

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XVII JORNADAS
VOLUMEN 13 (2007)

Pío García
Luis Salvatico
Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Una lectura crítica de la teoría del conocimiento del “primer Habermas”

Carlos Alberto Merlo*

En la producción filosófica y científico-social de Jürgen Habermas pueden distinguirse tres momentos. En el primero predomina un enfoque epistémico-trascendental mientras el segundo se caracteriza por el giro lingüístico-comunicativo. Por su parte, en la tercera fase, las investigaciones se centran sobre cuestiones de índole práctica y jurídica¹. En su primera etapa, Habermas elabora una teoría del conocimiento: la teoría de los intereses cognitivos (TIC) mediante la cual trata de recuperar para la filosofía de la ciencia a la problemática de la conexión entre las dimensiones trascendental y metodológica. Cuestión que había sido excluida de las reflexiones metacognoscitivas como consecuencia del reemplazo de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia o sea, de la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento (teórico, práctico y estético) por una reflexión limitada a la metodología de la ciencia. Mediante esta metateoría se intenta trascender tanto el reduccionismo científicista de la concepción heredada como el historicismo de la tradición hermenéutica.

En este artículo nos proponemos tematizar las tesis básicas de la epistemología de los intereses rectores, con el objeto de analizar su validez y sus flancos débiles, las cuales fueron expuestas en el artículo “Conocimiento e Interés” (1965)² y en el tratado *Conocimiento e interés* (1968)³. Textos en los que se caracteriza a esos principios epistemológicos como orientaciones básicas de la especie dirigidas a la resolución de problemas sistémicos⁴: el dominio de la naturaleza externa, la integración social y la liberación de relaciones de poder. Los intereses son concebidos como invariantes antropológicos, epistemológicos, trascendentales y empíricos⁵, aunque en realidad resulta más apropiado definirlos como cuasitrascendentales, pues aunque suprahistóricos no poseen el carácter lógico-trascendental del sujeto cognoscente kantiano, ya que se encuentran anclados en factores socio-trascendentales, los medios o elementos de la vida sociocultural: trabajo, interacción y poder.⁶

En *Conocimiento e Interés* (1968), Habermas desarrolla y profundiza sus análisis a partir de una reconstrucción histórica, analítica y crítica de la teoría del conocimiento moderna –en particular de los aportes de Kant, Hegel, Marx, Comte, Mach, Peirce, Dilthey, Nietzsche y el psicoanálisis freudiano–, con el propósito de reabrir “sendas” de reflexión clausuradas por el predominio del positivismo y el éxito de las ciencias experimentales.

Habermas afirma que el nexo entre el conocimiento y los intereses extra-metodológicos trascendentales puede rastrearse en la literatura filosófica y científica, tanto en enfoques con pretensiones de teoría pura (en los cuales se desestima ese vínculo): la ontología clásica⁷, la filosofía de Dilthey⁸ y la fenomenología de Husserl,⁹ como en teorías críticas –la psicología profunda y el materialismo histórico– que también fracasaron en su intento por validar esa conexión, fundamentalmente debido a una autocomprensión objetivista. La noción de interés del conocimiento también tiene un antecedente importante en la filosofía de Nietzsche, en la cual se

* FFyH. UNC

postula una conexión necesaria entre el saber y su aplicación, el conocimiento y la vida.¹⁰ Habermas atribuye el fracaso de este intento teórico a sus supuestos psicologistas y perspectivistas.¹¹

En la conformación de la TIC, también tienen gran relevancia las discusiones entabladas por Habermas con pensadores contemporáneos como Popper y Gadamer, en cuyas filosofías se plasman los momentos de autorreflexión de las tradiciones positivista y hermenéutica respectivamente.

Una de las cuestiones sobre la que discrepan Habermas y Popper tiene que ver con la relevancia de los factores extralógicos del análisis filosófico de la ciencia.

Popper defiende un enfoque objetivista, aunque este tiene variaciones. Mientras en *La lógica de la investigación científica* (1934), postula una tesis sociológica según la cual la comunidad científica tiene un rol decisivo en el proceso de contrastación intersubjetiva al que se somete a los enunciados básicos observacionales y por ende a las teorías¹², en *Conocimiento objetivo* (1967) radicaliza su postura y recae en un idealismo cuasiplatónico, pues postula una epistemología sin sujeto cognoscente, negando el carácter sociomaterial de las teorías, a las que considera dotadas de un carácter ideal y habitantes de una especie de Topos uranos.¹³

Frente a perspectivas objetivistas como la falsacionista, Habermas señala que el nexo entre el conocimiento y el interés constituye la condición de posibilidad de la objetividad del saber¹⁴, puesto que los intereses rectores determinan a las respectivas lógicas de la investigación científica.

El interés técnico prefiere el marco metodológico de las ciencias empírico-analíticas (saberes nomológicos con aplicación tecnológica), las cuales buscan descubrir regularidades –mediante el método experimental- para explicar, predecir y controlar los procesos objetivos de la naturaleza y la sociedad.

Habermas señala que la tesis popperiana respecto de la neutralidad valorativa –que se basa en la separación de estándares y hechos-, desconoce la conexión entre los criterios metodológicos y los hechos. Argumenta que las dimensiones metodológica y ontológica están determinadas por el interés técnico. No habría entonces hechos en sí, sino datos, los cuales se articulan a partir de los principios metalógicos, los estándares metodológicos¹⁵ y los puntos de vista teóricos. Otra de sus críticas apunta a la desproporción existente entre los enunciados universales hipotéticos y el número finito de observaciones que los corroboran. Para Habermas, lo que en definitiva legitima al saber empírico-analítico es la capacidad de traducirse en poder tecnológico y de control sobre la naturaleza y la sociedad. De modo que lo que hace válidas a las ciencias nomológicas no es la adecuación al modelo deductivo de falsación, sino el inmenso poder técnico-instrumental que proveen. Respecto de la lógica de la investigación de las ciencias empírico-legaliformes, Habermas prefiere a la interpretación pragmatista antes que a la popperiana, porque: “las teorías científico-experimentales nos abren o alumbran la realidad desde nuestro interés rector por el posible aseguramiento informativo y la ampliación de la acción controlada por los propios éxitos que cosecha.”¹⁶

En lo que atañe al interés práctico,¹⁷ Habermas sostiene que ese imperativo antropológico está orientado a asegurar y garantizar la comprensión intersubjetiva en los planos de la comunicación y la acción, bajo normas sociales compartidas. A lo cual se suma que define la

estrategia metodológica de las disciplinas hermenéuticas, a través de las cuales se recuperan – para su posterior aplicación- a las instituciones sociales y las tradiciones interpretadas, incrustadas en los textos.

En la modernidad, la hermenéutica (en tanto que arte de la interpretación) se desarrolla en estrecha relación con la teología, la jurisprudencia y el análisis filológico de textos clásicos. Recién a fines del siglo XIX (gracias a las investigaciones de Dilthey), la *sinnverstehen* alcanzó el status de principio metodológico en las ciencias del espíritu, en particular de la Historia. Otra cuestión de relevancia presente en la filosofía de Dilthey, es la tensión entre la historicidad de la comprensión y la pretensión (propia del positivismo decimonónico) de alcanzar un conocimiento objetivo sobre el pasado, lo cual influyó en favor de la postulación del método de la comprensión empática como garantía de objetividad.¹⁸ Por ello Habermas sostiene que la hermenéutica de Dilthey terminó sucumbiendo a la influencia positivista¹⁹, no obstante haber sido la primera instancia de autorreflexión de las ciencias de la cultura. Recién con la hermenéutica de Gadamer se desarrolla una autorreflexión radical de esa tradición filosófica, la cual vinculó el método del círculo hermenéutico al lenguaje, presupuesto ontológico y rasgo fundante de la existencia humana, esencialmente lingüística.

La filosofía gadameriana pone énfasis en: a) El reemplazo del enfoque psicologista propio de la comprensión empática por uno fundado en la noción de la fusión de horizontes lingüísticos, b) el condicionamiento histórico-efectual de toda interpretación, c) la aplicabilidad del saber hermenéutico, eminentemente práctico, d) el carácter autotranscendente del lenguaje que posibilita el entendimiento -a través de la traducción y la tradición- lo cual rebate teóricamente la radical incommensurabilidad de los juegos de lenguaje concebidos como sistemas monadológicos²⁰ y, e)

la rehabilitación de la autoridad de la tradición -y de sus estructuras de prejuicios- como un saber válido.

Ahora bien, aunque Habermas acepta en gran medida la validez de la interpretación gadameriana, tematiza algunos de sus supuestos:

I) Habermas sostiene que la tesis de que el Ser es lenguaje²¹ supone un idealismo lingüístico que absolutiza al lenguaje como el único elemento constitutivo y constituyente de la realidad. Esto implicaría desconocer la existencia y la autonomía relativa de las otras dos dimensiones fundantes de la ontología social: trabajo y poder, lo cual redundaría en una minusvaloración del influjo que estos factores estructurales tienen en la conformación y el funcionamiento de la totalidad social²².

II) Aunque ambos filósofos concuerdan respecto del impacto práctico que el saber normativo tiene sobre la praxis social, Habermas sostiene que la filosofía hermenéutica tiene un compromiso tácito con un enfoque político y cultural de tipo conservador. Veamos esto con más detenimiento. Habermas y Gadamer están de acuerdo en que el saber hermenéutico -ese *saber-se* que “la sociedad” obtiene sobre sí misma a través de la comprensión del sentido de las instituciones- opera como orientador de la acción social. Ahora bien, como toda interpretación se realiza desde un momento histórico y una tradición cultural dada, el hermeneuta –como sujeto histórico y culturalmente constituido- analiza el pasado a la luz de las necesidades y prejuicios de su propio “mundo”, y al “recuperar” las normas que están “incrustadas” en los textos, corre el riesgo de hacerlo también con las relaciones de dominio presentes en las normas sociales. Desde

la perspectiva habermasiana, el talante conservador de Gadamer se muestra en su valoración de la tradición, no solo como la estructura y horizonte de significación que preforma a la "percepción" del intérprete, sino también como fuente de saber recuperable y aplicable. La tradición sería entonces saber y autoridad, y sus prejuicios (Vorurteil²³), la precondition histórica-cultural de la comprensión y del juicio. Esta lectura implica -según Habermas- una rehabilitación acrítica de la tradición, pues supone que los prejuicios poseen el carácter de una autoridad no susceptible de ser derogada por la reflexión. En su lugar, el teórico crítico reivindica el poder de la razón y la reflexión para disolver los prejuicios, conforme al axioma ilustrado de que autoridad y conocimiento no convergen²⁴. Mientras Gadamer defiende el carácter de saber válido de la tradición y la imposibilidad de superar totalmente el condicionamiento de los marcos histórico-efectuales, Habermas reclama para el análisis de la sociedad y la cultura, el carácter de una crítica radical de la tradición, efectuada a partir de un tipo ideal de comunicación no distorsionada. Como plantea Mc Carthy: "Mientras que Gadamer habla del «diálogo que somos», Habermas habla del diálogo que aún no es pero que debería ser. Mientras que Gadamer se ve movido por el respeto hacia la superioridad (Überlegenheit) de la tradición, Habermas se ve motivado por la anticipación de un futuro estado de libertad."²⁵

III) Habermas parece sostener que el relativismo del historicismo hermenéutico constituye un serio escollo para la objetividad científica. Entonces: ¿si la tradición configura el apriori histórico en el que estamos inmersos y que nos constituye, toda interpretación es relativa al contexto demarcado por la tradición?, y ¿se debe dejar de lado la pretensión de objetividad (objetivista)? o más bien ¿se debe esclarecer cuál es el tipo de objetividad a la que pueden aspirar las ciencias comprensivas?

Con el objeto de poner límites al determinismo histórico-contextual, Habermas afirma que las ciencias hermenéuticas están ancladas en el interés euasitrascendental práctico. Además -para asegurar metodológicamente y dotar a la ciencias críticas de un poder analítico y emancipatorio del que considera que carece la hermenéutica filosófica- recurre a la teoría psicoanalítica (leída en clave lingüística) y a la crítica ideológica, fundamentos de su propia propuesta: una hermenéutica crítica²⁶, cuyo aparato metodológico se presenta como capaz de penetrar y comprender aquellos fenómenos patológicos -que se manifiestan en un lenguaje distorsionado- ante los cuales la hermenéutica gadameriana se revela como impotente. Estos pueden ser comprendidos gracias a las herramientas teórico-conceptuales que proveen la psicología profunda y la crítica ideológica.

El teórico crítico sugiere que las patologías que se manifiestan en la forma de símbolos distorsionados (paleosímbolos), son ininteligibles desde la hermenéutica -pues esta se basa en el lenguaje ordinario- y sólo cobran sentido desde una teoría del lenguaje desfigurado. La cual las explica como productos de las operaciones de defensa ejercidas por los mecanismos psicológicos de censura y represión, ejercidas sobre las experiencias traumáticas de la infancia. La autorreflexión -del paciente- guiada por el analista, posibilita -en principio- que el sujeto pueda elevar al nivel de la conciencia, a los traumas causantes de las distorsiones que se plasman en el lenguaje, posibilitando de ese modo una eventual cura.

La apropiación lingüística de la psicología profunda realizada por Habermas, tiene como objetivo sentar las bases metodológicas para las ciencias críticas y darle la misma legitimidad

epistemológica que las ciencias nomológicas y hermenéuticas. La adopción del psicoanálisis y la crítica ideológica (el materialismo histórico) como paradigmas de teoría crítica, resultó (y resulta) polémica pues estas disciplinas no gozaban de una aceptación generalizada en el ámbito científico y epistemológico, a lo cual se suma que tanto Freud²⁷ como Marx²⁸ habían desarrollado autocomprensiones científicas de sus propias teorías, limitando de este modo su potencial autorreflexivo y emancipatorio.

El interés emancipatorio puede entenderse como más básico que los otros dos, pues aparece ligado tanto a la lucha del hombre por liberarse tanto de la opresión de la naturaleza externa como de las relaciones socioculturales de dominio naturalizadas. Las teorías críticas guiadas por ese invariante tienen el papel de contribuir a la potencial liberación del hombre, la cual se funda en el universal lenguaje "con (cuya) estructura... es puesta para nosotros la emancipación"²⁹. Esto significa que con el lenguaje está dada la capacidad y la posibilidad de la autorreflexión (tanto a nivel individual como social), la cual tiene en las teorías críticas el status de categoría metodológica: "Esta (la autorreflexión) libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía."³⁰

El método de la autorreflexión favorece –según Habermas– los procesos de ilustración y posibilita la emancipación. Ahora bien, la autorreflexión que lleva a cabo el paciente, presupone la legitimidad social del rol del analista y del saber psicoanalítico.³¹ Entonces, ¿resulta válida la extrapolación del modelo psicoanalítico al plano social?, ¿la legitimidad de la psicología profunda tiene un carácter epocal o trascendental?, ¿se puede extrapolar el modelo del psicoanálisis al proceso de ilustración social a partir de la cuestionada analogía entre la emancipación individual y la social? y, ¿esto implica que algún actor -individual o colectivo- puede ocupar el lugar del analista y guiar la emancipación social?

Respecto de la extrapolación del modelo psicoanalítico al análisis macrosocial, Habermas argumenta –contra el marxismo ortodoxo– que más allá de que las ciencias críticas contribuyan a la praxis autorreflexiva de la sociedad- ningún grupo, individuo o sector social puede atribuirse una posición privilegiada en el proceso de ilustración colectivo, ya que ningún actor social puede cumplir un rol análogo al del psicoanalista. La emancipación de las relaciones de dominación supone una discusión radicalizada acerca de la vida buena y justa, entre los distintos grupos sociales y sus perspectivas políticas.³²

Otro punto débil de la teoría de los intereses cognitivos tiene que ver con la falta de receptividad de Habermas ante las falencias epistemológicas del psicoanálisis, aunque hay que considerar que posteriormente, Habermas abandonó al psicoanálisis –como modelo de ciencia crítica– y lo reemplazó por elementos de la filosofía del lenguaje ordinario, base de la teoría de la acción comunicativa.

Otras deficiencias de la TIC que debemos mencionar son:

1) La ambigüedad en el uso del concepto de autorreflexión, la cual se deriva de la coexistencia de dos sentidos no siempre claramente diferenciados: (1.1) kantiano: como autorreflexión epistemológica, orientada a determinar cuales son las condiciones de posibilidad de la racionalidad científica y, (1.2) político: como una autorreflexión social acerca de las relaciones sociales hipostasiadas.

2) La tensión implícita en la caracterización de los intereses como trascendentales y empíricos, la cual se deriva de su pretendida condición ahistórica y al mismo tiempo sociohistórica condicionada.

3) La influencia de la filosofía del sujeto, la cual bloqueaba la resolución intersubjetiva y dialógica de los problemas veritativos y prácticos. La presencia del subjetivismo se observa incluso en la utilización del concepto de sujeto trascendental³³, y solo fue superado a partir de la adopción de nuevos fundamentos lingüístico-pragmáticos en la Teoría de la acción comunicativa.

4) La utilización como modelos de teoría crítica del psicoanálisis y la crítica ideológica, dos enfoques carentes de una aceptación generalizada por parte de las comunidades epistemológica y científica. Habermas adopta acriticamente el modelo psicoanalítico sin tomar en cuenta las críticas realizados por epistemólogos de la talla de Popper y Nagel, las cuales dejaron en claro muchas de sus deficiencias lógicas y empíricas.

5) El compromiso metafísico inherente a la conceptualización de los intereses como antropológicos. A pesar de que Habermas intenta superar los supuestos epistémicos de la metafísica, el plantea de los intereses como antropológicos implica que se mantiene en un plano de análisis propio de la antropología filosófica.

Ahora bien, más allá de las falencias que presenta la teoría de los intereses cognitivos, también muestra rasgos positivos, pues: i) constituye una reivindicación del enlace de los distintos tipos de conocimiento con factores sociales y antropológicos trascendentales, rompiendo así con la ilusión objetivista que concebía a la ciencia como teoría pura, pero sin recaer en un sociologismo relativista, ii) demuestra el carácter artificial de la separación de los contextos de justificación y descubrimiento, punto de partida de la errónea conceptualización del saber científico como basado en una metodología suprasocial y ahistórica, iii) contribuye a deslegitimar el paradigma reduccionista propuesto por el monismo metodológico positivista, y iv) trata de justificar el status científico de las teorías críticas de la sociedad, siempre sospechadas de no ser más que discursos ideológicos.

La TIC puede ser entendida como una reivindicación de la tradición epistemológica de la ilustración, pues constituye una modernización de la teoría del conocimiento de raíz kantiana, a partir de una interpretación materialista, que incluye una interesante reapropiación crítica del pensamiento de Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Peirce y Freud y Nietzsche.

Notas

¹ Los textos fundamentales de esas tres etapas son: Conocimiento e Interés (1968), Teoría de la acción comunicativa (1981) y Facticidad y Validez (1992), respectivamente.

² J. Habermas, "Conocimiento e Interés", Ciencia y técnica como ideología, Editorial Técnos, Madrid, 1994.

³ J. Habermas, Conocimiento e Interés, Editorial Taurus, Buenos Aires, 1990.

⁴ Cf. J. Habermas, Conocimiento e Interés, 199-201.

⁵ Cf. J. Habermas, "Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis", Teoría y praxis, Editorial Técnos, Madrid, 1997, 19-20.

⁶ Cf. J. Habermas, "Conocimiento e Interés", Ciencia y Técnica, 176.

⁷ Cf. J. Habermas, "Conocimiento e Interés", Ciencia y técnica como ideología, 159-160.

⁸ Cf. J. Habermas, "Autorreflexión de las ciencias del espíritu: la crítica historicista del sentido", Conocimiento e Interés.

⁹ Cf. J. Habermas, "Conocimiento e Interés", Ciencia y técnica, 159-169.

¹⁰ Cf. F. Nietzsche, Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida. Alción editora. República Argentina, 1998, 176.

- ¹¹ Cf. J. Habermas, "Un epílogo (1968) sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche", La lógica de las ciencias sociales, Editorial Técnos, Madrid, 1988.
- ¹² Cf. K. Popper, La lógica de la investigación científica, 46.
- ¹³ Cf. K. Popper, Conocimiento objetivo, Editorial Técnos, 1992, 106-107.
- ¹⁴ Cf. J. Habermas, "Conocimiento e interés", Ciencia y técnica, 173.
- ¹⁵ Cf. J. Habermas, "Una polémica (1964): Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas", La lógica de las ciencias sociales, 50.
- ¹⁶ J. Habermas, "Una polémica (1984): Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas", 42.
- ¹⁷ Cf. J. Habermas, "Conocimiento e interés", 171.
- ¹⁸ Cf. J. Habermas, "Autorreflexión de las ciencias del espíritu: la crítica historicista del sentido", Conocimiento e Interés, 188.
- ¹⁹ Cf. J. Habermas, Conocimiento e Interés, 184-185.
- ²⁰ Cf. J. Habermas, "El enfoque hermenéutico", La lógica de las ciencias sociales, 229.
- ²¹ Cf. H. Gadamer, Verdad y método I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996, 567
- ²² Cf. J. Habermas, "El enfoque hermenéutico", 259.
- ²³ Cf. H. Gadamer, Verdad y Método I, 337.
- ²⁴ Cf. J. Habermas, "El enfoque hermenéutico", 255.
- ²⁵ T. Mc Carthy, La Teoría Crítica de Jürgen Habermas", Editorial Técnos, Madrid, 1995, 229.
- ²⁶ Cf. J. Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", La lógica de las ciencias sociales.
- ²⁷ Cf. J. Habermas, Conocimiento e interés, 250-251
- ²⁸ Cf. J. Habermas, Conocimiento e interés, 55
- ²⁹ J. Habermas, "Conocimiento e interés", Ciencia y Técnica como Ideología, 177
- ³⁰ J. Habermas, "Conocimiento e interés", Ciencia y Técnica como Ideología, 172.
- ³¹ Cf. H. Gadamer, "Retórica, Hermenéutica y Crítica de la ideología", Verdad y método II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, 241.
- ³² Cf. J. Habermas, "Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis", 41-43.
- ³³ Cf. J. Habermas, "Conocimiento e interés", Ciencia y técnica, .

Bibliografía

- Gadamer, Hans: Verdad y método I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996.
- "Retórica, Hermenéutica y Crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I", Verdad y método II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Habermas, Jürgen: "Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis", Teoría y praxis, Editorial Técnos, Madrid, 1997
- Conocimiento e Interés, Editorial Taurus, Buenos Aires, 1990
- "Conocimiento e Interés", Ciencia y técnica como ideología, Editorial Técnos, Madrid, 1994.
- "El enfoque hermenéutico", La lógica de las ciencias sociales, Editorial Técnos, Madrid, 1988.
- "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", La lógica de las ciencias sociales, Editorial Técnos, Madrid, 1988.
- "Una polémica (1964). Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas", La lógica de las ciencias sociales, Editorial Técnos, Madrid, 1988.
- "Un epílogo (1968) sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche", La lógica de las ciencias sociales, Editorial Técnos, Madrid, 1988.
- Mc Carthy, Thomas: La Teoría Crítica de Jürgen Habermas, Editorial Técnos, Madrid, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida, Alción editora, República Argentina, 1998.
- Popper, Karl: Conocimiento objetivo, Editorial Técnos, Madrid, 1992.
- La lógica de la investigación científica. Editorial Técnos, Madrid, 1962.