

---

## Entretextos - Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe  
Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia  
ISSN: 0123-9333. Año: 13 No. 24-25 (ENERO-DICIEMBRE), 2019, pp. 9-26

---

# Habermas y la teoría crítica: introducción en tono epistemológico<sup>2</sup>

*Habermas and the Critical Theory: Introduction in an Epistemological Tone*  
*Habermas otta tüü Teoría Crítica münaka: suttia sulu'umüin wane at*

† Álvaro Márquez-Fernández<sup>3</sup>  
(14 de abril de 1952-19 de noviembre de 2018)

### Resumen

Se presentan algunas reflexiones sobre las *claves teóricas y filosóficas* del pensamiento de Habermas, y luego se explica de qué manera en la política y las Ciencias sociales, ha habido desarrollo teórico y epistemológico de las categorías de la *Teoría Crítica* desde el marxismo.

**Palabras clave:** teoría crítica, Habermas, epistemología, filosofía

### Abstract

In this article we are going to present some reflections on the theoretical and philosophical keys of Habermas' thought, and then explain how in politics and the social sciences there has been a theoretical and epistemological development of the categories of Critical Theory developed since Marxism.

**Keywords:** critical Theory, Habermas, epistemology, philosophy

### Aküjuushi palitpüchiru'u

Sulu'u ashajuushikat tüüwaalal we'iyatünjatü wane sukua'ipa saa'in wamüin süchiki tü kasa nüküjaka achiki chi alijuna Habermas munakai; süpüla waküjainjatüin jamüin sukua'ipa sulu'u tü aluwatawaakat sulu'u anakat akua'ipa, otta tü akua'ipaa süchikimajata wayuu, jamüin sukua'ipa su'uniria wekiiru'umüin suchiki tü akua'ipa ayulaaka süinainje wane outkalawaa süinain oushikawaa suchiirua jamüin amünii tü kasa ayulaaka sulu'ujee tü marxismo münaka.

**Pütchi katsüinsukat:** atujalaa e'rajaaka sulu'una walee atüjala'aya., Habermas, atüjalaa, sukua'ipa e'rajaa so'u kasa.

- 
- 2 Este artículo es una transcripción de una conferencia dictada en el Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, como parte de los Seminarios de Inducción para la recepción de las nuevas cohortes. Su estilo narrativo se conserva con el interés de que el lector de algún modo pueda evocar la experiencia pedagógica del discurso oral.
- 3 Filósofo, Universidad del Zulia, Venezuela. Magister en Filosofía Universidad del Zulia. Magister en Historia de la Filosofía, Universidad de Sorbona París I., doctor en Historia de la Filosofía, Universidad de Sorbona París I.

El filósofo y sociólogo que analizaremos es Jürgen Habermas (Universidad de Frankfurt, Alemania)<sup>4</sup>, conceptualizado dentro de una temática, genérica, definida como *Teoría Crítica* (MacCarthy; Ureña, 1978), que se propone como un análisis de las estructuras de la reproducción económica donde las relaciones de poder inherentes a un modo de convivencia está controlado por el capital que deshumaniza la vida de la mayoría de los ciudadanos.

## El Sistema de Claves

Es necesario situar el pensamiento de Habermas dentro de la Historia de las Ideas para poder observar así la riqueza ideológica que nutre su pensamiento filosófico y sociológico. Seguramente ustedes saben que hablar de *Teoría Crítica* es hablar de Horkheimer (1978; 1974; 1976.), Marcuse (1968a;1968b;1968c; 1971a; 1971b; 1972) y Adorno (1978; 1979, 1960; 1969; 1974; Adorno y Horkheimer, 1974), sus principales representantes de la famosa *Escuela de Frankfurt* y su *Instituto de Investigaciones Sociales*, en la Universidad de Berlín (Cortina, 1991; Jay:1978; Perlini: 1966). Hay cuestiones que debemos señalar con respecto a la forma cómo se gesta filosóficamente el pensamiento, en su corte histórico, de la Escuela de Frankfurt. Hay algunas *claves* que son importante señalar.

¿Qué significa una *Teoría Crítica*? aunque semánticamente eso puede generar una muy buena discusión, nos interesa saber qué es lo que hace que una teoría sea *crítica*. Qué es lo que, efectivamente, hace que se piense que en el campo teórico exista algo que podamos llamar *Crítica*. En qué consiste el universo de racionalizaciones críticas, qué es lo que hace que la *Crítica* sea *Crítica*, y haga *Crítica*. Porque puede haber una *Crítica* que no sea *Crítica* y que no haga *Crítica*. No se refiere a la 'Crítica' en el sentido 'común' del término, en eso la *Crítica* no es resultado de lo que se problematiza, en el sentido de la racionalidad y del discurso científico.

## El sentido pragmático de la Crítica

La *Teoría Crítica* es una respuesta con respecto a cómo desde el punto de vista histórico, el impacto del marxismo cuestiona la Historia de la Filosofía Moderna. Cuando hace esto, está cuestionando y perturbando a un personaje que todos conocemos, o que quizás muy mal conocemos, nos referimos a Hegel. Hay un ideario de Marx con respecto a esto en donde ya se advierte el problema a la *crítica* hegeliana. Y en ¿qué consiste la *crítica* de Marx al pensamiento hegeliano?, y ¿qué tipo de *Crítica* es esa *Crítica* para que acceder al plano teórico de la *Crítica*? Marx está criticando la concepción que tiene Hegel del hombre histórico. Esa concepción del hombre en Hegel, que todos conocemos por cualquier elemental manual

4 Las citas bibliográficas tienen como único objetivo presentar el contexto de mis referencias teóricas y metodológicas, de los autores y corrientes en las cuales me ubico. Espero que este aparato bibliográfico sea lo suficientemente estimulante para una *lectura* más completa de las ideas que se están exponiendo.

como abstracta, universal, es el Espíritu, y que Marx advierte porque esa ‘Historia’, a partir de la cual se piensa al hombre, lo piensa sin sustrato antropológico (Márquez-Fernández, 1984; 1978). O sea, esa Historia no parte de la capacidad de producción material que tiene el hombre para transformarse a sí mismo; que es un hombre presumiblemente ‘histórico’, sin el registro dialéctico de su propia historicidad humana. Entonces, es un hombre que se pierde, se evade, tan sólo queda ‘presente’ en la comprensión fenomenológica que tiene Hegel de la Historia (Hegel, 1979). Estamos, entonces, ante uno de los conceptos más universalizadamente abstractos de la esencia humana.

La comprensión del idealismo hegeliano en términos de *ideología* es lo que hace que el pensamiento de Marx sea *teórico* y *crítico* (Assoun y Rauler, 1978). No es político en ningún momento y, en consecuencia, tampoco es económico; porque estamos hablando de 1844, de la época de los *Manuscritos...* de la posición de izquierda neohegeliana (Segura, 1976; McLellan, 1972; Hook, 1974) que tenía Marx debido a la influencia de Feuerbach (Cabada, 1975) o sea, una especie de materialismo antropológico.

Entonces, la primera *crítica* de la *Teoría Crítica* es la *crítica teórica* a lo que es la Historia hegeliana, al hipotético desarrollo material del hombre dentro de un universalismo abstracto. De esta manera simple y sin tecnicismos, entendemos la razón por la que Marx hace la *crítica* a la Filosofía del Derecho de Hegel (Marx, 1973) porque la razón se hace humana sólo en el propio sujeto que la constituye socialmente. La razón se humaniza en el mundo histórico devenido, y las ciencias sociales se encargarán, en lo posible, de explicarla.

Esta es otra de las *claves*, en sentido semiológico (Rossi-Landi, 1972; 1980; 1968) (puesto que se trata de significar), en sentido hermenéutico (Bengoa R, 1992; Ortiz-Oses: 1986) (interpretar), respecto al acceso metodológico necesario para hacer inteligible el orden de ideas que se encuentran desarrolladas en el pensamiento crítico de Habermas. Habermas, quien escribió un libro que se intitula *La reconstrucción del Materialismo Histórico*<sup>5</sup>. Y allí él trata, de alguna forma, con ese vocablo de *reconstrucción*, de reactualizar al marxismo en términos comunicativos (Gabás, 1987) y pragmáticos (Habermas, 1992; Lenk, 1984). La nueva *crítica* heredera de la Teoría Crítica demostrará una preocupación por la historia humana recuperando al hombre en su dimensión más intersubjetiva del “mundo de vida”. Nosotros no podemos entender a Habermas sin sus referencias a Marx. Aunque no comparamos plenamente todos los planteamientos que él deriva del marxismo. Y, sin embargo, eso es lo que le da densidad al análisis de Habermas, cómo entiende esta época, y el desarrollo de la formación social de la burguesía avanzada. Porque, aunque quizás para muchos autores europeos Habermas no es marxista, en el sentido más estricto de la calificación, e incluso, de acuerdo a los moldes que se han desarrollado en Latinoamérica, eso no quiere decir que no haya un pensamiento marxista en Habermas. Y es necesario que esto también sea

5 Cfr. Habermas, 1992; 1991a; 1991b; 1990a; 1990b; 1989a. 1989b; 1988; 1987; 1987b; 1987c; 1986; 1985; 1984; 1982; 1975.

discutido. Hasta qué punto se puede ser *marxista* sin ser *marxiano* y, por supuesto, cómo ser *marxiano* sin ser *marxista*<sup>6</sup>.

### La tradición de la Crítica

Otro aspecto *clave* y de importancia que hay que destacar en la *teoría crítica*, es que esa crítica a Hegel implica una *crítica* a ciertos elementos neokantianos (principalmente los de la voluntad ética y de la moralidad pública) que pasan “por debajo de la mesa” de la filosofía hegeliana y que, por ejemplo, Marx no da cuenta de eso. Se ha hecho 'Crítica' a esta omisión de Marx. Bueno, sencillamente pienso que no le interesó. Él tenía otros problemas entre manos, en especial su reflexión sobre la *Teoría Política de la Economía* del S. XIX (¿qué es el capital?). Es una problemática que se diferencia del problema filosófico o ético, en términos políticos. Como en la *Teoría Crítica* hay una recurrencia a los planteamientos kantianos, éstos van a terminar por conformar el mapa epistemológico de los desarrollos posteriores de la *Escuela de Frankfurt*, y la influencia de Habermas es superlativa en términos teóricos y prácticos. Porque como ustedes saben en Alemania el pensamiento kantiano está sumamente desarrollado y cada vez más, el kantismo alemán es mucho más específico, profundo y amplio. Esta es otra *clave* importante: la relación que existe entre Kant y Marx en el pensamiento de Habermas, y de alguna forma cómo Habermas -junto con Apel (1991), otro autor más o menos conocido entre nosotros-, termina siendo un interlocutor muy contemporáneo de Marx y Kant. Con trazas hegelianas, con huellas en el pensamiento de Habermas; aunque quizás por algunas premuras, ciertos excesos o perversiones, en la literatura que hay sobre Habermas, muchos autores no lo han advertido, y en consecuencia no están entendiendo su pensamiento de acuerdo a esta tríada.

De manera que apreciamos una cierta desvirtualización de nuestro autor a consecuencia de esto, porque se han deformado angularmente, ópticamente, ciertos aspectos de sus temáticas, incluso, se olvidan otras. Así, no se puede estudiar a Habermas, por ejemplo, desde el punto de vista marxista sin entender a Kant. ¿Es posible una lectura de Habermas desde el marxismo sin entender a Kant? Es probable que ello produzca una especie de falla de equilibrio; parece que eso sucede y con una frecuencia mayor de lo que uno pueda suponer. Y ese es un error no solamente técnico de lectura, es un error *teórico*. Porque cuando Habermas *reestructura*, por ejemplo, el concepto de *clases* (y advertimos que en ese sentido no nos parece consistentemente marxista) y trata de saber qué es lo que hay detrás del concepto de clases, vemos que aflora en él algo muy kantiano como lo es un cierto voluntarismo ético de la acción (Habermas, 1991a; Apel; 1996) muy diferente a los preceptos marxista del por qué se da la división social de clases. Igualmente sucede con el concepto de Habermas de la pragmática discursiva y el diálogo sin coerción.

<sup>6</sup> Recordemos el popular libro: *Antimanual* para uso de Marxista, *Marxólogos y Marxiaos* de Ludovico Silva, tan *anti-popular* entre la “izquierda marxista” venezolana de los años 70.

La referencia a Kant también nos explica otras cosas que forma parte de este *sistema de claves* que estamos elaborando con la finalidad de construir una trama conceptual a partir de la cual formarnos una especie de mapa *geo-político* de lo que es el autor y de dónde viene y a dónde se dirige; más aún, cómo nosotros nos insertamos en su pensamiento, en esa corriente, en esa cresta de la ola, y cómo llegamos suavemente a la orilla, o nos estrellamos en ella (todo depende de la velocidad que tengamos para insertarnos en la cresta de la ola, o sea, nuestra capacidad de *surfear* la ola). Esto me parece importante porque es todo este universo de *claves* lo que configura la filosofía política y social contemporánea; así como un problema muy nuestro como lo es el de la crisis epistemológica.

Una *crisis* mucho más compleja que la de otras épocas: o sea, que somos testigos de la *crisis* de la desfundamentación teórica de las ciencias contemporáneas (Rosenau, 1992). Cuando se habla de la crisis de los paradigmas, de la crisis de las ciencias sociales, y parece que ya eso se ha convertido en un *cliché* lingüístico de mucha autoridad, todavía no sabemos qué significación tiene esto para nosotros. Pues, sencillamente lo que eso significa es que no hay *Teoría* es porque están fallando las “*teorías*” existentes y sus respectivas *críticas*. Así, por ejemplo, cuando en el campo de la física newtoniana falla la mecánica newtoniana -como muy bien nos lo ha explicado el Ingeniero Dr. Justo Márquez (1996), no sólo estaba fallando la forma más empirista de percibir la realidad (las formas de representación, por supuesto; bien sabemos todos que la realidad no se “ve con los ojos”), lo que acontecía era la emergencia de una nueva racionalidad, una *crítica teórica* de las estructuras naturales susceptibles de formalización y representación con las cuales se buscaba una comprensión del mundo desde otro sentido de la racionalidad no mecánica.

## Pensamiento postmetafísico y pragmática

Los planteamientos de Habermas han sido muy criticados y debatidos porque es, precisamente, un pensador de síntesis. Hay pensadores que de alguna forma son capaces de sintetizar un proceso histórico. O sea, como diría Heidegger (1960), son pensadores que de alguna forma pueden elaborar sus conceptos desde un horizonte fenomenológico donde se ve con cierta claridad cómo se va a proyectar el ser en el tiempo. Lo que en lenguaje más filosófico entendemos como el campo ontológico de la razón (Márquez-Fernández, 1995). Habermas es un autor que ha hecho posible crear ese panorama, ese paisaje. Un horizonte teórico de síntesis epistémica donde todos nosotros nos estamos viendo implicados. Y todo el proceso histórico de la sociedad civil burguesa se ve implicada. Ahora dependerá de nosotros y no solamente de Habermas, dependerá de los habermasianos europeos o de los neo-habermasianos latinoamericanos, lo que vamos a hacer con ese universo de síntesis. Parece que en Latinoamérica es poco lo que se puede hacer con eso; sobre todo, por muchas razones ideológicas. Aquí encontramos otra *clave* de mucho valor para nuestro hemisferio: cuál es la base epistémica de la fundamentación teórica de la ciencia. Eso implica saber si hay ciencias sociales en Latinoamérica, que es un tema muy discutible (Sonntag, 1989;

Portantiero, 1986; Lechner, 1977), o si nuestras ciencias sociales son neo-europeas; o sea, una versión latinoamericana de las europeas.

Esto es importante porque, por otra parte, crea un conflicto de racionalidades en el campo de la Historia. Porque desde ese punto de vista hay también una trama en el pensamiento contemporáneo, que viene desde los griegos, que es el tema filosófico de la racionalidad. Cuando hoy se habla de Modernidad y de Postmodernidad<sup>7</sup>, de lo que se está hablando es del tipo de nuestra racionalidad civilizatoria, y enseguida nos preguntamos: ¿la racionalidad de quién? Porque la racionalidad no se da en abstracto, debe pertenecer a un grupo, a un colectivo humano. ¿Es acaso la racionalidad de los musulmanes?, parece que no porque los tipos o las formas de racionalización musulmana, o islámica o budista, o confucionista u oriental mística, no tienen las características de las occidentales. Así que nos estamos refiriendo a la racionalidad occidental. Y es un asunto bastante serio la forma cómo la racionalidad occidental se ha concretizado históricamente y se ha materializado existencialmente. El término material concreto-histórico, es una noción también de *clave* marxista, muy recurrente, porque es Marx quien le da sentido por oposición dialéctica a Hegel. Y en la dimensión existencial, ontológica, es la filosofía existencialista, principalmente la del filósofo francés J.P. Sartre (Sartre, 1960; 1943; Comesaña-Santalices: 1980) que ha sido vanguardia, aunque hoy día nos parezca como rezagada y en el banquillo de los acusados (por razones estrictamente de organización política de la hegemonía capitalista).

Sartre con sus conceptos de *libertad* y *moral* de situación, nos hace más preciso el marco de la racionalidad capitalista. Hoy en las academias europeas hablar de existencialismo está pasado de moda, ya no es *moda*, y en este sentido también es interesante ver la consideración casi escolástica que se hace de él en la *academia*. Se lo ve como una doctrina más de ideas y que, evidentemente, no sirven para nada. Porque en las Universidades, además de no haber interés por el conocimiento científico, tampoco se hace ciencia. Nuestro caso es más dramático porque en las universidades latinoamericanas generalmente, lo que hacemos es enciclopedismo. La ciencia no se hace en la Universidad, la ciencia llega a la universidad. Y a veces nosotros nos contentamos con ser buenos reproductores, tecnólogos de esa ciencia, al menos en las universidades Latinoamericanas; con los europeos sucede casi lo mismo, salvando las diferencias, porque en las universidades europeas, la academia reproduce el saber científico que se hace en los Centros de Investigaciones que están adscritos a ellas. Cualquiera se puede dar cuenta que son pocos los casos de profesores que hacen investigación y que dan clases como sucede en los doctorados. Son situaciones muy diferentes y a veces hasta excluyentes.

7 Al respecto véase esta selecta bibliografía: Balandier, 1988; Berman, M. et al, 1989; Follari, 1990; Sánchez Vásquez, 1989; Heller, 1991; Heller, y Fehler, 1989; Kellner, 1989; Lukes, 1987; Rabade, 1981; Renaut y Feery, 1988; Giddens, et al, 1988.

## Filosofía y política

Esto también implica un problema de filosofía política en cuanto que la misma está comprometida con una teoría del conocimiento, con una teoría del saber filosófico, o con una teoría del saber histórico. Así, quizás nosotros sepamos algo de *Historia de Venezuela*, difícilmente yo creo que estemos en capacidad de saber qué tipo de *Filosofía de la Historia* es la que se estudia en Venezuela, o en Latinoamérica (Zea, 1987; Fornet-Betancourt, 1992; Gracia y Jakesic, 1988). Esto sucede porque, sencillamente, no nos han enseñado que eso sirva para algo, por eso no estudiamos ni Filosofía, ni Historia; mucho menos Filosofía de la Historia. Y esto me parece grave.

¿Por qué? Porque la Filosofía de la Historia plantea el *sentido* antropológico de la racionalidad y al formularse esta problemática se está exponiendo el problema del lugar (nacional) del *logos* griego, y la capacidad que tiene la razón para formalizar el mundo por medio del concepto y de la categoría. Así que, por ejemplo, ¿qué significa para nosotros marginalidad? ¿Ese concepto significa, lo que puede significar para las ciencias sociales europeas, por ejemplo, la belga?, donde la marginalidad no está en los cerros porque sencillamente no hay cerros? ¿No es esto un problema? ¿Nosotros con el concepto de marginalidad estamos denotando un concepto sociopolítico? ¿O, estamos denotando solamente un concepto socioeconómico de mercado? Hay mucha confusión en esto, se ve todos los días, en los políticos, en nuestros economistas.

Esto es un problema importante también planteado por Hegel (1969) porque el problema de la racionalidad es además de ético (Cortina, 1993; Camps, 1988; Lledó, 1994; Aa. Vv, 1994), *crítico* de la Modernidad ¿Cómo llega la racionalidad a la Modernidad? ¿cómo se desarrolla esa racionalidad? Y obviamente, casi en términos hegelianos, cómo y dónde se encarna esa racionalidad histórica. Para Hegel se encarna en el *Espíritu* (Hegel, 1977), para Marx se encarna en el *Trabajo*. Entonces diría Hegel algo así como esto: “*todo trabajo es bueno porque el trabajo no perjudica a nadie*”. Marx diría: “*Sí, pero cuál es la condición material que hace posible que ese trabajo sea calificado de esa manera*”. Porque si Hegel dice que “*todo trabajo digno es bueno*” está pensando como lo hacía Aristóteles: “*Todo S es P*”, donde los existenciaris individuales, particulares, no son considerados en la existencia particular, aunque si absolutizados. Es como si dijéramos que “*Todos morimos en la paz de Dios*”, evidentemente ese tipo de muerte no es considerada consustancial a morir. Entonces, el concepto material de muerte excede el campo de la formalidad, debe ser organizado desde el campo de la existencia. O sea, Marx se está dando cuenta que el trabajo puede ser *negativo*, es decir, que la negación entra, a diferencia de Hegel, en *contradicción* con la realidad. Y hay un concepto interesante que quizás ustedes ya lo conocen hasta mejor que yo de tanto haberlo escuchado o estudiado, es el de dialéctica y que ahora entra en nuestro *sistema de claves*.

## El hombre como sujeto alienado

Pues bien, en Hegel la racionalidad es un problema dialéctico del pensamiento, él trata de llevar la Historia hacia ese pensamiento y a esa forma dialéctica del mismo en un sentido exclusivamente lógico (Hegel, 1973; 1969). Cuando Marx piensa que el Trabajo puede hacerse negativo y empieza a desarrollar esa tesis después de los *Manuscritos del 44* y la *Ideología alemana* en el 45 (Marx, 1978), se da cuenta que hay una perversión en el momento negativo del Trabajo como acción humana reproductora de lo social, el hombre termina un poco como pervertido, desgastado en esa relación de Trabajo, porque sencillamente tiene que vender su fuerza creadora como mercancía, y en la venta de su fuerza social se le va su vida. Entonces, dice Marx, no solamente el Trabajo es alienado, sino que éste produce la pérdida del sentido ontológico del ser, porque el hombre se desgasta, se acaba, se hace miserable. Ustedes pueden ver lo que dice Marx en los *Manuscritos...* que el Trabajo deshumaniza al hombre y lo convierte en un animal. Ni siquiera en la satisfacción motivacional e instintiva se siente como hombre porque está completamente cosificado como lo diría Lukács (1978) y Kosik (1976). Esta es una reflexión problemática porque está llena de muchas *claves*, lo cual dificulta estudiar el por qué se da un sentido negativo en la racionalidad.

Cuando Habermas habla de razón técnica y fustiga su predominio, lo hace porque ésta ha descontextualizado el campo axiológico del ser, porque ha vaciado a la razón práctica de su sentido axiológico (Márquez-Fernández, 1995). Entonces, él señala que se hace preponderante que la única presencia de la racionalidad, en cuanto tal, sea la razón técnica que el capitalismo (evidentemente) está continuamente legitimando; lo que Habermas quiere decir es que la Razón está siendo, cada vez más reducida a la función *negativa* de esa racionalidad, sin contenido axiológico y dialéctico (Nuñez-Tenorio, 1968:119). Y en esto hay una reminiscencia con el concepto dialéctico de Hegel donde la Razón histórica se resolvía en sentido logocéntrico. Entonces, la negación lógica no es una solución, es casi una solución cristiana del pecado, es un disimulo. Por eso es que cuando ustedes ven en la lógica proposicional bivalente que una tabla de verdad da valor negativo, se llama valor de verdad falso y contradictorio, eso es posible porque a la lógica no le interesa la contradicción, eso suena a marxismo.

A la lógica lo que le interesa es la tautología, la consistencia de la verdad sintácticamente. Así que cuando los lógicos dicen que “*todos los caballos son conejos*” (de acuerdo a un silogismo donde el término medio entre caballos y conejos es el predicado de velocidad; si ambos son veloces, luego los caballos son conejos), eso es una verdad lógica. En el nivel ontológico no hemos visto caballos que sean conejos, esto es falso, porque hay una dimensión ontológica, existencial, que define la presencia del ser. Y esa negación ontológica puede entrar, en cuanto que negación dialéctica como piensa Marx, y de suyo entra, como *contradicción*. Así que el trabajo en el capitalismo, dice Marx, no libera al hombre. Y por qué no lo libera, si debería liberarlo? Porque el proyecto de la modernidad burguesa es que



todos ‘podríamos’ ser burgueses, esa es la idea (que todos tengamos un teléfono inalámbrico o un celular, un automóvil importado, etc.), el pensamiento dialéctico y *crítico* nos ha demostrado que no es cierto. Entonces, hay una falla por alguna parte. O sea, las leyes del capitalismo liberal en algún momento están entrando en contradicción, en oposición a sí mismas, o como se diría en lógica se hacen inconsistentes. Y ustedes obviamente saben por qué una sociedad de clases está dividida en clases, porque hay exclusión con respecto a la definición de lo que hace a un hombre, un hombre de *clase* (Hinkelammert, 1995) ¿Por qué hay pobres? ¿Por qué nacen pobres? y ¿qué es lo que hace que un pobre sea pobre?, ¿acaso su “naturaleza humana” (de pobreza) lo hace un excluido del orden social, político y estatal? y esa exclusión, como se dice hoy en día, en términos un tanto modernistas, lo que hace es acentuar la diferenciación de clases.

Entonces, aquí tenemos ciertas *claves* importantes que se registran posteriormente en algunas tesis de Habermas (especialmente cuando estudia las formas de legitimidad del Estado Moderno) con respecto al marxismo y que hay que considerar para poder entender lo que pasa por el pensamiento político de Habermas, que es lo que nos interesa.

Bueno hay otras claves que no tenemos tiempo de analizar como la alteridad del Ser, del Otro. Recuerden por ejemplo que la alienación lo que hace es homogeneizar y universalizar. O sea que hay una reducción de la alteridad, del prójimo, del Otro (Levinas, 1991). La idea es construir la uniformidad del yo social, y el orden simbólico de ese yo social desde el punto de vista del control de la conducta humana de los seres sociales. Y aquí aparece otra *clave* más en la *Escuela de Frankfurt* (Adorno, Horkheimer y principalmente Marcuse): la tesis del psicoanálisis, y el tratamiento que se les da a esas tesis en *Escuela...* y el desarrollo que alcanzan en el pensamiento de Habermas (1982b). Porque no solamente el hombre está alienado porque está coaccionado, sino que también porque esta condición *represiva* le crea una situación de vida humana altamente *reprimida*, en términos psicoanalíticos, del campo simbólico del imaginario, sensitivo y expresivo. Esto complica el problema de la racionalidad con respecto al imaginario del colectivo social. Esta especie de doble alienación cancela más aún la posibilidad de contestación y la posibilidad de respuesta, de cuestionamiento a la hegemonía burguesa. Por eso es que cada vez hay más alienación (Silva, 1985; Riu, 1981; Lamo De, 1975), no ha desaparecido, aunque asume distintas *formas*, como he señalado en algunos de mis trabajos (Márquez-Fernández, 1985;1989) es conciencia de contradicción, una conciencia atribuida (Márquez-Fernández, 1986; Delgado-Ocando, 1983) no consciente la contradicción en términos de explotación. Para superar la conciencia de contradicción tengo que asumir el campo histórico de la misma, la negación, que es lo que permite cancelar la alienación.

## Psicoanálisis de la alienación

Entonces, nosotros nos damos cuenta de que estamos alienados porque nuestro campo simbólico está censurado, está totalmente codificado por representaciones, por ejemplo,

psicoanalíticas del discurso social (Louran, 1968). Ese es otro problema interesante que no plantea Marx, sino que ha planteado Habermas al campo del marxismo, o sea al campo de la *Crítica* marxista. Esta *clave* del psicoanálisis, que hemos apuntado parcialmente, es un campo que requiere más esfuerzo del que actualmente se le puede dedicar, es importante. ¿Por qué? Porque desde el punto de vista psicoanalítico el papel que tiene la *teoría*, por ejemplo, de la filosofía social de Habermas en el orden argumentativo del discurso y sus técnicas de persuasión es algo muy importante desde el punto de vista de la organización de los intereses y satisfacción de las necesidades (Márquez-Fernández, 1996). Y es curioso que este planteamiento de Habermas viene por una corriente marxista bastante golpeada en la filosofía marxista-ortodoxa y clásica, que recoge de las tesis de Agnes Heller (1981), y que es muy probable que todos ustedes conozcan. Un pensamiento que apenas se empieza a revalorizar, -el psicoanálisis-, la *Escuela de Budapest* (Lukács, (1978), Heller (1974; 1979; Heller, Fehér, y Markus, 1986; Heller, A. y Feher, 1981), Markus (1974), apenas está siendo redescubierta por algunos 'iniciados'. Todas estas relaciones son importantes para nuestro *sistema de claves*, porque la complicación que tenemos entre manos es que estamos en presencia de un discurso epistemológico. Entonces hay muchas *claves* que tomar en consideración, porque en este horizonte hay una cantidad de vectores que se empiezan a interceptar de muchas maneras y empiezan a construir angulaciones totalmente sorprendentes, insospechadas. Anteriormente pensábamos que las Ciencias sociales eran algo así como una línea muy recta a pesar de sus fluctuaciones, y esto resultó ser totalmente falso. Es mucho más dialéctica de lo que pensaba Marx. Claro, hoy día se llama a estas dinámicas “el sentido holístico” de la realidad, espero que el término no sea sólo un cambio semántico, para mí, epistémicamente, sigue siendo algo dialéctico (Jay, 1984; Welmer, 1993).

Estamos entendiendo el concepto de dialéctica mucho más reactualizado que el que tenía Marx cuando él desarrolla la *Crítica* a la *Filosofía del Derecho* de Hegel (Marx, 1973) y al capitalismo del siglo XIX. Entonces, vemos cómo se generan otros niveles formales que incluso han esclarecido o creado miopía al interior del propio marxismo. Precisamente, por eso es que partir de la *Crítica* de los años treinta cuando la *Escuela de Frankfurt* hace una reflexión desde fuera a las ciencias sociales positivas alemanas de la ilustración burguesa y también una *Crítica* hacia el interior de la tesis marxista, no contra la *teoría* del marxismo sino contra los historicismos marxistas<sup>8</sup>. Son dos cosas diferentes porque si el marxismo fuera un historicismo, no sería una ciencia social, sería empirismo como cualquier otro. Entonces, no habría opción desde el punto de vista epistemológico, desde la fundamentación teórica de las ciencias, como un discurso de la racionalidad (moderna) (Bussoff, 1982).

De allí la importancia del marxismo. Entre sus características sobresalientes hay unas categorías que nosotros hemos aprendido como nomenclatura, guía telefónica, que es

8 Existe una abundante literatura sobre el particular, véanse, por ejemplo: Briceño, 1993; Labastidas, 1983; Lukes, 1987; Reyes, 1986; González, et al, 1985; Arismendi, 1984; Sánchez Vásquez, 1982; Schaff, 1990. Dussel, 1987.

como las entendemos, que si no las insertamos en este *sistema de claves* no las vamos a entender nunca. En consecuencia tampoco podremos entender nuestro proceso histórico; que aunque no es europeo, responde al Capitalismo europeo anglosajón, alemán, y hoy día, a la presencia hegemónica del Capitalismo norteamericano y japonés. A menos que ustedes piensen que eso está en el tras patio de la casa y no nos incumbe. Todo lo contrario. Ese es el problema de Latinoamérica (Márquez-Fernández, 1996), esa es la dificultad para no emerger que tiene este continente. Porque nuestra ‘filosofía’ es diferente a la europea anglosajona y germánica, principalmente.

Hay otras *claves* difíciles, complejas, que hoy no es el tiempo, ni la ocasión, ni la oportunidad para considerar, sería preciso en otro momento presentárselas.

### Terminus del itinerario de lecturas para repensar críticamente a Habermas

Digamos que hemos hasta aquí esquematizado y hecho un balance histórico de las fuentes marxistas de la *Teoría Crítica* de la *Escuela de Frankfurt*, aunque no hayamos podido exponer sistemáticamente el pensamiento de Habermas con ella. Se trata de dialogar sobre la forma cómo metodológicamente nosotros organizamos las relaciones argumentativas de la investigación.

Hemos presentado el problema de la *Crítica* teórica y la importancia de la base epistemológica, eso es un asunto filosófico sumamente sensible. Ahora podríamos pasar a un enfoque un poco más sincrónico desde el punto de vista de algunos de los temas más representativos de la literatura que hay sobre Habermas. Esto es importante porque quizás, y en esto influye desde la perspectiva semiológica, a veces, nosotros pensamos que es posible trabajar a un autor sin leerlo, que es posible hacerlo desde otras lecturas, que es lo que verdaderamente sucede en nuestro medio. Es decir, ‘leemos’ el autor -en este caso Habermas- siempre a nivel introductorio o de ciertos análisis que nos hacen prescindir de sus textos. Primero porque a veces su obra no está traducida completamente al castellano, y cuando lo está nos es inaccesible por razones económicas y por graves deficiencias en la distribución a las bibliotecas, donde hipotéticamente hacemos nuestras investigaciones (sólo quiero situar esta dificultad-imposibilidad como la obstrucción más simple de todas las que nos condicionan) y si la literatura de fuente y especializada está en otros idiomas, ello nos crea otra restricción que nos obliga a esperar su traducción al castellano, cuestión que está más sujeta de lo que pensamos, a las famosas “leyes del mercado”, aunque en este caso no sé si se puedan aplicar a lo filosófico y epistemológico (que no parece muy rentable), al menos por los próximos siglos. Este es un punto que para nosotros los latinoamericanos es de vital importancia. Pienso que este problema bibliográfico *falsea* un poco el nivel de autenticidad en una interpretación de primer orden del texto. Y si a esto añadimos cómo pasa a la traducción de Habermas en castellano, lo engorroso y hasta barroquista de la muy germánica prosa del autor, entonces terminamos reconociendo que no es nada fácil su lectura. Al contrario, es

difícil leer a Habermas en castellano (se ha germanizado en castellano al autor, no se ha castellanizado), esto dificulta nuestra comprensión.

Ahora resalto otro aspecto filosófico importante en Habermas y luego explico sumariamente los temas que lo están convirtiendo en un 'clásico' en la literatura que se nos da sobre este pensador, que son las referencias casi exclusivas que utilizamos, a veces se nos exige en nuestras investigaciones. En el mercado hay muy poco de Habermas y un poquitico más *sobre* Habermas. Eso es peligroso porque allí incide el problema de la ideología política que es un aspecto a reflexionar, desde el punto de vista práctico que tenemos que considerar. Esto no solamente nos crea problemas de comprensión analítica para hacer interpretación *crítica y teórica*; también es de interpretación histórica en el sentido sociológico, económico, ético, puesto que la comprensión analítica remite a las categorías. Así, escuchamos con frecuencia: "Esto es lo que dice un autor x, por ejemplo, de tal cosa", ¿de qué vale eso para nosotros? No porque seamos incapaces de reproducir, sino qué vale eso para nosotros en sentido epistemológico. Si en algo vale eso para nosotros en sentido epistemológico, es sólo en la medida en que nosotros podamos pensar epistemológicamente a partir de algo, que es lo lícito. Si no lo hacemos, estamos repitiendo a Habermas: muy bien, excelentemente bien, como quizás repitamos a Platón o Aristóteles, no estamos haciendo epistemología. Si entendemos la importancia de esta preocupación podemos no sólo estar caracterizando (o caricaturizando) el pensamiento de Habermas; sino que podríamos, desde el punto de vista epistémico y de Crítica histórica, estar creando un nuevo orden conceptual, analítico, y entender de una vez por todas cómo la racionalidad histórica evoluciona. Y particularmente, cómo la matriz de todo este problema es una matriz civilizatoria, porque Habermas no es del siglo pasado, ni de la época de Platón, sino que se inserta en un proceso civilizatorio que es el salto del feudalismo en sus diversas etapas al capitalismo industrial, postindustrial y desarrollado. Y la matriz que hay, tanto hegeliana como marxista está inserta allí, porque la *Teoría crítica* de Habermas versa sobre la racionalidad burguesa y el tipo de burguesía que ha desarrollado la forma de producción del Capitalismo contemporáneo. Éste ni siquiera es el Capitalismo de hace cincuenta años, dicho sea de paso, porque no existía ni remotamente el conocimiento científico y técnico cibernético (Kofler, 1981; Tenser, 1991). Lo que nosotros estamos viviendo en el Capitalismo es el predominio técnico y de dominio de esa racionalidad, que no había ni siquiera hace cincuenta años.

Este es un problema importante desde el punto de vista estructural en la forma de reproducción capitalista de consumo e intercambio de mercados, y en la estructura de intercambio y la plusvalía (Márquez-Fernández, 1989; Gabás, 1986) o sea, lo que está viendo Marx con el concepto de plusvalía absoluta y relativa era, el bastión, ahora en los albores del S. XXI, ha aparecido la estructura por completo del Capitalismo moderno. Para poder ver eso hay que tener un ojo angular, una nueva óptica, un ángulo cognoscitivo y epistemológico que regresa sobre el marxismo y la Teoría social como Ciencia social. Porque recuerden que Marx dijo en la letra menuda del subtítulo de *El Capital* que se estudiaba la *Teoría y*

*Crítica a la economía política*, que es una cosa muy diferente desde el punto de vista del socialismo histórico (Gallardo, 1991) -que es otro problema-. El problema del socialismo histórico y el de la teoría de la revolución y el fracaso de esos proyectos, son ideológicos, no epistemológicos. La Teoría cognoscitiva y la lucha armada son problemas que se excluyen epistemológicamente. La gente se tira a la lucha armada por hambre, miseria, falta de derechos humanos, no por epistemología. Yo no conozco a ningún epistemólogo que haga lucha social con las armas.

Una cosa que decía Marx en la *Miseria de la Filosofía* (Karl, 1970) es que mientras que haya capitalismo, si es que hay marxismo, el marxismo va a existir en cuanto que es la *crítica a la economía política del capitalismo*. Entonces es una ecuación casi como lógica y casi como causal, que implica a la otra. Así que para hablar de la desaparición del marxismo desde el punto de vista epistemológico hay que ser desvergonzado, inmoral e irresponsable para hacer tal afirmación. Cosa en la cual han caído los *teóricos latinoamericanos*<sup>9</sup> con una facilidad impresionante. ¿Por qué? Porque no son epistemólogos, son ideólogos, son cosas totalmente, sustantivamente, diferenciables y diferenciadas.

La reflexión que plantea Habermas, en el sentido filosófico, es el problema de la crisis de la racionalidad (Habermas, 1989a). Este problema en la historia de la Filosofía Occidental es el del poder. Un poder que es consecuencia de un concepto bastante modular de sí mismo. Modular en el sentido que hay muchas formas de actuar desde el poder, y muchas otras de contestar, negar, subvertir el poder. El concepto del poder es un orden, una racionalidad para los griegos importante bajo cualquier temática, de cualquier índole, porque el poder es una dimensión política de la razón. Entonces, el asunto se complica y se hace interesante. El poder no es lo que hace alguien desde su buena voluntad, aunque tenga un dominio ético del mismo; como la religión, que es tan 'buena' (desinteresada) que piensa, dice y hace por nosotros nuestro *summum bonum*: el problema es que *todo* poder implica un orden político, ¿y qué es lo que hace que el poder produzca un orden político? Para los griegos es la *polis*, lo público, la *civitas* latina, que Habermas (1986) desarrolla en su libro *El espacio público...* el ámbito del poder. La *publicidad* es el hecho *público* de la acción humana registrada en sentido ontológico, el intercambio, la alteridad. Allí Habermas estudia la genealogía de los intereses dominadores, no liberadores; la conciencia moral burguesa de la modernidad, su imaginario social como categoría de mundo y representación simbólica, de dominio universalizador e ideológico, en términos gramscianos (Márquez-Fernández, 1984). Entonces el problema político del poder, del espacio público y el ámbito social y de lo que nosotros hemos llamado lenguaje ideológico y estructuras discursivas del poder (Márquez-Fernández, 1993) es importante porque desde el punto de vista de la racionalidad, puesto que la racionalidad se ejecuta en la historia por un acto político. Esta postura crítica

9 Un análisis de filosofía política sobre este tema ha sido desarrollado ampliamente en mi Tesis de Doctorado: Márquez-Fernández, A (1993).

es un acto político, en todos los aspectos filosóficos del concepto. Ahora habría que discutir ¿qué hace que este acto político se convierta en un acto ideológico?.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (1978). *Dialéctique Négative*. Payot. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Trois Études sur Hegel*. Payot. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Intervenciones: nueve modelos de Crítica*. Monte Ávila. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Sobre la Metafísica de la Teoría del Conocimiento*. Monte Ávila. Caracas.
- \_\_\_\_\_ y Horkheimer, M. (1974). *La Dialectique de la Raison*. Gallimard, Paris.
- Apel, K-O. (1991). *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Paidós. Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1996). “Transformation sémiotique de la logique transcendente”, *Philosophie*. Nº 48. Minuit. Paris.
- Assoun, P.L. y Rauler, G. (1978). *Marxisme et Théorie Critique*. Payot. Paris.
- Balandier, G. (1988). *Modernidad y Poder*. Júcar. Madrid.
- Berman, M. et al. (1989). *El Debate Modernidad y Postmodernidad*. Punto Sur. Bs As.
- Bengoa R, de A. J. (1992). *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la Filosofía Contemporánea*. Herder. Barcelona.
- Bussoff, H. (1982). *Racionalidad Crítica y Política*. Alfa. Madrid.
- Cabada, M. (1975). *El Humanismo Pre-marxista de L. Feuerbach*. BAC. Madrid.
- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution Imaginaire de la Société*. Seuil. Paris.
- Camps, V. (1988). *Ética, Retórica y Política*. Alianza. Madrid.
- Comesaña-Santalices, G. (1980). *Alienación y Libertad: la doctrina sartreana del otro*. OLIJS. Valencia. Venezuela.
- Cortina, A. (1991). *Crítica y Utopía: La Escuela de Frankfurt*. Cincel. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Ética aplicada y Democracia Radical*. Ed. Sevilla, Madrid.
- Delgado-Ocando, J-M. (1983). *Comunidad y Conciencia Posible*. Cuaderno de Trabajo Nº 30. I.F.D. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y Jurídicas. LUZ. Maracaibo.
- Follari, R. (1990). *Modernidad y Postmodernidad: una óptica desde América Latina*. Aique. Buenos Aires.
- Fornet-Betancourt, R. (1992). *Problemas actuales de la filosofía hispanoamericana*. Paris y Aachen. R.F.A.
- Gabás, R. (1987). *Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. Ariel. España.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Racionalidad Instrumental y Mercado*. Gili, México.
- Gallardo, H. (1991). *Crisis del Socialismo Histórico*. DEI, Costa Rica.
- Giddens, A. et al. (1988). *Habermas y la Modernidad*. Cátedra. Madrid.
- Gracia, J-F y Jakesic, J. (1988). *Filosofía e Identidad Cultural en América Latina*. Monte Avila, Caracas.
- Habermas, J. (1992a). *Texte und Kontexte*. Suhrkamp, Frankfurt.
- \_\_\_\_\_ (1992b). *Del uso Pragmático, Ético y Moral de la Razón Práctica*. Taurus. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1991a). *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. Paidós, Barcelona.

- \_\_\_\_\_ (1991b). *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1990a). *Pensamiento Post-metafísico*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Identidades nacionales y Postnacionales*. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1989a). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1989b). *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1988a). *Teoría y Praxis*. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1988b). *J La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987a). *Escritos Políticos*. Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1987b). *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la Acción y Racionalización social*. Vol.1. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987b). *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la Razón Funcionalista*. Vol.2. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987). *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Taurus, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Perfiles Filosóficos-Políticos*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Ediciones 62, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1984). *La Técnica y Ciencia como «Ideología»*. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1982a). *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Gustavo Gili, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1982b). *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Amorrortur, Bs As.
- Hegel, G.W.F (1979). *La Phénoménologie de l'Esprit*. Aubier-Montaigne. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Lógica*. Ricardo Aguilera. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Filosofía de la Lógica y de la Naturaleza*. Claridad. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Filosofía del Espíritu*. Claridad. Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1960). *¿Qué es eso de Metafísica?* Sur. Buenos Aires.
- Heller, A. (1991). *Historia y Futuro. ¿Sobrevivirá La Modernidad?* Península. Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1981). *La Théorie des Besoins Chez Marx*. Gallimard. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Hipótesis para Teoría Marxista de los Valores*. Grijalbo. México.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Pour une Philosophie Radicale*. Sycomore. Paris.
- Heller, A, Fehér, F y Markus, G. (1986). *Dictaduras y Cuestiones Sociales*. FEC. México.
- \_\_\_\_\_ y Fehér, F (1981). *Marxisme et Socialisme*. Maspero. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Políticas de Postmodernidad*. Península. Barcelona.
- Hinkelammert, F (1995). *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*. DEI. Costa Rica.
- Horkheimer, M. (1978). *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*. Payot, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Éclipse de la Raison*. Seguido de *Raison et Conservation de Soi*. Payot, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'Histoire*. Payot. Paris.
- Hook, S. (1974). *La Génesis del Pensamiento Filosófico de Marx: De Hegel a Feuerbach*. Barral. México.

- Jay, M. (1978). *L'Imagination Dialectique. Histoire de L'École de Francfort*. Payot, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Polity Press. Cambridge.
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Johns Hopkins University Press.
- Kofler, L. (1981). *La Racionalidad Tecnológica en el Capitalismo Tardío*. Aguilar. Madrid.
- KosiK, K. (1976). *Dialéctica de lo Concreto*. Grijalbo. México.
- Kourganoff, V. (1973). *La cara oculta de la universidad*. S. XX. Buenos Aires.
- Lamo De E. E. (1975). *Fundamentos de la Cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort*. Alianza. Madrid.
- Lechner, N. (1977). *La crisis y el Estado en América Latina*. CID. Caracas.
- Lenk, H. (1984). *Filosofía Pragmática*. Alfa. Barcelona.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le Penser á l'autre*. Grasset, Paris.
- Lledó, E. (1994). *Memoria de la Etica*. Taurus. Madrid.
- Louran, E. (1968). *El Estado y el Inconsciente*. Kairos. Barcelona.
- Lukács, G. (1978). *Historia y Conciencia de Clases*. Grijalbo, México.
- Lukes, S. (1987). *Marxismo y Modernismo*. FCE. México.
- MacCarthy, Th. (1978). A. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge University Press.
- McLellan, D. (1972). *Les Jeunes Hégléiens et Karl Marx*. Payot, Paris.
- Marcuse, H. (1968a). *Eros et Civilisation*. Minuit, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1968b). *L'Homme Unidimensionnel*. Minuit, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1968c). *Raison et Révolution*. Minuit, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1971). *Pour une Théorie Critique de la Société*. Denoël, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Contre-Révolution et Révolte*. Seuil. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1971). *Un Ensayo sobre la Liberación*. J. Martínez. México.
- Markus, G. (1974). *Langage et Production*. Denoël-Gonthier. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Marxismo y Antropología*. Grijalbo. México.
- Márquez-Muñoz Tebar, J. (1996). "La Epistemología y las Representaciones en la Técnica y la Economía", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Separata, N° 1. (Vol.1), Maracaibo.
- Márquez-Fernández, A. (1984). "La Concepción Feuerbachiana del Hombre", *Revista de Filosofía*. Vol. 6-7- CEF-LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1978). *El Materialismo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. Escuela de Filosofía. LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1995a). *La Crisis de la Razón Occidental, en Utopía y Praxis*. Año:2. Vol.2. LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1996). "Dominio Tecno-comunicativo de los intereses y las necesidades sociales", *Omnía*. N°1 (marzo). LUZ, Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1995b). "Argumentos críticos contra la Hegemonía de la Ciencia", *Revista de Filosofía*. Vol. 20. CEF, LUZ, Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1985) "Gramática de la Significación Alienada", *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*. Ediciones Previas. No. 23. UCAB, Caracas.



- \_\_\_\_\_ (1989). “El Consumo como Sistema Ideológico”, *Revista de Filosofía*. Vol.11. Centro de Estudios Filosóficos. LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Eléments pour une Analyse du Processus Idéologique*. Memoria del D.E.A. U.E.R de Filosofía. Universidad de Paris I. Panthéon-Sorbonne. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1996a). “América Latina: Hegemonía, Democracia y Modernidad”, *Concordia*. Nº 30. *Inter- nationale Zeitschrift für Philosophie*. Aachen. R.F.A.
- \_\_\_\_\_ (1986b). “Superestructura Ideológica de las Relaciones Sociales”, *Revista de Filosofía*. Vol.13. CEF-LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Hégémonie et Philosophie Antihégémonique: Pouvoir Politique et Alternatives Démocratiques au Venezuela et Amerique Latine*. 2Vols. Université de Paris I. Panthéon- Sorbonne. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Antonio Gramsci: Teoría y Crisis del Estado*. Cuadernos de Filosofía Nº 4. CEF-LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1993). “La Práctica Ideológica en la Sociedad Civil Burguesa”, *Revista de Filosofía*. Vol.16-17. Centro de Estudios Filosóficos. LUZ. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1996). “La Crisis de Modernidad y la Razón Pedagógica”, *Frónesis*. Vol.2. Nº 4. Instituto de Filosofía del Derecho “Dr. J.M. Delgado-Ocando”. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. LUZ. Maracaibo.
- Marx, K. (1973). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Claridad. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Miseria de la Filosofía*. Aguilar. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*. Grijalbo, México.
- \_\_\_\_\_ (1978). *La Ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. Uruguay.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. 2da edición. Claridad. Buenos Aires.
- Mayz-Vallenilla, E (1984). *El Ocaso de las Universidades*. Monte Ávila. Caracas.
- Núñez Tenorio, J.R. (1968). *La Dialéctica como Ciencia y como Método*. ULA. Mérida.
- Ortiz-Oses, A. (1986). *La nueva Filosofía Hermenéutica: Hacia una razón axiológica postmoderna*. Anthropos. Barcelona.
- Perlini, T. (1966). *La Escuela de Francfort*. Monte Avila. Caracas.
- Portantiero, J.C. (1986). *La Consolidación de la Democracia en las Ciencias Sociales Conflictivas*. Universidad de Buenos Aires. Argentina.
- Rabade, S. (1981). *Método y Pensamiento en la Modernidad*. Madrid.
- Renaut, A y Ferry, L. (1988). *Heidegger et les Moderns*. Grasset. Paris.
- Ribeiro, D (1971). *La Universidad Latinoamericana*. EBUC. Caracas
- Riu, F (1981). *Usos y Abusos del Concepto de Alienación*. Monte Avila. Caracas.
- Rosenau, P-M. (1992). *Post-Modernism and the Social Sciences*. Princenton. University Press.
- Sánchez Vásquez, A. (1989). *Postmodernidad, Postmodernismo y Socialismo*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba.
- Sartre, J-P. (1960). *Critique de la Raison Dialectique*. T 1. Gallimard. Paris.
- \_\_\_\_\_ (1943). *L'Être et le Neant*. Gallimard. Paris.

- Segura, A. (1976). *Marx y los Neo-hegelianos: De la Dialéctica de Hegel al Materialismo Dialéctico*. L. Miracle, Barcelona.
- Silva, L. (1970). *Antimanual para uso de Marxista, Marxólogos y Marxianos* Monte Ávila, Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1985). *La Alienación como Sistema*. Laia. Barcelona.
- Sonntag, H. (1989). *Las Ciencias Sociales en América Latina*. Nueva Sociedad. Caracas.
- Rossi-Landi, F. (1972). *Semiótica y Praxis*. La Habana. Cuba.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Ideología*. Labor. Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Il Linguaggio como Lavoro e como Mercato*, Bompiani. Milano.
- Tenser, N. (1991). *La Sociedad Despolitizada*. Paidós. México.
- Ureña, E. (1978). *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*. Tecnos. Madrid.
- VV.AA. (1994). *Prospettive Ethiche nella Postmodernità*. Quaderni di Synaxis. N° 10. Sao Paolo.Torino.
- Welmer, A. (1993). *Sobre la Dialéctica de la Modernidad y Postmodernidad*. Visor. Madrid.
- Zea, L. (1987). *La Filosofía de la Historia de América Latina*. FCE. México.