

¿Qué teoría de la evolución moral deben escoger los científicos sociales?

Raymond Boudon*

EVOLUCIÓN MORAL: ¿UNA IDEA OBSOLETA?

La evolución de las normas, valores e instituciones es un tema sociológico clásico. La tesis que trataré de defender aquí es que ciertos mecanismos que hacen inteligible la evolución moral pueden ser identificados desarrollando algunas intuiciones básicas de Durkheim y Max Weber. Los dos sociólogos clásicos dilucidaron una teoría de la evolución moral que se sobrepone a las objeciones hechas legítimamente por Popper (1957) contra el historicismo. Ninguno de ellos introduce la idea de que deberían de existir



* Raymond Boudon es uno de los defensores más distinguidos del individualismo metodológico y es considerado uno de los sociólogos franceses más influyentes del siglo xx y lo que va del xxi. Actualmente lleva a cabo sus investigaciones en la Academia de Ciencias Morales y Políticas en el Instituto de Francia. Entre sus obras más destacadas se encuentran *Le Juste et le Vrai: études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*; *Raison, bonnes raisons*, y *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, entre muchas otras. El texto que se presenta a continuación es una conferencia que dio el profesor Boudon en la Universidad de Oslo el 26 de abril de 2007. La traducción es de Antonio Villalpando Acuña, estudiante de sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, con la amable autorización del profesor Boudon.

cosas tales como “leyes del desarrollo histórico”. Ambos rechazaron las teorías de la evolución moral que ven el desarrollo histórico como algo que se deduce principalmente de los mecanismos de adaptación. También rechazaron vehementemente la idea de que la noción de evolución moral es vacía, como los relativistas de la posmodernidad actualmente sostienen. El relativismo posmoderno es popular hoy en día en virtud de que las teorías evolutivas de la moral desarrolladas en el siglo XIX perdieron credibilidad después de los episodios de barbarie del nazismo y del comunismo. Sin embargo, yo sostengo que al tratar de descalificar la idea del progreso y evolución morales los pensadores posmodernistas tiraron al bebé con todo y el agua con la que lo acababan de bañar.

A grandes rasgos, la teoría evolucionista que propongo elaborar a partir de algunas intuiciones centrales presentadas por Durkheim y Weber es una alternativa al relativismo posmoderno. Además, mi teoría evita las objeciones que se han hecho a las teorías evolucionistas desarrolladas por las ciencias sociales en la era contemporánea. De este modo, la teoría de Hayek (1973-1979) queda como algo que pone mucho énfasis en las innovaciones funcionales, por ejemplo, en las innovaciones introducidas en la mente de los actores sociales en virtud de que éstas tienen alguna función adaptativa. Él sostiene que la existencia de normas morales debería ser explicada por el hecho de que la gente en un pasado muy remoto descubrió que intercambiar sus bienes podía ser ventajoso y que el intercambio es más confiable cuando los participantes pueden creer uno en el otro. No obstante, Hayek pone poco énfasis en ideas que representan innovaciones absolutas, como aquellas que no son inducidas por mecanismos de adaptación. En general, permanece próximo a la línea de pensamiento sobre evolución moral e institucional inaugurada por Herbert Spencer y criticada ya por Durkheim. Este también es el caso de Dawkins (1989). Su intento de construir una teoría de la “evolución cultural” que tuviera el mismo atractivo científico y solidez que la teoría darwiniana de la evolución biológica es ciertamente brillante. Sin embargo, me parece una regresión científica cuando se le compara con la teoría que puede elaborarse a partir de las intuiciones de Weber y de Durkheim. Los *memes* de Dawkins son metáforas vagas cuyo atractivo se basa más en su evo-

cación de los genes –científicamente incontrovertibles– que en su valor explicativo intrínseco. Puedo decir lo mismo de la teoría de Dan Sperber (1996) sobre el “contagio de ideas”. Su teoría se centra casi exclusivamente en los mecanismos de influencia e imitación. En cuanto a James Q. Wilson, él propone concebir el sentido moral como un producto de la evolución biológica. Grupos cuyos miembros no hubieran tenido un sentido del deber o de la justicia habrían sido menos consistentes y más frágiles, ya que sus miembros habrían tenido menos oportunidad de sobrevivir y de reproducirse que los miembros de grupos donde la mutación genética y la selección natural hubieran equipado a la mayoría de ellos con los genes responsables de los sentidos de la justicia y del deber. No estoy diciendo que dichas conjeturas no puedan ser ciertas. Tampoco sostengo que no puedan ser combinadas en el futuro con teorías de inspiración más durkheimiana-weberiana. Mi punto es que las últimas son distintas y descansan en proposiciones menos conjeturales. Tampoco ignoro que los mecanismos de imitación y adaptación evidentemente juegan un papel en la evolución moral.

Calificaría las teorías evolutivas propuestas por Hayek, Dawkins, Wilson o Sperber como “mecánicas”. En cuanto a Gary Runciman (2000), quien propuso una de las teorías más recientes de la evolución moral, él también se encuentra cerca de la tradición spenceriana-darwiniana, como lo revela el título de su libro *The Social Animal* (El animal social). Todos estos autores ven el cambio moral y cultural como el resultado de reacciones más o menos mecánicas por parte de los seres humanos –ya sea como organismos biológicos o como actores sociales– a los cambios en su ambiente o como resultado de la influencia y la imitación.

En contraste, yo calificaría la teoría evolucionista planteada por Durkheim y Weber como “racional”, en el sentido de que se basa en la idea de que la evolución moral es el resultado de innovaciones genuinas y no sólo de innovaciones inducidas de forma más o menos mecánica. Una vez que estas innovaciones se ponen a disposición del público son seleccionadas o rechazadas como consecuencia de un proceso de selección racional colectivo. Este proceso de selección es básicamente racional en virtud de que el hombre, en todo tiempo y en toda sociedad, ha sido concebido como un ser capaz de evaluar la calidad de las normas, reglas e instituciones en

las cuales está inmerso. En general, el modelo de hombre que subyace a las teorías evolucionistas de Durkheim, Max Weber y, entre los autores modernos, de Shmuel Eisenstadt, es muy diferente al modelo de hombre que está detrás de las teorías evolucionistas de Hayek, y aún más, de Dawkins, Wilson, Sperber y Runciman, sólo por mencionar las teorías de la evolución moral más visibles que están disponibles hoy en día. Es esencial tomar en cuenta tanto el modelo “mecánico” como el “racional” para explicar la evolución moral. Dependiendo del fenómeno a investigar, tanto el primero como el último pueden jugar un papel más o menos importante. Me concentraré ahora en los modelos “racionales”.

UNA INTUICIÓN CRUCIAL DE DURKHEIM Y DE WEBER

DURKHEIM: SOBRE EL INDIVIDUALISMO

Insistiré en una intuición esencial propuesta por Durkheim (1960: 146). Escribe en su *División del trabajo social*:

El individualismo, el libre pensamiento, no apareció en nuestros días, ni en 1789, ni en el tiempo de la Reforma, ni con la escolástica, ni con la decadencia del politeísmo griego y romano o de las teocracias orientales. Es un fenómeno que comienza en ningún lado, pero que se desarrolla continuamente con el curso de la historia [L'individualisme, la libre pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire].

El tono retórico del pasaje, enfatizado por la secuencia de “ni” que nos regresa de la era moderna al comienzo de la historia, ciertamente tenía la intención en la mente de Durkheim de subrayar la importancia que él adjudicaba a la idea de que “el individualismo comienza en ningún lugar”. Muchas glosas a la *División del trabajo social* insisten en la tesis de Durkheim de que “el individualismo se desarrolla continuamente con el curso de la historia”, pero muchas de ellas hacen caso omiso de la primer parte de la senten-

cia, la cual establece que el “individualismo comienza en ningún lado”. En contradicción con este pasaje, glosas actuales sobre la *División del trabajo social* sostienen que Durkheim habría visto al individualismo como una consecuencia del aumento de la división del trabajo y también como algo que comenzó con la Reforma protestante. El texto que acabo de citar contradice completamente esa interpretación actual. Es cierto que en la mente de Durkheim la complejidad en constante aumento de la división del trabajo, en la medida en que ha favorecido una diversificación en aumento de los roles y las calificaciones sociales, ha contribuido a reforzar el individualismo; concretamente, ha creado instituciones que facilitan la expresión de los valores individualistas. Es cierto que el protestantismo porta un testimonio indirecto a favor del desarrollo del individualismo en la era del Renacimiento, ya que enfatiza la libertad y la responsabilidad del creyente en la interpretación de las Sagradas Escrituras. El protestantismo expresa, con una connotación teológica, el hecho de que el desarrollo de la división del trabajo ha incrementado el sentimiento de singularidad en la mente de los individuos. Estas afirmaciones, en las cuales insisten compendios y glosas, están presentes efectivamente en la *División del trabajo social* de Durkheim, pero sólo constituyen una parte de su teoría.

El significado de la fórmula “el individualismo comienza en ningún lado” me parece muy claro. Ésta indica que los individuos como tales siempre han representado el punto de referencia a partir del cual se pueden apreciar la relevancia y la legitimidad de las normas y generalmente de las instituciones —en el sentido más amplio de esta noción posterior—, desde las normas tácitas que regulan pequeños grupos informales hasta las normas que toman la forma de decisiones colectivas oficiales legalmente aplicadas. La fórmula indica que en todas las sociedades, tanto arcaicas como modernas, las instituciones son percibidas por los individuos como algo más o menos legítimo, o más o menos aceptable. En cuanto a los criterios de acuerdo con los cuales se juzgan como algo más o menos aceptable o legítimo, son los mismos en todas las sociedades: la gente las aprecia o las rechaza dependiendo de si tienen o no la sensación de que respetan su dignidad y sus intereses vitales. Ese

“el individualismo y el libre pensamiento comienzan en ningún lado” significaría –si mi interpretación es correcta– que en todas las sociedades la gente es capaz de evaluar cuando alguna institución o estado de cosas es favorable al reconocimiento de su dignidad como individuos y a la satisfacción de sus necesidades básicas.

Más aún, mientras que el individualismo atribuya una dignidad igual a *cualquier* individuo, un individuo particular tenderá a considerar a una institución mala o buena dependiendo de si tiene la impresión de que cualquier otro individuo puede tener una tendencia a juzgarla del mismo modo. Esto no significa que no haya conflictos de opinión. Igual que en los conflictos de opinión en la ciencia, el choque de opiniones en asuntos morales, legales o políticos enfrenta adversarios que tienen distintas visiones, pero que consideran que sus razones son fundamentadas. Un individuo no puede considerar alguna afirmación como verdadera o una institución como buena si no tiene al mismo tiempo la sensación de que otras personas encontrarían también esa afirmación como verdadera o como buena esa institución. Debe notarse que, a pesar de eso, y dependiendo del caso, los individuos pueden estar en el lugar de observadores imparciales (Adam Smith) y tener sus opiniones dictadas por su buen juicio, o bien estar en el lugar de actores parciales, diría yo, y tener sus opiniones guiadas por sus intereses, pasiones y prejuicios.

*LA INTUICIÓN DE DURKHEIM
CONFIRMADA EMPÍRICAMENTE*

Muchos estudios proveen una confirmación empírica de la afirmación de Durkheim, de acuerdo con la cual en todas las sociedades, sean tradicionales o modernas, los individuos tienen sentido de la dignidad de sus intereses vitales, así como la capacidad para evaluar el grado en que ciertas instituciones son capaces de servir a esa dignidad y a esos intereses vitales y, si pueden, seleccionar aquellas que parezcan las mejores en este aspecto. El trabajo monográfico de Samuel Popkin (1979) sobre el *campesino racional* me parece particularmente esclarecedor en este sentido. En contra de una idea recibida que defienden muchos antropólogos, Popkin

ha mostrado convincentemente que en las sociedades rurales tradicionales del sudeste asiático o de África, el mandato por unanimidad es un régimen constitucional ampliamente aceptado en virtud de que es percibido como el régimen con mayor capacidad de respetar la dignidad y los intereses vitales de todos.

En contra de esta interpretación racional, los antropólogos han sostenido que la difusión del mandato por unanimidad en sociedades rurales tradicionales refleja el hecho de que los individuos en sociedades arcaicas tienen poca o nula autoconciencia, poco o nulo sentido de su singularidad y de su dignidad personal, y ven el propio *yo* como mera parte de la colectividad. El sentido que tiene la gente de su dignidad y de sus intereses vitales sería una variable dependiente, que sería fuerte en las sociedades modernas y débil en las tradicionales.

En contraste, para Popkin el mandato constitucional por unanimidad fue considerado y aceptado por la simple razón de que otro régimen de decisión implicaría serias amenazas para los miembros económicamente más débiles de la sociedad, y en consecuencia para la cohesión social. Las sociedades rurales de África o del sudeste de Asia, explica, son sociedades de dimensiones pequeñas, basadas en un sistema económico de subsistencia con pocos intercambios con el exterior. En dichas sociedades, los miembros más débiles estarían seriamente amenazados si las decisiones colectivas fueran tomadas, por decir, con base en el mandato por mayoría. Entonces, una mayoría podría decidir prohibir la práctica del *espi-gueo*, gracias a la cual en un sistema de subsistencia los más pobres son capaces de sobrevivir los malos años. En consecuencia, el mandato de la mayoría no puede ser considerado legítimo en tales sociedades. La interpretación de Popkin es definitivamente más aceptable desde un punto de vista científico que la interpretación antropológica actual, por una razón fundamental: a diferencia de esta interpretación reconoce el hecho evidente de que el mandato por unanimidad maximiza el poder de cada individuo, como lo muestra el hecho de que ese tipo de mandato es otro nombre para el poder de veto. Más aún, la interpretación de Popkin da cuenta del hecho de que en las sociedades rurales, donde el mandato por unanimidad es el mandato constitucional básico, las decisiones toman generalmente un largo tiempo y ocurren en un clima de con-

frontación y conflicto institucionalizados. En general, este tipo de estudios muestra convincentemente que el sentido de todos acerca de su individualidad y su singularidad es una característica tanto de sociedades donde la solidaridad es mecánica –para usar el vocabulario de Durkheim–, como de sociedades con solidaridad orgánica. El individualismo encuentra condiciones más favorables en las últimas, como por ejemplo en las sociedades modernas, pero también es característico de las sociedades tradicionales.

Probablemente sin estar al tanto de la afirmación de Durkheim de acuerdo con la cual el individualismo comienza en ningún lado, Georg Simmel (1900) consideró evidente el hecho de que el virus individualista ya estaba presente en el comienzo de la historia. La sensación de que todos los individuos tienen la misma dignidad explica la abolición del *Wergeld* en la Germania,¹ el cual era una práctica jurídica que estipulaba una sanción penal por homicidio basada en la posición social de la víctima. Una vez que se abolió el *Wergeld*, esta abolición se volvió irreversible ya que representaba un paso adelante en el reconocimiento de que todos los miembros de la sociedad tienen el mismo valor; la abolición del *Wergeld* introdujo la idea de que cualquier vida humana, tanto la vida del rey como la vida del campesino más pobre, tiene en principio el mismo valor. Entonces, tanto para Simmel como para Durkheim, el individualismo comienza en ningún lado pero dirige la selección de ideas e instituciones y explica cómo es que algunas de ellas son adoptadas irreversiblemente. Esta evolución está aún presente en nuestros días. La abolición del *Wergeld* significó que todas las víctimas serían consideradas iguales sin importar su posición social. Hoy en día una demanda social muy fuerte hacia las instituciones judiciales en las sociedades modernas es garantizar que traten a los criminales como iguales sin importar su posición social.

Desafortunadamente, estudios como el de Popkin son muy raros. Una larga tendencia etnocéntrica que se orienta en sentido opuesto a la postura que aquí se sostiene afirma que el individualismo es una característica cultural distintiva de las sociedades occidentales mo-

¹ Nota del traductor: se decidió traducir *ancient Germany* como *Germania* por coherencia temporal y ante la falta de una palabra en inglés que dé cuenta de la diferencia entre los pueblos de la Germania y la nación alemana actual. Nótese que *Wergeld* era una figura jurídica utilizada en el norte de Europa entre los pueblos escandinavos mucho antes de la existencia de Alemania como tal.

dernas. Es cierto que el individualismo –en el sentido toquevilliano– es moderno, y que los ciudadanos modernos tienden a preocuparse esencialmente por sí mismos y por aquellos a los que sienten cercanos, algo que no contradice el hecho de que el individualismo –en el sentido de Durkheim– comienza en ningún lugar. El economista de origen hindú Amartya Sen (1999) afirma que Adam Smith estaba en lo correcto cuando sostenía que tener la impresión de ser tratado con respeto es una necesidad básica de todos los individuos en todas las sociedades. Según Amartya Sen, el primer valor para cualquier individuo en cualquier sociedad, tanto como para un hindú como para un europeo, cualquiera que sea su estatus, siempre ha sido el poder de considerarse como alguien respetado.

Tal vez se podría notar incidentalmente que me siento muy seguro en la interpretación que propongo de la sentencia de Durkheim de acuerdo con la cual “el individualismo comienza en ningún lado”, particularmente por el hecho de que él siempre estuvo impresionado por la filosofía de Immanuel Kant. Cuando Durkheim afirma que el individualismo y el libre pensamiento comienzan en ningún lado quiere decir que los efectos de las instituciones en los intereses vitales de los individuos y en el reconocimiento de su dignidad representan tan sólo el punto de referencia que puede de hecho ser utilizado para evaluar a esas instituciones. Si estoy en lo correcto cuando hago hincapié en la influencia de Kant en Durkheim, el individualismo, en el sentido en el que Durkheim usa el concepto, sería comparable con una categoría *a priori* kantiana; representaría la piedra de toque gracias a la cual las instituciones podrían ser evaluadas. Debe notarse, más aún, que el *a priori* de Durkheim es claramente menos misterioso que el de Kant.²

*LA INTUICIÓN SOBRE EL INDIVIDUALISMO DE WEBER,
QUE SE ACERCA A LA DE DURKHEIM*

Con otras palabras y en otro estilo, Weber elaboró algunas ideas que me parecen asombrosamente convergentes con las de Durkheim.

² La noción de Durkheim de que “el individualismo comienza en ningún lado” evoca la noción de Hegel de la necesidad humana básica de “reconocimiento” (*Anerkennung*). Sin embargo, las teorías evolucionistas de Durkheim –al igual que las de Weber– no están expuestas a la objeción popperiana al historicismo.

En sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber (1920-1921) comenta un pasaje de la carta a los Gálatas de Pablo, donde éste le da un escarmiento a Pedro, el cual se había despedido de improviso de un grupo de gentiles porque había visto judíos caminando en su dirección. Weber encuentra en esta anécdota, según escribe, un episodio crucial en la historia de la civilización occidental. “Representa el nacimiento de la idea de ciudadanía en Occidente” [Die Geburtsstunde des Bürgertums im Okzident]. Y nada menos. Pedro no osó quedarse en compañía de los gentiles cuando aparecieron los judíos, mientras que Pablo hubiera esperado que Pedro se quedara sentado y que, de ese modo, hubiese dado a entender que todos los hombres valen lo mismo a pesar de sus diferencias y que, en consecuencia, todos tienen permitido sentarse a la misma mesa; que un orden político legítimo debe reconocer la igualdad en esa dignidad y que, en resumen, los individuos deben ser tratados como personas. La comprensión de esta idea, dice Weber, fue considerada como un objetivo básico a partir de este momento en Occidente, y fue utilizada para inspirar la historia de Occidente durante siglos. ¿De dónde viene la fuerza de esta idea? Del hecho de que la innovación crucial representada por la noción de ciudadanía que subyace a la idea de “comensalidad” aparece tan pronto se expresa la idea del valor intrínseco de todos los individuos, con el corolario de que las buenas instituciones son aquellas que son aprobadas por todos.

Weber propone, en otras palabras, una visión pragmática de la evolución moral, una que la ve como algo guiado por “programas”, por usar un concepto utilizado notablemente por Shmuel Eisenstadt (2002). La obra de Weber es, en otras palabras, una invitación para ver la historia de las instituciones políticas, la historia de las religiones o la historia de la moral como algo que se guía por un *programa* difuso cuyo propósito es definir las instituciones, los roles, etcétera, que respetarán mejor la dignidad y los intereses vitales de todos. La invención de la noción de persona —que utiliza la palabra latina *persona* y le da un significado completamente nuevo— es un paso crucial en la consecución de este programa. Ya en el siglo I este programa, según Weber, fue promovido de una forma espectacular gracias a la creación de la noción de *ciudadanía*. Aun si la palabra no es utilizada por Pa-

blo, la noción está presente en la anécdota incluida en su carta, a la cual Weber atribuye relevancia histórica.

Para hacer más clara la interpretación que propongo de las intuiciones de Weber y de Durkheim uno puede, como suele hacerlo Weber, insistir en la analogía entre las historias de la moral, de la filosofía política y de la ciencia (Boudon, 2004). La ciencia nace de un programa vago que puede resumirse como *describir el mundo real tal y como es*. El valor de este programa no puede demostrarse, como tampoco puede afirmarse que los valores últimos son aceptables o no, legítimos o no, de acuerdo con un punto central en la famosa conferencia de Weber, *La ciencia como vocación* (1995). Weber solamente quiso decir que cualquier teoría comienza por principios que no pueden ser demostrados sino por medio de otros principios que también tienen que ser demostrados, y así *ad infinitum*. De este modo, el valor de un programa no puede ser demostrado *a priori*, pero una vez que un programa es propuesto inspirará, como en el caso de la ciencia, innovaciones que tenderán a ser seleccionadas racionalmente.

En esa conferencia, Weber afirma claramente que no sólo la ciencia sino todos los distritos del pensamiento humano están gobernados por un proceso de intelectualización. Cito: “El progreso científico es sin duda la parte más importante de este proceso de intelectualización al cual estamos sometidos desde hace milenios” [Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil, und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen] (Weber, 1995: 18).

Así, la historia de la ciencia ilustra un proceso fundamental que aparece también en otros aspectos del pensamiento humano. Al igual que la historia de la ciencia, la historia de la moral y de la filosofía política es para Weber la historia de la consecución de un programa cuyo objetivo es concebir instituciones capaces de respetar en la medida de lo posible la dignidad y los intereses vitales de los individuos. Igual que la validez del programa *ciencia*, la validez de semejante programa no puede ser demostrada. Son incluso *necesariamente* vagos desde que incluyen el requisito de que el significado de las nociones básicas que incluyen –*realidad* en el caso de la ciencia, *dignidad de la persona* en el caso de la filosofía política– se elabore con más precisión. Los dos programas nunca están

completos; ambos guían la acción humana en muchas de sus dimensiones. Puede notarse incidentalmente que una prueba indirecta del carácter difuso del programa descrito por la noción de *ciencia* puede hallarse en el hecho de que aunque muchos eminentes filósofos de la ciencia –desde los miembros del Círculo de Viena hasta Karl Popper– han intentado identificar los criterios de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia, nunca han tenido éxito en encontrarlos.

En el caso de las sociedades modernas, la puesta en marcha del programa moral es particularmente admirable. “Tenemos un culto por la dignidad de la persona –escribe Durkheim (1960: 147)– el cual, como todo culto, ya tiene sus supersticiones” [Nous avons pour la dignité de la personne un culte qui comme tout culte a déjà ses superstitions]. Como puede corroborarse en esta afirmación, el culto por los “derechos humanos” no empezó en nuestro tiempo.

UNA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN MORAL

LA DIFUSA CONSECUCCIÓN DE LAS IDEAS POLÍTICAS, JURÍDICAS Y CIENTÍFICAS

Ahora me gustaría hacer hincapié en una tesis de Weber, la cual es probablemente una de las más poderosas y originales en su obra: que la intelectualización con su proceso de tres etapas –programa, innovaciones generadas por el programa, selección racional de las innovaciones– es característica de todos los sectores del pensamiento humano. Como en la ciencia, el programa definido por la noción de la dignidad de la persona está regido por el proceso que Weber llama *Durchrationalisierung*, un concepto que propongo traducir como “racionalización difusa”.³ Este proceso explica que ciertas ideas son aceptadas irreversiblemente por la opinión pública. También explica, tal y como Durkheim afirma, que el individualismo “se desarrolla constantemente a través de la historia”.

Los conceptos de racionalización y de racionalización difusa son usados ampliamente por Weber, pero nunca son definidos por

³ Nota del traductor: el profesor Boudon utilizó la expresión *diffuse rationalization* en el texto original en inglés.

él en una forma explícita (Sukale, 2002). Esos conceptos describen, por un lado, el proceso a través del cual, dado un programa, mejores medios son buscados para promoverlo; esta dimensión del proceso moviliza el tipo instrumental de la racionalidad. De este modo, la introducción de nociones legales –como el principio de *habeas corpus* o el de libertad de expresión– las convierte en instrumentos legales cruciales para el cumplimiento de los derechos individuales. Del mismo modo, la abolición de la institución del *Wergeld* que se mencionó con anterioridad representa un instrumento crucial en la consecución del programa definido por la noción de individualismo en sentido durkheimiano.

La noción de racionalización designa, por otro lado, el proceso mediante el cual la naturaleza de un programa se precisa y se desarrollan teorías que promueven que se lleve a cabo. Esta dimensión de la racionalidad puede llamarse *cognitiva* (Boudon, 2003). La racionalidad cognitiva opera en una forma particularmente clara en la ciencia: dirige la producción de teorías científicas.

Según Weber, este proceso de racionalización es una característica de la historia del derecho y de la legislación, así como de la historia de la moral o de la filosofía política o incluso de la teología (Boudon, 2004; Sukale, 2002). Todas estas actividades son animadas por el objetivo de encontrar mejores reglas y mejores explicaciones de los fenómenos de su jurisdicción; reglas y explicaciones que buscan ser más efectivas, más simples y más coherentes entre sí al provocar con mayor claridad un sentimiento de legitimidad o de validez en el público.

No siempre se percibe con claridad la importancia de la tesis de Weber de que la racionalización opera en todas las áreas del pensamiento humano, probablemente porque contradice la visión común según la cual el progreso de la ciencia es esencialmente endógeno, mientras que el derecho, la política y la religión estarían afectados, si no completamente, al menos sí en primera instancia por factores exógenos, sean contingentes o estructurales. Este contraste entre la forma en que se desarrolla la ciencia, por un lado, y la forma en que se desarrollan el derecho, la moral y la teoría política, por el otro, refleja, sin embargo, la idea tan aceptada de acuerdo con la cual hay una gran brecha entre el *ser* y el *deber ser*, entre normas y hechos, valores y sucesos.

Las similitudes entre los procesos de racionalización que operan en la historia de la ciencia, de la moral, del derecho y de la religión no significan, por supuesto, que no hay diferencias entre estas actividades; la ciencia se basa en el principio de que todas sus afirmaciones y nociones pueden ser criticadas, mientras que la religión considera algunas de sus afirmaciones y nociones como algo inmune contra la crítica. La religión está fundada en la fe, mientras que la ciencia la rechaza al menos en principio. Aunque más allá de estas diferencias obvias, los procedimientos de verificación, falsación, generalización, simplificación, etcétera, característicos del pensamiento científico también son característicos del pensamiento moral, político o legal. Esta idea crucial inspira los estudios más innovadores de Weber y de Durkheim sobre la sociología de la moral, del derecho, de la religión y de la magia (Boudon, 1999, 2001 y 2002).

De este modo, las *teorías políticas* que inspiran la construcción de instituciones son sometidas al mismo proceso de racionalización al igual que las teorías científicas. El principio de Montesquieu de la separación de los poderes políticos propone un tipo de organización política que busca garantizar los derechos de los ciudadanos. Se ha aceptado con mucha dificultad. Su historia no ha llegado aún a su fin y probablemente nunca lo haga. No obstante, la validez de la idea de que un buen sistema político debería crear poderes independientes entre sí parece haber sido aceptada ampliamente. Al igual que las ideas científicas, esta idea ha sido seleccionada racionalmente. Se la ha conservado en virtud de que implica el nacimiento de una forma más eficiente de poder político que reduce la probabilidad de una solución violenta de los conflictos y tensiones sociales, que ofrece a los ciudadanos una garantía mayor de que sus derechos serán respetados por la autoridad pública y de que, en consecuencia, los ciudadanos la aceptarán más fácilmente.

Trivial como suena, este ejemplo demuestra que los procesos mediante los cuales las ideas son seleccionadas en los campos de la teoría política, de la teoría del derecho o de la teoría de la moral no son diferentes en naturaleza de los procesos a través de los cuales se seleccionan ideas en las ciencias naturales. Uno puede notar

también que el principio de la separación de poderes, al igual que otros, es difuso y pragmático, ya que designa un programa de acción política cuyo contenido se hace más claro y se muestra con el paso del tiempo. Hoy en día, una meta política básica en la agenda de todas las democracias es idear instituciones que faciliten la separación no sólo de los clásicos poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, sino también de los poderes burocráticos, mediáticos, económicos y sociales; instituciones que prevengan la conversión ilegítima de cualquiera de estos poderes en otro, como el poder social en político, del político en judicial o del económico en político.

EL ORIGEN DE LA IRREVERSIBILIDAD DE LAS IDEAS

La teoría de Weber de que procesos de racionalización similares gobiernan los mundos del derecho, de la moral o de la religión, así como el mundo de la ciencia, tiene la ventaja de que explica la irreversibilidad de las ideas. El origen de la irreversibilidad de una nueva idea se basa en el hecho de que cuando compiten ideas que son presentadas en el mercado de ideas, la mejor tiende a ser seleccionada por sobre sus competidoras. Este proceso es fácil de observar en la historia de la ciencia. Cuando el fenómeno de la interferencia óptica fue descubierto, éste descalificó la teoría corpuscular de la luz.

El mismo tipo de proceso puede observarse en tanto que ideas políticas y no sólo científicas son consideradas. El principio de la separación de los poderes políticos fue irreversiblemente seleccionado en contra del principio defendido por filósofos políticos como Beccaria o Bodin, para quienes los poderes políticos debían estar concentrados para ser efectivos. Como resultado de este proceso de selección, los regímenes totalitarios o incluso los autoritarios son generalmente considerados ilegítimos. La irreversibilidad de los principios básicos que definen a la democracia explica que los comunistas hayan decidido llamar “democracia del pueblo” a los regímenes que fundaron después de la Segunda Guerra Mundial. Aunque la tradición marxista había acusado ya desde hace mucho a la democracia representativa de ser estrictamente “formal” y de

servir de hecho a los intereses de la burguesía, los comunistas entendieron que la idea de que la democracia es preferible a otros tipos de régimen había sido irreversiblemente seleccionada en la mente de la mayoría de las personas. Por esta razón decidieron nombrar de esa forma a los regímenes totalitarios que fundaron: para insinuar que eran democracias surgidas en un nivel mayor de perfección; que eran más que “democracias”; que eran “democracias del pueblo”.

La circunstancia de que las ideas irreversibles puedan hallarse fácilmente en los dominios del derecho y de la filosofía política deriva en parte del hecho de que la *racionalidad axiológica* y la *racionalidad instrumental*, tal y como lo afirmó Weber, aunque distintas entre sí, en la realidad se mezclan en la práctica. En términos más simples, un sistema de razones que lleve a la creencia de que “x es bueno, legítimo, justo, etcétera” incluye en la mayoría de los casos afirmaciones fácticas además de afirmaciones normativas. Ahora bien, las afirmaciones fácticas pueden ser confrontadas con los datos, por ejemplo, cuando se afirma que ciertos medios son mejores dependiendo del objetivo para el que se dispongan. En términos aún más simples, el derecho y la política tienen aspectos técnicos; por ello, algunas medidas son objetivamente más efectivas que otras para reducir las tasas de desempleo o de crimen, por ejemplo. Hoy en día la tecnología es un tipo de actividad donde la noción de progreso puede definirse en términos completamente ambiguos, tal y como lo sostiene Weber.

Estas observaciones refutan la idea de acuerdo con la cual el *deber ser* no se puede derivar del *ser*. Podemos muy bien elaborar una conclusión del tipo del *deber ser* de un sistema de razones donde todas las razones son del tipo *ser*, mientras que una sola sea del tipo *deber ser*; en otras palabras, podemos a menudo elaborar una conclusión normativa a partir de razones de las cuales todas menos una están fundamentadas fácticamente. Aunque son populares, el corolario elaborado a partir del teorema de Hume de acuerdo con el cual “una afirmación *deber ser*”,⁴ no se puede derivar de una “afirmación *es*”, o la noción difundida por Moore (1954) de la *falacia naturalista*, están equivocadas. El *deber ser* no está separado del *ser* por una brecha infranqueable.

⁴ Nota del traductor: el texto original del profesor Boudon utiliza la expresión “*ought statement*” para designar el concepto relacionado con el pensamiento de David Hume. El resto de las “afirmaciones deber ser” o “del tipo deber ser” son traducciones de *should statement*.

La opinión actual de que la evolución de las ideas sería racional solo mientras el conocimiento fuera de interés general y contingente, y en tanto la moral, la teoría política o el derecho fueran de interés general, se basa en el hecho de que las discusiones políticas, morales y legales se llevan a cabo en público, a menudo en un contexto de ruido y furia, mientras que las discusiones científicas se llevan a cabo en la confinada atmósfera de los coloquios científicos o de los laboratorios. Sin embargo, detrás de este contraste aparente, todas las ideas son afectadas de forma indistinta por un proceso de racionalización difusa, tal y como Weber lo afirmó acertadamente.

*LA EXTENSIÓN DE DERECHOS EN
LAS SOCIEDADES MODERNAS*

La teoría de Weber sobre la racionalización difusa explica muchos fenómenos. Explica que los derechos tienden a incrementarse en número. T. H. Marshall (1964) había identificado este proceso hace mucho tiempo. Aún está en operación. Nuevos derechos son identificados constantemente y tienen la propiedad –curiosa, si no es que monstruosa, desde un punto de vista legal y jurídico– de que no son puestos en marcha por ley o regulación alguna. La expresión francesa *droit au logement* (literalmente: el derecho a la vivienda) es un buen ejemplo. El concepto pertenece al lenguaje común desde hace ya varias décadas. En fechas recientes este derecho se ha reconocido legalmente y ya una ley promete hacerlo cumplir en los años por venir. Algunos abogados han propuesto llamar *derechos de tercera generación*, como el *derecho a la paz* y el *derecho a los derechos*, por ejemplo, a aquellos que tienen pocas posibilidades de ser instaurados legalmente a corto plazo en virtud de que implicarían la abolición de la fuerza en procesos nacionales e internacionales (Cohen, 1999).

Este rasgo irregular del desarrollo de nuevos derechos es inevitable. Confirma las características de cualquier *programa* en el sentido en el que uso este concepto. La noción de *dignidad* de la persona es nebulosa y, en consecuencia, su contenido es inestable. Las interpretaciones hiperbólicas del concepto son por ello inevitables, por ejemplo, particularmente en América del Norte, con las

visiones hiperbólicas desarrolladas por los movimientos feministas o por aquellos que luchan por defender los derechos de las minorías. En Quebec, por ejemplo, un grupo de mujeres propuso recientemente –sin éxito– que los estudios de doctorado se hicieran más accesibles para ellas hasta conseguir que el 50% de los nuevos doctores sean del género femenino. En Ontario, los movimientos que apoyan a las minorías han propuesto –también sin éxito hasta ahora– que las leyes tradicionales de las minorías sean reconocidas por sobre las leyes nacionales y de las provincias. Las utopías son un componente normal del proceso de racionalización a través del cual se identifican y definen nuevos derechos.

Estas utopías y las interpretaciones hiperbólicas están expuestas a un proceso de selección racional. Obviamente, esta selección no resulta de una discusión entre expertos; es el resultado, más bien, de una confrontación entre actores, entre ellos la opinión pública, los movimientos sociales, los intelectuales y los legisladores. El hecho de que dichos procesos de selección racional se desarrollen actualmente en un contexto de conflicto no debe ocultar su racionalidad implícita. Por desgracia, dicho ocultamiento es típico de muchas corrientes sociológicas, especialmente de las llamadas teorías sociológicas del conflicto y la dominación.

La extensión de derechos que puede observarse hoy en día es un síntoma del desarrollo del programa definido por la noción del respeto a la persona, al igual que muchas otras características de las sociedades contemporáneas, como el desarrollo de un derecho de intervención en la soberanía de otras naciones o la creación de los tribunales penales internacionales. Episodios como el arresto de Pinochet en el Reino Unido o la acusación a Milosevic por parte de una corte internacional de justicia se explican fácilmente por los procesos de racionalización que menciona Weber. Su importancia yace en el hecho de que ilustran el caso en el cual los derechos humanos son percibidos como algo que ganó prioridad respecto del principio de soberanía nacional. El constante intento de diseñar medios de control social con el propósito de minimizar los casos de mal comportamiento y al mismo tiempo expresar el mayor respeto posible por la persona del criminal constituye otro ejemplo de la acción de estos procesos de racionalización. Este tipo de racionalización ya había sido identificado por Durkheim (1960).

RACIONALIZACIÓN NO ES SINÓNIMO DE ESTANDARIZACIÓN

En este punto debe hacerse una advertencia importante: que a partir de la teoría evolucionista que he desarrollado con base en algunas intuiciones de Durkheim y Weber no se debe llegar a la conclusión de que ya que la evolución de las instituciones morales y políticas está guiada por un proceso de selección racional se puede pensar que las distintas culturas se convertirán progresivamente en algo más estandarizado. Cinco tipos de razones nos llevan a la conclusión opuesta:

- 1) La idea de que una organización de poder político al estilo de Montesquieu es mejor que una organización al estilo de Bodin o de Beccaria está irreversiblemente aceptada, por ejemplo. Se deriva del proceso de selección racional que regula la elección entre ideas. Aunque, asimismo, debe notarse que en muchos casos hay muchas formas de llevar a cabo la misma idea. En consecuencia, la organización de la separación de poderes no es la misma en Francia que en el Reino Unido. El Poder Judicial no se organiza del mismo modo en Francia que en Alemania: las decisiones de los fiscales tienen un carácter jurisdiccional en Francia y un carácter administrativo en Alemania. Las decisiones son tomadas por magistrados en Francia y por servidores públicos en Alemania. El poder penal es inquisitorial en el Reino Unido y acusatorio en Francia o en Alemania. En el primer caso se supone que el Estado debe tener la función de arbitrar los conflictos entre particulares y determinar qué está bien y qué no, qué es justo y qué no cuando se presenten esos conflictos; en el segundo caso, el Estado debe tener la función de perseguir el mal comportamiento.
- 2) Por otra parte, muchas normas se derivan de *costumbres*. No hay otra base que la costumbre para el hecho de que la cortesía se exprese de formas diferentes aquí y allá. Ello deriva de que la relación entre el símbolo y su significado puede ser arbitraria, ya que un mismo significado puede interpretarse de varias formas. La cortesía es una norma universal en virtud de que se basa en un valor universal: el respeto que me-

recen todos los miembros del grupo, pero las formas de expresar la cortesía son hasta cierto punto arbitrarias.

- 3) Los objetos técnicos muestran, por sí mismos, que mientras el progreso técnico produce limitaciones irreversibles, también deja siempre un amplio margen de libertad a aquellos que los crearon. Hoy en día uno no puede poner en el mercado un avión que sea muy ruidoso o muy dispendioso con la energía, o bien, una pluma fuente que se derrame; no obstante, una vez que se toman en cuenta las limitaciones hay muchas formas de concebir un avión o una pluma fuente. Lo mismo puede decirse de todos los dominios donde opera el proceso de la “racionalización difusa” que utiliza Weber.

Como resultado de la historia, el concepto francés de *Laiïcité* es traducido incorrectamente al inglés como *secularization*. La misma dificultad de la traducción nos la provee otro ejemplo de mi argumentación sobre que la racionalización no implica estandarización. La noción de *laiïcité* se fundamenta en el hecho de que la religión se basa en la fe y en que la gente no puede ser forzada a creer o no creer sin contradecir el principio de la libertad de opinión. Ahora bien, esta noción puede ser traducida institucionalmente de varias formas: puede dar origen a varios tipos de relaciones institucionales entre el Estado y la Iglesia o las Iglesias. En algunos países, como en Francia o en los Estados Unidos, la Iglesia y el Estado están separados. Inglaterra tiene, en contraste, una religión de Estado. Sin embargo, ninguno de estos países permite que las políticas sean dictadas por la religión y que la gente sea obligada a pertenecer a una religión.

- 4) Algunas ideas en competencia no pueden compararse entre sí por razones básicas. El caso de la religión ilustra este punto. Todas las explicaciones religiosas del mundo tienen la característica común de que algunos de sus componentes son sostenidos como si fueran inmunes a la crítica. Todas las religiones tienen sus teólogos, aun cuando la teología está más desarrollada en unas religiones que en otras. Incluso en los casos en los que la teología está muy desarrollada, la identidad de la religión está protegida contra la crítica por la

inmunización de algunas partes de la doctrina. Por esta razón, las religiones están pensadas para coexistir. Los procesos de racionalización sólo pueden, siendo optimistas, hacer esta coexistencia más pacífica.

- 5) Como resultado de su historia distintas sociedades pueden estar atrasadas o avanzadas en muchos puntos unas con respecto a las otras. La democracia se estableció después en Sudamérica que en Norteamérica o Europa Occidental. Esta última región ha abolido la pena de muerte en todos los países y uno puede tener la impresión general de que es muy improbable que algún día sea restaurada. La pena de muerte no ha sido abolida en los Estados Unidos, pero estoy dispuesto a apostar que se hará en un futuro más o menos remoto, ya que una vez que se ha reconocido que la pena de muerte no tiene efecto disuasivo aparece entonces como algo meramente cruel y, más aún, como algo irreversible en el caso de errores judiciales. En consecuencia, la racionalidad axiológica y la racionalidad instrumental recomiendan su abolición.

Este ejemplo sugiere que la teoría evolucionista que he esbozado bajo la dirección de Durkheim y de Weber es lo suficientemente sólida para no sólo explicar numerosos fenómenos sociales y políticos, sino también para generar algunas predicciones. Me explico: ningún gobierno de Europa occidental ha propuesto reintroducir la pena de muerte a pesar de que las encuestas han mostrado en repetidas ocasiones que la opinión pública de muchos países estaría en favor de dicha reintroducción. Los mismos gobiernos han mostrado que en muchos asuntos están listos para seguir las encuestas aun en contra de sus convicciones. En este caso no lo estuvieron, dado que las razones que justifican la abolición de la pena de muerte son válidas objetivamente. Ahora bien, *para generar predicciones*, en tanto que objetivamente válidas las razones mencionadas deberían de conducir a la abolición de la pena de muerte en un país en el que, como en los Estados Unidos, las fuerzas históricas han sometido hasta ahora a estas razones y frustrado el proceso de racionalización que llevó a la abolición de la pena de muerte en Europa.

Debe también hacerse hincapié en que sociedades igualmente adelantadas en muchos aspectos pueden tener diferentes niveles en asuntos básicos. De este modo, que el principio de la separación de poderes implica una separación entre el poder político y el económico es algo mucho menos tomado en cuenta en los Estados Unidos que en la mayoría de los países europeos.

Las cinco razones básicas que he enlistado explican que, aunque la racionalización opera en todas las sociedades, estas mantienen una fuerte identidad y singularidad. La existencia de procesos de racionalización no implica que se crea que las sociedades se vuelven estandarizadas. Por el contrario, la persistencia de varias “culturas” no implica que los procesos de racionalización no operen en la mayoría de ellas, o que no existan valores universales.

VENTAJAS DE UNA TEORÍA PROGRAMÁTICA DE LA EVOLUCIÓN MORAL

La teoría *programática* de la evolución moral que propongo derivar a partir de las intuiciones superficiales de Durkheim y de Weber tiene cierto número de características distintivas cuando se le compara con otras teorías de la evolución moral.

La teoría insiste en la importancia de las *ideas* en la evolución social; en la importancia de las innovaciones; en la distinción entre innovaciones genuinas e innovaciones inducidas, en gran medida por mecanismos de adaptación a nuevas circunstancias; en el carácter impredecible de muchas ideas nuevas; en el hecho de que las innovaciones más importantes pueden tomar la forma de *programas* confusos; en el papel de las contingencias; en el hecho de que las nuevas ideas pueden reflejar la consecución de un “programa” en que, por ejemplo, las nociones de *ciudadanía*, de *persona*, de *derecho a* pertenecen a un programa bastante indefinido que estas nociones contribuyeron a concebir progresivamente.

La teoría *programática* de la evolución moral insiste en que las ideas tienden a ser seleccionadas racionalmente; en que una idea seleccionada se puede llevar a cabo en un número indefinido de formas; en el hecho de que muchas normas no son tomadas en cuenta por estos procesos de racionalización, ya que están conec-

tados con algunos valores de forma arbitraria (como en el caso de las *costumbres*); en que los procesos evolutivos no pueden ser siempre interpretados como procesos de adaptación, aunque también son a menudo generados por innovaciones sin funciones adaptativas propiamente dichas; o en que la noción de *racionalización* combina las dimensiones *cognitiva* e *instrumental* de la racionalidad.

Queda algo pendiente. De acuerdo con Durkheim, “el individualismo comienza en ningún lado” en tanto que al parecer para Weber el rol central dado a la noción de ciudadanía es una característica particular de la cultura occidental.

Concluyendo, puede decirse que ambos autores están muy próximos entre sí con respecto a esta cuestión. La demanda por el respeto de la dignidad de todos es universal, aun cuando es frustrada en los hechos por *fuerzas históricas* –como coyunturas desfavorables–; incluso cuando el proceso de racionalización difusa se desarrolla a través del tiempo; y a pesar de que la definición de dignidad humana está cambiando. Sin embargo, los cambios en la definición son también resultado de un proceso de racionalización difusa, de modo tal que la definición aparece como algo progresivamente más demandante en el largo plazo. Cicerón, Séneca y los pensadores estoicos tuvieron un fuerte sentimiento de la dignidad humana, pero aceptaban la esclavitud. Aun cuando aceptaba la esclavitud, Séneca quería que los esclavos fueran respetados. Era muy severo contra los amos que usaban esclavos como objetos sexuales o acostumbraban golpearlos. La insistencia de Weber en el significado de la reacción de Pablo al comportamiento de Pedro, con el cual el último dividía a la gente en las dos categorías de judíos y gentiles, indica que interpretó en esta reacción el hecho de que, por primera vez con la *Carta a los Gálatas*, Pablo afirmó que todos los hombres tienen, como hombres, una dignidad igual, independientemente de sus características adscriptivas o adquiridas, de su estatus o de sus creencias. La elaboración de la idea de la dignidad humana desde los estoicos hasta Pablo era, en la mente de Weber, ciertamente un ejemplo de la “racionalización difusa”. Las contingencias históricas han provocado que la demanda por el respeto a la dignidad haya sido satisfecha antes y más constantemente en Europa que en otras partes del mundo.

El papel de estas contingencias históricas puede ilustrarse por el ejemplo del principio de la división de poderes. Sobre la historia de este concepto podemos decir que se formuló originalmente en los tres evangelios sinópticos, donde Jesús distingue entre lo que se le debe al César y los deberes hacia Dios (Mateo, 22, 15-22 ; Marco, 12, 13-17 ; Lucas, 20, 20-26): “Dad, pues, a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios”.⁵ Se concibe una primera forma en la Edad Media, cuando los poderes espiritual y político regían por separado la parte occidental del Impero Romano, y también cuando las relaciones entre los señores feudales y sus vasallos estaban definidas sobre una base contractual. Mucho tiempo después, los filósofos de la Ilustración teorizaron acerca de ese principio. Éste inspiró la Constitución de los Estados Unidos, a los autores de *El Federalista*, la Declaración de los Derechos Humanos de Estados Unidos y de Holanda y, posteriormente, la *Declaration des droits de l’homme et du citoyen* francesa. Su antigua implantación en la parte occidental del Imperio Romano explica que tengamos fácilmente la impresión de una comunidad de valores entre los países que son sus herederos: naciones de Europa occidental y de América del Norte. En la parte oriental del Imperio Romano, en contraste, el poder espiritual estaba subordinado al poder político. La evocación superficial de la historia es probablemente necesaria para explicar por qué la idea de la separación de poderes, y en general la idea de la democracia, se implantaron de forma más sólida en Europa occidental y en América del Norte que en otros lugares.

No obstante, puede observarse con facilidad que la demanda por la aplicación del principio y el reconocimiento de su valor está presente hoy en día en todas las sociedades. Ello se puede ilustrar con el caso del actual Irán. Las mujeres jóvenes iraníes de la burguesía usan velos elegantes, una prensa satírica surge en el país, los chistes circulan y, como en las naciones comunistas durante la Guerra Fría, están dirigidos contra las autoridades políticas. Éstos indican la preferencia por las características de la cultura occidental, que le parecen a la sociedad civil iraní como una garantía del reconocimiento de la dignidad humana: “nunca hagas fila en una estación de taxi cerca de un *mullab*, ya que ningún taxi se deten-

⁵ Nota del traductor: cita en español tomada de *Mateo* 22:21 de la versión de Reina Valera, 1960, de la *Santa Biblia*.

drá”. Otros chistes pertenecen, en cambio, al repertorio del humor negro, pero tienen el mismo significado: “los ataques del 11 de septiembre en contra de Nueva York no pudieron haber sido llevados a cabo por iraníes, pues éstos habrían aterrizado los aviones en Hawaii”.

BIBLIOGRAFÍA

Boudon, Raymond

2004 *The Poverty of Relativism*, Bardwell, Oxford.

2003 *Raison, bonnes raisons*, Presses Universitaires de France, Paris.

2002 *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?*, Presses Universitaires de France et Québec-Nota Bene, Paris.

2001 “La rationalité du religieux selon Max Weber”, *L'Année sociologique*, vol. 51, núm. 1, pp. 9-50 [hay edición en inglés, en R. Boudon, *A Defence of Common Sense: Towards a General Theory of Rationality*, The Bardwell Press, Londres, 2008].

1999 “Les Formes élémentaires de la vie religieuse: une théorie toujours vivante”, *Année sociologique*, vol. 49, núm. 1, pp. 149-198 [hay edición en inglés, en R. Boudon, *A Defence of Common Sense: Towards a General Theory of Rationality*, The Bardwell Press, Londres, 2008].

Cohen, David

1999 *Le Droit à... Mélanges offerts à F. Terré*, Presses Universitaires de France, Dalloz, pp. 393-400.

Dawkins, Richard

1989 *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.

Durkheim, Emile

1960 *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris [primera edición, 1893].

Eisenstadt, Shmuel Noah

2002 “The Construction of Collective Identities and the Continual Construction of Primordiality”, en S. Malešević y M. Haugaard (eds.), *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, Pluto Press, Londres, pp. 33-87.

- Hayek, Friedrich von
 1973- *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan
 1979 Paul, Londres.
- Inglehart, R., M. Basañez, y A. Moreno
 1998 *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Source-
 book*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Marshall, T. H.
 1964 *Class, Citizenship and Social Development*, Double-
 day, Garden City, Nueva York.
- Moore, G. E.
 1954 *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cam-
 bridge [primera edición: 1903].
- Nadeau, R.
 2003 “Cultural Evolution True and False: a Debunking of
 Hayek’s Critics”, *Cahiers d’épistémologie*, Université du
 Québec à Montréal (UQAM), Montreal.
- Popkin, Samuel L.
 1979 *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural
 Society in Vietnam*, University of California Press, Ber-
 keley.
- Popper, Karl R.
 1957 *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul,
 Londres.
 1945 *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Ke-
 gan Paul, Londres.
- Runciman, W. G.
 2000 *The Social Animal*, The University of Michigan Press,
 Ann Arbor.
- Sen, Amartya
 1999 *Employment, Technology and Development*, Oxford
 University Press, Oxford.
- Simmel, Georg
 1900 *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig.
 1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker &
 Humblot, Munich.
- Sperber, Dan
 1996 *La contagion des idées*, Odile Jacob, Paris.

Sukale, M.

2002 *Max Weber: Leidenschaft und Disziplin*, Möhr Siebeck, Tubinga.

Weber, Max

1995 *Wissenschaft al Beruf*, Reklam, Stuttgart [primera edición: 1919].

1920- *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Möhr,
1921 Tubinga.

Wilson, J. Q.

1993 *The Moral Sense*, MacMillan-The Free Press, Nueva York.