

OPTIMISMO Y CRITICA A:

LA MODERNIDAD

EN LA PRIMERA MITAD DEL

SIGLO XIX EUROPEO

POR: Gustavo Pinto M.

"...El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él". (H.G. Gadamer 1977:343).

Fines del siglo XIX en Europa, es el período del optimismo y de la crítica. La modernidad, sustentada en principios fundamentales de la ilustración, tales como el hombre es libre, racional y crítico; es sujeto de la historia; es poseedor de la verdad objetiva, es todavía un desafío u horizonte creado por la Razón humana. Por el lado del optimismo, la historia tiene un sentido y una meta. En efecto, para unos, como Augusto Comte (1798-1857), esta meta a la que llegaría la humanidad como última fase evolutiva, era el estadio positivo, caracterizado por el orden y el progreso, con una filosofía positiva como sabiduría universal. Esta evolución progresiva desde muchas décadas atrás ya había sido vista desde otras ópticas. La humanidad o el individuo necesariamente tenía que lograr la "civilización", vivir según la Razón, para, así, alcanzar la felicidad, la cual era identificada, por unos, con la obediencia al poder absoluto o con la paz dentro de un Estado despótico, por otros con la libertad e igualdad, en posesión de bienes, dentro de una monarquía parlamentaria o un gobierno democrático. Éstos serán los principios difundidos o por el liberalismo tradicional (individualista), que tiene algunas de sus fuentes ideológicas en el iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, o por el liberalismo democrático (social). Pero ese orden y progreso serán vistos también por la ciencia del socialismo marxista: el materialismo histórico. Esta visión será la "fuerza científica" e ideológica del historicismo determinista en su aspecto económico y político. Todo esto significaba lo siguiente: usando su inteligencia y libre albedrío, por lo tanto, exento de cualquier control tutelar, el hombre moderno tenía como tarea esencial construir formaciones sociales (liberales, nacionalistas o socialistas) con sus respectivos Estados políticos, sean éstos simples guardianes del orden social y las leyes positivas o sean reguladores del intercambio económico. Estados modernos fuertes, con capacidad suficiente como para reclamar para sí "el monopolio de la violencia física legítima como medio de dominación...", según Max Weber (1988: 92).

En aquel contexto optimista, la cuestión del método adecuado de las ciencias histórico-sociales no está exenta de posturas y discusiones. Así, la sociología comtiana y la economía clásica en la perspectiva de Carl Menger no se diferenciaban de las ciencias naturales porque ambas usaban la metodología positivista. En cambio, para otros, como Wilhelm Dilthey (1944), ambas ciencias eran diferentes porque el método de las "ciencias del espíritu", además de tener como objeto el espíritu humano antes que la naturaleza, tenían como método la comprensión, es decir, la hermenéutica. En este afán metodológico y de reflexión sobre la "cientificidad" de las ciencias histórico-sociales, Max Weber (1904, 1990: 63, 81-91), aceptando que ambas ciencias son diferentes pero que no por ello estas últimas deben descuidar la "objetividad", propondrá como instrumento

metodológico la construcción de "tipos (puros)-ideales", esto es, de modelos o hipótesis racionales a fin de ser contrastados con la realidad social, económica, política, etc. Así estaríamos haciendo ciencia empírica, verificable y neutra axiológicamente hablando, pero sin desconocer la "relación a valores" a los que cualquier científico honesto está expuesto en su época. Por eso, en 1917, se preguntará por el sentido de la "neutralidad valorativa" en las ciencias sociológicas y económicas, respondiendo que, aunque la cuestión en la cultura europea de su tiempo era una ficción, sin embargo, ocuparse de ella tenía un sentido de utilidad: en el fondo, si no interpretamos erróneamente, la discusión del problema permitía y exigía al científico social ser más honesto y mirar con cautela la relación de las ciencias histórico-sociales con la vida política, o sea, con el ámbito de los valores.

En lo económico, el optimismo es también relevante. En efecto, las ideas de la escuela histórica alemana, representada por ejemplo por Rickert, defendía aún la relación entre filosofía moral e intercambio mercantil, serán sustituidas por las del modelo económico clásico, cuyos pensadores, basándose en los postulados de la obra de Adam Smith (1723-1790) "La riqueza de las naciones", pondrán

énfasis en la oferta de bienes de consumo antes que en la demanda. Esto explica una de las paradojas de fin del siglo XIX y principios del XX: El capital acumulado y concentrado en unos pocos pasará a ser "la cabeza" de la organización racional del trabajo en la cultura occidental anglosajona, pero sobre la base de una "masa" empobrecida y miserable. El principio del liberalismo económico, maximizar la satisfacción de las necesidades para ser feliz, no se cumplía. Esto demostraba, entonces, la limitación del liberalismo clásico en su afán de responder al desafío de progreso y bienestar para todos. A esa "masa" había que darle la oportunidad de reproducirse biológicamente para, así, contar con oferta de fuerza de trabajo barata. A este mecanismo se adicionará la idea del control demográfico.

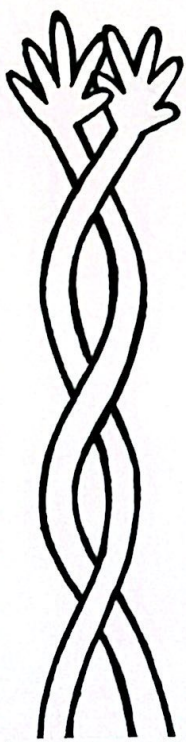
Dentro de este optimismo, a veces "crudo" con el propio hombre, el campo científico vs. filosofía estará marcado por la disputa entre positivistas y fiscalistas contra los metafísicos. En este contexto, se ubicará, por ejemplo, la discusión entre los físicos clásicos (newtonianos) y los físicos cuánticos. Aquí también se ubica el afán de la filosofía analítica de Bertrand Russell por construir, rechazando el lenguaje ordinario, uno artificial, es decir, un lenguaje lógico-matemático que sirva para la elaboración del conocimiento científico de las ciencias físicas. Esta disputa e intención llevarán a Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a escribir el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) para ponerle punto final a dicha discusión, pero sobre todo para mostrar los límites de la lógica racional respecto "al mundo de lo que no se puede hablar". En una carta a von Ficker le dice: "mi obra se compone de dos partes: de lo que aquí aparece [es decir la propuesta de un sistema lógico-lingüístico, el corchete es mío], y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético". Sin embargo, sus lectores que conformarán esos años el "Círculo de Viena", en su afán de hallar un prin-

pio de demarcación entre ciencia y metafísica, se quedarán, concretamente, con la idea de que "el significado de la proposición es el método de su verificación". Con el principio del verificacionismo, el Positivismo Lógico defenderá el inductivismo y el determinismo en las ciencias naturales, rechazando cualquier "olor a idea metafísica". Será contra esta corriente que K.R. Popper (1902-1994), muerto recientemente, defenderá el principio de la falsabilidad en su obra *La Lógica de la Investigación Científica* (1934).

Sin embargo, dentro de aquel clima de optimismo, a nivel de las ideologías políticas, había sucedido algo imprevisto aun en el siglo XIX: políticamente hablando, el liberalismo clásico había sido "derrotado" a principios del siglo XX. No vamos a intentar una definición de este liberalismo, porque ni entre los historiadores ni entre los politólogos se ponen de acuerdo en estipular una concepción común del mismo, por diversas razones (Cf. Matteucci 1988: 905). Por tanto, dejando varios esfuerzos, como por ejemplo, el intento por definirlo desde una perspectiva histórica (es decir, la historia de las ideas liberales en relación con los movimientos, revoluciones, partidos políticos...) o desde la perspectiva "estructural" (que sería el liberalismo de la posguerra, o sea, el liberalismo contemporáneo o neoliberalismo), en forma esquemática caracterizamos el liberalismo teniendo como eje las etapas del Estado liberal: i) los orígenes del liberalismo están en la transición del constitucionalismo medieval al moderno; transición determinada por las guerras de religión en pos de la libertad religiosa y por el pensamiento político jusnaturalista en todas sus variantes. ii) Este liberalismo tuvo su apogeo durante la era de la revolución democrática (1776-1848). La Revolución Rusa de 1905 será la última revolución liberal. iii) El liberalismo entrará en crisis con el advenimiento de los regímenes totalitarios, es decir, con el comunismo, el fascismo, el nazismo y con los estados asistencialistas o de bienestar después de la II Guerra Mundial. iv) Esto explica el esfuerzo de los pensadores liberales de entre guerras y contemporáneos por "rejuvenecer", como por ejemplo, Friedrich von Hayek el liberalismo, o como él llamará al "verdadero individualismo" (1945).

Pero veamos las formas de totalitarismo que causaron dicha crisis. Así, la Revolución de los Bolcheviques en 1917 llevó a los comunistas al poder en la Rusia zarista. Lenin adaptará las tesis marxistas a una Rusia sobre todo agrícola o campesina. Los efectos histórico-políticos, entre otros, fueron: contra todo federalismo, el centralismo dirigido por un partido único; lucha contra el imperialismo capitalista, etc. Por su parte, Stalin, poniéndole una dosis de patriotismo a su idea de "socialismo en un sólo país" -consigna que se convirtió en el factor operante del leninismo- hizo que, según Sabine (1992: 466-467), "la Rusia comunista (surgiera) como gran potencia industrial y militar puesto que, en 1928, inició el primero de los planes quinquenales que inauguró una revolución con consecuencias políticas y sociales a más largo plazo que la revolución de 1917 de Lenin. Al unir al comunismo la tremenda fuerza impulsora del nacionalismo ruso, los planes quinquenales se convirtieron en el primer gran experimento con una economía totalmente planificada y, debido a su triunfo, el comunismo ruso se convirtió en un modelo a seguir por las sociedades agrarias con aspiraciones nacionales en el mundo entero ...". Empero, hacemos nuestras las palabras de Habermas (1988: 466-467) cuando, refiriéndose a esa experiencia, dice: "...la revolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista suministraba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia..." .

Siguiendo a Sabine (1992: 632-633), podemos decir que, a pesar del terrible precio pagado por la brutalidad de Stalin, su gobierno transformó al país en una potencia moderna y educó al campesinado. Pero "(no) es posible emitir un juicio semejante acerca del fascismo en Italia o el nacionalismo en Alemania. Sus partidos fueron crecimientos degenerados, productos de la desmoralización de la Primera Guerra Mundial; sus dirigentes fueron demagogos y, a juzgar por sus realizaciones, su desarrollo fue simplemente destructivo. Sus llamadas filosóficas eran mosaicos de viejos prejuicios, reunidos sin



digerir.

Por eso, se tiene que hallar la esfera histórica apropiada dentro y debajo de la atmósfera ahistórica que debe envolver al hombre, si éste quiere subsistir.

En este sentido, según Nietzsche, la ciencia, y la exigencia de que la historia se convierta en ciencia, alteran la relación adecuada que debe haber entre la historia y la vida. La ciencia histórica es movida más por el deseo de saber que por el deseo de servir a la vida, e impone a la atención del hombre mayor conocimiento histórico del que éste puede adquirir o asimilar. En este punto, la historia ya no sirve a la vida; por el contrario, la perturba. (Cf. Dannhauser 1993: 781). Es más, un exceso de historia puede traer calamidades para el hombre: éste puede perder el sentido y llegar a considerarse como epigono (recién llegado a un escenario donde ya no tiene nada que hacer). Por tanto, Hegel no tenía razón. De lo contrario, el hombre perdería lo mejor en él: su aspiración.

Ahí se ve el conflicto entre una verdad histórica (a veces absoluta) y la vida. Ante el cual hemos de elegir, según Nietzsche, la vida. Porque puede haber vida sin sabiduría, pero no a la inversa. Pero esta opción no resuelve el problema. ¿Cuál la solución? A pesar de que el hombre se ve sometido a las desalentadoras "oleadas de un escepticismo infinito", éste, según Nietzsche, puede recuperarse de la "enfermedad de la historia". Esta recuperación sólo es posible si se demuestra que el historicismo es falso o que al menos no es del todo cierto. En este intento por superar y trascender la visión historicista, Nietzsche comienza a cuestionar la verdad objetiva del historicismo y terminará cuestionando la posibilidad misma de la verdad objetiva en la historia como ciencia (Cf. Dannhauser 1993: 783). En otros términos, el "maestro de la sospecha" dirá si a la capacidad del hombre de crear valores y proyectos libres; no al claustro de la verdad histórica objetiva.

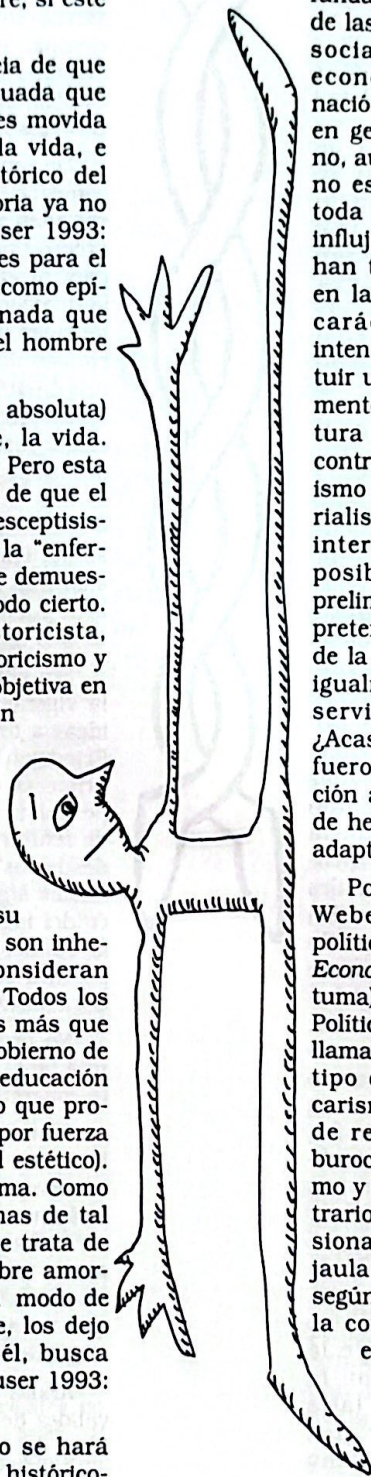
Como vemos, en ese aspecto del pensamiento nietzscheano se da una crítica a uno de los componentes centrales de la modernidad occidental europea: el historicismo. Nietzsche también cuestionará a otras realidades de su época. Así, por ejemplo, encontrará que todos los gobiernos son inherentemente democráticos. Hasta los Estados que se consideran monarquías se orientan con las multitudes y las halagan. Todos los Estados modernos ceden ante la opinión pública, que no es más que la pereza privada. Y el gobierno de la opinión pública es el gobierno de la pereza y la malicia, que engendra la conformidad. De la educación moderna dirá que ya no moldea individuos auténticos, sino que produce especialistas. La corrupción de la educación produce por fuerza una corrupción del nivel general del gusto (por ejemplo, del estético). En fin, para Nietzsche, la cultura de su época estaba enferma. Como filósofo se preocupará no sólo de diagnosticar los síntomas de tal enfermedad, sino también de ofrecer un remedio, porque se trata de ser médico de la cultura. ¿Cómo escapar del último hombre amorozado por esta crisis, o amenazado por esa enfermedad? A modo de cerrar esta breve presentación de esos juicios de Nietzsche, los dejo con su opción: el nihilismo. Porque el nihilista, según él, busca destruir valores viejos para crear otros nuevos (cf. Dannhauser 1993: 791).

Weber, en los primeros 20 años de este siglo, no sólo se hará cargo, como vimos, de la cuestión del método de las ciencias histórico-sociales, sino también de cuestionar algunas tesis histórico-políticas en boga aun en esas dos primeras décadas. En efecto, su ensayo *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo (1904/1905)* no sólo es un ejemplo de aplicación de la concepción metodológica de los "tipos ideales", sino, además, un afán por refutar el materialismo histórico de Karl Marx. ¿Cómo? Mostrando el nexo que existe entre la acción económica, la posición social y la cosmovisión religiosa, en este caso, la ética protestante. Según él, el ascetismo ético influye en las prácticas económicas. Por lo tanto, la cosmovisión del hombre no es mero reflejo de la vida económica. Al respecto, en forma conclusiva, pero no dogmática ni reduccionista, nos dice (1975: 260-262): "...Ahora debería investigarse la manera cómo el ascetismo protestante fue

influenciado a su vez en desenvolvimiento y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació. Pues, reconociendo que, en general, el hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente "materialista" de la cultura y de la historia por una contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si por el contrario, pretende constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica". ¿Acaso estas afirmaciones no fueron una llamada de atención a los posibles efectos que de hecho los tuvo el marxismo adaptado por Lenin?

Por esa, y otras razones, Weber desde su sociología política, contenida en su obra *Economía y Sociedad* (ed. póstuma) y en una conferencia "La Política como Vocación (1919)", llamará y defenderá un nuevo tipo de liderazgo político: el carismático. Pues, se trataba de revertir el proceso de la burocratización en el capitalismo y el comunismo. Caso contrario, ambos acabarían aprisionando al hombre en "una jaula de hierro". La política, según él, tenía que fijar fines a la comunidad nacional. Por esto, el político debía ser un profesional de la política, es decir, debía tener conocimientos científicos, porque precisamente la ciencia se encargaría de aportar los medios técnicos adecuados para alcanzar tales fines. Sin embargo, esta práctica había que realizarla combinando la ética de la convicción con la ética de la responsabilidad, ya que ambas son complementarias, según él (1988: 65 ss).

Ahora bien, Weber será un



sabio en quien se mezclarán el encantamiento y desencantamiento de la modernidad racional. Y esto se nota por la apreciación que tuvo de la ciencia en relación con la vida. Recordemos que Nietzsche ya había visto ese divorcio entre ciencia y vida. También Wittgenstein, en su *Tractatus...*, había mostrado, aunque no se le entendió en los primeros años, que el saber racional positivo era limitado con relación a explicar el mundo de la vida o sus misterios. En esta dirección, Weber (1988: 198-199) sostendrá: "El progreso científico constituye una parte, la más importante, de este proceso de intelectualización, al que, desde hace milenios, estamos sometidos y frente al cual, por lo demás, se adopta hoy frecuentemente una actitud extraordinariamente negativa". Sin embargo, más adelante, en esta disertación titulada "La ciencia como vocación (1919)", dirá (1988: 225): "...La ciencia no es hoy un don de visionarios y profetas que distribuyen bendiciones y revelaciones, ni parte integrante de la meditación de sabios y filósofos sobre el sentido del mundo. Si de nuevo en este punto surge Tolstoi dentro de ustedes para preguntar que, puesto que la ciencia no lo hace, quién es el que ha de respondernos a las cuestiones de qué es lo que debemos hacer y cómo debemos orientar nuestras vidas, o dicho en el lenguaje que hoy hemos empleado aquí, quién podrá indicarnos a cuál de los dioses hemos de servir, habrá que responder que sólo un profeta o un salvador...". Por tanto, la ciencia no da respuestas a estas cuestiones. La política, quizá, sí.

Como podemos apreciar, en las primeras tres décadas del presente siglo, existe una curiosa mezcla de pesimismo (producto de aquellas críticas a las ideas e ideologías de la época), y de un optimismo ambiguo, que, sin romper con la modernidad racional, cuestionará fuertemente la postura positivista, antimetafísica, dogmática, determinista e historicista.

Dicha actitud crítica la vemos también en K.R. Popper.

hijo, sobre todo, de la primera mitad de este siglo XX; su interés por la ciencia en general, por sus fundamentos epistemológicos, así como su actitud intelectual hacia las ciencias sociales en particular, surgirá sobre todo de sus vivencias políticas, es decir, de su distanciamiento de la política militante (en este caso del comunismo) y de su postura crítica ante las dos guerras mundiales. Fenómenos bélicos como la I Guerra Mundial; políticos, como el stalinismo en Rusia, el nazismo en Alemania; así como también relaciones con científicos eminentes de esas décadas, marcarán y determinarán sus ideas respecto a las ciencias y su teoría socio-política.

Para tratar brevemente el aspecto que nos interesa aquí, permítasenos distinguir en el racionalismo crítico popperiano dos niveles por lo demás muy imbricados entre sí: 1º, el nivel epistemológico; que estudia problemas relacionados con el quehacer científico. Al respecto, sólo digamos que el autor formula su crítica al método tradicional de hacer ciencia, concretamente, por ejemplo, al inductivismo, al verificacionismo empirista, al determinismo, al historicismo, etc. 2º, el nivel socio-político e histórico, que será desarrollado a partir de algunos de los elementos centrales de su propuesta epistemológica. En este campo, en el cual nos vamos a referir al "caso del historicista", como filósofo político, Popper tendrá una particular concepción de la sociedad, de la historia y del carácter del cambio social. Contra cualquier tipo de tribalismo y de totalitarismo, él es un apasionado defensor de una concepción liberal, a partir de la cual aboga por lo que llama una "sociedad abierta", fundada en la libertad, tolerancia y la democracia.

Todos los Estados modernos ceden ante la opinión pública, que no es más que la pereza privada. Y el gobierno de la opinión pública es el gobierno de la pereza y la malicia, que engendra la conformidad.

después (en 1935) en Inglaterra en el seminario de Hayek, pretendía mostrar más claramente cómo el "historicismo" había inspirado tanto al marxismo (un ejemplo era el stalinismo en Rusia), como al fascismo. Por esto, su obra "La Miseria del historicismo" (1944/45), escrita, según él, "como esfuerzo de guerra", y originada a partir de aquel artículo, ha significado una defensa de la libertad contra las ideas totalitarias y autoritarias, y una advertencia contra los peligros de las supersticiones historicistas (Cf. 1985: 153-154).

El historicista tiene, entre otros rasgos, una actitud holista. Quiere bloquearlo todo o cambiarlo todo, una vez que, según su falsa pretensión, conozca todo. Pero en esto, según Popper, reside su error. Porque es imposible cambiarlo todo, ya que el todo no lo conocemos y no lo podemos conocer, y, por lo tanto, no podemos, ni cambiarlo ni detenerlo. Es imposible, por ejemplo, conocer "toda" la sociedad y "toda" la historia. Las categorías o principios lógico-rationales quedan "cortos" ante esta pretensión historicista. Por lo mismo, es imposible cambiarlo todo de una sola vez. Lo que no quiere decir, sin embargo, que todo problema social deje de tener algún tipo de solución, sobre todo si aceptamos y caracterizamos la política como "praxis puramente reformista" (en el sentido de que los problemas deben ser enfrentados desde una perspectiva "gradualista").

Es más, el historicista -tanto si es determinista como si es activista, o "renovado" - se equivoca, porque es víctima de un concepto de ciencia inductivista que, según Popper, no se da en la realidad. En este sentido, tras el historicismo justificador del totalitarismo, sólo hay una opción política a favor de las instituciones de una "sociedad cerrada", concebida de manera organicista y organizada de acuerdo a normas no modificables.

Ciertamente también, el antitotalitarismo hace su opción, la de la democracia, es decir, la opción a favor de la construcción de instituciones que permitan e incluso estimulen el debate entre los individuos y los grupos acerca de los fines y los medios para alcanzarlos, y que sustituyen la fuerza por la convicción, y la constricción por el consen-

En efecto, en un artículo titulado "La miseria del historicismo" leído primero en Bruselas (en 1934) y

so. Esto para Popper será también una opción pero racional (crítica y autocrítica); una opción, que admite que puede haber otras. Y esta debería ser la nueva actitud del político. En consecuencia, el problema reside en optar entre la razón y la violencia, entre la persuasión y la fuerza, entre el consentimiento libre y consciente y la imposición violenta física y psíquica; en fin, en términos popperianos, entre el totalitarismo y la democracia. Según Popper, de una concepción epistemológica realista, objetiva, antihistoricista pero no antihistórica, empírica y científica dependerá también la opción por la democracia, la cual es concebida "como el mantenimiento y continuo perfeccionamiento de determinadas instituciones, y en particular de aquellas que ofrecen a los gobernados la posibilidad efectiva de criticar a sus propios gobernantes y de sustituirlos sin derramamiento de sangre..." (Antiseri/Reale 1988). En La Sociedad Abierta y sus Enemigos (1988) nos dice: "No soy contrario en todos los casos y en todas las circunstancias a la revolución violenta. Como algunos pensadores cristianos de la Edad Media y del Renacimiento, que admitían el recurso al tiran-

icidio, creo que bajo una tiranía puede no haber en realidad ninguna otra posibilidad, y que una revolución violenta podría justificarse. Pero creo también que

Es imposible, por ejemplo, conocer "toda" la sociedad y "toda" la historia. Las categoría o principios lógico-rationales quedan "cortos" ante esta pretensión historicista. Por lo mismo, es imposible cambiarlo todo de una sola vez.

cualquier revolución de esta clase debe tener como objetivo únicamente la instauración de la democracia...". Y los sistemas políticos democráticos surgieron en la década del 40 de este siglo XX con la finalidad de defender los Derechos Humanos Universales bajo un capitalismo de Estado, empezando por Alemania, Inglaterra, etc.

Para concluir, permítaseme decir, en forma de aforismos, las siguientes tres afirmaciones:

Primera: El hombre (varón y mujer) aún tiene el desafío de seguir aprendiendo qué significa luchar con la razón, es decir, con las ideas.

Segunda: La ciencia hasta ahora no ha sido capaz de decirnos cómo debemos vivir.

Tercera: Es una tarea aún la de crear y defender instituciones donde se posibiliten prácticas y actitudes democráticas.

BIBLIOGRAFIA

- Antiseri, D/Giovanni Reale 1988: Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Del Romanticismo Hasta Hoy. T. III. Barcelona: Herder.
- Aron, Raymond 1976: Las Etapas del Pensamiento Sociológico. Durkheim-Pareto-Weber. T.II. Trad.: Aníbal Leal. Bs. As.: Ediciones siglo veinte. 405 pp.
- Bermudo, J. M. (director) 1983: Los filósofos y sus filosofías. Vol. 3. Barcelona: Ed. Volcens-Vives, S. A. 552 pp.
- Comte, Augusto 1984: Discurso sobre el espíritu positivo. Sarpe-España: Ed. Los grandes pensadores. pp. 25-157.
- Dannhauser, Werner J. 1993: "Friedrich Nietzsche", pp. 779-798, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.): Historia de la filosofía política. Trad.: L. García V. / D. Luz Sánchez / J. J. Utrilla. México: F. C. E. 904 pp.
- Dilthey, Wilhem 1966: Introducción a las ciencias del espíritu. 2ª ed. Trad.: Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente. 584 pp.
- Dudley, D. 1966: La teoría económica de John Maynard Keynes. Teoría de una economía monetaria. 8ª ed. Madrid: Aguilar. s/p.
- Habermas, Jürgen 1988: Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social. T. I. Trad.: Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 517 pp.
- Hayek, Friedrich 1982: "Los principios de un orden social liberal", pp. 179-202 en Estudios Públicos. N° 6. Segundo Trimestre. Santiago de Chile.
- _____. 1945: "Individualismo: el verdadero y el falso", pp. 315-341, en Estudios Públicos. N° 6. Santiago de Chile.
- Gadamer, Hans-Georg 1977: Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Trad.: Ana Agust A/Rafael de Agapito. Salamanca: Ed.

- Sígueme 331 pp.
- Matteucci, Nicola 1988: "Liberalismo", pp. 905-931, en N. Bobbio y N. Matteucci (Dir.): Diccionario de política. 5ª ed. México: siglo XXI editores, s. a. pp. 881-1751.
- Popper, K. R. 1985: Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual. Trad.: Carmen García. Madrid: Tecnos, S. A. 287 pp.
- _____. 1984: Sociedad abierta, universo abierto. Conversación con Franz Kruezer. Trad.: Salvador Mas Torres/Angiles Jimenez P. Madrid: Tecnos, S. A. 158 pp.
- _____. 1973: La miseria del historicismo. Trad.: Pedro Schawarta. Madrid: Alianza Editorial, S. A. 176 pp.
- _____. 1982: La sociedad abierta y sus enemigos. 2ª reimp. Trad.: E. Loedel. Barcelona: Ediciones Ibérica, S. A. 667 pp.
- _____. 1984: "Tolerancia y responsabilidad intelectual". pp. 139-158, en K. Popper: Sociedad abierta, universo abierto...
- Sabine, George H. 1992: Historia de la teoría política. 2ª reimp. Trad.: Vicente Herrero. Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 667 pp.
- Schmidt, Helmut 1994. "Karl Popper/Maestro de la responsabilidad". p. 4 en Los Tiempos. Cochabamba: 27 de octubre.
- Vicent, Jean-Marie 1972: La metodología de Max Weber. Trad.: Jordi Maria. Barcelona: Ed. Anagrama. 75 pp.
- Weber, Max 1988: El político y el científico. 10 reimp. Trad.: F. Rubio LL. Madrid: Alianza Editorial. 231 pp.
- _____. (1922) 1977: Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. T. I-II. 3ª reimp. Trad.: José Medina E. y otros. México: F. C. E. pp. 1-660; 661-1237.
- _____. 1990: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Lima-Perú: Ediciones "Tiempos Nuevos". 213 pp.
- _____. 1990: Ensayos sobre metodología sociológica. 3ª ed. Trad.: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorroutu editores, s. a. 217 pp.
- Wittgenstein, Ludwig 1973: Tractatus Lógico-filosoficus. Trad.: Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza Editorial. 223 pp.