

Modernidad y religión: Durkheim, Marx y Weber sobre la memoria del neoliberalismo

David del Pino Díaz¹

Recibido: 23-03-2021 / Aceptado: 28-02-2022

Resumen. Este ensayo muestra las semejanzas inconfesables entre el neoliberalismo y la religión a partir de las raíces religiosas de la modernidad. Decisivas en este sentido son las aseveraciones de los pensadores Durkheim, Marx y Weber acerca de las abstracciones religiosas clásicas y las necesarias determinaciones desde los hombres “modernos”. Para identificar estas raíces el texto emplea tanto las reflexiones de Nietzsche como de las aportaciones decisivas de Foucault y Bourdieu en sus diferentes composiciones intelectuales.

Palabras clave: modernidad; religión; neoliberalismo; teodicea del sufrimiento; esferas de valor; teología estatal.

[en] Modernity and Religion: Durkheim, Marx and Weber on the Memory of Neoliberalism

Abstract. This essay shows the unspeakable similarities between neoliberalism and religion from the religion roots of modernity. Decisive in this sense are the assertions of the thinkers Durkheim, Marx and Weber to the abstractions of classical religious and their necessary determinations from “modern” men. To identify these roots this essay uses both the reflections of Nietzsche and of the decisive contributions of Foucault and Bourdieu in their different intellectual compositions.

Keywords: Modernity; Religion; Neoliberalism; Theodicy of suffering; Spheres of value; Estate Theology.

Sumario. 1. Un enzarzado destino de parecidos inconfesables. 2. El ancestro de la Ilustración y la razón: el programa marxista. 3. La constelación intelectual de Weber y Durkheim. 4. El neoliberalismo como principio “religioso” de un cambio civilizatorio. Bibliografía.

Cómo citar: del Pino Díaz, D. (2022). Modernidad y religión: Durkheim, Marx y Weber sobre la memoria del neoliberalismo. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 135-143.

1. Un enzarzado destino de parecidos inconfesables

Modernidad y religión son dos epítomes perfectos. Con frecuencia acostumbramos a apoyarnos en ciertos resortes propios del cinismo histórico para calificar la religión desde posiciones modernas como un estadio apócrifo y desfasado. Esta supuesta desnudez idílica se realiza en la Modernidad con una enfática exageración canonizada en la certitud reivindicativa de la ontología individualista *par excellence*. El desarrollo de la modernidad entroniza con una constante presentada como verdadero sortilegio: el derrumbe de la teología cristiana salvífica perfectamente representada por los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II en España; a una teología estatal, lugar donde se ha llevado a cabo con autosuficiencia la descorporeización de la tutela y guía de Dios-Padre por el Leviatán de Thomas Hobbes.

Así, en los procelosos laberintos de la historia, habríamos cerrado la puerta a la unas élites políticas

anacrónicas dirigidas por los designios de una teología cristiana desfondada, hasta la aceptación de otras élites enmarañadas de una puesta en escena ilustrada basadas en la razón, el progreso y la desmitologización del campo político. Dicho proceso supuso el desgarrar del velo teleológico salvífico presentado por el cristianismo durante los compases finales del Imperio Romano en virtud de la codificación fastuosa de Pablo de Tarso². Respirar la atmósfera de la Modernidad, del humanismo, del Renacimiento y de la Reforma protestante, significa concitar exaltadamente la disgregación de las esferas de valor o, dicho à la Bourdieu, autonomización de los campos.

Sea como fuere, las revoluciones filosóficas de los siglos XVI y XVII supusieron un profundo movimiento tectónico. La separación de la esfera de la razón (Estado) y la esfera de la fe (Iglesia) fue un implacable y obstinado golpe de gracia a un mundo atravesado religiosamente, generando un pensamiento disgregado y autónomo.

¹ Universidad Complutense de Madrid
ddelpino@ucm.es

² J. L. Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016.

De este modo, Weber³ definió elocuentemente las dos especificidades del tránsito a la Modernidad: la eclosión de un sistema de producción concreto y peculiar de Occidente como es el capitalismo moderno derivado de elementos ascéticos intramundanos, pero, en cualquier caso, religiosos; y, la instauración de un individualismo bullicioso e insomne. Comprobamos, en efecto, que la religión halla subrepticios para sobrevivir y seguir siendo determinante en la composición estructural de la realidad histórica.

Modernidad y religión o, reforma protestante e iglesia romana se enzarzaron en una coyuntura histórica para poner fin, por un lado, a la economía del sufrimiento imperante desde el imperio romano y, por otro lado, para preservar una verdad de origen arcádico y divino que estaba siendo continuamente criticada y denostada. En la necrosada hendidura desfilaron pensadores que no se autoafirmaban a sí mismos como ateos. De hecho, todo lo contrario. Los pensadores prototípicos de las luces creían y atendían a un Dios, pero a un Dios cuyo lacerado diagnóstico no se mostraba bajo los ropajes otrora característicos del cristianismo. Descartes, Kant, Hegel, Lutero y otros muchos, no pueden considerarse, craso error si así se afirmara, como pensadores alejados de la figura de Dios.

La situación cóncava de disgregación de las esferas de valor de corte kantiano-weberiano, y el exhortado individualismo de la época, transformó la crítica religiosa en condiciones de hacer saltar por los aires la figura de Dios del juego de la fundamentación teológica de una ontología trascendente. La figura de Dios pasaría de ser el fundamento último de todas las cosas existentes en el mundo, a representar la inercia gravitatoria de otra (de las muchas) esferas de valor y sentido.

Queriendo desentrañar más plausiblemente esta madeja, decir que la disgregación de las esferas históricas consistiría, por decirlo á la manière de Descartes, en observar que el hombre se convierte en la base y fundamento real. Permítaseme más bien este comentario: en la metafísica de Descartes se concita por vez primera al ente como objetividad del representar y, es justamente sobre esta revolución, que Martin Heidegger⁴ nos advertirá de la resaca metafísica por la cual lo existente del mundo aparece delante del hombre como aquello que es objetivo y de lo que puede disponer.

Consiste en reconocer que el fruto maduro de la Ilustración es la potente paciencia geológica que sabe perfectamente distinguir las esferas de valor. La razón crítica medible de la época no reparó únicamente en intervenir el conocimiento técnico y científico, o en la profundización de las críticas institucionales, ya que también se desgarró el cosmos unitario y sistemático de los valores católicos.

Pensadores como Lessing⁵ evidenciaron que la perfección, más allá de falsas ortopedias, nunca había existido en el origen, sino que se fue abriendo camino

mediante el ejercicio de la razón y que el trabajo luctuoso de la educación permitía al hombre alcanzar la tierra soñada. A Rousseau⁶ le debemos la categorización de la religión civil. Tal como termina el *Contrato Social* estamos en disposición de afirmar que se erige en un tratado que teoriza la libre voluntad política de los hombres. Tal es el caso, que presenta una noción de soberanía enteramente humana. Adam Smith y Kant, cada uno desde sus presupuestos epistemológicos (como indica Foucault en *El Nacimiento de la biopolítica*⁷) auguraron la distinción entre lo útil y lo justo; lo bueno de lo religioso. Así también Montesquieu⁸ rompiendo la concentración de poder y separándolo en legislativo, ejecutivo y judicial. A la sazón, Descartes, Maquiavelo, Hobbes y más tarde Montesquieu, emprendieron la búsqueda de una verdad inmanente en la propia sociedad, sin referencia a factores exteriores o exógenos, es decir, transcendentales.

El conjunto de estos elementos disolvía el cosmos principal de la teología salvífica cristiana que se basaba en la concentración sin paliativos del poder, del bien, de la verdad, de la justicia, de la belleza y de lo sagrado. Disolvía el poder cristiano, e imponía una razón de Estado alcanzando su mayoría de edad en la teoría hegeliana. Esta nueva ontología estatal o, dicho de otra manera, de la immanencia, no era enfática en lo religioso pero sí ascética.

Esto quiere decir que el apotegma de la modernidad según la cual el momento de epifanía sería el desnudamiento de los velos ideológicos (religiosos) es absolutamente erróneo. La religión encontró subrepticios para no desaparecer. Tanto es así, que no sólo en los incipientes compases de la modernidad y del inicio del capitalismo moderno, sin entrar en las fastuosas especificidades de esto último según cada uno de los tres autores que presentamos (Durkheim, Marx, Weber), sino que en el presente más inmediato estamos invitados a observar desinhibidos la función de una estructura de realidad (neoliberalismo) que va más allá de una mera recreación de la sociedad del espectáculo de Guy Debord⁹, ya que representó y representa un principio antropológico novedoso o, lo que es lo mismo, la puesta en marcha de una nueva maquinaria religiosa (moderna y por lo tanto alejado de las pesquisas pre-modernas de la teología cristiana medieval) productora de una verdad integrada desde un único centro y, de este modo, regresando a una concentración de las esferas de sentido. Proceso denominado por Bourdieu¹⁰ con la categoría de heteronomización de los campos sociales.

2. El ancestro de la Ilustración y la razón: el programa marxista

Los pensadores del siglo XVIII habían perdido la confianza y la convicción de encontrar respuestas en sis-

³ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.

⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

⁵ G.E. Lessing, *La educación del género humano*, Barcelona, Azul, 2008.

⁶ J.J. Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alba, 1987.

⁷ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, París, Seuil/Gallimard, 2004, pp. 62-63.

⁸ C. L. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1964.

⁹ G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

¹⁰ P. Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 2009.

temas metafísicos cerrados y autosuficientes de épocas pasadas. La filosofía ya no era, para la época de las luces, un mero asunto abstracto, complejo e indeterminado, sino que adquiere con una sorprendente notoriedad, la capacidad de impugnar las instituciones existentes tildándolas con argumentos suficientemente válidos de ineficaces, irracionales e innaturales. El pensamiento de la ilustración impugnará el orden existente por uno nuevo más eficaz, más racional y más natural. A este respecto, Kant señalaba que la Ilustración era la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad: “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo, sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca”¹¹.

Asimismo, uno de los conceptos más afamados y de mayor recorrido que concitó esta época fue el de “progreso”. Es relevante atender, a tenor de lo citado hasta este momento, al elocuente trabajo intelectual desarrollado por R. Koselleck. Siguiendo el diagnóstico de R. Koselleck, el sujeto característico de la moderna filosofía de la historia se concentraba en el ciudadano emancipado de los tentáculos anestésicos y violentos de la institución papal romana. Las especulaciones sobre el futuro alrededor de la teología cristiana salvífica medieval ahora quedaban liberadas y emancipadas para ser arrastradas al cálculo político propio de una teología estatal confeccionada por Maquiavelo, Bodino, Hobbes y Hegel como su gran artífice. Más allá de textos antiguos tales como la Oración fúnebre, fue Maquiavelo quien propuso una teoría moderna de la religión civil. Basándose en la religión cívica romana corrompida e hipertrofiada por el cristianismo, se posicionó como el primer pensador moderno en ir más allá de la transcendencia al pensar lo político. Sin embargo, Hobbes dio un paso más allá que Maquiavelo, identificando al soberano con una religión que generase lazos y cohesión en el seno del común de los seres humanos.

En cualquier caso, en la conciencia de la experiencia moderna del tiempo acelerado, el presente es arrastrado por el progreso y la razón, no existe y no se podrá dar, la posibilidad de aprender de los errores del pasado, puesto que la astucia de la razón hegeliana impondrá en su despliegue la imposibilidad de observar el pasado desde una atalaya reflexiva. Todo acercamiento temporal deberá arrancar desde un presente inacabado a un futuro lineal de progreso conquistando inexpugnablemente etapas cada vez más honrosas y valorables¹².

Dicho todo esto, la estructura unívoca entre Modernidad y religión es un suelo compartido en la teoría de tres de los pensadores más importantes de la época. Los tres coincidieron desde posiciones de partida verdaderamente dispares en emplear una metodología desmitificadora basada en la frialdad histórica. Esto les permitió reconocer, por un lado, la facticidad del mundo telúrico y, por otro lado, los elementos inconquistables y monstruosos de una religión que si bien con elementos ya sí modernos, se resistía a desaparecer. En los primeros acercamientos que realiza Marx al fenómeno de la re-

ligión desde una posición nítidamente marcada por el pensamiento de Ludwig Feuerbach, será cuestionarlo como una condición anestésica para la experiencia del principio freudiano de realidad.

Para Marx la ideología es concebida como una falsa conciencia propia de la enajenación. El pensamiento de Marx, en este sentido, como también gran parte del pensamiento existencialista del siglo XX, representa una protesta contra la enajenación del hombre, la pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa. La crítica descorazonadora de la técnica y maquinización capitalista emprendida por Martin Heidegger¹³ es representativa de lo citado. Es un movimiento contra la deshumanización y automatización del hombre. El engaño, por lo tanto, no se basa en un conjunto de ficciones privadas de hechos masificados en su fundamento falso, sino en la propia alienación de la conciencia humana. Representa un proceso de corrosión social basado en una guerra autoafirmativa que es opio para el pueblo.

Alienación, enajenación o extrañamiento significa para Marx, que el hombre no se experimenta o se capta a sí mismo como el factor activo en la interpretación del mundo. El trabajo es enajenado porque ha dejado de tener una relación directa con la naturaleza del trabajador, de hecho, no se realiza en su trabajo, sino que lo que experimenta es la negación; no desarrolla y fortalece sus reservas mentales y físicas, sino todo lo contrario, se halla abrumado y exhausto. Debido a la evolución de la historia desde el abrupto comienzo de la modernidad presentado en el caso marxiano en los capítulos XXIV y XXV del primer tomo de *El Capital*¹⁴ apoyándose en la acumulación originaria, por primera vez en la historia, se abría la ventana de posibilidad para la revolución de la sustancia, es decir, la emancipación del hombre de las cadenas históricas opresivas del poder.

Se trataría, según Marx, de desvelar los mecanismos de la cadena de opresión que han empujado y lastrado a la historia de la humanidad, así como la coacción formada en consentimiento, del que el sentir religioso ha tenido enorme importancia. Sería el desnudamiento del velo ideológico (religioso) de la opresión histórica. Como hemos dicho, con la disolución de la teología cristiana medieval, el centro de gravedad se desplazaba de lo concentrado en su unidad papal a la esfera de la elección del sujeto. Este fue el programa que se impuso con el despliegue de la Ilustración basada en la fe de la razón y del progreso.

No obstante, con el paso de los siglos, y de un desarrollo ecuánime de la explotación de clase revestida ahora de retórica estatal y de principios liberales enmarrados hasta la metástasis, fueron desenmascarándose los ropajes retóricos e ideológicos de los intereses ocultos que permitían la perpetuación de la explotación histórica a través de otros cauces. La religión seguía siendo el opio del pueblo, pero ahora se presentada en forma de teología estatal. Contra esta proyección de la retórica oculta poco o nada puede hacer la crítica religiosa de

¹¹ I. Kant, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 27

¹² R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 37.

¹³ M. Heidegger, *The question concerning technology and other essays*, Nueva York, Harper and Row, 1977.

¹⁴ K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política, Obras completas*, Madrid, Siglo XXI, 2017.

Feuerbach. Marx consideraba que su crítica de Dios y de las normas eternas impuestas en las arterias y menudillos humanos todavía seguía siendo presa de la conclusión idealista¹⁵.

Introducir lo económico en el lugar del espíritu suponía un dolor con acicate de superación necesario para poner fin al principio religioso/idealista. Esto es lo más relevante y destacado de nuestra breve aproximación a lo pensado por Marx. La religión no desaparece con el inicio de la Modernidad. No es para nada algo así como una superstición. La religión para Marx, y llevando a cabo el necesario desplazamiento del espíritu a lo económico, supuso la exaltación anestésica por la que no se nos permitía observar con objetividad un proceso de explotación de clase. Dicho proceso no es más que la conversión o la torsión de las cosas “naturaleza” en mercancías, su entrada e inicio en una lógica del capital que cambia y transforma su significación, ya que desde el comienzo, cualquier esfera que se preste, en la actualidad somos testigos de tal pernicioso función con la venta del amor o la amistad, ingresa dentro de unas dinámicas que imposibilitan por su propia cosificación y mecanización, el aura o sustancia de las cosas “naturaleza de las cosas” según Walter Benjamin¹⁶.

En el caso de Marx, esta brújula lo llevará a escribir en su primera parte de *El Capital* algunas de las páginas más importantes y aceleradas de toda su composición intelectual. El paso de la cosa “naturaleza” al circuito de la mercancía o lógica del capital representaría en sus últimas consecuencias la naturalización de escenarios religiosos pasados dentro de la Modernidad. El fetichismo de la mercancía imposibilitaría erigido como centro “religioso” en el escenario del capitalismo moderno, la rebelión activa de las masas obreras reprimidas por las cadenas históricas del poder. Para Marx esta situación de apariencia transcendental sólo desaparecerá cuando terminemos de enterrar las ideas idealistas de la autoconservación de lo dado pero no mediante la crítica filosófica (Feuerbach) basado en lo autorreferencial de las ideas, sino mediante la revolución económica que esté en condiciones de desvelar el secreto de la “base” “fetichismo de la mercancía dentro de la lógica del capital” que ha servido, y este es el resquicio positivista de su teoría, para desnaturalizar y desvelar la infraestructura ideológica que operaba en sus distintas modalidades en la historia del hombre: “La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”¹⁷.

3. La constelación intelectual de Weber y Durkheim

El secreto de la “base” espoleado por Marx, es pensado por Weber desde los vericuetos primero del judaísmo, y después del cristianismo, que iban a conducir inelucta-

blemente a la modernidad a través de la Reforma y las formaciones religiosas como el calvinismo y el puritanismo. El objetivo de esta invectiva pretendía demostrar la “autonomización” de las esferas históricas (política, económica y social), enraizadas todas ellas en un inexorable proceso de racionalización. Por lo tanto, coincidiendo con el despliegue de la Modernidad (de lo que se desprenden dos variables: el subjetivismo/humanismo y el desarrollo del capitalismo en su formación moderna), Weber explora y halla algo más en común entre las esferas de acción que simples contagios o relaciones ocasionales o, lo que es lo mismo, encuentra en las relaciones entre ellas un proceso de racionalización occidental moderno que las atraviesa en su autoafirmación: racionalidad económica, racionalidad religiosa y racionalidad política.

La relación que mantuvieron Nietzsche y Weber sobre Lutero y la Reforma se precipitó hacia un suelo tembloroso. Para Nietzsche, Lutero y el tratamiento de su Reforma, empujó al movimiento del Renacimiento como espacio crítico contra la onerosa carga de la iglesia romana al abismo, hasta sublimar, de nuevo, la miseria real cristiana, neutralizando toda crítica sobre la materialidad y el cuerpo, es decir, Lutero cumpliría su destino engalanando un pedestal de lo inalcanzable por encima del mismo acto de la vida.

Como decíamos en los primeros compases de estas páginas, fueron las canonizaciones teológicas realizadas por Pablo de Tarso el sostén principal en la conformación del cristianismo después de la muerte de Cristo. En el aforismo 41 del *Anticristo* de Nietzsche lo apreciamos perfectamente¹⁸. Ahora bien, es Lutero, según Weber allende del pensador enfermo del Zaratustra, quien inspiró e instauró a través de una ascética intramundana las bases para el desarrollo del capitalismo moderno. Lo relevante de lo mencionado, es que la Reforma de Lutero conformó la disgregación de la única esfera de valor previamente representada por la teología cristiana salvífica. En términos de Bourdieu diríamos que la Reforma conformó un proceso de autonomía de los campos, que en la actualidad y en nombre del principio rector del neoliberalismo, asistimos de nuevo a su heteronimización o, lo que es lo mismo, a la concentración y derrumbamiento de la disgregación de las esferas en nombre de la unidad. Lo que antes era teología cristiana ahora es la axiomática del capital.

De este modo, la irreversibilidad del subjetivismo y el derrocamiento del absoluto teológico medieval se manifiestan en Max Weber a través del análisis del individualismo metodológico. En este sentido, el principio fundamental de explicación sociológica es el de acción social, es decir, la acción individual como productora del hecho social. No obstante, Weber y su individualismo metodológico acoge impenitentemente la enfermedad de la cultura burguesa de su tiempo detectada por Nietzsche¹⁹, llevando a cabo la incursión en la relación estrecha entre religión como teodicea del sufrimiento consustancial al ser humano y la necesaria transcenden-

¹⁵ H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, p. 137.

¹⁶ W. Benjamin, “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” en *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018.

¹⁷ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, p. 137.

¹⁸ F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Edimat Libros, 2012, p. 492.

¹⁹ F. Nietzsche, *Aurora. Pensamiento sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 251.

cia con la que soportar el tedio del mundo y, por lo tanto, topándose con el control y el sentido de las sociedades modernas. En este camino emprendido por Weber nos encontramos rápidamente con la obra de *Tótem y Tabú*²⁰ de Freud y, posteriormente, con las aseveraciones foucaultianas del poder pastoral²¹ que guía las almas y conciencias de los individuos.

Dicho todo esto, es la figura de Nietzsche y algunos de sus lacerados diagnósticos sociológicos sobre la decadencia tanto de la sociedad burguesa, como del cristianismo, quien influyó poderosamente en la metodología desmitificadora weberiana. Así, el propio ejercicio de desempeñar una vida de “espíritu libre” como atisbó en Jesucristo, y que posteriormente Deleuze²² destarará del pensador narcisista del Anticristo, queda anegado por una vida bulliciosa e insomne basada en una constelación de creencias morales que castigan y lapidan toda posibilidad estruendosa de vivir²³.

En suma, destacar que un Nietzsche acongojado y espasmódico por la condición moral de la sociedad de su tiempo, influyó con sus poderosas críticas, primero en el análisis del caparazón duro como el acero de Weber y, posteriormente, en los autores de Frankfurt y su impugnación al proyecto de la Ilustración²⁴. Dicho lo cual, la certitud de la naturaleza humana –teodicea del sufrimiento– se encuentra en las anotaciones weberianas acerca de la *Sociología de la religión*²⁵. En ella, se incide con esfuerzos denodados en los resquicios imprescindibles para que una comunidad otorgue una finalidad o un sentido a la vida. Weber no se cuestiona ontológicamente la relación entre religión y ser humano, sino que es a través del plexo en forma de vasos comunicantes entre estas dos esferas a lo largo de la historia y, en sus diversas manifestaciones atravesadas por su contexto, que el proceso de subjetividad y transcendencia simbólica –teodicea del sufrimiento– mantiene un lazo fraternal: “El problema de la teodicea ha sido resuelto de diversas maneras, y estas soluciones guardan la más estrecha conexión con la forma adoptada por la concepción de Dios y también de las ideas de pecado y salvación”²⁶.

Decíamos, so pena de repetirnos en exceso, que el proceso de racionalización occidental destacado en la forma de unión entre subjetivismo y capitalismo, se presenta para Weber en sus últimas consecuencias como un caparazón duro como el acero²⁷ capaz de capturar y cosificar el conjunto de las almas humanas dentro de unas relaciones complejas que encuentran un parecido más que razonable con la fuerza religiosa que mueve e impulsa en el pensamiento marxiano el laberinto del capital espoleado mediante el fetichismo de la mercancía. No es casual que aquí Weber se encuentre mirándose en

el espejo de Nietzsche, puesto que ambos reconocen que el desvelamiento de los lazos ideológicos culturales que hasta su propia coyuntura habían “guiado” las almas, desaparecían mostrando un salvajismo descarnado²⁸. La desnudez y el desvelamiento de las cadenas presentaban un cinismo histórico incalculable.

Semejante escenario de enfáticas hipérboles es atisbado con pesadumbre por Émile Durkheim con el concepto de anomia, es decir, con el tránsito de las sociedades orgánicas (pre-modernas) a otras mecánicas (modernas)²⁹. Sin embargo, en cualquiera de sus formas, aunque en las sociedades pre-modernas se ejerza como un descubrimiento más sencillo, requieren de estructuras religiosas que condensen las necesidades humanas del momento. Tal es el caso para Durkheim, que considera que toda clasificación de la realidad social (necesaria para el ser humano) implica o es impelida a realizar una regulación especial del mundo, una demarcación o una composición troceada que nos permita subsumir la realidad en una jerarquización ordenada. Esta clasificación, en ningún caso, concita un páramo abstracto o innecesario, sino que toda clasificación requiere para la ordenación del mundo de la existencia de una organización social.

Llegamos pues a la definición siguiente: una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo³⁰.

Todo lo menos, antes de llegar a tal extremo, conviene investigar si lo que en el individuo sobrepasa al individuo no provendrá de esa realidad supra-individual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad³¹.

Sin embargo, Durkheim va mucho más allá de lo comentado hasta el momento. Para él, las categorías en las que dividimos el mundo sólo, y esto es lo más señalado, pueden entenderse bajo ropajes y morfologías religiosas, económicas o políticas de la comunidad que las ha hecho brotar y fermentar, como un reflejo, lo más fiel posible, de su estructura social. Se trataría de avanzar por aquello que Durkheim denominaba la cuestión de la divinidad o lo religiosidad en el mundo social y las consecuencias que pudiera tener para nuestra contemporaneidad y, más si cabe, si consideramos el neoliberalismo como algo más que una etapa tardía del capitalismo³².

²⁰ S. Freud, *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

²¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

²² G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.

²³ G. Cano, *Transición Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2020, p. 83.

²⁴ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2018.

²⁵ M. Weber, *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012.

²⁶ M. Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 615.

²⁷ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 273.

²⁸ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 38.

²⁹ E. Durkheim, *La división social del trabajo*, Madrid, Akal, 1982.

³⁰ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, p. 42.

³¹ *Ibidem*, p. 414.

³² La idea de “le divin social” en Durkheim no queda únicamente emparejado a sociedades secularizadas, sino que se amplía a todas. Para un estudio de la cuestión, cf. J. A. Prades, “Discours politique et universalité du sacré: Contribution à la vérification empirique d’une thèse de Durkheim”, en *Social Research*, 12/4, 1983, pp. 433-447.

Este vistazo somero a la teoría de Durkheim nos permite, so pena de caer en simplificaciones, admitir que las representaciones sociales, o las categorías fortificadas en conjunción con su estructura social, están destinadas a garantizar en su autorreferencialidad el orden, la cohesión social, y la longevidad de los intereses del colectivo por encima de la única convicción del mantra liberal (religioso) de la individualidad.

Las formas elementales de la vida religiosa aluden a los vericuetos subterráneos de la naturaleza humana, esto es, a las formas antropológicas de experimentar lo invisible y lo sagrado. Lo sagrado en la modernidad no ha desaparecido, solo que se ha metamorfoseado:

A la búsqueda de esta piedra angular sobre la cual se apoya el conjunto de su construcción intelectual, Durkheim propone una hipótesis fundadora que constituye una nueva manera de explicar el hombre. El regulador funcional de la sociabilidad, el mecanismo esencial que liga a los individuos, que crea o refuerza su solidaridad, que funda o renueva la vida social, es a fin de cuentas una fuerza moral. Esta fuerza moral, lo veremos en detalle, es la sociedad³³.

En conclusión, el vínculo modernidad y religión es un epítome perfecto o, lo que es lo mismo, la religión encontró subrepticios más que relevantes no sólo para no desaparecer, sino para ser fundamental y necesaria en la construcción de las sociedades modernas. Aseveraciones como las planteadas siguen otorgando implacable y obstinadamente un centro de estudio contemporáneo ineludible. Las sociedades presentes siguen fundamentándose en pasar todas las cosas “naturales” en mercancías dentro de la axiomática del capital. Esto, a su vez, requiere para su consolidación de categorías sociales que otorguen sentido y discriminen entre adeptos y desafectos. Y, por lo tanto, la teodicea de sufrimiento como espacio desde el cual comprender las dinámicas de contagio entre religión, ser humano y contexto no ha desaparecido, ni parece ser que lo haga.

4. El neoliberalismo como principio “religioso” de un cambio civilizatorio

Que la religión encontró subrepticios para permanecer y mutar en otros espacios tras el despliegue de la modernidad es evidente. Dícese que las sociedades neoliberales están huérfanas de urdimbre moral. Según estas consideraciones viviríamos en sociedades enfáticamente individualistas donde la vida deviene una sombra gnóstica y fantasmagórica, inanidad, irrealidad, hiperrealidad o simulacro. No habría en la realidad algo así como elementos sólidos que nos posibiliten ver el mundo social de manera diferente a un desorden asfixiante desprovisto de todo lazo social y susceptible de ser construido de cualquier forma, por lo tanto, hipertrofiado filosóficamente.

Nos moveríamos por un suelo escurridizo y volcánico abierto a la posibilidad de que cada cual posea sus propios dioses o principios en una época jalonada por

el politeísmo de los valores que anunciaban las apesadumbradas palabras de Max Weber³⁴. La apertura al politeísmo de los valores, fue intuido por Nietzsche cuando en la *II intempestiva* auguraba que la grandeza de una coyuntura histórica se hallaba en no cortar los lazos y vínculos con el pasado y que, esto se debía traducir, en no desgarrar todos los velos que conformaban los contornos de sentido e imaginación de una época, así como en no destapar todos los mitos organizadores del sentido común, ya que de ellos aprendemos y estamos en condiciones de experimentar pasiones que no se tropiecen frente a lo que él ya entendía como el mal endémico de la modernidad: el nihilismo. Mal endémico de la modernidad que según Alain Badiou³⁵ con una retórica cercana a la crítica de la técnica de Heidegger, sería el fundamento último sobre el que se despliega la “pasión por lo Real” en su ligazón que cancela cualquier forma de pensar un horizonte futuro alejado del neoliberalismo.

Bajo este telón de fondo, el capitalismo tardío³⁶ o la lógica de la posmodernidad³⁷ responderían a un tiempo histórico en el que los grandes y providenciales relatos han sido descerrajados o maltrechos³⁸. Ejemplos más que sobrados son el cristianismo, el liberalismo o el marxismo. El derrumbe de los grandes relatos vendría acompañado de los teóricos que afirmaron el fin de las ideologías³⁹; el apotegma neoliberal rayana la lenta cancelación del futuro⁴⁰ del fin de la historia⁴¹; que la vida y la realidad se había convertido en un interminable flujo eternamente elástico y constante hacia la muerte⁴²; la desaparición del sujeto a causa del maléfico juego de lo sígnico y la hiperrealidad⁴³; el retraimiento narcótico y narcisista del individualismo⁴⁴; una realidad extremadamente de riesgo para los atomizados y desnortados individuos⁴⁵; o, la idea según la cual, el desarrollo de nuestras vidas bajo la égida de la posmodernidad se corresponde con el giro hacia nuevas micromitologías de las cuales se fortifican sentimientos de comunidad en forma de un paradigma tribal⁴⁶. Todos estos diagnósticos corresponderían o serían síntomas de lo que Luc Boltanski y Eve Chiapello denominaron *El nuevo espíritu*

³⁴ M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

³⁵ A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 33.

³⁶ J. Habermas, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999.

³⁷ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

³⁸ J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.

³⁹ D. Bell, *El final de la ideología*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

⁴⁰ M. Fisher, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires, Caja negra, 2018.

⁴¹ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1994.

⁴² Z. Bauman, *La posmodernidad y sus desencuentros*, Madrid, Akal, 2001.

⁴³ J. Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996.

⁴⁴ G. Lipovetsky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2006.

⁴⁵ U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós, 2008.

⁴⁶ M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, París, Meridiens Klincksieck, 1988.

³³ J. A. Prades, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península, 1998, p. 201.

del capitalismo⁴⁷ y que Anthony Giddens⁴⁸ epitomizó con la idea de un des-centramiento, a saber, que durante el siglo XX se había producido una desterritorialización de los espacios acordados del saber.

A pesar de las muchas voces que se han alzado vociferando la descomposición de los lazos morales “religiosos” al calor del zénit de las sociedades neoliberales, podríamos acercarnos y verificar lo alejado que están estos análisis de la realidad con la simple lectura de alguno de los manuales más destacados de sociología de la religión en la actualidad⁴⁹. No obstante, lo que nos interesa al acercarnos a la teodicea del sufrimiento en la obra de Weber y, a la idea de la conducción de las almas de Michel Foucault, es presentar la revolución conservadora del neoliberalismo como gustaba recordar Pierre Bourdieu, como un principio religioso de cambio civilizatorio.

Este cambio civilizatorio fue ya atisbado sagazmente por Karl Polanyi en su obra *La gran transformación*⁵⁰ y, en la contemporaneidad, contamos con dos fantásticos trabajos que gustamos de resaltar por encima del resto: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*⁵¹ de los pensadores franceses Laval y Dardot; y *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*⁵² del catedrático español de filosofía José Luis Villacañas. Lo que trataría de hacer el neoliberalismo, en sus últimas consecuencias, sería la conformación de una sociedad donde el poder ya no se ejerce en el exterior “panóptico”, sino que se desarrolla en el interior de las prácticas y desde el propio interior de los sujetos, llegando incluso a colonizar el sueño⁵³.

Se comprende así, que el cambio civilizatorio del neoliberalismo en palabras de Foucault, interpreta “la naturaleza” del mercado como el campo normativo donde se ejercerá la revolución conservadora. Esta ontología del *homo oeconomicus* optimista, omnipotente y alienante caracterizada por su resignación estetizante y narcisista como causa de un impávido control sobre la pulsión de muerte, es según Foucault, la invitación desinhibida del arte neoliberal que supone un sujeto gobernable “el poder se ejerce en el interior de los cuerpos”⁵⁴, y un modo de acción sobre el individuo en base a una axiomática no inmunitaria a la alteridad del capital.

No obstante, llegados a este punto cabe hacerse algunas preguntas. Si bien estamos considerando la relación ineludible que ha tenido tanto la modernidad con la religión, como el neoliberalismo con principios religiosos

en forma de consignas económicas que dibujan nudos de sentido en la praxis cotidiana, ¿No coinciden los autores señalados a lo largo del texto en la desustancialización de la religión bajo los ropajes de la modernidad? ¿No vivimos abocados a un “presentismo” que ha hecho saltar por los aires toda relación tensionada con la historia suspendiendo nuestra realidad entre un pasado vacío e inaccesible y la imposibilidad de pensar un futuro diferente⁵⁵? ¿No genera esta suerte de «presentismo» una atmósfera nociva que ha desvencijado las posibilidades otrora posibles de sacrificarse en aras de la salvación a través del trabajo ascético, quedando atrapados en las redes del goce sin límites⁵⁶? ¿No existe la posibilidad de pensar dentro del capitalismo como sistema-mundo espacios ajenos a la axiomática religiosa de la mercancía? ¿No estamos afirmando aquella atenta apreciación de Marcel Gauchet⁵⁷ según la cual el proceso de desencantamiento del mundo iniciado en la modernidad no consiguió desbaratarse de la espiritualidad, sino que simplemente cambió de sitio?

Pese a que no podemos obviar estas importantes cuestiones, el neoliberalismo como la “estructura de sentimiento”⁵⁸ de nuestra realidad debe ciertamente ser pensado desde su dimensión de teología política, esto es, desde una corporeidad que si bien no guarda una estrecha relación con la salvación ascética propia del capitalismo industrial que había observado Weber en su viaje a los Estados Unidos, implica un alto grado de conducción del alma en consonancia con las reglas del mercado visto este como un régimen religioso: “una biopolítica neoliberal como gobierno pastoral con rasgos integrales de teología política”⁵⁹.

Así, en efecto, bajo el capitalismo hallamos la novedosa situación por la que el campo económico se presenta como una terminante abstracción originaria, es decir, en una incansable búsqueda de disociar las categorías particulares de la ciencia conformada muy erróneamente y de manera ahistórica como “economía”. En este sentido, uno de los principales motores intelectuales que inspiró a Bourdieu en la riquísima producción teórica que desplegó a lo largo de su vida, fue el estudio de los campos y, la reversibilidad de los mismos en la medida que se concentraba tanto en la particularidad del *nómos* económico como principio existencial de contaminación total de la sociedad en su conjunto; como del proceso de heteronomización de los campos simbólicos⁶⁰. Esta evolución de su desarrollo teórico coincide con la profunda convicción de que el juego social ya no discurría por la innata competencia de intercambios dentro de un cambio de fuerzas específico, sino por la acumulación de capitales mediáticos —en especial televisivos— que sirven para todos ellos.

⁴⁷ L. Boltanski y E. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

⁴⁸ A. Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

⁴⁹ F. Lenoir, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad de Occidente*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁵⁰ K. Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Endymion, 1989.

⁵¹ C. Laval y P. Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2015.

⁵² J. L. Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, Ned Ediciones, 2020.

⁵³ M. Fisher, *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

⁵⁴ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 232.

⁵⁵ E. Traverso, *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 35.

⁵⁶ S. Žižek, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

⁵⁷ M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.

⁵⁸ R. Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977.

⁵⁹ J. L. Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, op. cit., p. 85.

⁶⁰ P. Bourdieu, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2010.

La propuesta bourdieusiana, reside en la complejidad de integrar en un sistema abierto, las perspectivas de Durkheim, Marx y Weber. La determinación del materialismo generalizado implica apostar intelectualmente por la comprensión de que la economía como campo específico de la modernidad, a diferencia de lo articulado por la escuela clásica, no tiene nada de natural, ya que es el resultado de un paisaje de desencadenamientos y abroches históricos. Aquí es más que evidente el componente weberiano del trabajo de Bourdieu, puesto que cualquier intercambio o actividad económica se encuentra –preñada– de una dimensión simbólica de disposiciones que ejercen y otorgan recompensas y sanciones. Por ello, es necesario recalcar una clase particular y no otra de emplazamientos y oportunidades históricas de existencia, que generan y originan *habitus*, cuya consecuencia inmediata es la configuración de un mundo práctico de disposiciones duraderas y transferibles, o como asegura Bourdieu, estructuras estructuradas que se conforman como estructuras estructurantes o, lo que es lo mismo, la creación y reproducción de situaciones determinadas que pueden ser objetivamente adaptadas⁶¹.

En conclusión, la estructura del neoliberalismo y su génesis histórica no “natural” presentada previamente, ha desentrañado la problemática más básica que atraviesa

todo el escrito: modernidad y religión son dos epítomes perfectos que conformaron un determinado *ethos* ascético intramundano que ha sido desplazado por otro *ethos* neoliberal que necesitó parar abrirse paso de la competencia humana. Así, la plaza del *ethos* o la consustancial teodicea del sufrimiento humano es siempre un espacio ocupado. Esto quiere decir que como bien atisbó Bourdieu cuando tuvo que categorizar el nuevo principio existencial –hegemónico– del neoliberalismo, que toda revolución requerirá de un mito en forma de *ethos*. Es preciso asegurar la dificultad de tamaña empresa puesto que somos conscientes como ya lo fue Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que, el modo y el sentido de las grandes revoluciones en la historia de la humanidad tienen un carácter religioso, esto es, una revolución simbólica que transforma y configura nuevos imaginarios colectivos y disposiciones “objetivas”:

Esta vasta transformación histórica en la que consiste el neoliberalismo, Bourdieu no duda en calificarla de –cambio civilizatorio–, incluso de –destrucción de la civilización–. Por retomar su léxico conceptual, se trata de una revolución simbólica que no afecta tan sólo al campo de la economía sino al conjunto de los campos⁶².

Bibliografía

- Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Baudrillard, J., *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Bauman, Z., *La posmodernidad y sus desencuentros*, Madrid, Akal, 2001.
- Beck, U., *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Bell, D., *El final de la ideología*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Benjamin, W., “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” en *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018.
- Boltanski, L. y Chiapello, Ch., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- , *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- , *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Cano, G., *Transición Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2020.
- Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- Durkheim, E., *La división social del trabajo*, Madrid, Akal, 1982.
- , *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- , *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- Fisher, M., *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires, Caja negra, 2018.
- , *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1994.
- Freud, S., *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.
- Giddens, A., *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Heidegger, M., *The question concerning technology and other essays*, Nueva York, Harper and Row, 1977.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosófico*, Madrid, Trotta, 2018.
- Habermas, J., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Jameson, J., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Kant, I., ¿Qué es Ilustración?, Madrid, Tecnos, 1993.
- Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Laval, C., *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2019.
- y Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad de Occidente*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁶¹ P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

⁶² C. Laval, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2019, p. 232

- Lessing, G.E., *La educación del género humano*, Barcelona, Azul, 2008.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Lyotard, J.F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Maffesoli, M., *Le temps des tribus*, París, Meridiens Klincksieck, 1988.
- Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política. Obras completas*. Madrid, Siglo XXI, 2017.
- , *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- Montesquieu, C.L., *El espíritu de las leyes*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1964.
- Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- , *El Anticristo*, Madrid, Edimat Libros, 2012.
- , *Aurora. Pensamiento sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- Polanyi, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Endymion, 1989.
- Plessner, H., *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.
- Prades, J. A., “Discours politique et universalité du sacré: Contribution à la vérification empirique d’une thèse de Durkheim”, *Social Research*, 12/4, 1983, pp. 433-447.
- , *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península, 1998.
- Rousseau, J.J., *El contrato social*, Madrid, Alba, 1987.
- Villacañas, J. L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016.
- , *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, Ned Ediciones, 2020.
- Weber, M., *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012.
- , *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- , *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- Williams, R., *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977.
- Žižek, S., *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.