

Filosofía de la historia e historia del *a priori**

Fernando Leal Carretero

Les causes physiques n'agissant que sur les principes cachés qui contribuent à former notre esprit et notre caractère, et non sur les résultats que seuls nous voyons, nous n'avons droit d'évaluer leur influence qu'après avoir épuisé celle des causes morales, et nous être assurés que les faits sont absolument inexplicables par celles-ci, dont nous sentons le principe, dont nous pouvons suivre la marche au fond de notre cœur (Turgot, 1751).

¿DE DÓNDE VENIMOS? ¿QUÉ SOMOS? ¿A DÓNDE VAMOS?

Así preguntaba Gauguin cuando trataba de hacer comprensible el sentido de su huida de la *civilisation perfectionnée* de la Europa moderna y de su búsqueda de no sé bien qué raíces misteriosas de lo humano. No fue el pintor parisino ni el primero ni el último que comenzó a tener dudas sobre esa idea de progreso que Bury (1920) nos mostró como bastante trabajosamente naciendo y palmo a palmo ganando terreno a lo largo de los últimos cinco siglos; como tampoco fue el primero o el último en buscar las raíces en mundos premodernos. Unos van a África, otros al Tibet; aquéllos se vuelven musulmanes, éstos se inician en ritos chamánicos; hay quien toma las drogas de más reciente manufactura y hay quien prefiere alucinógenos naturales. *Everybody runs*; pero a final de cuentas estamos todos firmemente insertos en esa idea de progreso; si su origen es reciente, su poder sobre nosotros es omnímodo. Y no es un asunto, como decía Bury, de mera creencia en lo esencialmente correcto de la idea de progreso

* Algunas de las ideas de este trabajo fueron el objeto de una exposición oral en el XIV Encuentro Internacional de Ciencias Sociales, celebrado en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara en diciembre de 2000.

—ya dije antes que esa convicción a ratos desfallece—, sino que (*pace* Bury) lo es tanto más de voluntad: queremos vivir más años, queremos vencer las enfermedades, queremos consumir productos más sofisticados, tener mayor crecimiento económico con mejor distribución de la riqueza, un nivel de vida más elevado, regímenes más libres, leyes más justas, instituciones más parejas.¹

Parece, pues, que sabemos a dónde vamos, o al menos que queremos ir en esa dirección, no obstante tal o cual protesta y tal o cual ofuscación. Ni qué decir tiene: hasta los globalifóbicos quieren computadoras y se conectan en red.

Ahora bien: para hablar de progreso con fundamento, es necesario recurrir a dos ideas filosóficas que al principio pudieran antojarse distintas, pero que, bien pensado, pensado a la manera de Gauguin, tienen más de una conexión. Una es la idea de *filosofía de la historia*, la otra es la idea de *a priori*. Los términos que utilizo para referirme a esas ideas son, como toda persona informada sabe bien, originarias de la Ilustración, es decir que tienen menos de tres siglos de rondar, como fantasmas, los espíritus occidentales. Sin embargo, las preocupaciones que están detrás de aquellos términos son bastante más antiguas. ¿Qué preocupaciones son éstas? Puesta la cosa en la cáscara de una nuez:

- La preocupación detrás de lo que la Ilustración (por boca de Voltaire) llamó “filosofía de la historia” es la pregunta: *¿de dónde viene la humanidad y a dónde va?*

1. Bury estaba convencido (véase la cita en el Apéndice 1) de que la idea de progreso no era *normativa*, sino *positiva*. Por un lado se puede argüir que la idea de progreso en ese sentido ha sido ampliamente confirmada por la experiencia: a pesar de las quejas de los alarmistas, el mundo parece cumplir cada vez mejor las expectativas y deseos indicados antes (véase por ejemplo, Simon 1995, Cox & Alm 1999, Moore & Simon 2000, Fields 2001, Lomborg 2001, Coyle 2001, Maddison 2001 y 2003, Cowen 2002, Bhagwati 2004). Por otro lado, siempre puede alegarse que nada de eso es *progreso* (para una discusión reciente de lo que eso involucra en el caso de los países avanzados, véase Easterbrook 2003). Esta última línea de argumentación le volvería a dar la razón a Bury, si suponemos que en la discusión es posible con toda claridad distinguir de la manera que él propone. No tiene caso profundizar aquí en este punto. En cuanto a mi posición, ruego al lector que espere hasta el final de este trabajo.

- La preocupación detrás de lo que la Ilustración (por boca de Kant) llamó “a priori” es la pregunta: *¿cuál es la naturaleza humana?*

Admitirá el lector que puesto así –y créame él y créame ella: así es como hay que ponerlo– resulta ahora mucho más claro que las dos ideas, bien pensadas, tienen una muy estrecha relación, y además que su estirpe no puede ser sino muy antigua.

Tan antigua de hecho que podemos remontarla, al menos dentro de la tradición occidental, a los poemas de Hesíodo, es decir al menos a la segunda parte del siglo VIII antes de nuestra era. Estamos, pues, hablando de casi tres milenios, que es un orden superior a los tres siglos de que hablaba yo antes. De hecho, Bury nos dice:

[T]ime is the very condition of the possibility of Progress... If there were good cause for believing that the earth would be uninhabitable in ... 2100 the doctrine of progress would lose its meaning and would automatically disappear... The recorded history of civilization covers 6000 years or so, and if we take this as a measure of our conceptions of time-distances, we might assume that if we were sure of a period ten times as long ahead of us the idea of Progress would not lose its power of appeal. Sixty thousand years of *historical* time, when we survey the changes which have come to pass in six thousand, opens to the imagination a range vast enough to seem almost endless (Bury, 1920:5-6).

Pero no es fácil animarse a hablar de tres milenios. ¿De dónde sacar las fuerzas para ello? Parece mucho desde un punto de vista y muy poco desde otros posibles. Ciertamente son tres milenios en buena medida de lo más que podemos hablar los filósofos en tanto que filósofos: la historia de la filosofía no es más antigua y acaso es algo menos. Pero los arqueólogos miran atrás de eso; los paleontólogos más atrás; y los astrofísicos –como antes los teólogos– todavía más atrás. Y aunque algunos filósofos de repente nos juntamos para escucharlos y les hacemos preguntas y hasta, de puro impertinentes (*polypragmosúnē toû philosóphou*), intervenimos en sus pláticas, en general nos sentimos algo más a gusto con los historiadores y los filólogos, que están casi igualmente condenados que nosotros a los testimonios escritos. Como

veremos en todo caso aquí, si lo que queremos es entender un poco más la idea de progreso, debemos ante todo hablar de tres siglos, y aun de tres decenios, para poder hablar de tres milenios y hasta de treinta (de cuando datan las primera manifestaciones artísticas), de trescientos (cuando se supone que el cerebro de los homínidos comienza a aumentar de tamaño) o de tres mil milenios (cuando se supone que ciertos monos ya bastante parecidos a nosotros comenzaron a ponerse sobre sus dos pies y echaron a andar). La Figura 1 ilustra los órdenes cronológicos mencionados.

TRES SIGLOS

Desde la época de Hesíodo las dos grandes ideas filosóficas que el siglo XVIII de nuestra era llamó “filosofía de la historia” y “a priori” han dado muchas vueltas y tomado muchas formas. La primera idea –la idea llamada “filosofía de la historia”– se antoja especialmente relevante para una reflexión sobre el progreso, toda vez que suele ir acompañada de gestos proféticos: la historia marcha en tal o cual dirección, por lo tanto dado que las cosas están así ahora mismo, lo que va a ocurrir con nosotros es esto o lo otro. A mí ciertamente no me interesa hacer de profeta; pero me parece curioso el que nos veamos tan frecuente y tenazmente tentados, y aun impelidos, a hacer de profetas o al menos a esperar de otros, si no es que incluso a pedirles a otros, que hagan de profetas. Podemos imaginar una “filosofía de la filosofía de la historia”, cuyo cometido sería justamente investigar por qué tenemos estas inclinaciones. Este sería un gesto semejante al que Kant hace cuando, habiendo demostrado a su satisfacción que resultaba imposible construir una metafísica como ciencia, al menos en el sentido de una ciencia que fuera más allá de la experiencia, insiste en que tal demostración ni puede ni pretende acabar con la inclinación a hacer metafísica, toda vez que ésta es una inclinación natural, y por tanto indoblegable, inapagable, insuperable.²

2. Aunque sea brevemente, no quisiera dejar de anotar que el concepto de experiencia de Kant no se corresponde totalmente con el contemporáneo. En Kant, la experiencia –y la objetividad– dependen del aparato cognitivo humano tal como éste es usado en la percepción y la acción ordinarias. La ciencia moderna se aleja cada vez más de esta dependencia, lo cual no las hace menos empíricas, pero en un sentido radicalmente diferente.

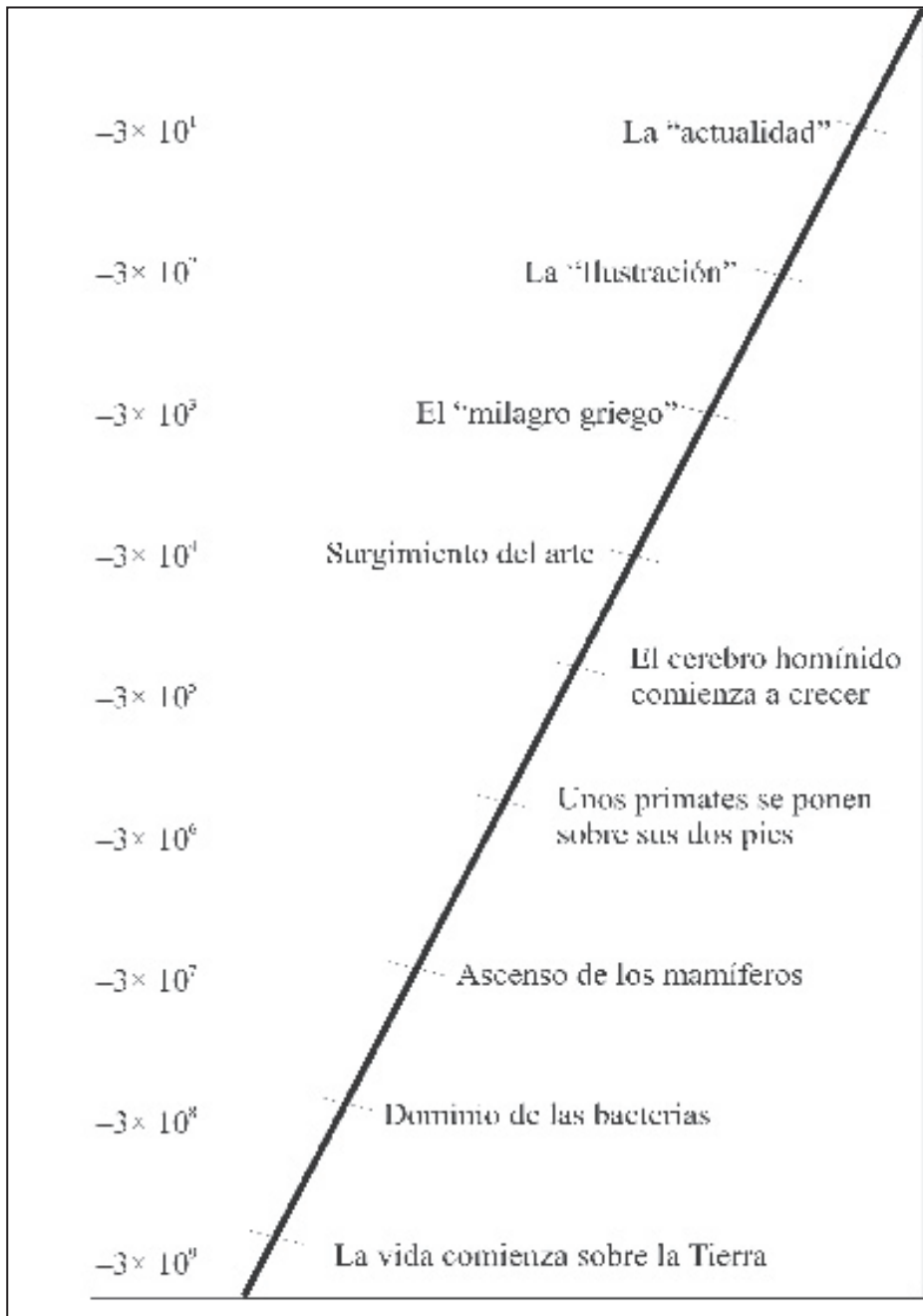


FIGURA 1: Una mirada logarítmica sobre el tiempo largo

Este gesto kantiano es especialmente interesante por cuanto va junto con el hecho, también innegable, de haber Kant construido una especie de metafísica como ciencia, o incluso dos metafísicas, una para la razón teórica y otra para la razón práctica. Que la primera –la “metafísica de la naturaleza”– estaba incompleta en opinión misma de Kant por cuanto el enlace de ella con la “ciencia natural” requería de nuevos esfuerzos analíticos (el objeto del llamado *opus posthumum*) nos podría ocultar el hecho de que la segunda –la “metafísica de la libertad” o “metafísica de las costumbres”– seguramente estaba aún más incompleta, como prueba el impresionante surgimiento de esas ciencias que han sido llamadas “morales” (siguiendo la vieja tradición que distingue *logikē, physikē, ēthikē*, o bien *philosophia rationalis, naturalis, moralis*), “sociales” (como se usa hoy mayormente) o incluso “históricas”, “humanas”, “del espíritu” o “de la cultura”. El surgimiento de semejantes ciencias, comoquiera que haya que llamarlas, tiene también una historia muy larga, que antecede a Kant (por mucho o por poco, según se lo vea y defina), que acompaña a Kant en vida (en el caso de la economía, que es la primera de tales ciencias), pero que después de Kant –y a todo lo largo del siglo XIX y aun bien entrado el XX– toma una forma que él ciertamente no previó y acaso no hubiese podido prever.

Aparte de todo eso, ¿no hay una contradicción en Kant cuando nos dice que no es posible la metafísica como ciencia y al mismo tiempo nos ofrece no ya una sino dos ciencias metafísicas? No la hay, al menos en su opinión, por cuanto esas dos pretendidas ciencias darían razón al mismo tiempo de la posibilidad de la ciencia (racional-empírica, o como dirá Pareto un siglo más tarde: lógico-experimental o matemático-experimental), de la posibilidad de la acción racional y del hecho empírico insoslayable de que los seres humanos damos en pergeñar teorías metafísicas más allá de la experiencia y de la acción posibles. Este hecho empírico está fundado en la peculiaridad de ciertas ideas (“ideas” en el mejor sentido platónico) que tenemos y que fungen como guías o principios guía de la ciencia y de la acción. Esas ideas son justamente parte del “a priori” de la razón humana, esos *principes cachés* de que habla Turgot en el epígrafe y que constituyen la naturaleza humana. Todo está muy bien hasta que preguntamos cuál es el estatuto de esas ciencias del “a priori”. Se presentan como ciencias, luego

no pueden ir más allá de la experiencia posible. Si lo hacen, no son ciencias; si no lo hacen, entonces son ciencias empíricas como todas las demás, y entonces hay que explicar cómo es que hay una ciencia (o dos) que den razón de sí mismas y de todas las demás. Un dilema carnudo, si los hay.

Este dilema epistemológico queda sin solución clara en Kant. Sus sucesores toman o bien el primero o bien el segundo de los cuernos del dilema. Los que toman el *primer* cuerno –el llamado idealismo alemán– construyen metafísicas tan furibundamente transempíricas como las mejores del pasado.³ Y de nada vale que estos idealistas sigan utilizando la palabra “ciencia” (*Wissenschaft*) para sus alambicados sistemas metafísicos: el hecho es que esa palabra en sus labios significa una cosa totalmente distinta de lo que significaba en Kant. La pretensión de que sus “ciencias” son superiores a las ciencias más ordinarias sólo pudo subsistir algunos años (véase por ejemplo Kuhn, 1959), y sólo con referencia a las ciencias que apenas por entonces nacían (óptica, electrodinámica, termodinámica, química, biología, filología y lingüística históricas, psicología, antropología, sociología, derecho positivo y comparado), dado que los delirios idealistas nunca parecieron otra cosa que delirios con relación a la mecánica newtoniana y para la economía clásica, que eran entonces las únicas ciencias bien establecidas.

En este terreno surge la competencia filosófica más pertinente del kantismo: el positivismo de Auguste Comte. En efecto, el siglo XIX es el escenario de una batalla compleja entre estos dos pensamientos –el de Kant y el de Comte– o más bien entre sus muchos avatares. Podemos, de hecho, decir que los positivistas (no todos necesariamente comtianos, pero todos, o casi todos, científicos) comparten con un grupo disidente de kantianos (también en general científicos) la apuesta de tomar el *segundo* cuerno del dilema: se necesita dar una explicación (I) de las ciencias, (II) de la acción racional y (III) de la inclinación humana a utilizar la razón para crear edificios intelectuales más allá de la experiencia; y esa triple explicación

3. Recordemos que ya el anciano Kant, al leer los primeros textos de su protegido Fichte, le escribe primero para convencerlo de cultivar la crítica en vez de perderse en vacíos ejercicios de lógica; y cuando Fichte lo rechaza y se ufana de su vuelta a la escolástica, Kant se ve obligado de tomar distancia públicamente (Kant, 1799).

será científica o será nada. A pesar de las diferencias entre los dos grupos, y aun dentro de cada grupo, este fin les es común y característico.

Desde el punto de vista de las ciencias naturales, el paso más grande fue la constitución de la biología como ciencia gracias a la teoría de la evolución de las especies por variación y selección que proponen Darwin y Wallace a mediados del siglo XIX (y que en el siglo XX se consolidará por su unión con la genética de Mendel y con la química cristalográfica). Según esa teoría las especies forman un sistema en equilibrio dinámico: se van transformando como consecuencia de las alteraciones sufridas por el sistema, pero retornando siempre a puntos de equilibrio.

Pues bien: esta teoría del equilibrio biológico de las especies entre sí y con el medio anorgánico comienza desde sus inicios a tratar de dar razón de los seres humanos: de cómo es que saben lo que saben, de cómo es que actúan como actúan, de cómo es que se inventan las cosas que se inventan sin ninguna base empírica. Esta pretensión está ya clarísima en Darwin – basta recordar la famosa entrada de su diario: “he who understands baboon will do more for metaphysics than Locke”. Y el intento de su mano y pluma (1871, 1872) vendría a desembocar en nuestros propios tiempos en la llamada “etología cognitiva”, o sea la empresa de explicar los procesos cognitivos de las distintas especies en perpetua comparación de lo que unas y otras pueden hacer (véase por ejemplo Aguado Aguilar 1990, Ristau 1991, Roitblat & Meyer 1995, Allen & Bekoff 1997, Parker & McKinney 1999, Buss 1999, Heyes & Huber 2000). No me cabe ninguna duda de que si Kant –quien decía que su teoría valía solamente para los seres humanos y no para otros reales o posibles seres vivos– regresara a la vida sería un etólogo cognitivo y vería en esta empresa la solución más acabada al dilema de sus ciencias del “a priori”.⁴

Pero veamos qué pasa con el “a priori” kantiano a su muerte, en manos de los científicos y los filósofos científicos. Una de las palabras básicas que se introducen para dar cuenta del tipo de cosas que a Kant interesaba es el

4. Aún allí, sin embargo, habría que distinguir entre la cognición ordinaria, tal como la utilizamos para la mayoría de los propósitos cotidianos, y la cognición científica, que se aleja en muchos sentidos de la primera. La confianza de Kant en que no había aquí solución de continuidad estaba, pues, probablemente equivocada (véase nota 2).

famoso –o infame– concepto de *instinto*, que en su momento se ampliará a la totalidad de la herencia genética. Dicho de manera muy simple: los instintos decimonónicos son el correlato biológico del “a priori” dieciochesco de Kant. Antes que los puristas se me echen encima, en el entendido de que el “a priori” de Kant tiene la forma de proposiciones (o juicios), me permito recordarles que ese entendido es un puro malentendido. Si uno revisa con cuidado las cosas que Kant llama “a priori”, muy pronto se dará cuenta de que las proposiciones son lo menos frecuente en su discurso. Son ejemplos de “a priori” kantiano:

- las formas de la intuición (*Formen der Anschauung*),
- las categorías (*reine Verstandesbegriffe*),
- los esquemas (*Schematismus*),
- los principios del entendimiento puro (*Grundsätze des reinen Verstandes*),
- las ideas de la razón teórica (*Ideen der reinen Vernunft*),
- los postulados de la razón práctica (*Postulate der praktischen Vernunft*).

De esta lista –incompleta, ya que faltan muchos “a priori” que Kant menciona aquí y allá, por ejemplo, cuando habla de la *reine Darstellung eines Begriffs* por construcción de diagramas en las demostraciones matemáticas o cuando habla de los usos puros de la *Urteilkraft* con referencia casi transparente a la deducción de las leyes de Kepler en la mecánica newtoniana– solamente los principios del entendimiento y los postulados de la razón práctica parecen tener la forma de proposiciones. Y aún esto es dudoso, como puede comprobarse cuando examinamos que Kant propone cuatro clases diferentes de *Grundsätze*:

- los *axiomas* de la intuición,
- las *anticipaciones* de la percepción,
- las *analogías* de la experiencia,
- los *postulados* del pensamiento empírico.

Anticipaciones y analogías –como muestra su raigambre en los sistemas epicúreo y euclídeo respectivamente (*prolépseis* en aquél, *analogíai* = *proportiones* en éste)– no son proposiciones; e incluso los axiomas y postulados –de pareja stirpe euclídea– solamente lo son para quien no lee con cuidado; de hecho, los postulados (*aitēmata*) no son proposiciones (enunciados susceptibles de un valor de verdad, como se diría después) ni en Euclides; y la matemática moderna ha mostrado la estrecha relación entre axiomas y definiciones, las cuales también carecen de valor de verdad. Pasa aquí que se confunde a menudo la exposición con su contenido: como si, al formular la ley de la gravitación universal creyese yo que la atracción entre dos masas es una proposición.

Salvado ese malentendido, conviene ahora recordar que los instintos no son el único “a priori”. Resulta, en efecto, que al correlato biológico de los instintos se añade otro correlato, esta vez de carácter médico-fisiológico, el cual parte de la teoría de la célula y de los grupos de células que llamamos “tejidos” (y aprovecho para recordar aquí al lector que muchos de los biólogos y médicos involucrados en la formación de esta teoría eran kantianos, lo cual no es una casualidad). La fisiología médica va construyendo sobre esta base la idea de que el organismo humano (y en general todo organismo) busca mantener un equilibrio interno comparable al equilibrio externo de que habla la teoría de la evolución. No es difícil ver en los mecanismos propuestos –por ejemplo, el mecanismo de control de los niveles de glucosa y por lo tanto de la temperatura que propone un Claude Bernard– ejemplos fisiológicos del “a priori” kantiano (véase sobre este punto Vendryès 1973). Todos estos conceptos, y muchos otros, han sufrido ciertamente transformaciones en los 150 años en que se han venido utilizando; y todos juegan un papel en las ciencias cognitivo-biológicas de la actualidad.

Ahora bien: las nacientes ciencias sociales, si bien poderosamente influenciadas tanto por la teoría de Darwin como por la teoría de Bernard (ambas se mencionan claramente desde la primera página de la tesis doctoral de Durkheim, que es uno de los textos fundadores de la sociología), comienzan a proponer ellas mismas teorías parcialmente independientes, en las cuales se combinan ideas kantianas con ideas comtianas. Y en ellas están presentes desde el principio las dos ideas que he tomado como guía de mi

exposición: la idea de “filosofía de la historia” y la idea de “a priori”, si bien en algunos autores esto es más claro que en otros. Y ambas ideas se unen para dar una peculiar explicación –que se distingue implícita o explícitamente, pacífica o polémicamente, clara u obscuramente, de la explicación de las ciencias biológicas– de los tres grandes temas kantianos:

- I. Explicar la ciencia empírica.
- II. Explicar la acción racional.
- III. Explicar la indómita inclinación humana a hacer metafísica, es decir a usar la razón para inventar historias y argumentos sin base empírica, pero que proporcionan algún consuelo y mueven a la acción práctica (si se quiere: la fe y la esperanza).

Frente a esta triple tarea que Kant lega a la posteridad, las ciencias sociales se dividen: la economía clásica se concentra en el problema (II) mientras que la antropología y la sociología atienden más al problema (III); pero en todas las ciencias sociales surge una reflexión sobre el problema (I), la llamada *metodología de las ciencias sociales*, que era una reformulación urgente habida cuenta de que, a diferencia del siglo XVIII, las ciencias sociales o humanas exigían ser tomadas en cuenta en la discusión sobre el conocimiento científico.

TRES DECENIOS

La mejor manera de corroborar todo lo anterior es considerando algo más de cerca el pensamiento de los tres padres fundadores de la sociología moderna: Émile Durkheim, Max Weber, Vilfredo Pareto. Todos ellos se destacan no solamente por la profundidad de sus planteamientos sociológicos, sino sobre todo por la inmensa cultura histórica que prevalece en sus trabajos y les da una dimensión de milenios de la que carecen la mayoría de las obras, anteriores o posteriores. Por eso son clásicos: porque han formulado las preguntas y apuntado las respuestas de una manera que es inmejorable. Por eso es que tenemos que volver los ojos hacia ellos una y otra vez. Y ciertamente podemos en ellos reconocer soluciones seminales a las tres tareas legadas por Kant durante el extraordinario período de 30 años que va de la publicación de la tesis

doctoral de Durkheim en 1893 (*De la division du travail social*) –documento inaugural de la sociología contemporánea– hasta la muerte de Pareto en 1923. He ahí los tres decenios que mencioné al principio. En el cuadro sinóptico adjunto se encontrará una lista cronológica de las obras más importantes y/o significativas del período, por la cual se podrá apreciar lo parejo y continuado de las publicaciones de los tres sabios.

	Émile Durkheim	Max Weber	Vilfredo Pareto
1892	Quid Secundatus politicae scientiae constituentiae contulerit		Vilfredo Pareto
1893	De la division du travail social		
1894		“Die Börse” (sec. I)	
1895	Les règles de la méthode sociologique		
1896		“Die Börse” (sec. II)	“La courbe de la répartition de la richesse”, Cours d’économie politique (vol. I)
1897	Le suicide		Cours d’économie politique (vol. II), “Il compito de la sociologia fra le scienze sociali”
1898	“Représentations individuelles et représentations collectives”		Recensión de Durkheim, Le suicide
1899	“De la définition des phénomènes religieux”		“I problemi della sociologia”
1900	“La sociologia ed il suo dominio scientifico”		“Un’applicazione di teorie sociologiche”
1901			Les systèmes socialistes (vol. I)
1902	“Sur le totémisme”		Les systèmes socialistes (vol. II)
1903	“De quelques formes primitives de classification”	“Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, “Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie” (sec. I)	
1904	“La sociologie et les sciences sociales”	“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”	

1905		“Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie” (sec. II)	Programme et sommaire du cours de sociologie, “L’individuel et le social”
1906	“La détermination du fait moral”	“Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie” (sec. III), “Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”	Manuale di economia politica, “Il metodo nella sociologia”, “Della difficoltà di fare intendere i concetti che non sono usitatissimi”
1907			“L’economia e la sociologia dal punto di vista scientifico”
1909	“Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse”, “Sociologie et science sociale”	“Agrarverhältnisse im Altertum”	
1910			“Le azione non logiche”
1911	“Jugements de valeur et jugements de réalité”		Le mythe vertuiste et la littérature immorale, “Rentiers et spéculateurs”
1912	Les formes élémentaires de la vie religieuse		
1913		“Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”	“Il massimo d’utilità per una collettività in sociologia”, “Alcune relazioni tra lo stato sociale e le variazioni della prosperità economica”
1914	“Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”		
1915	“Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d’après les documents diplomatiques”, “L’Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre”	“Bismarcks Außenpolitik und die Gegenwart”	“La guerra e i suoi principali fattori sociologici”
1916		“Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” (partes I y II), “Deutschland unter den europäischen Weltmächten”	Trattato di sociologia generale

1917	Muerte de Durkheim	“Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” (parte III)	
1918		“Der Sozialismus”, “Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”	“Il supposto principio di nazionalità”, “Economia sperimentale”
1919		“Wissenschaft als Beruf”, “Politik als Beruf”	“Il fenomeno del bolscevismo”
1920		Muerte de Weber	“Transformazione della democrazia”
1922		Wirtschaft und Gesellschaft (editado póstumamente por Marianne Weber)	“Previsione dei fenomeni sociali”, “Il fascismo”
1923			“El fenómeno del fascismo”, “Paragoni”, “Legalità”, “Libertà”, Muerte de Pareto

Cuadro sinóptico de las obras de los tres fundadores de la sociología

Consideremos el celebrado texto inaugural, titulado *De la división del trabajo social*. Este título puede entenderse (así la versión americana) como *La división del trabajo en la sociedad* o bien más radicalmente como *La división de la sociedad por el trabajo*. Recordemos, en efecto, que la teoría de Durkheim es heredera de una teoría de Comte, la cual pertenece de lleno a la filosofía de la historia, a saber que la humanidad atraviesa por tres maneras de dividirse en grupos: por clanes, por territorios, por el trabajo (división clánica, territorial, laboral). Está claro que para los autores que nos ocupan esas tres maneras de división de la sociedad corresponden, *grosso modo*, a las tres grandes épocas de la humanidad de que todo el mundo ha oído hablar: la época religiosa, la época metafísica y la época positiva o científica. Y por ello es que el esfuerzo de Durkheim está encaminado a resolver el problema central de la sociología –a saber, el surgimiento de la sociedad moderna industrial– mediante una explicación de la división del trabajo. Pero lo interesante comienza cuando analizamos el argumento del que arranca la obra:

- (1) La división del trabajo es omnipresente en las sociedades modernas y por ello constituye un tema crucial para la sociología. Con otras palabras: la división del trabajo no está presente nada más en el trabajo industrial – esto ya había quedado claro gracias a la obra de Adam Smith un siglo antes – sino que se ha extendido después a todas las actividades humanas, tales como la educación, la investigación científica, el gobierno, la burocracia, etcétera.
- (2) Dado la omnipresencia y centralidad de la división del trabajo en las sociedades modernas, la pregunta por la división del trabajo se nos plantea en un sentido casi fisiológico, es decir *a la vez causal y funcional* (teleológico): ¿Para qué sirve la división del trabajo? ¿A qué contribuye? ¿Qué hace, opera, efectúa? ¿Cómo emergió? ¿Cómo se mantiene?
- (3) Todas las respuestas de sentido común que se han dado a la pregunta (2) no dan en el blanco, pues dicen que la división del trabajo contribuye a la riqueza y al desarrollo económico, que aumenta la cultura, la civilización, el conocimiento, la eficiencia, la excelencia, etcétera. No dan en el blanco, porque todas esas respuestas, sin excepción alguna, son *moralmente neutrales*, mientras que la división del trabajo es, o se ha convertido en, un “imperativo categórico” –para decirlo con Kant–, es decir: una exigencia ética incondicional (digamos: “encuentra tu lugar en la sociedad, especialízate de manera que seas útil a la sociedad”). Con otras palabras: la división del trabajo no es éticamente neutral, sino que debe concebirse como el núcleo de la ética de las sociedades modernas. Por tanto, ninguna explicación funcional en términos de desarrollo, cultura, civilización, ciencia, etcétera, se acerca siquiera a la pregunta real, a saber: ¿cómo es que la división del trabajo ha adquirido semejante contenido moral?
- (4) Existe, por supuesto, un imperativo contrario (digamos: “realiza a plenitud tu humanidad, desarróllate en todas las direcciones”); pero este imperativo no le resta importancia al anterior, ya que no es incondicional, sino que se subordina al imperativo propiamente categórico de la división del trabajo.

- (5) Obtenemos una pista de dónde encontrar una respuesta correcta a nuestra pregunta si partimos de la forma más antigua y en cierto sentido más básica de la división del trabajo, a saber: la *división sexual del trabajo*.
- (6) Ahora bien: existen dos mecanismos de acción opuesta (en un sentido que después desarrollaría Jon Elster) que causan que dos personas se junten: o bien que tienen mucho en común una con la otra o bien que son muy diferentes.
- (7) La historia natural de los sexos muestra que las diferencias se han ido enfatizando cada vez más, al grado de adquirir en la sociedad moderna proporciones extremas. La familia burguesa, con su extrema división del trabajo que separa al macho proveedor de la hembra cuidadora, es un modelo. Luego se sigue que fue el segundo de los mecanismos mencionados en (6) el que actuó funcionalmente, primero produciendo y luego manteniendo el *status quo* sexual.
- (8) Las diferencias entre los sexos crean atracción mutua, pasión sexual, apego emocional, sentido de responsabilidad, amor; sin todo eso, la pareja de hombre y mujer, y con ella la familia tal como la conocemos, simplemente no existiría.
- (9) Dado que ese tipo de sociedad –la pareja– es la más básica, y que la familia es, por decir, la célula que constituye los tejidos de las sociedades modernas, cabe adoptar una hipótesis de trabajo, a saber: que la diferencia, como mecanismo de atracción, y por ello como “pegamento social” es también el mecanismo funcional que crea y mantiene el orden en las sociedades modernas.
- (10) Semejante mecanismo, que podemos llamar “amor” en el nivel de la pareja de hombre y mujer, la llamaremos “solidaridad” en el nivel de la sociedad en general. Por tanto, la pregunta es ahora: ¿la solidaridad puede dar cuenta del desarrollo particular de la división del trabajo? Esta pregunta –y la hipótesis que le subyace– puede explorarse mediante el estudio sociológico del derecho, tal como éste se ha desarrollado en las sociedades modernas.

Aquí podemos observar varios “a priori” éticos, cognitivos, afectivos y sexuales, los cuales, en un contexto claramente materialista y evolucionista –lucha por la sobrevivencia, cambios en el medio, aumento de la población

y con ella de la “densidad moral”– va produciendo la sociedad moderna. No es posible aquí detenerse en el resto de la obra; pero puede verse con lo anterior que su tema principal es la acción racional y muy particularmente la acción moral; es decir el problema (ii).⁵ En cambio, las dos obras que Durkheim escribió a continuación, *Règles de la méthode sociologique* (1895) y *Le suicide* (1897), si bien se ocupan también de la acción moral, tienen ambas sobre todo una importancia metodológica; luego su interés se centra en el problema (i). Ahora bien, aunque podemos decir que en cierto modo la segunda de estas dos obras comienza a interesarse por el papel de la religión y por tanto por el problema (iii), es hasta 1903 que Durkheim plantea de manera más directa la tarea de “sociologizar” a Kant en su famoso ensayo (escrito con su yerno, Marcel Mauss) sobre la clasificación primitiva. Aquí Durkheim inicia su programa: mostrar que las “categorías” (el nombre que utiliza en general para el “a priori” kantiano) son un producto del desarrollo histórico-social; un programa que se presentará desarrollado más tarde en su *magnum opus* sobre las formas elementales de la vida religiosa (1912), y que Mauss y otros (por ejemplo, Maurice Halbwachs, Ignace Meyerson, Louis Garnet, Jean-Pierre Vernant) continuarán.⁶

El planteamiento de Max Weber parte de entrada de la acción racional, y en particular de la acción jurídica y de la acción económica, o sea del problema (ii), y sólo poco a poco – entre 1904 y 1920 – va introduciendo el elemento “ético” y “religioso”, y con ello el problema (iii), al hilo de una reflexión metodológica compleja, como corresponde al problema (i). Tal vez lo más interesante de su propuesta es la idea de que la sociedad moderna se caracteriza por un proceso creciente de racionalización, en el sentido de

-
5. Si a algún lector le sorprendiera que subsumo aquí la acción moral bajo la racional (muchos piensan que son cosas distintas y hasta opuestas), le recuerdo que Durkheim fue siempre un kantiano confeso, y para Kant la moral es asunto de la *razón* práctica.
 6. Para evitar posibles malentendidos conviene dejar sentado aquí que Durkheim no inventó la idea, aparentemente paradójica, de que el “a priori” tiene una historia: hay asomos de ello no ya sólo antes de Durkheim, sino incluso antes de Kant (por ejemplo en Vico), al igual que en los contemporáneos de Durkheim (en Weber y Pareto, pero también, por ejemplo, en Simmel), y naturalmente también en los que vinieron después (por ejemplo, Collingwood, Heidegger, Wittgenstein, Ortega).

mayor sistematización formal, el cual se refiere tanto a la ciencia (i) como a la economía (ii), pero hunde sus raíces en los valores (iii). Aprovecho la ocasión para remarcar un malentendido muy común: la idea de que el proceso de racionalización en Weber se referiría a la transición creciente de la *Wertrationalität* en *Zweckrationalität*, cuando más bien él insiste en la transición de la *materiale* a la *formale Rationalität*, independientemente de que se trate de valores o de fines (semejante malentendido sólo es superado por la idea de que para Weber los hábitos y los afectos no pueden formar parte de la acción racional).⁷

Ahora bien: una manera de comparar a Durkheim con Weber es contrastando el optimismo comtiano del primero frente al pesimismo nietzscheano del segundo. En ambos, sin embargo, se nota la influencia del concepto kantiano de *deber*; si bien el primero pone sus esperanzas en la ética profesional que subyace a la división del trabajo (considera que ella es el baluarte más potente contra la disolución moral que ve a su alrededor), mientras que el segundo insiste en el realismo político de la *Verantwortungsethik* frente a las utopías idealistas de la *Gesinnungsethik*, y en ese sentido tiene, más que esperanzas, deseos de evitar lo peor.

TRES MILENIOS Y ACASO HASTA MÁS DE TRES

Frente a Durkheim y Weber se alza la figura de Vilfredo Pareto, cuya posición es sutilmente diferente. Una manera de verlo es analizando el concepto de “filosofía de la historia”. Podemos decir que en principio hay *cinco* posibles filosofías de la historia. ¿Cómo llego a la conclusión de que son cinco, y no cuatro o seis, por ejemplo? Mediante un pequeño árbol de decisión como el que se muestra en la Figura 2.

7. Algunas indicaciones algo más precisas sobre todo esto aparecen en otro ensayo (Leal & Shipley, 2002), si bien colocadas en un contexto de discusión bastante diferente al de este trabajo.

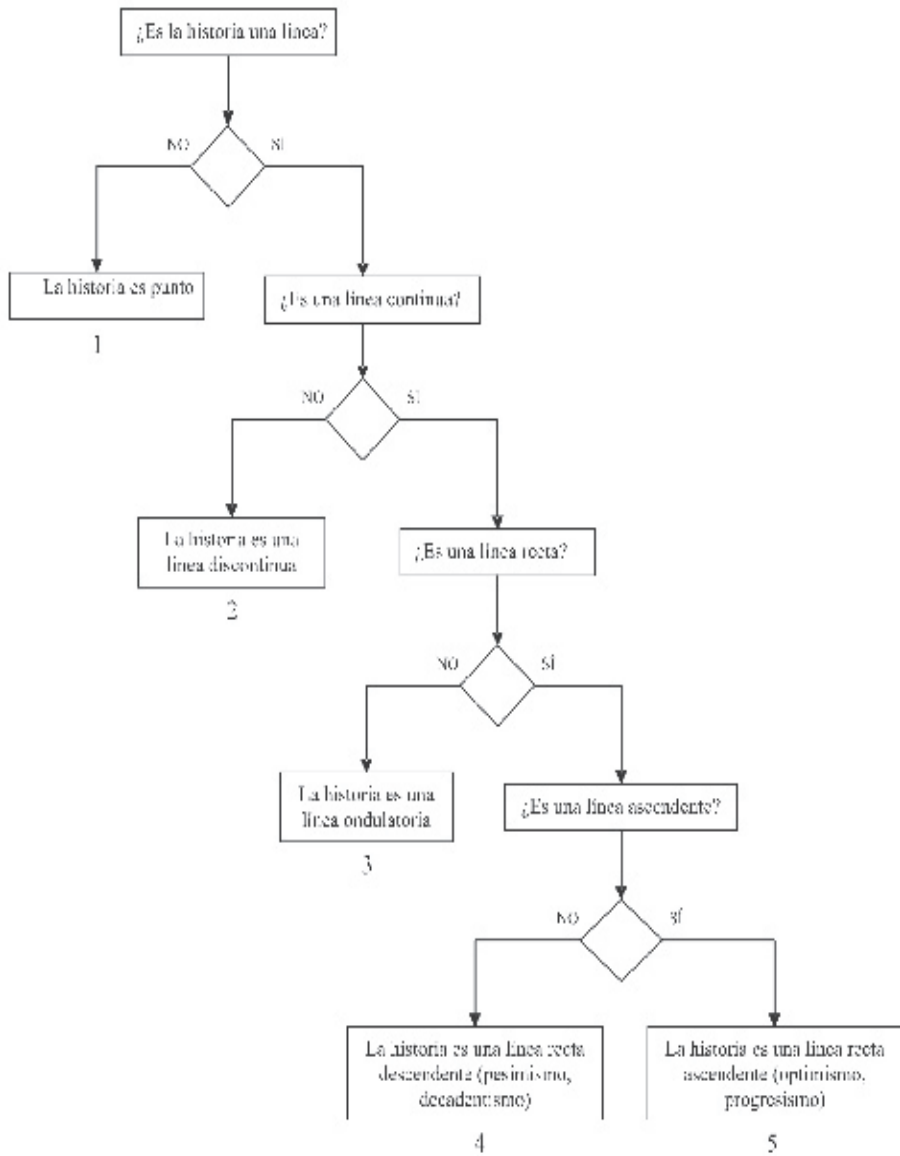


FIGURA 2: Las cinco filosofías de la historia

Me parece que se puede decir que o bien la historia no es una línea o bien que sí es una línea. Y si no es una línea, entonces me parece que debe ser un *punto*: y ésta es la primera filosofía de la historia, la que dice que la historia es un punto; o con otras palabras: que no ocurre nada, que el cambio es sólo aparente, una ilusión debida a nuestros sentidos o a nuestros prejuicios o a entrambos sentidos y prejuicios. Tal es la concepción de Parménides y de Zenón, así como de un buen número de otros pensadores, occidentales y no occidentales, que niegan la realidad del tiempo. El último de esta distinguida estirpe es, sin duda alguna, el más grande lógico del siglo xx y tal vez el más grande que ha habido en toda la historia: Kurt Gödel, quien proporcionó una interpretación matemática de la teoría general de la relatividad en términos de universos estacionarios (Gödel 1949; *cf.* Yourgrau 1991). El propio Einstein sugiere muchas veces que el cambio es una ilusión, y que el universo no discurre, sino que *es*. Que yo sepa, ningún historiador, profesional o amateur, ha fundado su concepción general de la historia en la idea de que la historia es un punto, probablemente porque ello habría hecho imposible el escribir historia. Un caso instructivo de ello es Spinoza, quien en su *Ethica* a veces parece implicar que pensaba de manera no muy diferente de Parménides (y sabemos que Einstein lo tenía en grandísima estima); y aunque Spinoza fue un historiador de cierta importancia, como vemos en su *Tractatus theologico-politicus* así como en su *Tractatus politicus*, al menos para mí no está muy clara cuál es su filosofía de la historia. Podemos, pues, decir que esta primera filosofía de la historia en cierto modo es más bien una negación de la historia y por ello de la misma filosofía de la historia. En ese sentido, la historia como punto es el límite de lo que una filosofía de la historia puede ser.⁸

Si tomamos ahora la otra rama del árbol y suponemos que la historia es una *línea*, hay, me parece, una segunda alternativa: la rama se divide según que pensemos que es una línea continua o que no lo es. Si es una línea *discontinua*, tenemos el catastrofismo, que se expresa por ejemplo en

8. Como la tercera concepción de la historia, que veremos enseguida, se formula en términos que recuerdan los de la primera, toda vez que se parte de que la humanidad no cambia o lo hace muy lentamente, podría haber lugar a confundirla con la primera. Pero son distintas, e identificarlas es o bien un error o bien un truco retórico, es decir, un tipo de error también.

la idea muy generalizada de diluvios, en los cuentos del *Critias* de Platón, y muy recientemente en la teoría bioevolucionista del equilibrio puntuado tan favorecida por los biólogos marxistas de Harvard (cf. Gould 2002). Históricamente, eso corresponde a la realidad de sociedades y civilizaciones destruidas, lenguas extintas, etcétera. Hoy día la oímos mucho, sea que la entone el Club de Roma o los ecologistas alarmados. De todos ellos es la segunda filosofía de la historia.

Ahora bien, si la línea es *continua*, tenemos otra bifurcación: o es una línea recta o no lo es. Dejo para el final la alternativa de que no es una línea recta. Pero la opción de pensar en la línea de la historia como una *recta*, permite todavía pensar que la recta o bien es *ascendente* (por ejemplo en el optimismo de Durkheim o en el de los tecnócratas, el de Agustín de Hipona, Schelling, Hegel, Marx, Teilhard de Chardin, y generalmente los que creen en el progreso y en las soluciones absolutas y duraderas) o bien es *descendente* (por ejemplo, en el pesimismo de Weber, de Schopenhauer, o de muchos conservadores). La quinta filosofía de la historia, que podemos llamar simplemente pesimista, puede en un momento transformarse en la segunda; pero es sin duda la cuarta filosofía, la optimista, la más popular de todas, sin duda porque es ella la que más facilita la acción. En ello vemos por cierto un “a priori” práctico en plena operación.

Pero aquí me interesa que observemos con cuidado la tercera filosofía de la historia, la que dice que hay una línea continua, pero que no es una recta, sino que tiene un movimiento *ondulatorio*, de manera que va la humanidad dando bandazos de un lugar a otro. Algunos partidarios de la filosofía optimista (piénsese por ejemplo en Vico o en Hegel) hablan a veces de un progreso que se produce por el resultado de esos bandazos. Así, los *ricorsi* de Vico y las *Verneinungen* de Hegel llevan ineluctablemente a Dios o al Absoluto. Digamos que se trata de una línea ondulatoria con una tendencia central ascendente. Pero en Pareto las cosas no tienen esa forma. Y no porque sea pesimista, cosa que se le ha achacado por falta de imaginación y sobre todo por no leer con cuidado los textos. Dicho de otra manera, Pareto sería pesimista en todo caso como fue pesimista Voltaire: ambos reaccionaron contra el optimismo, pero sin irse en realidad al otro extremo, sino constatando simplemente que los seres humanos no cambian

o cambian muy despacio, a veces para bien y a veces para mal; donde “bien” y “mal” son juicios basados en perspectivas particulares. No en balde se ha llamado a Pareto un “filósofo volteriano” (La Ferla 1954).

De hecho, tiene interés imaginar las cinco filosofías de la historia de la Figura 2 como un círculo en el que las más optimistas (1 y 5) se tocan, seguidas de las más pesimistas (2 y 4) con la tercera en el medio, pues no es ni una cosa ni la otra. Comoquiera que ello fuere, lo que conviene resaltar es que hay en Pareto la más perfecta forma de unión de filosofía de la historia e historia del *a priori*.

Trataré de explicar qué quiero decir con esto.

La sociología de Pareto se presenta y quiere ser ciencia en el sentido más estricto que tiene la palabra: una teoría matemática del equilibrio social, sólo que en esa teoría están incluidos los “a priori” (divididos en “residuos”, “intereses” y “heterogeneidad”) como elementos fundamentales del equilibrio; un equilibrio siempre dinámico, tanto por la interacción de los elementos entre sí como por los cambios externos al sistema. Este equilibrio dinámico –si se prefiere, esta sucesión de equilibrios– puede verse, y se ha visto, como una “filosofía de la historia”; pero no debemos olvidar que es una filosofía de la historia que se pretende *inductiva*, de manera que los métodos “lógico-experimentales” logren dar razón científica de la sinrazón religiosa y metafísica, para usar las palabras de Comte. Así se resuelve el círculo kantiano; y Pareto toma firmemente el segundo cuerno del dilema: la ciencia se explica a sí misma. Dado que los “a priori” de que habla Pareto –residuos, intereses, heterogeneidad– son muy básicos, su teoría parece susceptible, acaso más que las de Durkheim o Weber, de ser acercada a la biología (*cf.* Lopreato 1980; véase también Lopreato 1984, Lopreato & Crippen 1999). Hay muchos signos de que una síntesis de este tipo no es descabellada, si bien faltan todavía muchas piezas en el rompecabezas. Completado el rompecabezas veríamos que la historia inductiva del “a priori” –si se quiere, la historia natural del “a priori”– conlleva una filosofía de la historia que es también, y al mismo tiempo, filosofía de la filosofía de la historia –una explicación naturalista del ser humano que aclara no solamente los límites de su razón (ciencia y acción) sino también su inapagable propensión a hacer metafísica, incluso metafísica

de la historia, optimista o pesimista según el caso.

En todo caso, cuando la inducción filosófico-histórica se hace, como en Pareto, sobre la base de un análisis de la historia de la humanidad europea a lo largo de casi tres milenios, podemos decir que no es una tontería. Una y otra vez se oyen entonar cantos que dicen o implican que

- ahora que por fin hemos alcanzado la democracia...,
- ahora que por fin hemos logrado el bienestar económico...,
- ahora que por fin tenemos la Unión Europea...,
- ahora que por fin ha caído la amenaza comunista...,
- ahora que por fin... (pongan ustedes aquí su logro favorito)...

Cuando oigo esos cantos me parece oír en el fondo la risa potente de Pareto, diciendo una vez más: “ya veréis como el espectáculo humano dará en cualquier momento una voltereta más”. De hecho, cuando observo el surgimiento de los nacionalismos, de los fundamentalismos, de las migraciones masivas, del deterioro en la educación, y mil cosas más, me pregunto si no estamos ya dando una voltereta sin darnos todavía cuenta de ello. Pero pensar así, analizar así, mirar así, no es ser pesimista; concebir esta visión como pesimista es un grandísimo error (una línea ondulatoria no contiene *ipso facto* una recta descendente).

Concluyo con una nota personal que espero tome el lector con benevolencia: en mi experiencia cuando yo me veo obligado a actuar, debo ser, y de hecho soy, tan optimista como el que más; no veo de qué otra manera podría actuar (otra vez el “a priori” de la práctica que mencioné antes). Pero actuar no es lo que yo personalmente hago con más gusto; lo que hago con más gusto, a lo que me dedico, para lo que sirvo, es *observar*, no actuar. Ahora bien: observar es algo que está más allá de pesimismo y optimismo; es tratar de constatar las cosas como son, *sine ira et studio*, sin enojarse y sin tomar partido, como dijo Spinoza. No sé qué piensa de esto el lector, pero cuando yo me pongo a observar de esta manera, y más aún cuando lo hago con mirada de largo alcance, me encuentro con que Pareto se acerca más a la verdad que otros; y sobre todo: que el tono en el que habla es el correcto, ese tono que nos invita a considerar las cosas humanas como son, no como creemos que debieran ser o como quisiéramos que fuesen.

APÉNDICE

Comienzo de la introducción a Bury (1920)

When we say that ideas rule the world, or exercise a decisive power in history, we are generally thinking of those ideas which express human aims and depend for their realisation on the human will, such as liberty, toleration, equality of opportunity, socialism. Some of these have been partly realised, and there is no reason why any of them should not be fully realised, in a society or in the world, if it were the united purpose of a society or of the world to realise it. They are approved or condemned because they are held to be good or bad, not because they are true or false. But there is another order of ideas that play a great part in determining and directing the course of man's conduct but do not depend on his will —ideas which bear upon the mystery of life, such as Fate, Providence, or personal immortality. Such ideas may operate in important ways on the forms of social action, but they involve a question of fact and they are accepted or rejected not because they are believed to be useful or injurious, but because they are believed to be true or false.

The idea of the progress of humanity is an idea of this kind, and it is important to be quite clear on the point. We now take it so much for granted, we are so conscious of constantly progressing in knowledge, arts, organising capacity, utilities of all sorts, that it is easy to look upon Progress as an aim, like liberty or a world-federation, which it only depends on our own efforts and good-will to achieve. But though all increases of power and knowledge depend on human effort, the idea of the Progress of humanity, from which all these particular progresses derive their value, raises a definite question of fact, which man's wishes or labours cannot affect any more than his wishes or labours can prolong life beyond the grave.

This idea means that civilisation has moved, is moving, and will move in a desirable direction. But in order to judge that we are moving in a desirable direction we should have to know precisely what the destination is. To the minds of most people the desirable outcome of human development would be a condition of society in which all the inhabitants of the planet would enjoy a perfectly happy existence. But it is impossible to be sure

that civilisation is moving in the right direction to realise this aim. Certain features of our “progress” may be urged as presumptions in its favour, but there are always offsets, and it has always been easy to make out a case that, from the point of view of increasing happiness, the tendencies of our progressive civilisation are far from desirable. In short, it cannot be proved that the unknown destination towards which man is advancing is desirable. The movement may be Progress, or it may be in an undesirable direction and therefore not Progress. This is a question of fact, and one which is at present as insoluble as the question of personal immortality. It is a problem which bears on the mystery of life.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguado Aguilar, Luis (comp.)
 1990 *Cognición comparada: estudios experimentales sobre la mente animal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Allen, Colin & Marc Bekoff
 1997 *Species of mind: the philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Bhagwati, Jagdish
 2004 *In defence of globalization*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bury, John Bagnell
 1920 *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*. Londres: Macmillan.
- Buss, David M.
 1999 *Evolutionary psychology: the new science of the mind*. Boston: Allyn & Bacon.
- Cowen, Tyler
 2002 *Creative destruction: how globalization is changing the world's cultures*. Princeton: University Press.

Cox, W. Michael & Richard Alm

1999 *Myths of rich and poor: why we're better off than we think.*
Nueva York: Basic Books.

Coyle, Diane

2001 *Paradoxes of prosperity: why the new capitalism benefits all.*
Nueva York: Texere.

Darwin, Charles

1871 *The descent of man and selection in relation to sex.* Londres:
Murray.

1872 *The expression of the emotions in man and animals.* Londres:
Murray.

Easterbrook, Gregg

2003 *The progress paradox: how life gets better while people feel worse.* Nueva York: Random House.

Fields, Gary S.

2001 *Distribution and development: a new look at the developing world.* Nueva York: Russell Sage.

Gödel, Kurt

1949 "A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy", en Paul A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein, philosopher-scientist.* Evanston, IL: Library of Living Philosophers, pp. 555-562.

Gould, Stephen Jay

2002 *The structure of evolutionary theory.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heyes, Cecilia & Ludwig Huber (eds.)

2000 *The evolution of cognition.* Cambridge, MA: The MIT Press.

- Kant, Immanuel
 1799 “Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”. 7 de Agosto de 1799, *Akademieausgabe*, vol. XII, pp. 370-371.
- Kuhn, Thomas S.
 1959 “Energy conservation as an example of simultaneous discovery”, en Marshall Clagett (ed.) *Critical problems in the history of science*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 321-356.
- La Ferla, Giuseppe
 1954 *Vilfredo Pareto filosofo volteriano*. Florencia: La Nuova Italia.
- Leal, Fernando & Patricia Shipley
 2002 “From value conflicts to multiple mandates: on organising ethical knowledge and its paradoxes”, en Stewart R. Clegg (ed.) *Management and organisation paradoxes*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 139-161.
- Lomborg, Bjørn
The skeptical environmentalist: measuring the real state of the world. Nueva York: Oxford University Press.
- Lopreato, Joseph
 1980 “Pareto’s sociology in a sociobiological key”, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tomo XVIII, núm. 51, pp. 133-161.
 1984 *Human nature and biocultural evolution*. Boston: Allen & Unwin.
- Lopreato, Joseph & Timothy Crippen
 1999 *Crisis in sociology: the need for Darwin*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Maddison, Angus
 2001 *The world economy: a millennial perspective*. París: OECD.
 2003 *The world economy: historical statistics*. París: OECD.

- Moore, Stephen & Julian L. Simon
2000 *It's getting better all the time*. Washington, DC: Cato Institute.
- Parker, Sue Taylor & Michael L. McKinney
1999 *Origins of intelligence: the evolution of cognitive development in monkeys, apes, and humans*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ristau, Carolyn A.
1991 *Cognitive ethology: the minds of other animals*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Roitblat, Herbert L. & Jean-Arcady Meyer (eds.)
1995 *Comparative approaches to cognitive science*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Simon, Julian L. (ed.)
1995 *The state of humanity*. Oxford: Blackwell.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques
Plan de deux discours sur l'histoire universelle. Obra póstuma escrita hacia 1751. Versión electrónica disponible en <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/turgot/discours.html>.
- Vendryès, Pierre
1973 *Vers la théorie de l'homme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Yourgrau, Palle
1991 *The disappearance of time: Kurt Gödel and the idealistic tradition in philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.