

Teorías de la huida. La sociología clásica ante las prácticas de abandono del mundo.

Agustín Molina y Vedia.

Cita:

Agustín Molina y Vedia (2015). *Teorías de la huida. La sociología clásica ante las prácticas de abandono del mundo. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/417>

Título:**Teorías de la huida.****La sociología clásica ante las prácticas de abandono del mundo.**

Nombre y apellido: Agustín Molina y Vedia

Pertenencia institucional: CONICET-UBA-IGG

Resumen:

La ponencia propone un recorrido comparativo por la obra de los autores clásicos de la sociología (Wallerstein, 1999) centrado en el problema de las prácticas de huida de la vida social. El trayecto comienza con una discusión de la perspectiva weberiana sobre los motivos y direcciones del rechazo religioso del mundo. Asimismo, se inquieren las referencias de Max Weber respecto de la pervivencia, en la modernidad, de la ética de la fraternidad propia de las comunidades que vehiculizan ese rechazo del mundo.

En segundo lugar, se consideran las críticas que Karl Marx y Friedrich Engels dirigieron contra el romanticismo y el utopismo, con especial énfasis en el influjo de los fundadores del materialismo histórico sobre la crítica marxista del escapismo desplegada en el siglo XX. En tercer término, la exposición rastrea los planteos de Émile Durkheim acerca del abandono del mundo a partir de su clásico *El suicidio*.

En su conclusión, la ponencia presenta conclusiones provisorias respecto de los puntos de acuerdo y desacuerdo entre las perspectivas analizadas.

Palabras clave: SOCIOLOGÍA CLÁSICA - ACOSMISMO DEL AMOR – UTOPISMO - ROMANTICISMO-EGOÍSMO

1. Introducción.

En la intervención de hoy, me gustaría presentar una reconstrucción breve de las consideraciones que los autores clásicos de la sociología (Wallerstein, 1999) dejaron acerca la cuestión de la huida del mundo. Amén del valor heurístico y funcional que justifica generalmente la apelación a los clásicos (Alexander, 1990), dicha reconstrucción nos interesa particularmente en tanto se trata de autores que reflexionan sobre, y pertenecen a, la era moderna.

El marco de referencia de esta presentación será, por lo tanto, una pregunta más amplia, quizás inabarcable, acerca del estatuto de la huida en las sociedades modernas. En ese programa, las obras de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber son, al mismo tiempo, estado del arte y objeto de estudio. Esto es, nos proveen tanto entradas analíticas al fenómeno como puntos para observar una serie de discursos, más o menos sofisticados, en los que pueden rastrearse tomas de posición, inevitablemente modernas, sobre las prácticas de huida.

Como veremos, esta 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.

2. Rechazo del mundo y comunidad.

La perspectiva de Max Weber.

Entre estos autores, fue Weber quien dedicó mayor atención a la temática de la huida. En el Excurso de *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber posa su atención en las éticas religiosas de negación del mundo. A lo largo de su exposición, Weber examina la tensión creciente entre las religiones de salvación surgidas en la edad profética y las estructuras y valores del mundo. Tal conflicto nace, para Weber, de la incompatibilidad fundamental

entre la fraternidad religiosa, tendiente al acosmismo del amor, y las esferas crecientemente racionalizadas de la vida social. Por razones analíticas, nos ceñiremos, en lo que sigue, al análisis weberiano de las esferas económica y política.

En la esfera económica, el mandato del socorro mutuo choca contra el imperio creciente de la lógica de mercado que entroniza la impersonalidad del cálculo, radicalmente opuesta a la impersonalidad del amor acósmico. Ante la tensión, se abren dos caminos principales: uno, el de la ascética intramundana, que adopta una posición afraternal, y entabla la relación compleja con el orden capitalista que Weber explora en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2011); el segundo camino es el de la bondad mística: “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). Se puede pensar a esta metáfora de Baudelaire como el perfecto reverso de la figura shakesperiana del dinero como prostituta universal, retomada por Marx en los *Manuscritos*. La coincidencia grafica bien la distancia entre ambas formas de impersonalidad, la del mercado y la del amor acósmico.

El tratamiento de la esfera política, por su parte, remarca el componente comunitario de las religiones de salvación. En ese sentido, pueden distinguirse dos fuentes de tensión entre la ética fraternal de esas religiones y el orden político mundano. Por una parte, el pragmatismo de la razón de Estado se ubica en las antípodas del amor religioso. El monopolio de la violencia legítima, nota distintiva del Estado como instituto político, tiende históricamente a la conformación de un aparato burocrático que se rige por las “reglas racionales de la dominación política, es decir, de un modo positivo, ‘sin acepción de personas’, ‘sine ira et studio’, sin odio y por ello mismo sin amor”. (Weber, 1987:445).

La tensión entre ambas esferas recrudece porque, a diferencia de lo que ocurre en la economía, la política puede entablar una competencia con la comunidad religiosa. De hecho, la guerra, que actualiza la amenaza de violencia, da lugar a una comunidad particular, la comunidad hasta la muerte, que disputa la capacidad de la religión para dar sentido a la muerte y la releva en la constitución del sentimiento de pertenencia a una totalidad que caracteriza a la comunidad como relación, social (Weber, 1964:33).

Si la tensión entre economía racional moderna y la ética religiosa de la fraternidad podía aún reenviarse a la contraposición entre sociedad y comunidad, el esquema es aquí un poco

más complejo. Esto se debe a que, en la esfera política, se verifica una combinación peculiar de racionalidad orientada a fines y sentimiento comunitario de pertenencia a un todo. Más allá de la proximidad psicológica entre estas formas de comunidad, la guerra aparece, a los ojos de la ética religiosa, como “mero reflejo de la brutalidad técnicamente sofisticada de la lucha y la consagración intramundana de la muerte en la guerra como una transfiguración del fratricidio” (Weber, 1987:447).

Nuevamente, Weber discrimina dos vías posibles para la resolución de la tensión. Por un lado, la practicada por el ascetismo puritano, que renuncia al universalismo de la gracia y cede, al menos parcialmente, al pragmatismo de la violencia. La huida del mundo (*weltfluchtig*) queda nuevamente del lado de la mística, manifestándose como un apoliticismo radical que insiste en “presentar la otra mejilla”. Con su rechazo de la guerra de religión y el derecho a la resistencia activa, el luteranismo ilustra esta segunda vía, ajena al impulso revolucionario del ascetismo intramundano.

Así, Weber señala implícitamente la diferencia entre la huida del mundo y otra forma, específicamente moderna, de conflicto con el monopolio estatal de la violencia legítima. Me refiero, claro está, a la revolución política.

En su estudio sobre la teoría weberiana de la revolución, Randall Collins centra su análisis en el pasaje de *Economía y sociedad* dedicado al *popolo* italiano de los siglos XIII y XIV y en los trabajos del sociólogo alemán sobre los levantamientos rusos de 1905 y 1917. En ellos, encuentra una caracterización de la revolución como una “forma específicamente no legítima de cambio que produce formas ilegítimas de poder” (Collins, 2001:173. Traducción propia).

Estas formas son ilegítimas porque, en su pretensión de constituir un Estado dentro de un Estado, un doble poder, en términos de Trotski, desafían a un poder establecido que funda 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). Más allá de los objetivos proclamados, entonces, la revolución queda descartada como relevo moderna de la ética religiosa de la fraternidad.

Como apunta Robert Bellah (1999), la visión sombría de Weber no deja demasiadas dudas acerca de la incompatibilidad entre la ética de la fraternidad y las formas modernas del Estado y la economía. Solo en los escritos de Dostoievski y Tolstoi, o en los del ya mencionado Baudelaire, encuentra Weber un rastro del acosmismo del amor.

Así, el principio fundamental del rechazo religioso del mundo aparece relegado al plano personal, disociado del anclaje comunitario e impotente ante la supremacía del dinero y el poder. La huida, en suma, parece relegada a la pluma de algunos escritores excéntricos.

3. Romanticismo y utopismo.

La crítica marxista del escapismo.

El breve esquema dispuesto hasta aquí anticipa la animadversión del marxismo hacia las prácticas de huida del mundo. Si bien la enemistad solo sería sistematizada en el siglo XX, Karl Marx y Friedrich Engels sentaron las bases de la crítica que sus epígonos dirigirían contra el *escapismo*. De hecho, en las invectivas de Marx y Engels contra el romanticismo y el utopismo pueden reconocerse los cargos fundamentales del materialismo histórico contra la huida del mundo. Miremos un poco más de cerca la cuestión.

Sabemos por Michael Löwy y Robert Sayre (2008:105) que el romanticismo es una de las inspiraciones olvidadas de Marx y Engels. Contra la interpretación del materialismo científico como un producto exclusivamente racionalista y, por lo tanto, antirromántico, 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, ya en los *Manuscritos* Marx (2010:98) se mofa de “las lágrimas sentimentales derramadas (...) por el romanticismo” sobre las tierras mercantilizadas por el capitalismo.

Es un signo temprano de los mandobles que Marx propinaría a la nostalgia romántica, culpable de idealizar al modo de producción feudal ocultando su carácter opresivo.

En los *Manuscritos*, tal crítica se prolonga en la caracterización del comunismo primitivo. Incapaz de abolir la propiedad privada, el comunista primitivo se abandona a una envidia que es el reverso de la codicia, se aboca a “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 solo no ha superado la propiedad privada sino que ni siquiera ha llegado a ella” (Marx, 2010:140). El retorno a lo primitivo, por tanto, no corre mejor suerte que el anhelo por la constelación señorial. Ambos comparten la orientación retrógrada y la ceguera respecto del círculo virtuoso propiciado por la humanización de la naturaleza.

En el *Manifiesto Comunista* (2000), Marx y Engels reeditan esa asociación, aunque bajo una forma levemente diferente. En este caso, el socialismo feudal queda emparentado con el ascetismo cristiano, que luchó contra la propiedad privada y el Estado desde los monasterios. A diferencia de estas vertientes, el comunismo apuesta a la superación del capitalismo a través de la apropiación, y no de la destrucción, de sus portentosas fuerzas productivas.

La valoración del utopismo, por su parte, es más explícitamente dual. En el trabajo dedicado a esta corriente, Engels reconoce méritos a cada uno de los exponentes de esta forma embrionaria de socialismo. Más allá de sus aportes específicos, Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen comparten, sin embargo, una matriz desatinada: ““rasgo común a los tres es el no actuar como representantes de los intereses del proletariado” (Engels, 2012:132). Desconociendo el papel del proletariado 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). Como en Carlyle (Marx y Engels, 2012:191), el culto al genio, variante del individualismo, reemplaza la apuesta por el nuevo sujeto colectivo engendrado por el régimen industrial.

La disputa, sin embargo, no era un asunto meramente teórico. Como ha apuntado Martin Buber (1955), las críticas de Marx y Engels al utopismo encerraban un rechazo de las

formas federalistas practicadas *hic et nunc*. Así lo evidencia la evaluación sobre las consecuencias prácticas del utopismo vertidas en el *Manifiesto*: “rechazan todo lo que sea acción política y muy principalmente la revolucionaria; quieren realizar sus aspiraciones por la vía pacífica e intentan abrir paso al nuevo evangelio social predicando con el ejemplo, por medio de pequeños experimentos que, naturalmente, fallan siempre” (Marx y Engels, 2000:64). Lo que irritaba, por tanto, eran los componentes que hacían del utopismo un socialismo “tópico”, que pretendía establecerse, sin demoras, en las condiciones dadas.

Esta urgencia del utopismo era tan criticada como sus excesos imaginativos. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx lamenta las “tonterías utópicas” del proletariado parisino durante la Segunda República, y embate 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).

Dar la espalda a la sociedad, rechazar sus recursos. En esas acusaciones se atisba el probable punto de encuentro 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. La distancia de estas corrientes con el socialismo científico es la que existe entre la socialización de la riqueza y la reducción de la escala de las necesidades, entre la toma por asalto del asalto del Estado y la evasión de su campo de injerencia.

Cuando Gustav Landauer (2005) combinó ambas vertientes, la respuesta no se hizo esperar. En palabras de Buber (1955:73): “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”.

En el transcurso del siglo XX, tal crítica sería extendida y perfeccionada, incluso por los representantes del marxismo *cálido*. En línea con los argumentos fundamentales de Marx y Engels, Raymond Williams emprendería una revisión crítica del romanticismo inglés (Williams, 2011) y se ocuparía de distinguir las expresiones culturales emergentes,

auténticamente revolucionarias, de las residuales y escapistas, entre las que incluye la idea de comunidad rural (Williams, 2009:162).

Por su parte, Henri Lefebvre demarcaría la frontera entre el nuevo romanticismo, por el que abogaba, y su predecesor en los siguientes términos: “todo romanticismo se funda en el desacuerdo, en el desdoblamiento y en el desgarró. En ese sentido, el romanticismo revolucionario perpetúa e incluso profundiza los viejos desdoblamientos románticos. Pero esos desdoblamientos románticos adquieren un nuevo sentido. La distancia respecto de lo actual, de lo presente, de lo real, de lo existente, se adopta bajo el signo de lo posible. Y no en nombre del pasado o de la huida” (Lefebvre, 2012:38). Valga esta cita como explicitación de la cadena argumentativa que asocia al romanticismo con la huida y con el anhelo de lo imposible.

Aunque productos originales, estos desarrollos del siglo pasado abrevan en los trazos iniciales de Marx y Engels, que proveen el marco interpretativo tanto de las prácticas de huida como de los ideales que convocan.

3. Durkheim y la huida como patología moderna

En su *Extrañamiento del mundo*, Peter Sloterdijk sostiene que la patologización de la huida constituye el corolario del giro intramundano efectuado por la modernidad. 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).

Esbozado en las diatribas del marxismo, tal sesgo se manifiesta plenamente en la sociología de Émile Durkheim. Como ha señalado Ramón Ramos Torre (1998) en un artículo sobre la tejido teórico de *El suicidio*, las patologías propias de la modernidad nacían, para Durkheim, de la ausencia de la sociedad en los individuos. Esta nota común del egoísmo y la anomia inspiró un largo debate acerca de los principios de diferenciación de ambos fenómenos. Recordemos las palabras de 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 corresponden a un mismo estado social, Durkheim insiste en la consideración separada de las dos corrientes suicidógenas. Si la anomia remite a la dinámica de las pasiones desreguladas y el egoísmo a la crisis de sentido (Berk, 2006), la primera afecta especialmente a quienes participan de la tumultuosa economía moderna, mientras el segundo cunde entre las profesiones intelectuales. Es en el análisis de este campo que encontramos una reflexión durkheimiana sobre la huida.

Si nos remitimos a *Lecciones de sociología*, encontramos una formulación clara del vínculo entre intelectualidad y contemplación: “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, 2003:123).

En las manifestaciones individuales del egoísmo, Durkheim detecta una exacerbación de esa distancia con la actividad práctica, que redundaba en una “desvinculación melancólica” de causa y carácter patológico: “si el individuo se aísla es porque los lazos que lo unían a los demás seres se aflojaron o se quebraron; es porque la sociedad, en los puntos en que se está en contacto con ella, no está fuertemente integrada” (Durkheim, 2004:295). Al carecer de un anclaje grupal, el pensamiento propio del egoísta adopta un cariz fundamentalmente negativo, graficado en los sistemas filosóficos que, como el de Arthur Schopenhauer, anuncian que el mundo carece de sentido.

Hacia el final del libro, 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” (Durkheim, 2004:382).

De esta cita, de importancia evidente para el asunto que nos ocupa, se desprenden dos ideas centrales. La primera es que, como evidencia la utilización del artículo singular –“el” anarquista, “el” esteta, “el” místico, “el” socialista revolucionario–, Durkheim está pensando en individuos desarraigados, cuya negatividad es síntoma de desintegración social. Sugerentemente, Durkheim aclara, en nota al pie, 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 anomalía. Se trata, justamente, de aquellas religiones contemplativas que, en *Lecciones de sociología*, ilustran la posibilidad de un desarrollo intelectual sofisticado en sociedades con escasa individuación. La contemplación, por lo tanto, solo deviene “escape” cuando la practica quien carece de un soporte y objetivo colectivo.

Amén de la modernidad de la huida, la cita precedente remarca una vez más la distancia entre una negatividad revolucionaria que apunta a destruir la realidad y otra, que pretende rehuirle. Si las figuras del esteta y el místico recuerdan la mirada weberiana, la del anarquista, de localización imprecisa en la referencia de Durkheim, coloca nuevamente en escena al compañero conflictivo del marxismo.

4. Conclusión

Para concluir, veamos algunas reflexiones que se desprenden de la comparación entre los autores considerados. En primer lugar, se observa que, en los tres clásicos, la huida emerge como expresión de las tensiones fundamentales del mundo moderno. En Weber, evidencia el conflicto creciente entre la ética religiosa de la fraternidad y el avance de la racionalidad instrumental, especialmente en sus manifestaciones económica y política. En los fundadores del materialismo histórico, y en sus continuadores del siglo XX, la huida constituye una resolución imaginaria, y 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 fundar 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. En Weber, porque la ética de la fraternidad parece relegada, en tiempos modernos, a expresiones desligadas de su anterior anclaje comunitario. En Marx y Engels, porque el utopismo coloca en el centro de la escena al genio que prescribe una forma ideal de organización social, en desmedro de la acción colectiva de los agentes históricos. En Durkheim, por último, porque la negatividad característica del esteta y del místico resulta de la inflexión individualista que adquiere la vida contemplativa, asociada, en tiempos premodernos, a sistemas de pensamiento propios de sociedades vigorosamente integradas.

Este último punto demanda, sin duda, un desarrollo más amplio. La tarea queda, entonces, planteada para futuros trabajos.

Bibliografía

- Alexander, J. (1990). "La centralidad de los clásicos", en Anthony Giddens. Jonathan Turner, et. al., *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza.
- 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*, Vol. 24, Nro. 1, 58-80.
- Buber, M. (1955). *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Collins, R. (2001). "Weber and the Sociology of Revolution", *Journal of Classical Sociology*, Vol. 1, Nro. 2, 171-194.
- Durkheim, E. (2004). *El suicidio*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2003). *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Landauer, G. (2005). *La revolución*. Buenos Aires: La Araucaria.
- Lefebvre, H. (2012). *Hacia un romanticismo revolucionario*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 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. (2000). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Cuadernos Marxistas.
- Marx, K. y Engels, F. (2012). *Sobre el arte*. Buenos Aires: Claridad.
- Ramos Torre, R. (1998). "Un tótem frágil: aproximación a la estructura teórica de El Suicidio". *Reis*, 81: 17-40.
- Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.

- Wallerstein, I. M., León, R. B., & Sonntag, H. R. (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). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (2011). *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.