

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Dilemas de la sociología de la modernidad: saber para prever; destruir para crear.

Miguel Ángel Forte y Hernán Marturet.

Cita:

Miguel Ángel Forte y Hernán Marturet (2015). *Dilemas de la sociología de la modernidad: saber para prever; destruir para crear*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/397>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Dilemas de la sociología de la modernidad

Saber para prever, destruir para crear

Miguel Ángel Forte. UBA. fortemiguelangel@gmail.com

Hernán Marturet. UBA. marturethj@hotmail.com

Resumen

En este trabajo analizamos los alcances y límites de la sociología como saber *autorreflexivo* acerca de las consecuencias de la modernidad.

Partimos de la idea secular que afirma que la sociedad es una “construcción” derivada de las acciones de los hombres y que puede ser “diseñada” si se conocen dichas acciones y se evitan sus consecuencias no deseadas. Así, la sociología surge como un “saber para prever”.

Posteriormente, sometemos a crítica esta pretensión *ilustrada* del saber sociológico. Pero dicha crítica no espera la llegada de una era posmoderna que rechaza la arrogancia del “gran relato” científico, sino que, paradójicamente, la encuentra en los orígenes del saber sociológico. En efecto, es la propia sociología la que advierte sus límites al tratar con un objeto de estudio en perpetuo cambio y a la incertidumbre de sus consecuencias -conforme el impulso *faústico* de “destruir para crear”-, que impide cualquier intento de matriz conceptual definitiva y, consecuentemente, su capacidad de intervención respecto a los “fines últimos”.

Finalmente, consideramos que esta reflexión acerca de la *dialéctica* de la modernidad y la sociología ofrece un moderno ejercicio *autocrítico* acerca del *sentido* del oficio de sociólogo.

Palabras clave: Sociología, modernidad, racionalización, secularización, autorreflexión.

1. Autorreflexividad y emancipación

La “autorreflexividad” es una condición irreversible de la cultura moderna: la modernidad “*se piensa a sí misma*”, en un permanente ejercicio autorreflexivo (Giddens 1997).

Según Jürgen Habermas (1989), la “autorreflexión” consiste en el rechazo de los dogmas y tradiciones y su sujeción a una crítica permanente, lo que posibilita la aparición de interpretaciones alternativas y “procesos de aprendizaje” guiados por hipótesis y filtrados argumentativamente.

La autorreflexividad presupone una ruptura con el “mundo tradicional” fundado, en términos de Max Weber, en la “autoridad del eterno ayer” y en la condena a la herejía a los actos deliberativos que pretenden interrogar a dicha autoridad.

Por el contrario, la autorreflexividad supone legitimar la innovación y la libertad subjetiva como derecho individual. Como indica Michelangelo Bovero (1993), dicha libertad es en sí mismo “*principio de lo nuevo*”, es decir, la apertura a la renovación permanente, cuyo caso testigo es la experimentación de las artes, que puede incluir lo inorgánico, lo abyecto y lo feo.

En relación con lo anterior, Niklas Luhmann (1992) sostiene que el hombre moderno se diferencia del héroe trágico porque este último necesita llegar hasta el final de su vida para darse cuenta de que la tragedia es, en verdad, consecuencia de sus acciones, mientras que el hombre moderno lo sabe de antemano.

Esta afirmación permite comprender la naturaleza fundacional de la sociología: establecer criterios con rigor científico que permitan, a partir de la reflexión sobre el mundo, hacerlo previsible.

Sobre esta idea de previsibilidad, o *saber para prever*, funda Auguste Comte la sociología. La sociología trata de interpretar las condiciones de racionalidad que se construyen para poder así interpretar, ordenar y convivir. Pretende fundar un saber científico-positivo en el que el hombre vive en un mundo que aparenta ser como se explica (Forte 1998, 2015).

Este “descubrimiento de la sociedad” no se limita a bautizar la nueva ciencia, sino que la declara la reina de las ciencias. Allí, la sociedad deja de ser pensada como lugar de interacción entre individuos (reunidos jurídicamente por un pacto o guiados por el goce individual) para adquirir un carácter ontológico moral, esto es: una *sociedad orgánica*.

La sociedad orgánica supone que las partes de la sociedad son recíprocamente solidarias, en la que existe una armonía espontánea entre el todo y las partes del sistema social. Este modelo se funda en la subordinación de las partes del cuerpo social al todo de la sociedad y en la “solidaridad” entre las partes, que debe asegurar la solución a cualquier conflicto o “antagonismo” entre ellas.

En tal sentido, la sociología surge asociada con una postura política de sesgo (paradójicamente) conservador, que tematiza sobre la posibilidad de alcanzar un tipo de sociedad orgánica, no individualista, sólidamente enhebrada y garante de la cohesión social. Por ello, la sociología redescubre el “paraíso perdido” del mundo medieval corporativo, y lo presenta como *ethos* inspirador de la futura y utópica sociedad científica y positiva.

La sociología “positivista” constituye una interpretación de la sociedad moderna como sociedad industrial. Es la industria, el desarrollo del trabajo organizado en la fábrica, el empleo a gran escala de máquinas y el proceso tecnológico que eso implica, el conjunto de elementos de una nueva estructura social, no reconocible en las formas precedentes de organización humana.

No obstante, la sociología positivista no es solo una interpretación de la sociedad industrial, sino un “proyecto” que mira al futuro, que pretende descubrir los mecanismos que “perfeccionarán” a la estructura social. Así, la sociología nace como un saber cuya finalidad es la emancipación de la humanidad.

En tal sentido, la sociología es hija de la concepción ilustrada de la modernidad, comprendida como un proceso de desencantamiento de la organización religiosa del mundo que posibilitaría la institucionalización de la realidad social como un orden determinado por hombres libres para organizar su convivencia.

Los objetivos de la concepción ilustrada podrían resumirse, según las ideas de Condorcet, en cuatro aspectos notables de destacar: el perfeccionamiento a través del libre ejercicio de la inteligencia; la devaluación de las ideas tradicionales por el poder de la ciencia y su rol ilustrado; el perfeccionamiento de la moral del hombre y la convivencia civilizada, que implicaba: una república que garantice las libertades civiles, una organización internacional que garantice la paz perpetua, y un progreso económico que limite las desigualdades sociales.

Conforme lo expuesto, el mundo moderno es secular, en tanto *desacralizado*, sustentado en la disposición al cambio a través del ejercicio del libre análisis y en el ejercicio de la razón.

Según Habermas (1981, 216), la racionalización supone *“toda ampliación del saber empírico, la capacidad de predicción y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos”*, y que: *“con la ciencia moderna los procesos de este tipo se tornan reflexivos y pueden quedar institucionalizados en el subsistema social llamado ciencia”*.

Como veremos, según Max Weber dicha racionalización deja no obstante una fisura existencial, por lo tanto la modernidad es mirada por él con melancolía, en el sentido de que el mundo moderno alejado de la religión y de la magia, ha perdido encanto, no se puede retornar y queda planteada la pregunta acerca de si valió la pena.

2. Sociología y modernización

La sociología reflexiona sobre un objeto de estudio en perpetuo cambio. En tal sentido, Gino Germani (1962) señala que la naturaleza de la sociedad moderna se manifiesta en la actitud abierta frente al cambio, pues mientras la sociedad tradicional se basa en el pasado, donde todo lo nuevo es rechazado y se tiende a afirmar la repetición de pautas preestablecidas, en la modernidad el cambio se torna un fenómeno normal, es decir, instituido.

Según Marshall Berman (1989), la “vida moderna” se nutre de procesos sociales modernizaciones que abarcan múltiples fenómenos (los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, la industrialización de la producción, el crecimiento urbano, los sistemas de comunicación de masas y la existencia de un mercado capitalista siempre en expansión y

“drásticamente” fluctuante), que revolucionan las experiencias vitales de las mujeres y hombres que se ven arrastrados por dichos procesos a vivir en un mundo de cambio permanente.

Lo efímero y fragmentario de la modernidad significa, entonces, que el desarrollo social moderno provoca una transformación radical de todas las condiciones externas de la existencia humana, que pulveriza cualquier orden o idea de orden estable o “sólido”.

Al respecto, David Harvey señala que la idea nietzscheana de “destrucción creadora” que imprime el proyecto de la modernidad, es reflejada, en sus consecuencias, en el arquetipo literario de este dilema, el *Fausto* de Goethe. Dice Harvey (1998, 26): *“Héroe épico decidido a destruir los mitos religiosos, los valores tradicionales y las formas de vida consuetudinarias a fin de construir un audaz mundo nuevo sobre las cenizas del antiguo, Fausto, en definitiva, es una figura trágica. Al sintetizar pensamiento y acción, Fausto se impone a sí mismo e impone a todos los demás (hasta a Mefistófeles) extremos de organización, de dolor y agotamiento, a fin de gobernar la naturaleza y crear un paisaje nuevo, un logro espiritual sublime que contenga la posibilidad de que el hombre se libere del deseo y la necesidad”*.

En el ambiente de este “torbellino social”, la teoría social moderna se pregunta por la condición humana bajo este proceso de transformación continua.

En tal sentido, podemos indicar que la caracterización de la modernidad ha sido transitada por dos discursos, o “familias” -por tomar la expresión de Tzvetan Todorov (1999) en tanto comparten un “espíritu en común”. Estos discursos que recorren históricamente la modernidad, como indica Peter Wagner (1997), si bien son coexistentes, se oponen entre sí, a saber: el que da cuenta del carácter ambiguo de la modernidad, al criticar sus inaceptables pérdidas, pero sin renunciar a sus ganancias; y su contrario, el que sostiene una separación irreconciliable entre la liberación y el sometimiento, porque, o bien acepta con entusiasmo acrítico las conquistas del mundo occidental y sus valores, o bien destaca sus deficiencias y condena la pérdida de orientaciones morales. Retomando una distinción expuesta por Berman en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, denominamos al primero de estos discursos “abierto” y al segundo “cerrado”.

Ejemplo de lo expuesto son las visiones de Karl Marx y Max Weber, el primero vinculado a la idea de la modernidad como un proceso abierto a un futuro promisorio, y el segundo vinculado a la tradición escéptica de la modernidad, que ve a en ella la institucionalización de un tipo de colonización mecanicista de la vida individual y del proceso general de la cultura, trazando el camino para la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y Michel Foucault, entre otros.

Para Marx, el capitalismo es la modernidad. Su teoría de la sociedad capitalista fue un intento, como dice Albrecht Wellmer (1994, 66-67) *“de demostrar como la sociedad -a través de la universalización de las relaciones de cambio capitalista, el aumento ilimitado de las fuerzas de producción, la intensificación resultante de las crisis económicas y la producción de una clase proletaria revolucionaria-, contiene en sí la semilla de su propia negación”*.¹

La teoría social de Marx afirma que el núcleo del drama capitalista reside entonces en que la dinámica de este modo de producción conduce a la confrontación de sus dos clases medulares, la burguesa y la proletaria, en un endémico conflicto por la distribución de los frutos de la producción industrial. Y pronostica que esta lucha entre poseedores y desposeídos culminará con el triunfo de estos últimos, hecho que erradicará la alienación del hombre producto de las consecuencias económicas y políticas de la sociedad burguesa.

La alienación política y económica constituye el diagnóstico crítico de la modernidad de Marx. Pero, como observa Robert Nisbet (1996, 179) *“para él esto no era presagio de un futuro estéril y desesperado, sino más bien el primer paso hacia la emancipación del hombre”*. En efecto, según Marx (1973, 29) una nueva sociedad comunista permitirá que las limitaciones impuestas a las actuales condiciones sociales sean superadas cuando el hombre se libere de la alienación, dentro de un orden racional emancipado del dominio clasista. Así, pues, imagina la vida en la sociedad comunista, sorprendentemente liberal e individualista, donde *“cada individuo no tiene demarcado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace plenamente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la*

¹ WELLMER, Albrecht, “Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración”, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994.

noche apacentar el ganado, y después comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos”.

Según Berman (1989), la alianza de la teoría social crítica de modernidad y la esperanza emancipadora de Marx está explicitada en el *Manifiesto del Partido Comunista*.

En la primera parte del *Manifiesto*, señala Berman, Marx propone presentar un panorama de lo que hoy se denomina el proceso de modernización y prepara el terreno para lo que él considera su clímax revolucionario.

Aquí, Marx describe el “sólido” meollo institucional de la modernidad, a saber: aparición del mercado mundial; destrucción de los mercados locales; producción y consumo cada vez más internacionales y cosmopolitas; ampliación de los deseos y demandas humanas; concentración de capitales; crisis del campesinado y de los artesanos independientes; centralización, racionalización y automatización de la producción; crecimiento de las ciudades; centralización legal, fiscal y administrativa; surgimiento de los Estados nacionales con gran poder, pero minado por el ámbito internacional del capital; conciencia de clase y movilización de los trabajadores industriales que luchan contra la miseria y la opresión.

Pero si continuamos leyendo, advierte Berman, Marx no sólo describe sino que también evoca y pone en escena la marcha desesperada y el ritmo frenético que el capitalismo imparte a todas las facetas de la vida moderna conforme la noción de “activismo”.

En tal sentido, Marx afirma que la burguesía ha desempeñado en la historia un papel “altamente revolucionario”. Lo sorprendente es que Marx no ha venido a enterrarla, sino a alabarla, pues ella ha sido la que primero ha demostrado lo que puede realizar la actividad humana. Pero surge una ironía en este activismo burgués: se ve forzada a cerrarse a sus posibilidades más ricas, porque si bien muestra que es posible cambiar al mundo, la única actividad que realmente significa algo para sus miembros es hacer dinero, acumular capital, amontonar plusvalor.

Por tal motivo, advierte Berman, surge una inquietud implícita en la concepción de la modernidad de Marx: ¿por qué los hombres modernos aceptarán pasivamente, luego de ver lo que puede conseguir la actividad humana, la estructura de su sociedad tal como les viene

dada? Afirma Berman (1989, 89): *“La actuación revolucionaria, práctico crítica que acabe con la dominación burguesa será la expresión de las energías activas y activistas que la propia burguesía ha liberado. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola, pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes por las que la alababa las que finalmente la enterrarán”*.

Conforme lo expuesto, Marx propone curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda. Porque si bien la estructura de la sociedad capitalista y sus instituciones constituyen un salto hacia adelante frente al orden de las tradiciones y de los privilegios, esta nueva sociedad tiende a “cosificarse”, a reemplazar las energías liberadoras por nuevas cadenas, por nuevos “frenos” a la dinámica de la modernidad, tales como la plusvalía, el trabajo asalariado y la propiedad privada.

Marx vislumbra, entonces, otro orden social que es *un paso más allá* del burgués, producto de las propias fuerzas modernizadoras que se “encargarán” de destruirlo a través de la aparición de un nuevo sujeto: el proletariado.

El interés de Weber (1981) por la modernidad también se centra en una serie de fenómenos del racionalismo occidental, aquellos “sorprendentes hechos culturales”, que afectan a la sociedad y la cultura.

La modernización de la sociedad comprende a la empresa capitalista y el Estado moderno. La empresa capitalista se encuentra separada de la hacienda doméstica, se orienta hacia la inversión -con ayuda del cálculo del capital y la contabilidad racional-, y organiza de la fuerza de trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de la eficiencia. El Estado moderno, por su parte, se basa en un sistema centralizado y estable, dispone de un poder militar permanente, monopoliza la creación del derecho y organiza la administración burocráticamente. El medio organizativo, tanto de la economía capitalista como del Estado moderno, es el derecho formal que descansa sobre el principio de positivización.

En la esfera de la cultura, la modernización cultural comprende la ciencia y la técnica (sustentadas en el saber empírico y en el dominio instrumental), el arte (basado en la independencia de la producción artística, tanto en lo referido a las técnicas como a las

expresiones individuales), y las modernas ideas jurídicas (posibilitadoras de que el derecho sea creado por vía del estatuto formalmente sancionado).

El concepto clave para dar cuenta de este rumbo evolutivo de validez y alcance universal es, en cada uno de los ámbitos mencionados, “racionalización”; el proceso histórico del mundo de la modernización significa, en consecuencia, un aumento de racionalidad.

Weber comprende diferentes caras de la racionalidad moderna (Welmer 1994). La primera es la *racionalidad deliberada*, que es el tipo de racionalidad que se muestra en la elección de los medios más eficaces para alcanzar unos objetivos predeterminados; aquí la racionalización tiene como finalidad el aumento de la eficiencia económica y administrativa. La segunda es la *racionalidad formal*, que es el tipo de racionalidad que impone un orden coherente y sistemático sobre las diferentes creencias y experiencias; incluye la formalización y universalización de la ley y formas burocráticas de organización (basadas en el cálculo, el control y la planificación). La tercera es la *racionalidad discursiva*, que es el tipo de racionalidad vinculada con la autenticidad de una actitud libre de auto-engaños, es decir, el “desencanto” que aporta la desacralización del mundo social y natural conforme la objetividad de la racionalidad científica.

Según Wellmer, Weber sigue la tradición ilustrada cuando analiza la transición hacia la modernidad como un proceso de racionalización, pero no así cuando analiza los correlatos institucionales de racionalización progresiva en la economía capitalista y en la burocracia estatal. Indica que el proceso de racionalización en Weber no conduce a ninguna perspectiva utópica sino más bien a un encarcelamiento progresivo del hombre moderno, en sistemas deshumanizados de nuevo tipo.

Por su parte, Anthony Giddens (1994) advierte estas consecuencias críticas de la modernidad cuando analiza la tensión entre lo que Weber denomina “racionalidad formal” y “racionalidad material o de contenido”.

Por racionalidad formal, Weber se refiere al grado en que el proceder está organizado según principios racionalmente calculables. Así, pues, cuando analiza los tipos de dominación, es la burocracia el tipo de organización más racional posible; o bien cuando estudia los sistemas económicos, es el capitalismo racional el tipo de sistema más avanzado

en términos de eficiencia y de productividad. Por racionalidad material o de contenido, en cambio, se refiere a las acciones “contempladas” desde la perspectiva de postulados de valor.

A partir de la distinción, observa Giddens, se presenta en Weber una problemática relacionada a la aplicación del cálculo racional al fomento de objetivos y valores concretos. Y señala que este problema obedece a que el desarrollo de la racionalidad instrumental va acompañado de la racionalización de la vida social que infringe, en consecuencia, algunos valores característicos de la sociedad occidental, como, por ejemplo, la creatividad individual y la autonomía de la acción. Tales consecuencias del proceso de racionalización conducen ineludiblemente a la reificación de la vida moderna, porque *“la racionalización de la vida moderna, especialmente como se manifiesta en forma organizativa en la burocracia, da origen a la jaula de hierro dentro de la cual los hombres están cada vez más aprisionados”* (Weber 1981, 299).

Esta dialéctica negativa de la modernidad, Weber (1993) también la encuentra en la ciencia empírica profesionalizada, en su análisis de las consecuencias de la “intelectualización” y del “desencantamiento del mundo”.

En efecto, Weber (1981, 299) observa que el incremento de la racionalización y de la intelectualización significa que todo es factible de conocerse si uno lo desea, en tanto *“no existen poderes secretos e imponderables”*, es decir, *“que en el fondo todas las cosas pueden ser dominadas mediante el cálculo”*.

Este hecho central de la modernidad, implica, por lo tanto, un desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo, porque *“ya no es necesario recurrir a la magia, como hacía el salvaje para quienes tales fuerzas existían, con el fin de aplacar a los espíritus o solicitar algo de ellos. Para eso tenemos los medios técnicos y el cálculo. Estas son, pues, las principales consecuencias de la intelectualización”*.

Sin embargo, Weber (1993, 31) advierte que el desencantamiento del mundo conduce inevitablemente hacia una crisis de sentido para el hombre moderno dado que no hay nada más allá de lo meramente práctico y técnico en el proceso de racionalización e intelectualización, *“porque la vida individual, civilizada, inmersa en el progreso, en la*

evolución infinita, no puede tener un fin, una terminación, pues su sentido inmanente está más allá”.

Así, pues, concebir la modernidad como una compleja articulación entre la inexorable organización social burocrática y la crisis de sentido cultural según el pensamiento científico, alejan ciertamente a esta teoría social de cualquier vinculación entre “saber para prever” y emancipación humana, vinculación que había dado originalmente legitimidad a la sociología y que continúa presente en Marx.

Es este diagnóstico crítico lo que ahora nos lleva a reflexionar, entonces, sobre el sentido del vínculo entre sociología y modernidad.

4. Conclusión: Sociología y modernidad

Conforme lo expuesto en los casos de Marx y Weber, vemos que los alcances y los límites de la teoría social, su pretensión de “saber para prever”, está condicionado por las características que la propia teoría le atribuyen a un objeto de estudio en constante movimiento.

En tal sentido, y así como Theodor Adorno reflexionó sobre el derecho a la existencia del arte después del Holocausto, podemos preguntarnos por el derecho de una disciplina cuya finalidad nació como pretensión de conocimiento e intervención sobre el mundo, garante de la emancipación humana.

Como vimos, en Marx las huellas de este ideal no solo están presentes sino que alcanzan niveles insospechados: la verdadera emancipación humana es inexorable y las ciencias sociales son un reaseguro del conocimiento de dicho futuro. El progreso de la humanidad y el conocimiento de sus mecanismos nos garantizan entonces el inicio de una verdadera Historia (con H mayúscula, como corresponde a un “gran relato”). De allí, en consecuencia, la legitimidad del teórico social como pedagogo, que nos guiará hacia la meta final.

En contraposición a esta lectura afirmativa de la modernidad, la lectura de Weber no gana en actualidad por su diagnóstico crítico de la época, sino porque ofrece una posibilidad a la teoría social en el contexto de crisis de las grandes narrativas (o “posmoderno”).

En efecto, Weber advierte que la pretensión del proyecto de la ilustración es, conforme las características de las sociedades modernas, imposible. No obstante, no renuncia al saber científico, en cuanto a su contribución al conocimiento de los fenómenos social y el consecuente rechazo de los prejuicios. Sostiene que dicho saber es una forma de estar en este mundo, que si bien nada nos garantiza en cuanto a la búsqueda de la “verdad” de los fines últimos, cuyo acceso es en principio irrestricto para cualquiera, con curiosidad y pasión mediante.

Es esta condición, afirma Weber, la que permite reconocer los hechos y la estructura interna de los fenómenos culturales y distinguirlos de cualquier formulación sobre los valores de la cultura o forma ética de actuar en la comunidad, pues el profeta y el demagogo nada tienen que hacer en las aulas. A esto Weber lo denomina *honradez intelectual*.

Claro está que esta reserva del sociólogo sobre los valores últimos del mundo lo aleja, ciertamente, de la pretensión normativa de “saber para prever”. Resta determinar si este “límite” es en verdad tal o si bien es un logro del ejercicio autorreflexivo y autocrítico acerca del sentido del oficio de sociólogo.

Bibliografía

- BERMAN, Marshall (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOVERO, Michelangelo (1993). “Modernidad”, *Individuo, Modernidad, Historia*, Madrid, Tecnos.
- FORTE, Miguel Ángel (1996). *Sociología, sociedad y política en Auguste Comte*, Buenos Aires, Eudeba.
- _____ (2015). *Modernidad: tiempo, forma y sentido*, Buenos Aires, Eudeba.
- GERMANI, Gino (1962). *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires, Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- GIDDENS, Anthony (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HABERMAS, Jürgen (1998). *Teoría de la acción comunicativa I*, Buenos Aires, Taurus.
- HARVEY, David (1998). *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LUHMANN, Niklas (1992). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997.
- MARX, Karl (1973). “La concepción materialista y la idealista”, *Marx/Engels Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre
- NISBET, Robert (1996). *La formación del pensamiento sociológico I*, Buenos Aires, Amorrortu.
- WAGNER, Peter (1997). *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Herder.

- WEBER, Max (1993). “La ciencia como vocación”, *El trabajo intelectual como profesión*, Barcelona, Bruguera.,
- WEBER, Max (1981). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia.
- WELLMER, Albrecht (1994). “Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración”, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994.
- TODOROV, Tzvetan (1999). *El jardín imperfecto*, Barcelona, Paidós, 1999.