



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur
global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática 6. Ontología social: de Marx a Heidegger y más acá

Sobre el argumento ontológico aplicado a la existencia de la
sociedad.

Rodrigo Oscar Ottonello (CONICET-IIGG, UB)

Resumen

En el año 1077, Anselmo de Canterbury postuló que el pensamiento de algo mayor que lo pensable reconoce necesariamente una existencia real mayor que el pensamiento. Esta demostración de la existencia de Dios, conocida como “argumento ontológico”, es uno de los episodios más discutidos de la historia de la filosofía y sus repercusiones aún no han cesado. En esta ponencia, nuestro trabajo estará dedicado a dar cuenta de cuáles son las resonancias de esta idea —y los debates que acarrea consigo— en el postulado de Durkheim según el cual lo social designa una existencia concreta. A partir de este recorrido, abriremos lugar a una serie de problemas a afrontar por una ontología de lo social a partir de los argumentos contemporáneos ofrecidos desde el realismo especulativo.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

“La sociedad existe; ella es una realidad.”¹ Esta frase, escrita en 1913 por Durkheim, da cuenta de que una de las tareas centrales de la sociología es una intervención en la topología del ser. La obra de Comte ya había ofrecido el mapa general: están los cuerpos, estudiados por la física (sus movimientos) y la química (sus composiciones); están los organismos, estudiados por la biología; están las conciencias, estudiadas por la psicología; y está la sociedad. El postulado de esta última región pronto despertó resistencias. ¿Acaso no significaba suponer una vida del conjunto distinta a la de sus miembros? Tarde, ejemplarmente, la rechazó de pleno, diciendo que sin los individuos no queda nada de lo social.² La respuesta de Durkheim a las tentativas de reducir lo social a lo individual fue preguntar a los psicólogos si estaban dispuestos a aceptar la reducción de la conciencia a las propiedades fisiológicas del cerebro, luego las del organismo a las de la química y por último las de ésta a las de la física.³ A diferencia de las ideas platónicas, que se bastan a sí mismas, la sociedad necesita a los individuos para subsistir, explicaba el sociólogo. Sin embargo, lo social sintetiza las partes como un todo *sui generis* que no puede ser explicado por aquello que, siendo su posibilidad, no es su causa.⁴ De allí que los durkheimianos Hubert y Mauss hayan podido considerar que un hecho social (más específicamente, la magia) opera como una síntesis a priori, de modo que la relación es antes un presupuesto del encuentro entre las partes que un efecto lógicamente posterior.⁵ Semejante prioridad de la relación por sobre los términos hace que no sea posible pensar a la sociología durkheimiana a la manera de una ontología relacional (según el término de Balibar)⁶ como aquella habilitada por Simondon al tratar a la relación no como un sucedáneo de los individuos sino como una modalidad del ser simultánea a los términos cuya existencia asegura.⁷ La sociedad no existe como una relación, sino, en todo caso, como una forma de relación altamente singular con leyes propias.

Debido a tal entendimiento de lo social no sólo como inmanente a los individuos, sino también trascendente a los mismos⁸, la sociedad de la que habla Durkheim ha sido muchas veces identificada con una sustancia o una entidad metafísica. El

¹ DURKHEIM (1975): 38.

² TARDE (1898b): VIII y TARDE (1895): 348-350.

³ DURKHEIM (2010): 36-38.

⁴ DURKHEIM (1975): 35 y 25.

⁵ MAUSS (2013): 115-116.

⁶ BALIBAR (2009).

⁷ SIMONDON (2009): 37.

⁸ DURKHEIM (2010): 77-78.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

sociólogo ha negado ambas cosas. La sociedad, explicaba, no es una sustancia porque no existe en sí; que sea *sui generis* no implica que sea *causa sui* (como sí ocurre con la sustancia definida por Spinoza).⁹ La sociología, agregaba, no hace metafísica porque no ofrece respuestas a la pregunta por el origen y la finalidad de todas las cosas.¹⁰ A pesar de estas aclaraciones, la percepción de que la ontología durkheimiana guarda un elemento inquietante es avivada por el hecho de que el propio sociólogo favoreció las analogías entre la sociedad y Dios. Esta cuestión requiere ser tenida en cuenta.

La divinidad, según Durkheim, no es otra cosa que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente.¹¹ Sin embargo, no se trata de una simple imagen de una realidad material más concreta: la sociedad es el territorio de un idealismo estricto que no desconoce la materia pero la supera. “El objeto que sirve de soporte a la idea es bien poca cosa comparado con la superestructura ideal bajo la que desaparece”, escribió en *Las formas elementales de la vida religiosa*¹², texto donde las fuerzas religiosas son explícitamente identificadas con las fuerzas sociales. Esto implica que una ontología de la sociedad es inseparable de una ontología de lo sagrado. Sin embargo, ¿esto significa que hay solidaridad entre las demostraciones de la existencia de Dios y las demostraciones de la existencia de la sociedad?

El *Curso de filosofía* dictado por Durkheim en 1883-1884 ofrece algunos caminos por los que abordar esta cuestión. “Dios es lo absoluto”, explicaba allí.¹³ Este punto es central porque más tarde, en *Las formas*, el sociólogo planteó que la religión sobrepasa a dioses y espíritus y puede de hecho prescindir de ellos.¹⁴ La definición de los dioses en 1912 es sin embargo bastante acotada: sujetos conscientes con poderes superiores al del común de los hombres.¹⁵ Es decir, de lo que se trata, en *Las formas*, es de acentuar que el componente esencial de la religión es de tipo impersonal y no necesita del culto a un sujeto definido. Es por ello que todas las divinidades y espíritus son analizados no como personas, sino como manifestaciones o cristalizaciones de

⁹ *Ibidem*: 21.

¹⁰ DURKHEIM (1919): 172-173.

¹¹ DURKHEIM (2010): 74-75 y DURKHEIM (1975): 29.

¹² DURKHEIM (1990b): 326-327.

¹³ DURKHEIM (2002): L. 74.

¹⁴ DURKHEIM (1990b): 49.

¹⁵ *Ibidem*: 40-41.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

una fuerza anónima.¹⁶ ¿Son estas fuerzas, como Dios, absolutas? Puede decirse que sí: en ellas se basa toda la vida del universo, son eternas como los dioses y constituyen “el Poder, de forma absoluta, sin epítetos ni determinaciones de ninguna clase”¹⁷. Ahora bien: ¿qué es lo absoluto?

Es absoluto, decía Durkheim en su curso de filosofía, aquello sobre lo que no puede actuar ninguna causa exterior.¹⁸ Esta definición corresponde, por ejemplo, al Dios de Spinoza, que es causa de sí.¹⁹ Por otra parte, habíamos visto que Durkheim no concedía que la sociedad fuese, como el Dios de Spinoza, una sustancia. Se presenta entonces aquí un desplazamiento sutil y fundamental. Spinoza, en la *Ética*, explicó que Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.²⁰ Esto significa que nada es sin Dios, porque es en él, pero ello no significa que él sea la causa inmediata de las cosas singulares, sino que, de acuerdo a Spinoza, todas las cosas singulares se explican siempre por otras cosas singulares.²¹ Hay en este caso, claramente, dos órdenes de causalidad diferenciados. La operación de Durkheim es semejante pero en otro sentido. Las fuerzas religiosas-sociales tienen una causa inmanente en la medida en que existen en otra cosa, de ahí que “los dioses mueren si los hombres no mantienen sus vidas”²². A la vez, según las enseñanzas de *Las reglas del método sociológico*, la causa transitiva de los hechos sociales siempre se encuentra en otros hechos sociales, sin que haya vínculo causal directo entre el sustrato de lo social y lo social. Pensado como dimensión social, las divinidades-fuerzas religiosas cambian l. de lugar respecto al esquema de Spinoza. Se trata de un absoluto que reposa sobre otras cosas, que no es causa de sí porque depende de una serie de condiciones de posibilidad, las cuales operan sólo en términos inmanentes, y no sobre su dominio específico, el cual no reconoce exterioridad. Se trata, sin duda, de un absoluto extraño sobre el que será necesario volver. Por ahora sigamos los caminos de las demostraciones de la existencia de Dios y las de la existencia de la sociedad.

En el curso de filosofía de 1883-1884 Durkheim indicó que las pruebas de la existencia de Dios se dividen en metafísicas y morales. Las que aquí nos interesan

¹⁶ *Ibidem*: 269.

¹⁷ *Ibidem*: 271, 273 y 275.

¹⁸ DURKHEIM (2002): L. 78.

¹⁹ SPINOZA (1983): 47-68.

²⁰ *Ibidem*: 69.

²¹ *Ibidem*: 76.

²² DURKHEIM (1975): 120-121.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

son ante todo las primeras, pero veremos que de todos modos hace falta atender a las otras para dar cuenta del trabajo de la sociología sobre el terreno ontológico.

Por un lado, están las pruebas metafísicas referidas al principio de causalidad o al principio de finalidad. El principio de causalidad, que Durkheim vincula a la pregunta aristotélica por el primer motor, indica que si todo tiene una causa, debe haber una causa de todas las cosas.²³ El principio de finalidad, vinculado con el principio de razón suficiente de Leibniz, establece que tiene que haber un motivo para que todo sea así y no de otra manera.²⁴ Estas cuestiones referidas al todo son las que Durkheim considera más propiamente metafísicas y no forman parte del horizonte de la sociología. Pero hay otra prueba metafísica que sí tiene mayor relevancia para el pensamiento durkheimiano. Se trata del argumento ontológico. En su primera versión, la de Anselmo de Canterbury, este reza: el pensamiento de algo mayor que lo pensable reconoce necesariamente una existencia real mayor que el pensamiento.²⁵ Un ser que sólo fuese concebible en el pensamiento debería reconocer, según Anselmo, que un ser efectivamente existente sería superior a él, de modo que la idea de lo más grande trae, por necesidad, la existencia de lo más grande, es decir Dios. La existencia de Dios, además de por la fe, es sostenida por la razón, mostrando cómo el pensamiento basta como prueba de una existencia. Las resonancias de este argumento son inconmensurables y llegan hasta Spinoza, quien también ofreció una demostración racional de la existencia de Dios. De todos modos, la versión del argumento ontológico de mayor celebridad es la de Descartes, considerada por Durkheim junto con la de Anselmo.

Según Descartes, si tengo una idea de lo perfecto e infinito ella no puede venir de mí, ya que no soy perfecto ni infinito, por lo que esta idea debe tener una causa que tenga tanta realidad como la que la idea tiene en tanto efecto. En estos términos, la idea de lo infinito no puede venir de la simple negación de lo infinito, ya que para tener una idea de nuestra imperfección necesitamos una idea de perfección. Si el efecto pudiera tener más alcance y realidad que su causa, podría pensarse, por ejemplo, que Dios es una creación del pensamiento, cosa que Descartes niega enfáticamente, ejemplificando, por ejemplo, que no basta que pueda pensar en un caballo alado para que éste exista. No hay nada en la idea de caballo que requiera alas, mientras que la

²³ ARISTÓTELES (1998): Libro XII.

²⁴ LEIBNIZ (1983): 31-36.

²⁵ ANSELMO (1998): 11-14.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

idea de lo perfecto no puede prescindir de la existencia. Pensar lo perfecto implica una causa existente, que es Dios. De este modo, Descartes escapaba a la objeción que Gaunilo, quien explicó que el argumento Anselmo servía para proponer la existencia de una Isla Perdida siempre mayor y más perfecta que cualquier isla pensable. Es el pensamiento el que responde a la existencia, y no al revés.²⁶

Durkheim, en el contexto de un curso de filosofía, por supuesto que dio cuenta de la célebre crítica de Kant al argumento ontológico. Puede concebirse un sujeto que exista necesariamente de la mano de cierto predicado, de modo que sería contradictorio separarlos, pero en cambio no habría contradicción en hacer dejar de existir al sujeto mismo junto con el predicado, es decir que si Dios existe debe ser perfecto, pero eso no implica que Dios exista. Suponer la existencia como un predicado necesario de la cosa, diciendo por ejemplo que si Dios existe debe existir, es una simple tautología. La existencia, explicó Kant, es un predicado sintético, es decir que no añade nada a la definición de Dios, excepto señalar su posibilidad de ocurrencia.²⁷ Sin embargo Durkheim, al apelar a Kant, sólo estaba siguiendo la historia de la filosofía, ya que su argumento contra Descartes es otro, más directo y más enfatizado: el sociólogo duda primero del principio según el cual un efecto no puede tener más realidad que su causa, y luego directamente lo niega: “el efecto es heterogéneo a la causa; presenta una nueva realidad y nuevas cualidades”²⁸. Por ello, si, de acuerdo con la indicación de Meillassoux, Kant marca el punto en que la interrogación por las sustancias deja lugar a la pregunta por la correlación²⁹, con Durkheim, en cierto sentido, pervive un horizonte pre-crítico. Durkheim, bajo las coordenadas del correlacionismo, sigue apuntando a la existencia de una entidad.

En los términos de su sociología, la sociedad-Dios no es una sustancia porque depende de los individuos y los objetos sobre los que reposa, pero eso no implica que dicho pensamiento no pueda superar su principio causal inmanente (no transitivo), sino que, al contrario, ese desborde de sus condiciones de posibilidad es lo más específico del pensamiento. En ese sentido puede decirse que Durkheim niega el argumento ontológico de Descartes pero para desarrollar la versión más discutible del argumento ontológico de Anselmo. El peligro de que Dios parezca un producto del

²⁶ DESCARTES (2011): 182-187 y 201-203.

²⁷ KANT (2004): 619-626.

²⁸ DURKHEIM (2002): L. 74 y L. 75.

²⁹ MEILLASSOUX (2015): 30.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

pensamiento sólo es tal para una comprensión de la divinidad en términos de una metafísica de las causas primeras y de la razón suficiente. El pensamiento produce a Dios, pero no como si el existir naciera del pensar, sino más sencillamente, porque el pensamiento mismo es una realidad *sui generis*. Corrigiendo la formulación: el pensamiento ni demuestra la existencia de Dios ni la provoca, sino que Dios-la sociedad existe como el pensamiento. De manera aún más específica: Dios-la sociedad es el pensamiento que no se atiene a sus condiciones de posibilidad, pensamiento dislocado de toda materia que, lejos de perder realidad, adquiere una nueva. La sociología es por ello una ciencia de los fenómenos espirituales o hiper-espirituales, entendidos en su diferencia con el dominio metafísico.³⁰

¿Estamos aquí ante otra clase de argumento ontológico? Y, por otra parte, ¿qué lugar habría que asignarle en los debates contemporáneos sobre la ontología?

La pregunta por la existencia de Dios no es con Durkheim acerca de la existencia de algo fuera del pensamiento, sino que concierne a la existencia de un tipo de pensamiento específico. Todo el tiempo estamos arrojados a pensamientos que nos son ajenos y todo el tiempo experimentamos ajenidad con nuestro propio pensar. El realismo sociológico consiste en que allí donde podría asumirse simplemente que estamos ante los límites genéticos y/o evolutivos de la conciencia, estamos más bien ante un ser con un estatuto ontológico diverso al de nuestro pensar. La prueba de Durkheim es sociológica: las sociedades han tendido y tienden aún a ser terreno de emergencia para religiones antes que para filosofías críticas del sujeto. Se trata de fuerzas anónimas, impersonales y oscuras percibidas como exteriores. De allí que la prueba de la existencia de Dios que Durkheim ofrece en su curso de filosofía de 1883-1884 atiende, en definitiva, a la moral. “¿Qué nos obliga a la ley moral?”, se preguntaba. La filosofía política ha elaborado innumerables respuestas para esta cuestión de importancia máxima. La respuesta sociológica es que obedecemos a una fuerza viviente. “La ley moral así considerada, es Dios”.³¹ Es más frecuente la obediencia que la pregunta sobre por qué obedecemos. Se trata de un hecho social.

¿Pero es lícito considerar que hay una existencia allí donde puede no haber más que ignorancia y superstición? El realismo sociológico parte de que no hay déficit de realidad en los pensamientos y que aquellos que pueden dar efectivamente de sus

³⁰ DURKHEIM (1919): VII y DURKHEIM (2010): 48.

³¹ DURKHEIM (2002): L. 75.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

condiciones de posibilidad (en el caso que puedan hacerlo más o menos absolutamente) y aquellos que no lo hacen son igualmente existentes. Más específicamente, el realismo de la sociología consiste en entender que esa distancia entre el pensamiento híper-reflexivo y un pensamiento que no es autor de las categorías con que opera, no es una brecha que pueda salvarse, sino un dato objetivo de la realidad que debe ser asimilado y no despejado.

Las coordenadas actuales del pensamiento ontológico, aquellas establecidas al menos desde Heidegger, se distancian de toda identificación del ser con alguna suerte de entidad, entendiendo que tal procedimiento es el de la metafísica. La pregunta por el ser no atiende a cierto ente singularísimo sino a un ser sin caso.³² Por ello, desde este horizonte heideggereano, la identificación de un pensamiento con una identidad, tal como es llevada a cabo por Durkheim, es absolutamente metafísica. Se trata de un ser que, sin ser absoluto en sí mismo, es absoluto e inevitable para el pensamiento. El realismo sociológico, entonces, a contrapelo de las modulaciones no metafísicas de las ontologías contemporáneas, vuelve a dirigir su mirada hacia un absoluto.

La pregunta es ahora por la relación entre el absoluto que designa a la sociedad con el absoluto de las definiciones de Dios que, de acuerdo a Durkheim, son metafísicas. Es decir: ¿qué hace la sociología ante la cuestión de *lo* absoluto?

El argumento ontológico, tanto en Anselmo como en Descartes, da acceso a lo que, siguiendo los términos de Meillassoux, podemos llamar “una realidad absoluta, un Gran Afuera no-correlativo a mi pensamiento”³³. Kant, en cambio, abre a una primera versión del correlacionismo, la débil, donde la cosa en sí, aun existiendo, sólo es accesible como pensamiento y nunca de manera plena. Por otra parte, el correlacionismo fuerte, en el que Meillassoux no sólo sitúa a Heidegger sino también a Wittgenstein³⁴, entiende no sólo que lo absoluto es inaccesible para el pensamiento, sino que además, así como es imposible afirmarlo, es imposible negarlo. De allí que el abandono de la metafísica coincide con una filosofía que ya no discute con los postulados ontológicos de la religión. Dios se vuelve el nombre de lo que no se puede decir. El lugar donde ontología y metafísica, en vez de correr vías escindidas, convergen, debe por ello buscarse hoy antes en la sociología que en la filosofía.

³² Cf. HEIDEGGER (1993).

³³ MEILLASSOUX (2015): 55.

³⁴ Cf. WITTGENSTEIN (2003).



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Con Durkheim, antes que con un pensamiento sobre el ser, nos encontramos con la cuestión del ser del pensamiento. El pensamiento y las fuerzas sociales “son fuerzas tan reales como las fuerzas cósmicas, aunque de otra naturaleza”, escribió el sociólogo en las conclusiones de *El suicidio*.³⁵ Este postulado aún no ha recibido suficiente atención. Meillassoux, en su magnífico trabajo, ha buscado volver a dirigir la mirada hacia el Gran Afuera intentando no recaer en la metafísica, es decir, sin considerar la necesidad de ningún ente, ni siquiera la del pensamiento, que no tiene ningún lugar especial en su ontología; la clave es el azar. Con Durkheim, en cambio, si Dios-la sociedad es pensamiento, se trata de un absoluto que no está en un Gran Afuera, sino en un punto donde la diferencia entre exterior e interior se desgarran. Se trata de un horizonte que ha sido delineado, recientemente, por obras de jóvenes filósofos, como el italiano Emanuele Coccia, de la mano de Averroes, y el argentino Fabián Ludueña Romandini, de la mano de una filosofía de los espectros.³⁶ Sin embargo, es posible afirmar, a título de hipótesis para un trabajo en curso, que la sociología durkheimiana aún no ha revelado todos sus secretos y que depara resultados ontológicos altamente singulares. En esta oportunidad, no ha habido lugar para hacer otra cosa que marcar esta singularidad mediante un recorrido un tanto veloz. Queda entonces para otra ocasión la tarea de proponer, finalmente, una verdadera metafísica de la existencia de la sociedad.

Bibliografía

ANSELMO, *Proslogion*, Madrid: Tecnos, 1998.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998.

BALIBAR, É., *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba: Rieuwrtsz, 2009.

COCCIA, E., *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

DESCARTES, R., *Obras*, Madrid: Gredos, 2011.

DURKHEIM, É., *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884*, Québec: Université du Québec à Chocoutimi, 2002.

DURKHEIM, É., *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

³⁵ DURKHEIM (1990a): 348.

³⁶ COCCIA (2008) y LUDUEÑA ROMANDINI (2016).



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

- DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF, 1990.
- DURKHEIM, É., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Félix Alcan, 1919.
- DURKHEIM, É., *L'évolution pédagogique en France*, Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- DURKHEIM, É., *Sociologie et philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- DURKHEIM, É., *Textes 2. Religion, morale, anomia*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Buenos Aires: Planeta, 1993.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada: 2004.
- LEIBNIZ, G.W., *Monadología – Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Buenos Aires: Orbis, 1983.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F., *Principios de Espectrología. La comunidad de los espectros II*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.
- MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud*, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires: Cactus-La Cebra, 2009.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis: Buenos Aires, 1983.
- TARDE, G., *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon-Paris: Stork-Masson, 1895.
- TARDE, G., *La logique sociale*, Paris: Félix Alcan, 1898.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2003.