se presenta un balance que discrimina tres ejes para la comprensión analítica de la huida: su significado en el marco de los conflictos de la modernidad, su diferencia con la revolución y los modos en que convoca la tríada comunidad-individuo-sociedad.

PALABRAS CLAVE SOCIOLOGÍA CLÁSICA; ACOSMISMO DEL AMOR; UTOPISMO; ROMANTICISMO; EGOÍSMO

ABSTRACT

The article presents a comparative analysis focused on the issue of world-fleeing as it emerges in the works of the authors that integrate the classical canon of sociological theory. The presentation begins with a discussion of the weberian perspective on the motives and directions of the religious rejection of the world. Secondly, it studies the criticism directed at romanticism and utopianism by Karl Marx and Friedrich Engels. Thirdly, the article tracks the hypothesis of Émile Durkheim regarding the escape from the world.

In light of the theories considered, the article outlines three dimensions that assist the analytical comprehension of world-fleeing: its meaning in relationship to the conflicts of modernity, its difference from revolution, and the ways in which it invokes the links between community, individual and society.

KEYWORDS SOCIOLOGY; ACOSMIC LOVE; UTOPIANISM; ROMANTICISM; EGOISM

INTRODUCCIÓN

Todo ejercicio comparativo en torno a la categoría de “huida del mundo”, aunque sea parcial, debe lidiar con un campo semántico complejo, atravesado por diferencias idiomáticas y disciplinares. Su referente más directo en el campo de las ciencias sociales es el término alemán *Weltflucht*, utilizado por Max Weber en su sociología de la religión y por Peter Sloterdijk en su filosofía del extrañamiento del mundo (*Weltfremdheit*)¹. El concepto de “desviación” (*deviation*), referido a la infracción de las normas sociales, también pertenece a este campo, aunque en una posición periférica. La noción aledaña de “retraimiento” (*retreatism*) se aproxima un poco más a nuestro terreno, en tanto combina la idea de transgresión con la de agencia y sugiere una disposición que aleja de las instancias sociales (Merton, 1980).

Otro concepto próximo a esta categoría es la noción de “escapismo” (*escapism*), desarrollada por la sociología de la cultura a partir de un entrecruzamiento de las consideraciones freudianas acerca de la fantasía y la crítica marxiana del romanticismo². En el análisis literario, la noción de “escapismo” canaliza una impugnación de aquellas narrativas que apuntalan estrategias de evasión frente al mundo reificado (Coyle, Garside, Keshall y Peck, 1991: 585).

En el panorama contemporáneo, el interés por la huida delata un quiebre con las teorías que predominaron durante buena parte del siglo XX. La filosofía de Gilles Deleuze, símbolo de esa polémica, carga contra el estructuralismo por su ceguera respecto a las “líneas de fuga” (*lignes de fuite*), por su confusión de la huida con la elusión de compromisos y responsabilidades (Deleuze y Parnet, 1980; Deleuze y Guattari, 2005). Un desplazamiento similar informa el interés de Hakim Bey por las utopías piratas y las “zonas temporalmente autónomas” (2003). En un terreno más convencional, el geógrafo Yi-Fu Tuan repasa el uso del concepto de “escapismo” para materias tan diversas como la literatura, los parques temáticos y los bienes de consumo, para luego vindicarlo como una dimensión fundante de la cultura (Tuan, 2003).

En su *Extrañamiento del mundo*, Sloterdijk rastrea los precedentes históricos sobre los que opera ese viraje teórico epocal, en el que él mismo está implicado. El corolario del giro mundano efectuado por la modernidad, sostiene, debe buscarse en la patologización de la huida del mundo. La proscripción de la vida contemplativa desemboca, en el siglo XX, en la interpretación de la huida como síntoma de enfermedad: “El mundo impuesto de por sí está tan profundamente persuadido de la certeza de que él es todo lo que viene al caso, que la *fuga mundi* y los intentos de invertir la tendencia sólo pueden aparecer en él como ideas extravagantes” (Sloterdijk, 2001:110).

Con esta evaluación en mente, el presente artículo propone una reconstrucción de las consideraciones que los autores clásicos de la sociología legaron sobre la cuestión de la huida del mundo. En línea con el recorte sugerido por Immanuel Wallerstein (1999), la comparación se centrará en las figuras de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber. En el marco de la pregunta, quizás inabarcable, por el estatuto de la huida en las sociedades modernas, estos autores son al mismo tiempo estado del arte y objeto de estudio. Si nos proveen entradas analíticas al fenómeno, constituyen también una serie de discursos en la que se pueden observar tomas de posición, inevitablemente modernas, sobre las prácticas de huida.

Como veremos, la preocupación por el lugar de la huida en la modernidad no es externa a los propios autores clásicos. Sea en el marco de una reflexión sobre el proceso de racionalización, o de la preocupación por las patologías sociales del *fin de siècle* o, por último, del análisis sobre las corrientes críticas del capitalismo, la huida interesa a nuestros padres fundadores en relación a los conflictos y dilemas de la modernidad. Adoptando una mirada parcialmente distanciada de sus enunciaciones prolongamos, entonces, un interrogante que subyace a sus propias formulaciones.

1 Tanto José Almaraz y Julio Carabaña en su traducción de Weber, como Eduardo Gil Bera en la de Sloterdijk optan por la fórmula castellana “huida del mundo” como equivalente del original *Weltflucht*. De ahí nuestra elección del término castellano “huida” para unificar la presentación.

2 En *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* el término *escapism* y sus derivados aparecen cerca de una decena de veces, pero no gozan de una entrada propia. Por lo general, estas menciones refieren una valoración peyorativa de la cultura masiva, entendida como un arsenal de distracciones que obstaculiza la resolución efectiva de los conflictos sociales (Ritzer, 2007).

RECHAZO DEL MUNDO Y COMUNIDAD. LA PERSPECTIVA DE MAX WEBER.

De los pensadores incluidos en el canon clásico de la sociología, Max Weber fue el que desarrolló un mayor interés por la huida. Su aproximación a la temática, plasmada en el Excurso agregado en 1915 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, debe comprenderse en el marco de su diagnóstico sobre el derrotero del capitalismo moderno occidental. Como señala Michael Löwy, las investigaciones compiladas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* participan de la preocupación característica del *Kulturpessimismus* ante el avance de la civilización técnica en desmedro de la comunidad orgánica (Löwy, 2012:55). En las últimas páginas de ese volumen, Weber traza un cuadro resignado sobre el estado del capitalismo, divorciado definitivamente de su raíz religiosa. El resultado es una civilización encabezada por “especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”, un “habitáculo duro como el acero” que petrifica las fuerzas vitales del individuo y la comunidad (Weber, 2011:248).

El Excurso de 1915, dedicado a los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo, debe comprenderse en el marco de esta impresión general. En ese texto, el foco de atención se traslada del ascetismo intramundano hacia la ética de las religiones de salvación surgidas en el primer milenio antes de Cristo. Lo que distingue a dichas comunidades, lo que las separa de aquellas basadas en la vecindad y el parentesco, es su tendencia a cancelar el dualismo entre una moral intragrupal y otra extragrupal³. En las variantes profanas de la comunidad, el principio de reciprocidad rige las relaciones entre los integrantes del grupo, pero es suspendido en el trato con extraños. Las profecías de salvación, en cambio, fundan la comunidad en el “sufrimiento común a todos los creyentes” (Weber, 1987:442), albergando perspectivas de una redención que, en principio, se presenta como asequible para cualquiera. A medida que la idea de salvación se racionaliza, que se derivan las consecuencias prácticas de sus principios fundantes, la ética religiosa de la convicción se aleja de las asociaciones particularistas, llegando, en su forma extrema, al acosmismo del amor. En este caso, la reciprocidad se generaliza, trocándose en un ideal de fraternidad que alcanza su ápice en el amor al enemigo.

Convencido del papel que las religiones podían desempeñar en la domesticación de las masas, Weber advierte también el potencial conflictivo de las religiones de salvación:

Su imperativo ético iba siempre en la dirección de una fraternidad universal, por encima de las barreras de las formaciones sociales, con frecuencia incluso de las del propio grupo de fe. Esta fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias. Además esta dicotomía resultó tanto más irreconciliable cuanto más se racionalizaron y sublimaron con arreglo a su propia dinámica las estructuras y valores del mundo (Weber, 1987: 443).

Dicha fraternidad marca la relación de la ética religiosa con el orden mundano, inaugurando tensiones que crecen a la par de la racionalización⁴. Esas tensiones, apunta Weber, se manifiestan de modos particulares en cada una de las esferas de valor que resultan del proceso de diferenciación característico de la modernidad. El rechazo religioso del mundo, entonces, atañe tanto a los ámbitos dilectos de la acción racional con acuerdo a fines (esferas económica, política e intelectual) como a los poderes intramundanos de raíz no racional o antirracional (esferas estética y erótica).

La espiral adopta su mayor claridad en la esfera económica. De hecho, la magia, forma primigenia de la religión, incluye a la multiplicación de la riqueza como objetivo legítimo de sus operaciones. En cambio, las

3 Para entender lo que comparten las diversas formas de comunidad basta recordar la definición weberiana: “Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo” (Weber, 1964:33).

4 Vale aclarar que no se trata aquí de rastrear la hipótesis de un conflicto entre racionalidad moderna e irracionalismo religioso. Como ha señalado oportunamente Stephen Kalberg, Weber amplió progresivamente su concepto de racionalidad, hasta llegar a una noción compleja, “polimórfica”, que contempla procesos múltiples, diferenciados y no siempre compatibles. Para Weber, la racionalización puede emprenderse desde los puntos de vista más diversos, dando lugar a resultados dispares. Cuando responden a valores de fondo contrarios, las racionalidades pueden perfectamente colisionar (Kalberg, 1980 1155).

religiones de salvación promueven el conflicto con el ámbito progresivamente racionalizado de la economía de mercado. Si comparten la tendencia a la impersonalidad, a derribar la moralidad selectiva propia de las comunidades fundadas en la vecindad o el parentesco, la ética religiosa racionalizada lo hace en nombre de la fraternidad universal, mientras la economía aplica un prerrequisito del cálculo abstracto. El acosmismo del amor poco tiene que ver con la frialdad contable.

Según Weber, de allí emergió el rechazo virtuoso de la posesión económica. Por una parte, la ascética organizó su huida del mundo en torno al trabajo para la subsistencia y la reducción al mínimo de las necesidades. Por otra, la mística adoptó una modalidad contemplativa del retiro, llegando al extremo de limitar el sustento a lo ofrecido espontáneamente por los hombres y la naturaleza⁵. A pesar de sus similitudes, estos caminos se bifurcan en un punto fundamental. Mientras la mística soporta una dependencia del mundo de la que querría librarse definitivamente, la ascética afronta la paradoja que la asedia: desinteresada e incluso contraria a la riqueza, tiende inevitablemente a producirla y acumularla (Raulet, 2012:88).

En esta línea, Weber discrimina dos modos de lidiar con el avance de la economía de mercado. El primero corresponde a la ética profesional puritana. Dejando de lado al universalismo del amor, el ascetismo intramundano acomete la actividad económica como espacio de comprobación de la gracia, reservada en lo sucesivo al grupo de los elegidos. El segundo, en cambio, evita el particularismo, tendiendo a

La exacerbación de la fraternidad hasta aquella 'bondad' cuyo exponente puro es el acosmismo amoroso del místico, que ya ni siquiera pregunta por el hombre a quien y por quien se sacrifica, que en último término apenas se interesa por éste y que, si se le pide el manto, entrega de una vez por todas la camisa a quien topa casualmente en su camino sólo porque se ha topado con él: una peculiar huida del mundo bajo la forma de una entrega absoluta a cualquiera, no por amor al hombre sino por amor a la entrega en sí, por amor, en palabras de Baudelaire, a la 'santa prostitución del alma' (Weber, 1987:445).

En un giro sugerente, Weber reencuentra el principio de fraternidad, fundamental para las religiones de salvación, en el exponente máximo de la bohemia francesa⁶. En el mismo sentido, Robert Bellah liga el interés de Weber por Tolstoi y Dostoievski con el acosmismo del amor presente en sus obras (Bellah, 1999: 299).

Este fundamento, por otro parte, se encuentra tan reñido con el Estado moderno como con la economía moderna. Abandonada la magia, proclive a los dioses guerreros, las religiones de salvación introducen un hiato insalvable con la esfera política, dominada por el pragmatismo objetivo de la razón de Estado e íntimamente vinculada con el ejercicio de la violencia. Al antagonismo esperable entre el cálculo de la burocracia estatal, realizado *sine ira et studio*, y el principio de no violencia que dimana del universalismo religioso, se añade otro motivo de conflicto, a saber, la competencia que la comunidad política puede entablar con la ética religiosa:

La guerra, en tanto realización de la amenaza de violencia, crea precisamente en las modernas comunidades políticas un pathos y un sentimiento de comunidad, genera una entrega y una comunidad absoluta de sacrificio

5 En el Excurso, Weber identifica dos modalidades de la huida religiosa. Por un lado, la huida ascética, que evita la intervención en el mundo y se aboca a la superación de la corrupción en el propio cuerpo del asceta. Por otro, la mística, que constituye una forma radical de huida del mundo de carácter contemplativo (Weber, 1987:439). Esta calificación como "radical" insinúa una afinidad especial entre mística y abandono del mundo. La hipótesis es planteada abiertamente en el pasaje de *Economía y sociedad* dedicado a la diferencia entre el ascetismo negador del mundo y el ascetismo intramundano. Allí, Weber confirma que, en el caso del ascetismo, "la misma huida del mundo no es psicológicamente ninguna huida sino una victoria continuada sobre renovadas tentaciones, contra las que tiene que luchar constantemente. El asceta que 'niega el mundo' tiene, por lo menos, la relación interna negativa de una supuesta lucha contra el 'mundo'. Por eso se habla con mayor propiedad de 'negación del mundo' que no de 'huida del mundo', que caracteriza más bien a los místicos contemplativos" (Weber, 1964:430). Aún cuando percibe al mundo como el campo propio de la criatura, dotándolo por eso de connotaciones peyorativas, el asceta propende a la vida activa. En esta línea, la intervención en el plano terrenal y pecaminoso adopta la forma de un obrar capaz de asegurar o confirmar la salvación. Por eso, la separación ascética del mundo nunca puede ser radical y comporta, a los ojos del místico, un elemento contradictorio.

6 Se puede pensar en la metáfora baudelaireana como el perfecto reverso de la figura shakesperiana del dinero como prostituta universal, retomada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* (Sazbón, 1981). La coincidencia grafica bien la distancia entre ambas formas de impersonalidad: la del mercado y la del amor acósmico.

entre los combatientes. (...) Aparte de esto la guerra proporciona al mismo guerrero algo que es singular en su significación concreta: la percepción de un significado y de una sacralidad de la muerte, que sólo es propia de él. La comunidad del ejército sobre el campo de batalla se siente hoy, como en los tiempos de los 'seguidores de los jefes guerreros', como una comunidad hasta la muerte: la comunidad más grande de todas (Weber, 1987:446).

Esa comunidad, aunque excepcional, subyace al Estado como forma exacerbada de la fraternidad que es al mismo tiempo su negación más rotunda. Ante el principio incondicional, la guerra siempre se asemeja al fratricidio.

Nuevamente, Weber discrimina dos vías posibles para administrar la tensión. Por un lado, la practicada por el ascetismo puritano, que desecha al universalismo de la gracia y cede, al menos parcialmente, al pragmatismo de la violencia. En la otra vía, Weber ubica a "la solución del antipolitismo radical de la búsqueda mística de salvación, con su bondad acósmica y su fraternidad, la cual se sustrae al pragmatismo de la violencia que es imprescindible para toda acción política con la frase 'no prestes resistencia al mal' y con la máxima de 'presentar la otra mejilla'" (Weber, 1987:447). Ese antipolitismo va más allá del pacifismo. Supone, de hecho, una abstención general de la acción, una renuncia a influir en el rumbo de la asociación política.

En tal prescindencia se funda la distinción, de gran relevancia para nosotros, entre la huida del mundo y otra forma específicamente moderna de conflicto con el monopolio estatal de la violencia legítima: la revolución.

Ciertamente, admite Weber, las religiones de salvación pueden dar origen a movimientos revolucionarios. Tanto el ascetismo puritano como el misticismo profético son capaces de desatar fuerzas de transformación en la esfera política. Sin embargo, esto sólo es posible si "el pragmatismo de la violencia (el hecho de que ésta engendra nueva violencia y que renueva solamente las personas y, a lo sumo, los métodos de la dominación violenta) no es reconocido como cualidad permanente de lo creado" (Weber, 1987:447).

Estas apreciaciones replican en el campo de la sociología religiosa la teoría de Weber sobre la revolución. En su estudio de esta veta del pensamiento weberiano, Randall Collins posa su atención en el pasaje de *Economía y sociedad* dedicado al *popolo* italiano y en los trabajos de Weber sobre los levantamientos rusos de 1905 y 1917. En estos escritos, Collins encuentra una caracterización de la revolución como una "forma específicamente no legítima de cambio que produce formas ilegítimas de poder" (Collins, 2001:173).

Estas formas son ilegítimas porque, en su pretensión de constituir un Estado dentro de un Estado, desafían a un instituto establecido que basa su legitimidad en la organización militar de la comunidad política. Por su misma naturaleza, las revoluciones están atrapadas en un círculo paradójico:

En cierto sentido, nunca pueden ganar; pueden ser exitosas, pero eso significa que se incorporan al Estado militarmente centrado y pierden su carácter revolucionario, que existía solo en tanto conformaban una organización contra él. Una vez que adquieren el mando (suponiendo una victoria revolucionaria absoluta), representan a su comunidad en el campo de las batallas potenciales contra otras comunidades extranjeras; son revolucionarias mientras se oponen a la comunidad militarizada, pero la misma comunidad dentro de la cual lanzan su revolución tiene, en última instancia, este carácter militar como comunidad de destino (Collins, 2001:175).

El ataque al monopolio de la violencia legítima, en caso de prosperar, está llamado a reconstituirlo.

Para Weber, entonces, la similitud entre huida y revolución se termina en la disonancia con la razón de Estado. Llegadas al punto de la acción, los caminos se separan indefectiblemente. Si la revolución exige la participación en pujas militares, la huida se refugia en una ética de la convicción que, en su grado máximo, se desentiende de los resultados de la acción: "la coherencia de una búsqueda sublimada de la salvación puede conducir a una exageración tal del acosmismo que rechaza la acción racional con arreglo a fines

como tal, es decir, toda acción regida por las categorías de medio y fin, por considerarla ligada al mundo y alejada de Dios” (Weber, 1987:450). El fin no puede justificar a los medios porque las categorías mismas caen en desuso.

Como señala Lawrence Scaff, Weber descarta al socialismo como fuente de una cultura alternativa capaz de horadar el “habitáculo duro como el acero”, porque esto requeriría renunciar a la civilización objetiva que espera heredar (Scaff, 1987:747). El erotismo y la estética, por su parte, constituyen meros sucedáneos intramundanos de la salvación, cercanos al escapismo (Scaff, 1987:750). El enardecimiento de la pasión supone una reclusión en el vínculo íntimo que niega al amor fraternal acósmico. La experiencia artística, por su parte, se presenta como un goce estético que el ascetismo deplora por irracional, y el misticismo por su regodeo en la forma.

Si Weber comparte el recelo ante estas respuestas intramundanas, no por eso apuesta a una reactivación de la huida religiosa del mundo. El sociólogo de Heidelberg señala el carácter utópico de esta alternativa y su descuido en términos de la ética de la responsabilidad (Scaff, 1987:746). A su vez, Weber remarca el carácter aristocrático de los intentos de salvación místicos y su debilidad ante la configuración moderna:

En medio de una cultura racionalmente organizada para una vida cotidiana vocacional, apenas hay cabida para el cultivo de la fraternidad acósmica, como no sea entre los estratos libres de preocupaciones económicas. Bajo las condiciones técnicas y sociales de la cultura racional, una imitación de la vida de Buda, Jesús o San Francisco parece hallarse condenada al fracaso por motivos puramente externos (Weber, 1987:464).

Sólo en los escritos de Dostoievski y Tolstoi, o en los de Baudelaire, encuentra Weber un rastro presente del acosmismo del amor. Esta supervivencia atrae a su pensamiento, siempre en busca de una salida a la petrificación burocrática. Como en otras ocasiones, sin embargo, en Weber predomina la resignación. Así, el principio fundamental del rechazo religioso del mundo perdura dissociado del anclaje comunitario e impotente ante la supremacía del dinero y el poder. Los motivos de la huida, en suma, parecen sobrevivir únicamente en la pluma de unos pocos escritores excéntricos.

FALLA ROMÁNTICA Y TOPISMO. FUNDAMENTOS MARXISTAS PARA UNA CRÍTICA DEL ESCAPISMO

La crítica al escapismo, a la pretensión de huir del mundo moderno hacia una existencia armónica edificada en un entorno natural, se halla con mayor facilidad en la crítica cultural marxista que en las obras seminales del materialismo histórico. Aunque sería inexacto imputar retrospectivamente a Karl Marx y Friedrich Engels los análisis y valoraciones de sus epígonos, su papel como predecesores puede inquirirse en sus reflexiones críticas sobre el romanticismo y las variantes utópicas del socialismo.

Sabemos por Michael Löwy y Robert Sayre (2008) que el romanticismo es una de las inspiraciones olvidadas de Marx y Engels. Contra la interpretación del materialismo científico como un producto exclusivamente racionalista, Löwy y Sayre recuerdan los elogios tempranos de Marx y Engels a Thomas Carlyle, la crítica de la cuantificación desplegada en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el lugar teórico del comunismo primitivo y el intercambio epistolar de Marx con Vera Zassoulitch respecto del populismo ruso.

Sin embargo, esta evidencia sólo alcanza para calificar de “ambivalente” la relación de Marx y Engels con el romanticismo. De hecho, las referencias explícitas de los fundadores del materialismo dialéctico a la corriente romántica distan de ser halagüeñas. Incluso en los *Manuscritos*, considerados generalmente como exponentes de un joven Marx más cercano a las preocupaciones del romanticismo por su énfasis en la alienación, la mecanización y el extravío de la esencia humana en el trabajo industrial, el filósofo alemán se distancia de “las lágrimas sentimentales derramadas por el romanticismo” respecto de la mercantilización

capitalista de la tierra (Marx, 2010:98). En verdad, la propiedad feudal ya supone la comercialización de la tierra y la enajenación del trabajador, más allá de las “fantasías románticas del terrateniente” acerca de la identidad entre su interés y el de la sociedad (Marx, 2010:126).

Tal crítica de la nostalgia por el feudalismo se prolonga en la caracterización del comunismo primitivo. Para explicarlo, Marx señala que, ante el yugo asfixiante de la propiedad, el comunismo se manifiesta inicialmente como la voluntad de destruir todo aquello que no puede ser poseído en comunidad. Incapaz de abolir la propiedad privada, el comunista primitivo se abandona a una envidia que es el reverso de la codicia:

La negación abstracta del íntegro mundo de la cultura y de la civilización, el retorno a la simplicidad desnaturalizada del hombre pobre y desprovisto de necesidades que no ha superado la propiedad privada sino que ni siquiera ha llegado a ella, demuestra, precisamente, cuán poco semejante negación de la propiedad privada representa una verdadera apropiación (Marx, 2010:140).

El retorno a lo primitivo, por lo tanto, no corre mejor suerte que el anhelo por la constelación señorial. Para Marx, en cambio, la realización del hombre requiere el despliegue de una objetividad específicamente *humana*, distinta de la mera naturaleza. Solo el contacto con objetos producidos enfrenta al hombre con su propia condición de ser social. En el polo subjetivo, el desarrollo de las capacidades humanas depende de la existencia de una naturaleza *humanizada*. La pobreza objetiva solo puede redundar en una réplica subjetiva, igualmente indeseable: “la *sensibilidad* afectada por la necesidad práctica primitiva, posee, pues, una *sensibilidad limitada*” (Marx, 2010:149).

La distancia con el ideal de la pobreza voluntaria, afín a las prácticas de abandono del mundo, es por demás evidente. Para Marx, la gran industria, sede de la explotación, es también la manifestación sensible de las capacidades esenciales de hombre y la propiedad privada sólo puede superarse por apropiación (social), nunca por destrucción.

Si recordamos que las primeras páginas del *Manifiesto comunista* contienen una descripción entusiasmada de los avances técnicos del capitalismo (Arendt, 2005:168), poco puede sorprendernos que el texto cargue nuevamente contra la nostalgia por el mundo precapitalista. Para Marx, el socialismo feudal funge como representante del romanticismo dentro de la vertiente más amplia del socialismo reaccionario. Su nota distintiva es la crítica de la burguesía moderna en nombre del orden perdido; su falta imperdonable, el desprecio por la misión del proletariado. Los méritos escasos del planteo no compensan las deficiencias de su orientación retrógrada: “Si alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hirió a la burguesía en el corazón, su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyó siempre por cubrirlo de ridículo” (Marx y Engels, 2007:35-36).

Su tenor clerical convoca también una crítica al repliegue religioso:

Nada más fácil que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano. ¿Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada, el matrimonio y el Estado? ¿No predicó en su lugar la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia (Marx y Engels, 2007:39).

Lo anterior no anula las reminiscencias románticas de la descripción de la industria moderna contenida en el célebre capítulo XXIV del tomo I de *El Capital*, ni el aire bucólico de la fantasía plasmada en *La ideología alemana* sobre un futuro en el que los hombres podrán dividir sus días entre la caza, la pesca y la filosofía. Pero el énfasis en la socialización de la riqueza, la teleología de la Historia, el papel progresivo de la burguesía y la necesidad de tomar por asalto al Estado, para nombrar sólo

algunos aspectos modernistas del materialismo dialéctico, instauran un desacuerdo ineludible entre marxismo y romanticismo.

La valoración del utopismo, por su parte, es explícitamente dual. El balance de Engels sobre la trinidad compuesta por Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen no está exento de encomios. Del autor de *Catecismo político de los industriales*, Engels rescata la preocupación por las masas desposeídas, la interpretación de la incipiente lucha de clases, que a principios del siglo XIX aún no había adoptado su forma definitiva como conflagración entre burgueses y proletarios, y la teoría del reemplazo del gobierno de los hombres por la administración de las cosas, inspiración directa de la tesis marxiana respecto a la extinción del Estado. En el creador de los falansterios, por su parte, destaca la sátira de las relaciones burguesas entre los sexos, su habilidad para el pensamiento dialéctico y la percepción del círculo de riqueza y pobreza propio del capitalismo. En el cooperativista inglés, por último, pondera el paso valiente desde la filantropía biempensante hacia un comunismo temido y denostado.

Para Engels, sin embargo, la variedad de sus méritos no debía oscurecer la matriz desatinada que compartían estos pensadores: “Rasgo común a los tres es el de no actuar como representantes de los intereses del proletariado” (Engels, 2012:132). Desconociendo el papel de la clase trabajadora como sujeto de la emancipación universal, los utopistas confiaban la tarea al hombre genial, al creador de un sistema perfecto de convivencia entre los hombres pasible de implementación en todo tiempo y espacio: “se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época” (Engels, 2012:135).

El antecedente directo de este análisis engelsiano puede encontrarse en la sección dedicada al socialismo utópico en el *Manifiesto*. Allí, Marx reseña las consecuencias prácticas del utopismo: “Repudian toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre” (Marx y Engels, 2007:46). Se ve aquí que el utopismo no está hecho enteramente de fantasías, que la impugnación marxiana abarca teorías pero también maniobras efectivas.

Este componente activo, señala Martin Buber en *Caminos de utopía*, permite calificar a ese socialismo como “tópico”, en tanto “no es ‘ajeno a lugar’ sino que pretende realizarse en todo momento en el lugar dado y con las condiciones dadas, o sea precisamente ‘aquí y ahora’ en la medida aquí y ahora posible” (Buber, 1955:114). Para Buber, es importante no perder de vista que la valoración despectiva del utopismo encierra, en la obra de Marx como en la de Lenin, un rechazo de las formas federalistas de organización ensayadas *hic et nunc*.

La urgencia del utopismo, *su topismo*, resulta tan censurado como sus excesos imaginativos. Así, en su reprimenda dirigida a las “tonterías utópicas” del proletariado parisino durante la Segunda República, Marx carga contra “un proceder que renuncia a cambiar el viejo mundo, con la colaboración de todos los grandes recursos propios de este mundo, y, a la inversa, trata de lograr su liberación a espaldas de la sociedad, por una vía secreta, dentro de ajustadas condiciones de existencia y, por ende, necesariamente fracasa” (Marx, 1998:25-25).

Dar la espalda a la sociedad, rechazar sus recursos. En esas acusaciones se atisba una posible intersección entre la nostalgia romántica y el inmediatismo utópico. Después de todo, la búsqueda romántica de una naturaleza intocada, deshumanizada, porta un tinte utópico, y el *hic et nunc* del utopismo bien puede adoptar características bucólicas.

Cuando Gustav Landauer actualizó esa posibilidad, la respuesta fue virulenta:

Una y otra vez, los marxistas atacaron sus proyectos de colonizaciones socialistas con el argumento de que equivalían a retirarse a una isla de los bienaventurados, alejada del mundo de la explotación humana y de la lucha implacable en contra suya, una isla desde la que se contemplaría pasivamente el inmenso devenir mundial (Buber, 1955:73).

Sirviéndose de un ejemplo puntual, Buber captura los términos utilizados por el marxismo para fustigar a las corrientes contestatarias que apuestan por la construcción de nuevos lazos de sociabilidad al margen del mundo capitalista.

En esta hostilidad hacia la retracción insular resuenan las consideraciones tempranas de Marx y Engels sobre el romanticismo y el utopismo. Analizados desde los principios del materialismo histórico, ambos merecen el reproche de soslayar la dialéctica histórica y el movimiento necesario de la totalidad, alentando intentos vanos de transformación social. En su entrecruzamiento, configuran una crítica de la modernidad que descarta la apropiación del Estado burocrático y de las fuerzas productivas del capitalismo como medios para la liberación.

Como en Weber, el espacio entre revolución y huida remite a su relación diferencial con las esferas económica y política. Su distancia es la que existe entre la socialización de la riqueza y la reducción de la escala de necesidades, entre la toma por asalto del Estado y la evasión de su campo de injerencia.

CONTEMPLACIÓN DESINTEGRADA Y NEGATIVIDAD EGOÍSTA. LA PERSPECTIVA DE ÉMILE DURKHEIM.

En términos generales, puede afirmarse que para Durkheim las patologías del mundo moderno resultan de la presencia insuficiente de la sociedad en los individuos. Ciertamente, en *La división del trabajo social* una de las formas anormales de distribución de las funciones, la coactiva, deriva de un exceso de regulación que distorsiona la correspondencia entre jerarquías sociales y jerarquías naturales (Durkheim, 2008). Sin embargo, estos atisbos tempranos de una reflexión sobre los inconvenientes del poder despótico de la sociedad –*La división del trabajo social* se publicó en 1893– se difuminaron en la obra posterior de Durkheim (Acevedo, 2005).

En *El suicidio*, publicado en 1897, el fatalismo, heredero de la idea de coacción, queda relegado a unas pocas anotaciones dispersas. Es, de hecho, el único tipo de suicidio al que Durkheim no le dedica al menos un capítulo íntegro. Por su parte, el suicidio altruista, explicado por un exceso de integración social, queda asignado a sociedades inferiores o a enclaves contemporáneos en los que sobrevive la moral primitiva, como el ejército.

El egoísmo y la anomia, ligados respectivamente a déficits de integración y regulación social, emergen de este modo como los dos factores intervinientes en el carácter patológico de las tasas de suicidio registradas en las sociedades europeas finiseculares. Las bases teóricas y empíricas de la distinción entre egoísmo y anomia han sido motivo de un largo debate académico, del que no podemos ocuparnos aquí⁷. Recordemos, en cambio, las palabras del propio Durkheim al respecto:

Seguramente este suicidio [el anómico] y el suicidio egoísta no dejan de estar emparentados. Uno y otro se deben a que la sociedad no está suficientemente presente en los individuos. Pero la esfera en que está ausente no es la misma en ambos casos. En el suicidio egoísta, falta en la actividad propiamente colectiva, dejándola así desprovista de objeto y de significación. En el suicidio anómico, falta en las pasiones propiamente individuales, dejándolas de este modo sin freno que las regule (Durkheim, 2004:271).

Aunque admite que ambos tipos corresponden a un mismo estado social, Durkheim insiste en su discriminación. En la anomia, la falta de una contención social de los deseos condena a una frustración que impulsa a los hombres a matarse: “los deseos ilimitados son insaciables por definición; y no sin razón se

⁷ La interpretación reciente de Fernando Múgica Martinena (2005) fundamenta la diferencia entre suicidio egoísta y suicidio anómico en términos cercanos a los que se exponen a continuación.

considera a la insaciabilidad como un signo de morbidez. Porque nada los limita, siempre sobrepasan, y de modo infinito, los medios de los que disponen; nada, entonces, puede calmarlos. Una sed inextinguible es un suplicio perpetuamente renovado” (Durkheim, 2004:260). En el egoísmo, en cambio, el suicidio sobreviene luego de un proceso de desintegración que priva a la vida de una razón de ser:

En la medida que el creyente duda, es decir, cuando se siente menos solidario de la confesión religiosa de la que forma parte y se emancipa de ella, en la medida en que la familia y la ciudad se vuelven extrañas al individuo, él se vuelve para sí mismo un misterio, y entonces no puede escapar a la irritante y angustiante pregunta: ¿para qué todo? (Durkheim, 2004:222).

Si la anomia concierne a la dinámica de las pasiones, el egoísmo remite a una crisis de sentido (Berk, 2006). El lugar por excelencia de la pasión desregulada, sede de una anomia que amenaza con volverse crónica, es la economía, el campo de la industria y el comercio. El egoísmo, en cambio, cunde en “las carreras intelectuales, el mundo donde se piensa” (Durkheim, 2004:271).

Como ha anotado Peter Bearman, el individuo anómico carece de regulaciones sociales pero está fuertemente integrado a los ideales sociales, como lo prueba su fe en la doctrina del progreso económico a cualquier costo (Bearman, 1991).

El egoísta prototípico, en cambio, tiende a separarse definitivamente de la sociedad. En su reclusión, exagera la condición de posibilidad de la conciencia reflexiva, tal y como la describe Durkheim en sus *Lecciones de sociología*:

La intensidad de la reflexión, tanto en el individuo como en la sociedad, está en relación inversa con la actividad práctica. Cuando, debido a una circunstancia cualquiera, la actividad práctica se ve reducida por debajo del nivel normal en una parte de la sociedad, las energías intelectuales se desarrollan profusamente, tomando el lugar que se le ha dejado libre. Ahora bien, éste es el caso de los sacerdotes y los monjes, sobre todo en las religiones contemplativas (Durkheim, 2003a:123).

En el egoísta, esa abstención se combina con la falta de integración propia de un período histórico en el cual la secularización ha horadado el peso de las sociedades religiosas. El resultado es una contemplación sin objeto, una reflexión infinita que pone todo en cuestión, incluso a sí misma. En el plano individual, señala Durkheim, el egoísmo se distingue por una “desvinculación melancólica”, por un aislamiento que revela la debilidad de los lazos sociales (Durkheim, 2004:295). Si el suicida anómico está perdido en el infinito del deseo, el egoísta se extravía en el infinito del sueño.

El pensamiento disociado de un anclaje grupal tiende a adoptar un cariz fundamentalmente negativo. De ahí surgen las filosofías que, como las de Schopenhauer y Hartmann, anuncian que el mundo carece sentido. Tales doctrinas son, para Durkheim, índices claros de una perturbación social, aunque no sus responsables.

Hacia el final de *El suicidio*, Durkheim reseña sumariamente otras manifestaciones de esa negatividad, de naturaleza igualmente mórbida: “el anarquista, el esteta, el místico, el socialista revolucionario, si no desesperan del porvenir, coinciden al menos con el pesimista en un mismo sentimiento de odio o de aversión por lo que existe, en una misma necesidad de destruir la realidad o de escaparle (*échapper*)” (Durkheim, 2004:382).

La distinción entre la necesidad de destruir la realidad y la de escaparle remarca una vez más la semejanza entre el socialismo revolucionario y las tendencias de místicos y estetas. Nacidas de un mismo medio social, revolución y huida son formas dispares de expresar negativamente el desarreglo de las instancias colectivas en el mundo moderno.

En nota al pie, Durkheim aclara que el carácter patológico del espíritu de renuncia solamente es indudable para las sociedades metropolitanas. Reconociendo su relativo desconocimiento del jainismo y del budismo, admite la posibilidad de que, en otras sociedades, el espíritu de renuncia esté articulado en sistemas libres de anomalía⁸.

La contraposición planteada se sugiere en la decisión de anteponer un artículo en singular a los referentes modernos del espíritu de renuncia. Se trata de “el” anarquista, “el” esteta, “el” místico y “el” revolucionario. Así, Durkheim los presenta como individuos aislados cuyas prácticas y representaciones difícilmente puedan compararse con las de los miembros de las religiones contemplativas.

Para Durkheim, es bajo el influjo de la individuación que el recogimiento propio de la vida intelectual puede adoptar un rumbo patológico, equiparable al camino del egoísta por un laberinto interminable de elucubraciones. Aunque el individualismo suele acompañar al desarrollo de la filosofía, la relación no es necesaria: “En la India, el brahmanismo y el budismo han tenido una metafísica muy refinada; el culto budista se basa en toda una teoría del mundo. Las ciencias han estado muy desarrolladas en los templos egipcios. Sabemos, sin embargo, que en una y otra sociedad el individualismo estaba casi completamente ausente” (Durkheim, 2003a:123).

Esta clave de lectura halla su confirmación en *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra tardía que corona el esfuerzo teórico del sociólogo francés. En medio de su presentación de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano como rasgo distintivo del fenómeno religioso, Durkheim considera otra modalidad de la huida. Convencida de la hostilidad esencial entre ambos reinos, la creencia religiosa bien puede incentivar el abandono del mundo profano:

De ahí el monaquismo que, junto a y por fuera del medio natural donde el común de los hombres vive la vida secular, organiza artificialmente otro, cerrado al primero, y que tiende casi a ser su contrario. De ahí, el ascetismo místico cuyo objeto es extirpar el hombre todo aquello que pueda quedarle de apego al mundo profano. De ahí, en fin, todas las formas del suicidio religioso, corolario lógico de este ascetismo, ya que la única manera de escapar totalmente de la vida profana (échapper totalement à la vie profane) es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida (s'évader totalement de la vie) (Durkheim, 2016:57).

El suicidio aparece nuevamente como la forma extrema de la huida, pero en este caso la fuerza dominante es el altruismo, y no el egoísmo. De hecho, la inspiración religiosa encubre siempre la integración a un colectivo, que asegura un núcleo de verdad a la experiencia de lo sagrado. Durkheim percibe con claridad que este apoyo social altera el significado de la práctica. De hecho, cuando la exposición de *Las formas elementales de la vida religiosa* se topa con otra variante de la huida del mundo, el autor se ocupa de especificar la diferencia:

El mago no tiene ninguna necesidad de unirse a sus cófrades para practicar su arte. Se trata más bien de un solitario; en general, lejos de buscar la sociedad huye (fuit) de ella. 'Incluso frente a sus colegas, mantiene siempre las distancias'. Al contrario, la religión es inseparable de la idea de Iglesia. Desde el punto de vista de esta relación, hay ya entre la magia y la religión una diferencia esencial (Durkheim, 2016:62).

El camino hacia lo sagrado, evidentemente, sólo está habilitado para quienes participan de una comunidad. La negatividad del individuo aislado no carece, por lo tanto, de un antepasado premoderno. El mago prefigura al egoísmo del mismo modo que el ejército prolonga al altruismo.

⁸ Por cuestiones de espacio, no podemos ocuparnos aquí de las reflexiones de Gabriel Tarde sobre la huida del mundo. Nos limitamos a indicar que, para el contrincente de Durkheim, escapar de la hipnosis social es condición de posibilidad de la dinámica inventiva (Tarde, 2011:65-66). El propio Durkheim da crédito a esta idea al señalar que la nivelación de las conciencias, eficaz para eliminar la intención criminal, privaría a la humanidad de la plasticidad que requiere la evolución (Durkheim, 2003b:82).

De acuerdo a este modelo, la huida moderna se presenta como algo más que el abandono de la actividad práctica. La contemplación sólo deviene patológica cuando la efectúa quien carece de un soporte colectivo. A diferencia del abandono religioso del mundo profano, supone un desgarramiento que separa al individuo de la sociedad. Así, el espíritu de renuncia adopta un cariz decididamente crítico, ausente en las comunidades religiosas vigorosamente integradas.

CONCLUSIÓN

Antes de finalizar, veamos algunas reflexiones que se desprenden de la comparación entre los autores considerados. En primer lugar, se observa que para los tres pensadores clásicos la huida expresa tensiones fundamentales del mundo moderno. En Weber, evidencia el conflicto creciente entre la ética religiosa de la fraternidad y la racionalidad instrumental, especialmente en sus manifestaciones económicas y políticas. En los fundadores del materialismo histórico, la huida constituye una resolución potencialmente reaccionaria de las penurias generadas por el capitalismo. Por último, en Durkheim, la huida remite a la crisis de sentido que surge del déficit de integración que aqueja a las sociedades avanzadas.

A su vez, los autores coinciden en la distinción entre huida y revolución. En todos los casos, la violencia sirve como criterio para fundamentar el distingo conceptual. En Weber, tal criterio aparece como la distancia entre el pacifismo anarquista y el desafío abierto al monopolio estatal de la violencia legítima; en Marx, como el hiato entre los experimentos emprendidos a espaldas de la sociedad y el accionar político del proletariado; en Durkheim, como la diferencia entre destruir la realidad y escaparle.

Por último, es importante remarcar que, de modos diversos, la huida convoca al problema de la relación del individuo con la sociedad y la comunidad. De hecho, las tres teorías detectan un carácter dual en el fenómeno. Por un lado, esta práctica pone en escena la fractura entre individuo y sociedad. En Weber, esta dimensión se manifiesta en el particularismo de los escritores excéntricos; en Engels y Marx, como el egotismo de los genios utópicos; en Durkheim, como la puja negativa de individuos desintegrados. A su vez, los autores reconocen la potencialidad comunitaria de la huida, sea en la fraternidad ética de las religiones de salvación, en las pequeñas aventuras acometidas *hic et nunc* o en formaciones religiosas inclinadas hacia lo sagrado.

Dejamos pendiente aquí un estudio sobre los legados de cada una de estas líneas de interpretación, que permitiría elucidar sus consecuencias teórico-políticas. La insistencia de la huida como práctica y estímulo de la fantasía, por su parte, nos asegura la actualidad del interrogante.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, G. (2005). *Turning anomie on its head: fatalism as Durkheim's concealed and multidimensional alienation theory*. En *Sociological Theory*, 23:1, 75-85.
- Arendt, H. (2005). *De la historia a la acción*. Buenos Aires, Paidós.
- Bearman, P. (1991). *The social structure of suicide*. *Sociological Forum*, Vol. 6, Nro. 3, 501-524.
- Bellah, R. (1999). *Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion*. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 62, Nro. 2, 277-304.
- Berk, B. (2006). *Macro-micro relationships in Durkheim's analysis of egoistic suicide*, *Sociological Theory*, 24 (1), 58-80.
- Bey, H. (2003). *T.A.Z.: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. Nueva York: Autonomedia.
- Buber, M. (1955). *Caminos de utopía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Collins, R. (2001). *Weber and the Sociology of Revolution*. *Journal of Classical Sociology*, Vol. 1, Nro. 2, 171-194.
- Coyle, M, Garside, P., Keshall, M. y Peck, J. (Eds.). (1991) *Encyclopedia of Literature and Criticism*. Londres: Routledge.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2005). *El Anti Edipo*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *De la superioridad de la literatura angloamericana*. En *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos.
- Durkheim, E. (2016). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2008). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2004). *El Suicidio*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2003a). *Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, E. (2003b). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Gorla.
- Engels, F. (2012). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Kalberg, S. (1980). *Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History*. *The American Journal of Sociology*. Vol. 85, Nro. 5, 1980, p. 1145-1179.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía*. El romanticismo a contracorriente de la modernidad. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Löwy, M. (2012). *Stahlhartes Gehäuse: la alegoría de la jaula de hierro*. En *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 53-69.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (1998). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Libertador.
- Marx, K. y Engels, F. (2007). *Manifiesto comunista*. Caracas: Monte Ávila.
- Merton, R. (1980). *Estructura social y anomia*. En *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Múgica Martinena, F. (2005). *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II)*. Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico - Universidad de Navarra.
- Raulet, G. (2012). *La evidencia de la paradoja: la tesis de la Ética protestante y su método de exposición*. En Löwy, Michael (coord.), *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 71-94.
- Ritzer, G(ed.) (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing.
- Sazbón, J. (1981). *El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare*. Cuadernos políticos, Nro. 28, 88-103.
- Scaff, L. (1987). *Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber*. *The American Political Science Review*, Vol. 81, Nro. 3, 737-756.
- Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- Tarde, G. (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.
- Tuan, Y. (2003). *Escapismo*. Barcelona: Península.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1987). *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*. En *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

Agustín Molina y Vedia

UBA/CONICET. Licenciado en Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se desempeña como docente en esa misma Facultad y realiza estudios de maestría en la Universidad Nacional de San Martín. Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas desde 2013.

Tema de especialización: Literatura y sociedad norteamericanas.

Email: agustinmolinayvedia@gmail.com