



## EL TRASFONDO RELIGIOSO DE LA REVOLUCIÓN CULTURAL MODERNA

Raúl A. Rodríguez

Universidad Nacional de Villa María

Programa de Filosofía Social y Teoría de la Sociedad (CONICET-CIECS)

### Presentación

Lo que aquí propongo es una indagación que justifica la idea de *mundo de la vida como horizonte de sentido*. Se pone en evidencia la hipótesis de un trasfondo religioso protestante que ha inaugurado a la modernidad sostenida por numerosas investigaciones sociales y filosóficas pero poco tomada en cuenta a la hora de evaluar sus consecuencias para la comprensión retroactiva de las teorías filosóficas sociales. Estas reflexiones, con las limitaciones que impone este contexto de exposición, sólo esperan trazar algunos lineamientos que ayuden a poner en evidencia cómo fue (y es) necesaria la ruptura de un orden de normas y valores que se sostiene sobre un horizonte de sentido, para que la modernidad (y todo cambio social) inaugure una nueva concepción de mundo y de vida. La modernidad reinterpreta la salvación como imaginario colectivo del mundo medieval por la utopía del progreso y la sociedad ideal; la ética medieval del sufrimiento y abandono del cuerpo y el mundo, por una teología de la naturaleza humana y no humana donde se puede discutir si esto alcanza para una secularización o bien, se mundaniza la escatología. Todas estas transformaciones culturales que son inherentes al mundo moderno se resumen en el ideal del sujeto autónomo que se autorrealiza en la secuencia de su propia historicidad y temporalidad mundana. La filosofía de la historia como dialéctica surge casi necesariamente de este contexto.

\*\*\*\*

Con frecuencia, en los estudios sobre los orígenes de la ciencia moderna y, en paralelo a ellas, sobre el despliegue de concepciones filosóficas, antropológicas, éticas y políticas pos-medievales, pasa desapercibido el trasfondo religioso que habilitó a la cultura europea hacia una nueva concepción del mundo, del hombre y de la naturaleza. Así mismo, se confunde el ímpetu transformador de la teología protestante de Lutero y Calvino, como un radical abandono de todo encuadre religioso y, exageradamente, como una apertura del pensamiento hacia el ateísmo. Si



atendemos al sustrato sobre el cual se erigen muchas de las afirmaciones teóricas modernas ya sean en la ciencia, la política, la economía y la percepción del orden social no está ausente la ética protestante que ya señalara Max Weber en 1904. Más allá de esta ética, lo que se instaura en una gran parte de la Europa del siglo XVI y XVII, es una visión mundana de lo religioso que impone a los hombres la tarea sacra de conocer la naturaleza y, por medio de la autorreflexión, reconocer el orden humano en términos de ley moral que ha imprimido la “Divina Providencia”. Para poder postular la universalidad de la razón con una progresiva interpretación secularizada y pos- metafísica, se ha requerido, previamente, una concepción antropológica y del orden del mundo que haya disuelto o bien, puesto en jaque, una visión jerárquica del orden natural donde aparece una institución (el papado) como la mediación entre el hombre y Dios.

La modernidad se nos presenta como una discusión continua en torno a fundamentos trascendentales que se acercan cada vez más a una visión del mundo secularizada y detranscendentalizada. Pero en sí, la modernidad es compleja, sinuosa, contradictoria, con consecuencias inesperadas y conceptualizaciones que se desplazan de una visión evolutiva y casi inherente a la especie humana, con centro en Europa, hacia una visión sistémica de una configuración accidental y redireccionable (Giddens, Bauman et al., 1996; Bell, Bellah et al., 2007; Solé, 1998). Pero nada hubiese sido posible: acciones, conocimientos, valores, ideales que se desempeñan desde los preludios de la modernidad hasta el siglo XX, sin un trasfondo histórico cultural consciente, reflexivo y crítico y, al mismo tiempo, prerreflexivo y “naturalizado” que identificaré como el *mundo vivido*.

Bertolt Brecht en su obra *Galileo Galilei* escrita en el exilio, en Dinamarca, entre 1938 – 1939, recurre a la imagen de Galileo para hacer presente desde el pasado las luchas por las convicciones, el poder y la razón:

EL FILÓSOFO. — Gracias, pequeño, pero me temo que no sea todo tan sencillo. Señor Galilei, antes de emplear su famoso anteojo quisiéramos tener el placer de una disputa. Tema: ¿pueden existir planetas así?

EL MATEMÁTICO. — Sí, de una formal disputa.

GALILEI. — Es que yo había pensado que, para convencerse les bastaría mirar por el anteojo. (...)

EL MATEMÁTICO. — Natural, natural. Pero tal vez sepa usted que según las hipótesis de los antiguos no existen ni estrellas que giran alrededor de otro centro que no sea la Tierra ni astros en el cielo que no tengan su correspondiente apoyo.

GALILEI-SÍ.



EL FILÓSOFO. — Y... apartándonos de la posibilidad de la existencia de tales estrellas que el matemático (*Se inclina ante éste*) parece dudar, quisiera yo, con toda humildad, plantear la siguiente pregunta: ¿son necesarias tales estrellas? *Aristotelis divini universum...*

GALILEI. — ¿No podríamos continuar en el habla corriente dado que mi colega, el señor Federzoni, no comprende latín? (...)

EL FILÓSOFO. — Mis argumentos perderán su brillantez pero, estamos en su casa. El universo del divino Aristóteles con sus esferas de místicos sonidos y sus cristalinas bóvedas y los giros circulares de sus cuerpos celestes y el ángulo inclinado de la trayectoria solar y los misterios de las tablas de los satélites y la exuberancia de estrellas del catálogo del hemisferio austral y la inspirada construcción del globo celestial, es un edificio de tal orden y belleza que bien deberíamos recapacitar antes de destruir esa armonía.

GALILEI. — ¿Por qué? ¿Y si Vuestra Alteza verificara por medio del anteojo la existencia tanto de esas estrellas imposibles como la de las inútiles?

EL MATEMÁTICO. — Se podría alegar como respuesta que su anteojo, al mostrar algo, que no existe, no es un instrumento muy exacto. ¿Verdad?

GALILEI. — ¿Qué quiere decir con eso?

EL MATEMÁTICO. — Sería mucho más provechoso, señor Galilei, si usted nos pudiera nombrar las causas que lo movieron a suponer la existencia de astros que cuelgan libremente en las esferas superiores del inmutable firmamento.

EL FILÓSOFO. — ¡Razones, señor Galilei, razones!

GALILEI. — ¿Las razones? ¿Cuándo de una mirada a los mismos astros y con mis apuntes queda demostrado el fenómeno? ¡Pero señores, la disputa resultaría absurda! EL MATEMÁTICO. — Si contáramos con la seguridad de que usted no se irritaría todavía más, podríamos agregar que lo que dice su anteojo y lo que dice el cielo bien pueden ser dos cosas distintas. (...)

EL FILÓSOFO. — Vuestra Alteza, mi respetado colega y yo nos respaldamos nada menos que en la autoridad del mismo divino Aristóteles.

GALILEI (*casi servil*). — Señores míos, la fe en la autoridad de Aristóteles es una cosa; hechos que se tocan con la mano, son otra. Ustedes sostienen que, según Aristóteles, existen arriba esferas de cristal, de modo que determinados movimientos no podrían ocurrir porque si no los astros perforarían las esferas. ¿Pero de qué manera, si ustedes pueden constatar esa clase de movimientos? Tal vez entonces lleguen a la conclusión de que tales esferas no existen. Señores míos, les ruego con toda humildad, confíen en sus ojos.



EL MATEMÁTICO. — Mi estimado Galilei, yo acostumbro leer a Aristóteles de tanto en tanto —aunque a usted le parezca anticuado— y puedo asegurarle que ahí sí confío en mis ojos.

GALILEI. — Es que ya estoy acostumbrado a ver cómo los señores de todas las facultades cierran sus ojos frente a hechos palpables y proceden de modo como si no hubiera pasado nada. Les muestro mis apuntes y se sonríen, les pongo mi antejo a su disposición para que se convenzan y salen citando a Aristóteles. ¡Si el hombre no tenía ningún antejo!

EL MATEMÁTICO. — Por supuesto, por puesto.

EL FILÓSOFO (*importante*). — Si aquí se procura enlodar la autoridad de Aristóteles reconocida no sólo por todas las ciencias de la antigüedad sino también por los Santos Padres de la Iglesia, debo entonces advertir que considero inútil toda continuación de la disputa. Rechazo toda discusión impertinente. ¡Ni una palabra más! [...] (Brecht 1956: 27 -36)

He debido recurrir a esta larga transcripción de extractos del capítulo IV de la obra Brecht para representar un diálogo entre dos épocas: la medieval y la incipiente modernidad. Este diálogo confronta convicciones cuyas pruebas oportunas para alcanzar el mutuo entendimiento y, a través de este, sostener pretensiones de validez, chocan con una dificultad: carecen de coincidencias en la objetivación de la realidad. Para unos, la realidad se configura desde convicciones sostenidas en principios de autoridad articulados con la fe cristiana papal y, para Galileo, en la apelación a la experiencia sensible.

Si bien, mucho más tarde, se identificará a la ciencia moderna como ciencia de la experiencia para llegar a esto, debió superarse un modo de concebir la realidad: coincidir en cómo se la objetiva, cómo se corroboran las aseveraciones y, fundamentalmente, contar con argumentos para confiar en los recursos auxiliares de la experiencia sensible, como en este caso, el telescopio. Sólo así éste puede ser un instrumento que ayude a una validación de la experiencia sensible y zanjar discusiones coincidentes en la valoración de esa realidad objetivada y convalidada por la experiencia sensible, fundamentalmente. Caso contrario, no sirve para poner en discusión una realidad construida desde la filosofía aristotélica, como sostienen nuestros personajes en la obra de Brecht citada.

La ciencia moderna no tiene un momento fundacional; tampoco su historia y la autorreflexión epistemológica desembocan en una aseveración definitiva. Será en el siglo XX cuando con nuevas argumentaciones encontremos perspectivas que pondrán en discusión la capacidad, por ejemplo, del lenguaje, para representar una realidad en



sí como así también, para poner entre paréntesis la confianza en la experiencia sensible sin suponer que nuestras convicciones derivan de los plexos de sentido intersubjetivamente articulados en la trama misma de la socialización de cada uno de nosotros. Son los aires del pragmatismo que se hacen más radicales y los que enmarcan estas afirmaciones en el siglo XXI.

Detrás de las reflexiones modernas de la ciencia, la política, la economía y la percepción del orden social es ineludible suponer la ética protestante, como la señalara Max Weber (Weber 1969) para el caso del origen del capitalismo; si bien la preeminencia única de la ética puede ser sometida a nuevos escrutinios (Blumenberg 2008). Esto no obsta comprender la revolución cultural que ello implicó: una visión mundana de lo religioso que impone a los hombres la tarea sacra de conocer la naturaleza y, por medio de la autorreflexión, un camino hacia su subjetividad donde se manifiesta lo divino sin intermediación. Así se hace posible reconocer el orden humano en términos de la ley moral que ha impreso la “Providencia” (Schneewind 2009). Tomemos en cuenta que para poder postular la universalidad de la razón se requiere una concepción antropológica y del orden del mundo que haya disuelto una visión jerárquica de la mediación entre el hombre y Dios. De tal modo, se aceptara una razón como facultad humana distribuida por igual a todas las criaturas civilizadas.

Este trasfondo religioso protestante, entre otros factores, ha inaugurado a la modernidad occidental europea la que, luego, se expandirá por el mundo construyendo al capitalismo como sistema mundo (Wallerstein 1979). La línea de reflexión que aquí planteo, resalta la transición religiosa en los orígenes de la modernidad para desembocar en una progresiva desmitificación de la filosofía y una desintegración de fundamentos trascendentales. La tesis doctoral de 1935 Richard Merton *Ciencia, Tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, publicada en 1938 (Merton 1984), ya afirmaba que no podía estudiarse el desenvolvimiento interno de las ciencias sin tener en cuenta que le subyacen aspectos sociales y, en el caso particular de Inglaterra del siglo XVII, el puritanismo. Así, evalúa las influencias de los orígenes y desenvolvimiento de los grupos protestantes y la evolución de las ciencias.

Karl Löwith en *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Löwith 1949) en sus indagaciones sobre la relación entre historia teológica y filosofía de la historia muestra el desplazamiento de los ideales religiosos cristianos hacia la filosofía mientras al mismo tiempo, se erige a la razón como sucedáneo de Dios y al progreso, como el equivalente de la salvación. Así, la historia es dialécticamente la historia de la producción divina y la realización de la salvación. Un supuesto metafísico sobre el cual también convoca nuestra atención. Si



tomamos en cuenta que Europa tiene un desarrollo irregular en el contexto de su modernidad, poder destacar los grados de influencia de las ideas religiosas en cada región y pensador abre un problema de una complejidad inconmensurable.

La complejidad del tema no puede ser agotada en esta breve exposición. Sólo nos acercaremos a ella poniendo especial consideración en aquellos aspectos que se vinculan con una indagación más general que sostiene que los plexos de sentido orientan acciones, pensamientos y la discursividad social. Por eso, se necesita de la ruptura de un orden de normas y valores culturalmente heredados para que la modernidad trastoque la concepción de vida medieval centrada en la salvación, recupere el abandono del cuerpo y del mundo al que conducía el cristianismo papal, y se inaugure una concepción de progreso que ubica la autorrealización del hombre en la secuencia de la perspectiva de su propia historicidad. Finalmente, se puede comprender que la ciencia y la filosofía moderna no rompen amarras con el pensamiento teológico protestante sino, más bien, recorren un largo camino hacia una progresiva secularización que llega hasta nuestros días como filosofía de la intersubjetividad, sin supuestos trascendentales. Es decir, la modernidad se nos presenta como bien dijo Habermas, como un proyecto inacabado, una discusión continúa, que abandona progresivamente los fundamentos trascendentales y contrapone la universalidad ontológica de la razón al pragmatismo cognoscitivo o lingüístico. Por cierto que entre sus rasgos iniciales se acuerda entre los investigadores que en ello incide la Reforma Protestante pero, este dato a veces es tomado como un hecho circunstancial del contexto que, a los sumo, representa el carácter convulsionado de los años iniciales de la modernidad. Por el contrario, si afinamos nuestra lectura en la misma filosofía moderna reconoceremos que es el espíritu de la Reforma de Lutero (Lutero 1977) y Calvino (Calvino 2003) el que conduce y fertiliza la legitimidad de muchos planteos que revisamos retrospectivamente en nuestras lecturas de la modernidad. Es innegable que el horizonte de sentido sobre el cual se desarrolla la filosofía de Kant o Hegel, como así también de muchos más, en ellos cuenta la teología protestante y las prácticas religiosas protestantes como sustrato de naturales explicaciones. Por ejemplo, se necesitaba de una imagen de la naturaleza ordenada por la divina providencia a través de leyes para que Isaac Newton busque cuál es la ley que Dios ha puesto para que caigan los cuerpos; también se necesita una imagen de la naturaleza humana ordenada por Dios a través de leyes morales para que la voluntad del hombre y el ciudadano encuentren un fundamento último universal e incuestionable en Rousseau o en Hobbes (García A. 2008). Se necesita un principio creador y una fe en la claridad



misma de la razón para que se despliegue un racionalismo universalista subjetivo, introspectivo, capaz de descubrir en la libre lectura de la Biblia la revelación de Dios. Es la cultura de la lectura del Libro (la Biblia) la que confiere sentido a una imagen del hombre y la naturaleza sin mediación con Dios; con Dios inscripto en el hombre y la naturaleza, que habla a los hombres por igual a través de la Biblia (Ferraris 2000). Esto es una secularización de lo divino que marcará, no sin contradicciones, a la filosofía moderna. Los prolegómenos de esta revolución cultural se encuentran en Lutero y Calvino.

Martin Lutero se ubica en una línea que, sin referencias a sus antecesores, da forma a la continua e irregular crítica de las concepciones religiosas que sustentaba el papado católico. La particularidad de Lutero es que su crítica religiosa fundamenta una nueva teología y con esta, una nueva forma de entender la religión cristiana que, en tales condiciones sociales e históricas, encontrarán el marco de posibilidad para ser aprehendidas por campesinos y asumida, como así también, protegida, por los príncipes alemanes. Esto tiene doble importancia porque sin salir del cristianismo y sin negar el sentido medieval de la predestinación del hombre y con esto, la necesaria vida piadosa para alcanzar la salvación, se logra revertir la concepción de la relación mediada de los hombre y Dios de la Iglesia Católica por una concepción de la vida con un Dios inmanente, mundano, donde la religiosidad se “democratiza” hacia todas las relaciones sociales, y toma valor religioso el conocimiento de la naturaleza humana y no humana; todo esto como camino para la realización del hombre y con ello, la efectiva salvación como progreso mundano.

Algunos de los principios de la teología luterana que luego son ampliados por el suizo Jean Calvin nos muestran este trasfondo religiosos cristiano que abre las puertas para una filosofía moderna centrada en la universalidad de la razón, en la autorreflexión y en la autonomía y la responsabilidad del hombre para consigo y para con el prójimo como objetiva configuración del cristianismo. Tal autodisciplina y comportamiento solidario hacia los otros queda expresado entre otras, por la afirmación de Weber: “El Dios del calvinismo exigía de los suyos no estás o aquellas ‘buenas obras’, sino una santidad de las obras elevadas a sistema. Queda descartada esa oscilación católica, y tan genuinamente humana, entre pecado, arrepentimiento, penitencia, descargo de conciencia y vuelta a pecar; queda descartada la posibilidad de establecer para la vida un saldo expiable por penas temporales o cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia” (Weber 1969:149) Como dirá Habermas, se necesita comprender el pensamiento protestante para comprender la filosofía moderna: su epistemología, ética y política (Fernandez 2000:11)



La Edad Moderna es una época de mundanización, siendo en consecuencia, su Estado un Estado secular, afirma Hans Blumenberg en su magistral estudio sobre *La legitimación de la Edad Moderna* (Blumenberg 2008). Discute la afirmación de Weber en torno a la relación entre la ética protestante y las condiciones de posibilidad para el surgimiento del capitalismo como secularización de la escatología. No obstante los abundantes datos históricos que muestra que el capitalismo también tiene inicios en ámbitos católicos no excluye el carácter de trastrocamiento de la vida común y las concepciones de los hombres que, por influencia del protestantismo, les otorga puntos de vista distintos a aquellos que se empeñaban en el mundo medieval. La conversión de la imagen de mundo que se produce no es una secularización de la escatología sino, más bien, una secularización mediante la escatología (Blumenberg 2008: 45 - 59) Es un planteo que, en este punto, se opone a la línea Karl Löwith quien reconoce que la conciencia histórica surge en el contexto de la secularización de la imagen de salvación medieval que opera en la edad moderna. Pero la hipótesis de la mundanización de lo escatológico no impide ver que se ha transformado una imagen de mundo; que el sentido de la misma existencia ya no es la de una temporalidad circular, que vuelve a lo mismo; una repetición del pasado en el presente sino, más bien, un punto de fuga en perspectiva que bien lo representa en el Renacimiento italiano Piero de la Francesca.

Para el medieval, el sentido del presente, de lo cotidiano, sólo se actualiza en función de la salvación, en el más allá, la trascendencia, el juicio de Dios, el acto de abandonar el mundo o de caer en el mismo. Esta imagen de mundo es *desmundanizada* y será el punto de partida para comprender el cómo de la *secularización* que se da en la edad moderna. La Reforma protestante contribuyó a esta nueva imagen de mundo: Mundana, secular y escatológica. Con esto se quiere afirmar que la secularización no está exenta de teología. Dirá Blumenberg: “A una teología de la separación, de crisis, tenía que importarle más la evidencia de la mundanización del mundo que su encubrimiento en lo sagrado. Esto dio al uso del término “secularización” un *pathos* genuinamente teológico”. (Blumenberg 2008:15) Y luego afirma que cuando Hana Arendt opone a esa imagen del mundo moderna la de una “incomparable desmundanización” no hace otra cosa sino reafirmar el otro rasgo de esta imagen de mundo: el subjetivismo. El hombre se vio “arrojado, tanto desde del más allá como del mundo de acá, hacia sí mismo” (Blumenberg 2008:15) Este subjetivismo es una de las caras fundamentales del protestantismo que se completa con la fidelidad al texto en su sentido expreso. Un subjetivismo que con los primeros pasos del luteranismo se desplaza para dar lugar a la exegesis bíblica y



posteriormente generará un contra movimiento del espiritualismo y pietismo. A través de estas vías se enlaza el protestantismo con la Ilustración alemana (Fernández 2000).

La categoría "*Lebenswelt*" que utiliza Husserl refiere al plexo de sentido pre reflexivo de las experiencias vividas que sirvió para discutir el principio de objetividad en los albores del positivismo. Esta categoría será en la teoría de la acción comunicativa y teoría del mundo moderno de Jürgen Habermas donde una resignificación de la idea de "mundo vivido" o "mundo de la vida" permite encontrar el trasfondo asistemático desde el cual emergen las energías vitales y transformadoras de los sistemas sociales. La idea de un mundo vivido o mundo de la vida elucida a la hora de comprender procesos tales como los de la legitimación de nuestras formas de saber y conocer o bien, como trasfondo que da sustento al sentido de nuestras acciones prácticas. Tal concepto forjado por Husserl adolece de los límites propios de su carácter filosófico, y casi metafísico; dificulta ser traducido en términos empíricos capaces de permitirnos reconocer en situaciones concretas cómo se hace efectiva este trasfondo pre-reflexivo de vivencias y no ser sólo un principio regulativo que permite interpretar el carácter contingente de nuestras afirmaciones. No obstante, la sociología fenomenológica, que toma esta noción de "mundo de la vida", la ha reducido al sentido común y Habermas, trata de restituir su carácter más fundamental de las formas de conocimiento al observar que la traducción fenomenológica lo que hace es reducir el concepto a un trato empírico relativo a las acciones conscientes entre los individuos. En este sentido, el mundo de la vida alude a un horizonte pre-reflexivo del que se nutren las posibles tematizaciones que hacen los hombres en conflicto con los imperativos no comunicativos del sistema (Habermas 1999: 161 – 280).

Si tomamos en cuenta que todo pensamiento es emergente de su época y este rasgo no excluye a la filosofía, más allá de la genialidad de los planteos; estos no son ocurrencias exentas de las nutrientes de su época. El "mundo de la vida" sirve a la filosofía para actualizarse y tematizar su relación con el sentido común; también, comprender que las idealizaciones teóricas, contenidas en las distintas ciencias, se erigen sobre el concreto mundo de la vida que sustenta creencias, convicciones e induce la formalización que adopta la praxis cotidiana. Es decir, ante el objeto percibido, las ciencias modernas posteriores a Galileo se enfrentan a un horizonte de ingredientes implícitos, vinculados a un horizonte de sentido que alienta una perspectiva interna y, al mismo tiempo, manifiesta su relación con los otros, como individualidad socializada; como intersubjetividad objetivante.



## Bibliografía

- Bell, D; M. Bellah, et al. (2007) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, México, Anthropos.
- Blumenberg, Hans (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos.
- Brecht, Bertolt (1956) *Galileo Galilei*, Bs. As., Losange
- Calvino, Juan (2003) *Institución de la religión cristiana*, T. I y II, [edición de 1597], Madrid, Visor.
- Collectana Archivi Vaticani 21 (1984), *I documenti del processo de Galileo Galilei*, Vaticano, Archivio Vaticani.
- Fernandez, Arsenio (2000) *Protestantismo y filosofía. La recepción de la reforma en la filosofía alemana*, Alcalá, Universidad de Alcalá.
- Ferraris, Maurizio (2000) *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal.
- García Alonso, Marta (2008) *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos.
- Giddens, A.; Z. Bauman et al (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad*.
- Habermas, Jürgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa*, T. I y II, Madrid, Taurus.
- Löwith, Karl (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Bs. As., Katz.
- Lutero, Martin (2001) *Obras*, Salamanca, Sígueme.
- Merton, Richard (1984) *Ciencia, Tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza.
- Schneewind, Jerome (2009) *La invención de la autonomía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Solé, Carlota (1998) *Modernidad y modernización*, México, Anthropos.
- Wallerstein, Immanuel (1979) *El moderno sistema mundial*, T. I, II, y III, México, Siglo XXI.
- Weber, Max (1969) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.