

# Sobre la comprensión de la historia en Marx. Las perspectivas de Ernesto Laclau y Jürgen Habermas en torno al desarrollo de las fuerzas productivas.



*On the understanding of history in Marx. The prospects of Ernesto Laclau and Jürgen Habermas on the development of the productive forces.*

MATÍAS CRISTOBO

CEA (Centro de Estudios Avanzados), Univ. Nacional de Córdoba

--

matiascristobo77@hotmail.com

209

**RESUMEN** La crisis y el posterior colapso del llamado socialismo 'realmente existente' produjeron un retorno a Marx. Este retorno implicó la reactivación de un conjunto de discusiones que atraviesan los campos de la epistemología de las ciencias sociales, la filosofía y la ciencia política. Dentro de este marco, nuestro trabajo se propone analizar y comparar dos interpretaciones divergentes sobre la comprensión del devenir de la historia en Marx desde las perspectivas de Ernesto Laclau y Jürgen Habermas. En primer lugar, nos proponemos analizar las objeciones de Laclau a la explicación que Marx desarrolla sobre el cambio social como motor de la historia. Según Laclau, Marx sostiene dos concepciones mutuamente excluyentes: el par 'fuerzas productivas/relaciones de producción' y la 'lucha de clases'. En segundo lugar, como crítica a esta posición, abordaremos la relación entre las dos concepciones señaladas desde una perspectiva teórico-epistemológica radicalmente opuesta: la formulada por Jürgen Habermas en su libro *Conocimiento e Interés*. Finalmente, concluimos con una recapitulación de ambas posiciones.

**PALABRAS CLAVES** Política, Posmarxismo, Teoría Crítica, Epistemología, Historia.

**ABSTRACT** The crisis and the subsequent collapse of the so called 'actually existing' socialism produced a return to Marx. This return meant the revival of a set of threads running through the fields of epistemology of the social sciences, philosophy and political science. Within this framework, our job is to analyze and compare two different interpretations on understanding the course of history in Marx from the perspectives of Ernesto Laclau and Jürgen Habermas. First, we analyze Laclau's objections to the explanation that Marx develops social change as an engine of history. According to Laclau, Marx holds two mutually exclusive concepts: the pair 'productive forces / relations of production' and 'class struggle'. Second, as a critique of this position, we will address the relationship between the two concepts identified from an epistemological theory radically different perspective: made by Jürgen Habermas in his book *Knowledge and Human Interests*. Finally, we conclude with a summary of both positions.

**KEY WORDS** Politics, Posmarxism, Critical Theory, Epistemology, History.

210



**RECIBIDO** 22/07/2014

**APROBADO** 16/03/2015



## I. Introducción

La disolución del bloque soviético a comienzos de la década del '90 del siglo pasado ha provocado, de manera quizás paradójica, un nuevo diálogo con la teoría de Marx. Por un lado, a partir de la convicción de que una vez liberada del lastre del 'socialismo real' podríamos volver a ella sin las deformaciones que le infligió la mecanicidad del marxismo soviético. Por otro, desde la certeza de que el fracaso del comunismo no se produjo por una mala interpretación de la teoría de Marx, sino que ya en esta teoría estaba presente germinalmente el fracaso futuro.

En todo caso, el retorno a Marx produjo una reactivación de discusiones medulares que atraviesan los campos de la epistemología de las ciencias sociales, la filosofía y la ciencia política. Dentro de este marco, la comprensión del devenir de la historia dentro del marxismo continúa siendo un tópico fundamental ligado a la dialéctica modernidad/posmodernidad. Corriendo el riesgo inherente a toda esquematización, la crítica de Ernesto Laclau a la conceptualización del desarrollo histórico en la teoría de Marx puede ser subsumida en la gran crítica al paradigma de la modernidad llevada a cabo en las últimas décadas.

Ciertamente entre las principales consecuencias de la revisión de Laclau de las tesis marxianas, que aquí nos proponemos discutir, emerge la defensa de la posición sumamente actual en el pensamiento contemporáneo (de raíz pos o neomarxista) que acentúa la "autonomía de lo político". Es decir, la comprensión de la política como una actividad no reductible a otras instancias. Desde nuestra perspectiva, la reintegración de la economía política en la conceptualización del desarrollo histórico se vuelve un factor determinante que sortea el peligro de visiones parcializadas y por lo tanto ideológicas de la realidad. Contra este riesgo, los primeros trabajos de corte epistemológico de Jürgen Habermas, moviéndose en los propios parámetros de la modernidad, ofrecen una reformulación del marxismo que, sin caer en ningún tipo de determinismo, nos permiten trazar un lazo entre la lógica política y la económica en la conceptualización del devenir histórico.

Específicamente, nuestro interés se orienta a exponer y examinar el modo según el cual la dialéctica 'fuerzas productivas/relaciones de

producción' o bien la 'lucha de clases', como mecanismos explicativos del cambio social propios de la teoría de Marx, son reformulados por Laclau y Habermas.

En primer término, nos proponemos analizar las objeciones de Laclau a la explicación que Marx desarrolla sobre el cambio social como motor de la historia. Según Laclau, Marx sostiene dos concepciones mutuamente excluyentes: el par fuerzas productivas/relaciones de producción y la lucha de clases. La primera de ellas constituiría una contradicción lógica, mientras que la segunda describiría simplemente un antagonismo. De acuerdo con la posición de Laclau, la lucha de clases debe ser subsumida en la dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción para que la historia tenga un 'sentido' aprehensible. En suma, su crítica apunta a que el marxismo es una 'filosofía de la historia'.

En segundo término, abordaremos la relación entre el par fuerzas productivas/relaciones de producción con la lucha de clases, es decir, las dos visiones del devenir de la historia que Laclau detecta presentes en Marx, desde una perspectiva teórico-epistemológica radicalmente opuesta: la formulada por Jürgen Habermas en su libro *Conocimiento e Interés*. Habermas, como se sabe, aún se encuentra dentro de la tradición moderna y del proyecto iluminista y, a diferencia de Laclau, va a proponer una relectura de este conjunto de problemas claves para el marxismo a través de la postulación de una teoría de la sociedad que concilie el modelo explicativo del *Prólogo* de 1859 con el del *Manifiesto Comunista*.

## II. Las críticas de Laclau a las dos versiones de la historia presentes en Marx

En *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* (1990), Ernesto Laclau anticipa en el Prefacio la importancia de los fenómenos históricos que están teniendo lugar al momento de escribirlo, esto es, la ya mencionada disolución del bloque soviético y el agotamiento del proyecto socialista en el imaginario de la izquierda tradicional. Pero esta situación, lejos de constituir sólo una especie de marco o contexto desde el cual se teoriza, obliga a repensar y a definir las mismas condiciones de existencia y posibilidad de 'lo político'.

Es decir, el aniquilamiento histórico del socialismo, del llamado socialismo 'realmente existente', arrastra tras de sí el aniquilamiento del socialismo 'teórico', por lo menos al modelo 'clásico' postulado por la tradición marxista, pasando a ser reformulado e incorporado al proyecto de una democracia radicalizada y plural. En la misma dirección, señala Laclau que la crisis en el discurso de la izquierda no debe ser entendida como el agotamiento de un modelo de sociedad, de organización de 'lo social', que correspondiera a un conjunto de deformaciones que el marxismo ha operado sobre las ideas del propio Marx, sino que la crítica debe remontarse hasta este último, porque es en sus obras donde aquel proyecto ya estaba condenado al fracaso.<sup>1</sup>

Para tomar dimensión de la profundidad del punto de partida que propone Laclau en su revisión, basta con leer la cita de Gareth Stedman Jones incluida al comienzo del prefacio:

Marx tuvo más éxito en evocar el poder del capitalismo que en demostrar con alguna convicción que este debía llegar a su fin. Fue elocuencia y no ciencia la que estableció la asociación entre el fin del capitalismo y el destino de la clase obrera. Su fe en una sociedad futura basada en una noción más alta de la libertad se reducía a unas pocas formulaciones crípticas, no sustentadas ni por la evidencia ni por la lógica. Finalmente, pese a lo que afirmaran sus seguidores, nunca tuvo éxito en establecer una teoría coherente acerca de las conexiones entre relaciones de propiedad y formas políticas. Como resultado, su negativa a aceptar que el capitalismo pudiera ser controlado a través de la reforma política y la presión colectiva, era, en última instancia, una afirmación dogmática (Stedman Jones, 1990: 3; citado por Laclau, 1993: 12).

A su vez, esta crítica al marxismo (con Marx incluido) forma parte de la tan anunciada 'crisis de la modernidad' puesta de manifiesto en una creciente 'conciencia de los límites' que, según Laclau, atañe a tres aspectos. En primer lugar, 'límites de la razón' indicados por un conjunto

---

<sup>1</sup> Si en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1985) las referencias críticas son efectuadas principalmente a la tradición de la Segunda Internacional y no a Marx, porque de lo que se trataba, dice Laclau, era de realizar una genealogía del concepto de hegemonía, en *Nuevas Reflexiones* la crítica se remontará a una ambivalencia ya presente en el propio Marx.

de tradiciones de procedencia teórica muy diversa (posestructuralismo, fenomenología, pragmatismo y filosofía posanalítica); en segundo lugar, límites “de los valores e ideales de transformación radical que habían dado sentido a la experiencia política de sucesivas generaciones” (Laclau, 1993: 19). Por último, límites de la idea de ‘vanguardia cultural’ asociada a la modernidad.

El punto en común que compartirían la tradición marxista y el paradigma de la modernidad —en el cual la primera, de acuerdo con esta interpretación, estaría incluida en la segunda—, es su supuesto esencialista, inmanentista, fundacionalista y racionalista dominado por una ‘filosofía de la historia’. Es en esta crítica de la positividad de lo social, de la ‘metafísica de la presencia’, como va a sentenciar Laclau citando la tradición que va de Heidegger a Derrida, donde podemos señalar el origen de su propia posición.

214 Pero si resulta imposible sostener que lo social, y por lo tanto toda  
 identidad, descansa en un fundamento positivo, de lo que se trata es de  
 reconocer la dimensión de negatividad presente en la constitución de  
 lo social, y por extensión, de lo político. No una negatividad entendida  
 dialécticamente, en la cual el momento negativo es reasumido nuevamente  
 en una positividad de orden superior, como momento y movimiento  
 interno del concepto, sino como un antagonismo que es, a la vez, condición  
 de posibilidad y de imposibilidad de todo proceso de constitución  
 de identidades, lo cual determina su carácter precario y contingente.  
 Formuladas sucintamente algunas de las condiciones de emergencia  
 históricas, epistemológicas y teóricas de las cuales parte Laclau, analizaremos  
 su interpretación sobre dos escritos claves en el pensamiento de Marx.<sup>2</sup>

## II.a. Dos versiones de la Historia

La crítica de Laclau al elemento de racionalidad e inteligibilidad subyacente a la historia en el planteo de Marx, toma como punto de partida dos visiones del devenir histórico presentes en dos textos fundamentales

---

<sup>2</sup> Nuestra atención va a centrarse en los diez primeros puntos de la primera parte del libro ya citado (*Nuevas Reflexiones*), en los cuales Laclau presenta de manera condensada la crítica al modo en que Marx entiende el devenir de la historia.

para la tradición marxista. Por una parte, el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), del que nos permitimos citar el mismo extenso fragmento elegido por Laclau:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que este cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción (Marx, 1997: 66-67).

Por otra parte, en otro texto clave del marxismo como *El Manifiesto Comunista* (1848) leemos: "Toda la historia de la sociedad humana, hasta

nuestros días es una historia de lucha de clases” (Marx, 2006: 33). Tenemos aquí, dice Laclau, dos versiones que explican de manera muy diferente el devenir de la historia, porque en el *Prólogo* la lucha de clases no está integrada al modelo contradictorio fuerzas productivas/relaciones de producción. Es importante señalar, además, que la estructura de las dos formas explicativas no es idéntica, ya que en caso del par fuerzas productivas/relaciones de producción podemos precisar una contradicción *lógica*: la expansión de las fuerzas productivas más allá del límite tolerado por las relaciones de producción existentes conlleva, más tarde o más temprano, la disolución del sistema tras un período de revolución social.

216 Pero a partir de este modelo explicativo no surge ningún antagonismo, porque el cambio de la base económica de una sociedad no implica necesariamente, ni por sí mismo, un enfrentamiento entre clases sociales (lucha de clases). Para Laclau, el modelo aludido presupone ciertas condiciones (períodos de revolución social y antagonismo inherente a las relaciones de producción) que no están articuladas lógicamente en la construcción teórica del *Prólogo* que sirve como modelo para explicar la transformación social y el paso de una sociedad a otra. Ahora veamos las cosas desde el lado de la lucha de clases. Laclau plantea una situación hipotética de enfrentamiento entre capitalistas y obreros por la apropiación de la plusvalía; en este caso, la relación antagonica va a estar dada por la situación concreta de lucha, por la historia ‘factual y contingente’. Pero de ningún modo constituye una contradicción en el sentido lógico del término, porque el modelo dialéctico predetermina todo el desarrollo ulterior, mientras que el antagonismo —y sus posibilidades de ser resuelto— depende de una situación contingente, indeterminada. Expresado sintéticamente: “Si la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción es una contradicción *sin* antagonismo, la lucha de clases es, por su parte, un antagonismo *sin* contradicción” (Laclau, 1993: 23).

Ahora es tiempo de analizar cómo los dos tipos de explicación (par fuerzas productivas/relaciones de producción y lucha de clases) son integrados para obtener una interpretación coherente y racional de la historia. Antes de proseguir, y puesto que representa el punto de apoyo de todo el razonamiento subsiguiente de Laclau, estimamos necesario señalar

que el privilegio que el pensador argentino otorga a la dualidad relaciones de producción/fuerzas productivas por sobre la lucha de clases como mecanismo explicativo del cambio social, significa ya en sí toda una decisión que no emerge espontáneamente. Con esto quiere decirse que donde, por ejemplo, otros autores detectan una 'ambivalencia' o 'indecisión' (como será el caso de Habermas) en los diversos planteos que Marx formula a lo largo de su obra, Laclau determina uno como el 'central' y los otros (la lucha de clases que aparece en el *Manifiesto*, por caso) como subsumidos en este. No se trata, es preciso aclararlo, de un interés filológico, si no como dice Eduardo Grüner citando a Althusser, de hacernos cargo de qué lecturas somos culpables, puesto que así es como se le abren (o cierran) determinadas posibilidades al pensamiento. Y la razón es evidente: si, como veremos, la crítica de Laclau se dirigirá al racionalismo que supone la primacía de las fuerzas productivas y atraviesa la lectura de la historia, inherente al movimiento dialéctico tal como lo concebía Hegel, la lucha de clases debe ser reabsorbida en este modelo no sólo por Marx, sino también por Laclau, para que el antagonismo (él sí, contingente) que esta lucha supone no perturbe una visión determinista del devenir de la historia (ni su crítica). Citamos el párrafo en cuestión:

217

Un punto, sin embargo, está claro: cualquiera sea el tipo de articulación lógica existente entre "lucha de clases" y "contradicciones emergentes del proceso de expansión de las fuerzas productivas", es en estas donde reside, para Marx, la determinación en última instancia del cambio social. Por un lado, la lucha de clases se constituye en el interior de relaciones de producción cuya superación sólo será posible cuando se hayan transformado en freno para todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; por otro, "el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo" es el campo de las superestructuras. Pero, en ese caso, la posibilidad de integrar teóricamente las contradicciones emergentes del desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases depende de la posibilidad de reducir la segunda a momento interno en el desarrollo endógeno de las primeras (Ibíd., 23).

La operación teórica que Marx va a efectuar, estará marcada, para Laclau, por la subsunción de la relación capital/trabajo asalariado (lucha de

clases) en la relación fuerzas productivas/relaciones de producción como momento interno de su propio despliegue dialéctico.

Ahora, ¿por qué la lucha de clases debe ser reducida a momento de la relación fuerzas productivas/relaciones de producción? Puesto que si cada una de estas 'contradicciones' se mantienen independientes la una de la otra la historia no podría ser 'leída' dialécticamente y sobre todo, continúa escribiendo Laclau, "la relación entre ambas dejaría de estar fijada a priori en una teoría general de la historia y pasaría a depender de una relación *contingente* de poder entre las dos" (Ibíd., 23).

Pero todavía hay más, porque la articulación lógica entre estas dos relaciones contradictorias va a necesitar una doble condición: en primer término, el antagonismo debe ser reducido a contradicción de manera que pueda ser entendido como momento (y movimiento) interno del concepto y no como un enfrentamiento contingente de poder entre los dos polos (capitalistas/clase trabajadora, lucha de clases); esta reducción necesariamente debe funcionar así para que la historia tenga un sentido racional que pueda ser aprehendido. En segundo término, las relaciones de producción deben tener un carácter inherentemente antagónico para que nada 'quede fuera' de la comprensión racional del proceso histórico "que no pueda ser reducido a manifestación de su desarrollo endógeno" (Ibíd., 24).

Si bien observamos cómo Laclau pone en relación el modelo explicativo del *Prólogo* con el del *Manifiesto*, por otro lado los entiende como polos que expresan dos campos inconmensurables: la contradicción lógica y el antagonismo. Aunque la crítica de Laclau apunta desde otro lugar y hacia otro lugar, por momentos corre el riesgo de presentar el problema en los términos de un objetivismo/subjetivismo, que es justamente a lo que se opondría Marx. Porque la contradicción lógica inherente al desarrollo de las fuerzas productivas aparenta ser un mecanismo explicativo del devenir de la historia en el cual el sujeto está enteramente ausente, prevaleciendo sobre este una lógica pura, abstracta, determinada de antemano por los movimientos internos del concepto. A la inversa, el antagonismo que presenta la lucha de clases parece una pura subjetividad desprovista de cualquier objetividad histórica, pura indeterminación desprovista de condiciones históricas. En suma, en el primer caso tendríamos una historia

sin sujeto, y en el segundo, un sujeto sin historia. Pero ya en un fragmento de *El Manifiesto Comunista* leemos, por ejemplo, que el mismo desarrollo de las fuerzas productivas viene condicionado por el avance de una clase, con lo cual tenemos una lógica *histórica*:

La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de vida la intangibilidad del régimen de producción vigente (Marx, 2006: 36).

Otro fragmento de los *Grundrisse* también nos advierte contra cualquier lectura 'objetivista' o determinista en el desarrollo de las fuerzas productivas como motor del cambio, porque si estas permanecen como propiedad del capital no sólo el tiempo de trabajo no disminuirá, sino que este tiempo, durante el cual el obrero trabaja, será cada vez mayor: "La maquinaria más desarrollada, pues, compele actualmente al obrero a trabajar más tiempo que el que trabaja el salvaje o que el que trabajaría el mismo obrero con las herramientas más sencillas y toscas" (Marx, 2002b: 232). En este sentido, Marx no afirma que el desarrollo tecnológico por sí solo funcionará como un instrumento de liberación, antes debe existir una precondition: la desaparición de la maquinaria como capital fijo; o, en otras palabras, para que el progreso científico-tecnológico represente un instrumento de liberación debe derrumbarse, nada más ni nada menos, el modo de producción basado en el capital. Y esto depende ya de la práctica política entendida como lucha de clases. Pero volvamos al análisis de Laclau.

219

## II.b. Distintas alternativas propuestas desde el marxismo

Hasta el momento hemos visto las consecuencias que se siguen de la articulación lógica que Marx efectúa entre estas dos relaciones, ahora es el turno de analizar otras posibilidades de articulación que se desprenden de diversas corrientes en la tradición marxista. Una de ellas es la que Laclau identifica con la interpretación llevada a cabo por la Segunda Internacional, y tiene que ver con la posibilidad de que el antagonismo sea inherente "a la *forma* de las relaciones de producción" (Laclau, 1993: 25).

Básicamente, esta lectura supone que el antagonismo por sí solo no conduce a la transformación de las relaciones de producción, pero el desarrollo de las fuerzas productivas sí puede volverlas inadecuadas y por lo tanto generar la crisis del sistema. Esta explicación es descartada rápidamente por Laclau al deshacer la conexión entre antagonismo, como enfrentamiento factual, histórico y contingente, y las relaciones de producción como forma. Porque las 'relaciones de producción' pertenecen al orden de categorías económicas que funcionan al nivel de construcciones lógicas, en las que los hombres sólo participan como 'sustentadores' de ellas (capitalista/vendedor de fuerza de trabajo), va a sostener Laclau. Pero del hecho de que existan compradores y vendedores de fuerza de trabajo (como categorías económicas) no se sigue lógicamente un antagonismo, sino que este va a surgir de una situación concreta que afecte directamente las identidades involucradas. Por lo tanto, aquí tenemos que el antagonismo no se va a constituir al interior de esas relaciones de producción (que pertenecen al plano de categorías económicas, insistimos una vez más), sino entre estas relaciones de producción y algo que es *externo* a ellas, de lo cual se desprende una consecuencia fundamental: "[...] en tal caso, si la historia aparece confrontada con un exterior permanente, el resultado de los distintos antagonismos dependerá de relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada" (Ibíd., 26).

Aún nos queda por examinar una alternativa mediante la cual el modelo histórico del *Prólogo* pudiese eliminar todo 'exterior' a las relaciones de producción. Es añadiendo la hipótesis acerca de la subjetividad de los agentes sociales, comprendidos como maximizadores de ganancias, que podemos reintegrar el antagonismo a las relaciones de producción. Pero esta posibilidad encuentra inmediatamente dos objeciones: primera, que el proceso de acumulación capitalista ocurre al margen de las motivaciones de los agentes (Marx mismo así lo dice),<sup>3</sup> y puesto que se da como proceso

3 "Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación socioeconómica*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura, por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las

objetivo, suponer que obreros y capitalistas actúan como maximizadores de ganancias “sería borrar todo terreno objetivo para cualquier tipo de relación –necesaria o hegemónicamente construida– entre clase obrera y socialismo” (Ibíd., 27). Porque el socialismo va a fundarse, precisamente, estableciendo un ‘corte’ con el proceso objetivo de acumulación anterior. Segunda objeción, el mercado como ámbito de motivación de ganancias no presenta ningún exterior puesto que es un sistema de reglas que prefigura una variedad de acciones posibles, y en consecuencia, la ‘suerte’ de cada participante depende de elegir correctamente entre ellas. En este modelo, por lo tanto, no hay antagonismo porque la identidad de los agentes económicos no es negada por ningún exterior: no hay conflicto.

### II.c. La ‘subjetividad’ de las fuerzas productivas

Hasta aquí hemos visto las cosas desde el polo relaciones de producción, pero también podríamos dotar de subjetividad al otro polo de la relación, las fuerzas productivas. Precisamente, es el camino adoptado por Gerald Cohen<sup>4</sup> y que va a ser revisado por Laclau. Las fuerzas productivas seguirían, de acuerdo con la interpretación de Cohen, un modelo de desarrollo racional a través de la historia impulsado por la situación de escasez de los hombres que provocaría la ampliación de su capacidad productiva, porque de no hacerlo, estarían comportándose ‘irracionalmente’. De esta forma, todas las evidencias históricas que atestigüen el retraso en el desarrollo de las fuerzas productivas son vistas como ‘patologías’.

El problema con este tipo de análisis, sostiene Laclau, va a estar dado por la expulsión de cualquier forma de antagonismo, porque tendríamos un desarrollo unilineal y no afectado por ningún exterior de las fuerzas productivas y, por otra parte, clases dominantes que se corresponderían o *no* con cada etapa de aquel desarrollo. Sería una nueva forma enmascarada de reintroducir al ‘espíritu absoluto’ hegeliano, una suerte de ‘astucia de la razón’.

mismas” (Marx, 1997: 72-73). La cita, de paso, es útil para desmitificar cualquier visión ‘moralizante’ del capitalismo, en el sentido de que la desigualdad que produce fuese algo posible de subsanar o atenuar apelando a las ‘buenas intenciones’ de los agentes concretos, olvidando que lo que está en juego es una determinada relación social objetiva.

<sup>4</sup> “Cuando se centra en el desarrollo de las fuerzas productivas, la historia se convierte en un proceso coherente. Tal vez la historia no sea realmente coherente, pero Marx pensaba que sí lo era y afirmó que el desarrollo de la capacidad material la hacía serlo” (Cohen, 1986: 166, citado en Laclau, 1993: 28).

Realizamos todo el recorrido por las posibilidades de articulación lógica entre las versiones de la historia dadas en el *Prólogo* por una parte y en el *Manifiesto*, por otra. Esto es, la condición de reducción del antagonismo a contradicción para ser incluido dentro de las relaciones de producción como momento (el caso del propio Marx); el carácter inherente del antagonismo a las relaciones de producción transformadas subsiguientemente por el desarrollo de las fuerzas productivas (interpretación general de la Segunda Internacional), y la inclusión de la subjetividad ya sea al nivel de los agentes o al nivel de las fuerzas productivas como figura que encarna el despliegue de la racionalidad humana (Cohen). Pero si algo resulta claro de todo lo anterior, desde la perspectiva de Laclau, es un tipo de "racionalismo dogmático de la primacía de las fuerzas productivas" (Laclau, 1993: 32) que bloquea la posibilidad de analizar las conductas de los agentes sociales en sus contextos concretos no determinados *a priori* por aquella primacía. En tal caso, según Laclau, el rechazo del privilegio del desarrollo de las fuerzas productivas no debe conducirnos a destacar automáticamente el aspecto de las relaciones de producción, porque hemos visto que el lugar del antagonismo se sitúa entre las relaciones de producción y algo que es externo a ellas, de no ser así, estas relaciones continuarían poseyendo un carácter positivo y objetivo.

A partir del reconocimiento de la imposibilidad de constitución de identidades objetivas con un sustrato positivo, es decir, no penetradas por ninguna negatividad constitutiva, Laclau va a dejar sentada su posición. Digamos, entonces, que si una identidad es negada por otra identidad (el ejemplo que utiliza Laclau es lógica de la ganancia *versus* identidad del consumidor) en una situación antagónica, el mismo proceso de constitución identitaria se ve penetrado por una negatividad que disuelve el carácter objetivo de aquellas identidades y, por lo tanto, de lo social. Ahora, claramente, esta negatividad puede ser conceptualizada de dos maneras. En primer lugar, puede ser reabsorbida por una nueva positividad que la reintegre como momento interno en el despliegue de una racionalidad subyacente o inherente a la historia (la referencia de Laclau al modo hegeliano es explícita), "o bien la negación es irreductible a toda objetividad, lo que significa que pasa a ser constitutiva y señala,

por lo tanto, la imposibilidad de instituir lo social como orden objetivo” (Ibíd., 33).<sup>5</sup>

La elección efectuada por Marx se orientaría, siguiendo a Hegel, en el primer sentido: “Resulta por lo tanto claro por qué la lucha de clases tenía que ser excluida del *Prefacio* [se refiere al *Prólogo* de Marx]: porque afirmar su prioridad hubiera significado poner en cuestión la coherencia y racionalidad últimas de la historia” (Ibíd., 33). Para concluir con esta primera parte, juzgamos conveniente realizar una muy breve observación sobre el viejo tema de la dialéctica que Marx hereda de Hegel. No se trata simplemente, en Marx, y en esto seguimos la interpretación althusseriana que continúa Eduardo Grüner, de una ‘inversión’ de la dialéctica hegeliana que deja al viejo modelo en pie. Es una rearticulación mucho más profunda que va más allá de colocar la ‘Materia’ en lugar de la ‘Idea’ en la comprensión del devenir histórico:

[...] introducir la praxis en la dialéctica no es “dar vuelta” a Hegel en una relación de simetría invertida, sino desplazar completamente la cuestión, “patear el tablero”, como se suele decir, para cambiar directamente las reglas del juego [...] cambiar el objeto de la dialéctica –poner la praxis material en lugar de la Idea, para simplificar– es cambiar toda la estructura del sistema, ya que sería, precisamente, anti-dialéctico pretender que el “método” dialéctico fuera una suerte de pura forma o de cáscara vacía que pudiera aplicarse a cualquier objeto [...] No se trata, pues, de una simple “inversión” del objeto o de la relación causa-efecto –donde ahora la Idea fuera una consecuencia de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares– sino también del “método” en su conjunto, para pasar a otro sistema de “causalidad”, cuyo fundamento, reiteremos, es la praxis (Grüner, 2006: 113-114).

Por esta razón, también, puede ser problematizada la idea de que todo movimiento dialéctico está predeterminado como un momento interno del concepto, es decir, como movimiento interno del pensamiento, ya

<sup>5</sup> En el capítulo “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” de *Emancipación y Diferencia* (1996), Ernesto Laclau indica en el mismo sentido que el antagonismo implicado por un límite de lo social (la negatividad, lo excluido) es tanto condición de posibilidad como de imposibilidad del sistema.

que la historia, en este nuevo giro propuesto por Marx podría presentar, dicho demasiado livianamente, un 'exterior constitutivo' a la actividad del pensar. En una temprana crítica a Hegel (nos referimos a los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*) podemos leer:

Y como el pensamiento se imagina que es directamente lo otro de sí mismo, realidad sensible, y, por tanto, su acción vale también para él como acción *sensible real*, esta superación pensante que deja estar su objeto en la realidad, cree haberla superado realmente y, de otra parte, como sólo se ha convertido para él en momento conceptual, rige también, para él, en su realidad, como autoconfirmación de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción (Marx, 1987: 658).

### III. El intento de reformulación de Habermas

En el punto en el que Laclau observa un hiato insalvable entre la contradicción lógica planteada al interior de la relación fuerzas productivas/ relaciones de producción y el carácter contingente del antagonismo representado por la lucha de clases, que le permite introducir la crítica a la dialéctica hegeliano-marxista (como filosofía de la historia) y con ella su propia teoría acerca del antagonismo y la negatividad, Habermas detecta una ambigüedad entre lo que él llama el 'plano de las categorías' (la comprensión filosófica de la autoconstitución del hombre como especie) y el 'plano de las investigaciones materiales' de Marx.

Pero, en este caso, Habermas va a proponer una nueva síntesis que le permita formular una teoría de la sociedad conservando las categorías de Hegel y Marx. Antes de proseguir es necesario establecer dos aclaraciones. Primero, el escrito de Habermas al cual prestaremos mayor atención ("La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad") fue publicado originalmente en 1968, es decir que corresponde a una etapa de su pensamiento aún no dominada por el 'giro lingüístico', aunque la categoría de acción comunicativa ya esté presente. Segundo, como el título del ensayo se encarga de explicitarlo, las críticas y revisiones del planteo marxiano son efectuadas sobre la base de una crítica al positivismo en el cual Marx mismo habría caído al intentar la fusión de las ciencias del hombre con las ciencias de la naturaleza. Precisamos esto como precaución metodológica, debido a que la relación entre fuerzas productivas y lucha de clases no es

el principal objetivo al que apunta Habermas aquí, que sin embargo arroja consecuencias sumamente pertinentes.

### III.a. La reducción de la autoconstitución del hombre a la esfera del trabajo

El punto de partida del problema señalado por Habermas se encuentra en la manera en que Marx hace suya la *Fenomenología* de Hegel y la principal conclusión a la que arriba: que el hombre es el resultado de su propio trabajo.<sup>6</sup> Esta traducción del acto de autoconstitución humana, bajo presupuestos materialistas, le ha permitido a Marx comprender el devenir de la historia no como el movimiento de un 'espíritu absoluto', sino como el desarrollo de fuerzas productivas sociales, siendo este el factor de cambio que posibilita el paso de una formación social a otra. Pero el error de Marx va a consistir, para Habermas, en la reducción de la experiencia de la reflexión al mismo esquema del trabajo: "Marx identifica 'la superación (*Aufhebung*) como movimiento objetivo que reasume en sí la exteriorización' como una apropiación de las fuerzas esenciales que se exteriorizan en la elaboración de la materia" (Habermas, 1990: 53).

Frente a esta concepción 'unilateral' del devenir histórico, Habermas va a sostener que el cambio de una forma de sociedad a otra no sólo se manifiesta bajo el aspecto de una creciente complejidad en las fuerzas que permiten la cada vez más eficaz apropiación de la naturaleza, sino también como un proceso de autorreflexión de la conciencia de los sujetos que forman parte de esos cambios. Por esta razón, el planteo de Gerald Cohen (y la crítica de Laclau) acerca de la subjetividad de las fuerzas productivas quizás esté envuelta en una confusión de *planos*. Las fuerzas productivas siguen, en verdad, un modo de desarrollo racional a través de la historia en la forma de un crecimiento escalonado; lo cual se vuelve evidente mediante la creciente complejidad asumida por el aparato científico-técnico y el poder de disposición sobre la naturaleza.

---

6 Habermas toma esta idea de los escritos de juventud de Marx, concretamente de los *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*, citamos el párrafo en cuestión: "Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo" (Marx, 1987: 650).

Pero lo fundamental viene dado por el carácter de esta 'racionalidad': es una racionalidad instrumental que se mueve dentro de la esfera técnica del trabajo. Y de esta ampliación de la capacidad productiva de los hombres no se sigue un comportamiento más 'racional' (en el sentido de acciones orientadas hacia el entendimiento que impliquen una reducción de la represión ejercida por poderes normativos, expresado 'habermasianamente'). Por consiguiente, representa un error tanto el suponer que el conocimiento acumulado bajo la forma de saber técnico es una nueva forma 'camuflada' de reintroducir el 'espíritu absoluto', como el traducir la racionalidad propia de la esfera del trabajo en los términos de una comprensión unilineal de la historia del hombre.

226 Sin embargo, la distinción que acabamos de realizar no significa que no existan relaciones de mutuo condicionamiento entre la esfera del trabajo y la de la interacción, que podemos llamar rápidamente fuerzas productivas y relaciones de producción; precisamente, la reintroducción del antagonismo (como 'lucha de clases') en este modo de 'leer' la historia es lo que intentará aportar Habermas, veremos bajo qué condiciones. Porque es a partir de la aclaración del punto anterior que podemos abrirnos paso hacia esta interpretación.

Si nos movemos en el plano de las fuerzas productivas es lícito considerar que la sociedad constituye un sujeto no fragmentado, que se enfrenta como un 'uno' con la naturaleza, porque la noción misma de fuerzas productivas representa el estado general del conocimiento técnico y determina la capacidad productiva del sistema del trabajo social en su conjunto. Pero el proceso de autoconstitución de la especie humana no va a coincidir, afirma Habermas, con este 'sujeto' del trabajo y el saber técnico, sino que se desarrolla en el plano de las relaciones de producción "por un proceso de formación, mediado por la interacción de los sujetos de clase, que, o bien aparecen integrados por la fuerza, o bien están en abierto antagonismo recíproco" (Ibid., 65). Para decirlo en una palabra: si al nivel de las fuerzas productivas el sujeto social se muestra como un todo, al nivel de la interacción este sujeto va a aparecer como escindido en clases sociales.

Para Habermas, Marx acierta al sentar las bases de una concepción materialista de la historia, pero no lo hace al reducir el proceso de reflexión

a los mismos criterios de la producción. Desde la perspectiva de una 'filosofía del trabajo' esto último significa que en el acto de apropiación de la naturaleza el sujeto encuentra siempre algo distinto de sí mismo, por lo que luego del acto productivo volvería sobre sí modificado, interviniendo una dimensión de carácter reflexivo en la relación sujeto/objeto. Pero al traducir de esta manera la fenomenología hegeliana a los presupuestos del trabajo, Marx identificaría la relación anterior (exteriorización-apropiación de la fuerza exteriorizada) con el proceso de reflexión, anulando, de esta forma, su dialéctica particular:

La relación entre, por una parte, el acto previo de poner, acto que no es transparente a sí mismo, y que llamamos acto de hipostasiar, y el proceso de hacer consciente lo que ha sido objetivado, que es lo que calificamos como reflexión, se transforma desde los supuestos de una filosofía del trabajo en la relación entre producción y apropiación, entre exteriorización y apropiación de la fuerza esencial exteriorizada. *Marx concibe la reflexión según el modelo de producción* (Ibíd., 53).

De esta manera, tampoco se distingue claramente entre el papel que correspondería a las ciencias de la naturaleza y a una ciencia del hombre entendida en sentido crítico. Si las primeras se mueven dentro del sistema del trabajo, poniendo los adelantos de la física y la química, por ejemplo, al servicio de la producción, para no mencionar que su esencia es la de la dominación,<sup>7</sup> precisamos otra ciencia que sirva como momento de autorreflexión crítica sobre el proceso de autoconstitución natural que ocurre por medio del trabajo y nos vuelva conscientes de ese mismo proceso. Más claramente, lo que nos dice Habermas es que una ciencia de la naturaleza volcada a la esfera de la producción no puede comprender por sí misma los cambios que impulsa: "En cuanto la ciencia del hombre es análisis de un proceso constitutivo, incluye necesariamente la autorreflexión de la ciencia desde el punto de vista de la crítica del conocimiento" (Ibíd., 55-

227

<sup>7</sup> La tesis según la cual la esencia de las ciencias naturales (orientadas por un tipo de razón instrumental) es la dominación de la naturaleza, y más aún, que esta dominación practicada por el aparato científico técnico se vuelve contra quien controla dicho aparato, es un argumento común que atraviesa diversos planteos de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo el que debemos a Marcuse en *El Hombre Unidimensional* continuando la dirección marcada por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*.

56). En esta exigencia ya viene expresada la necesidad de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

Pero aún tenemos algo más, porque esta identidad –sostenida por Marx– entre las ciencias de la naturaleza y la del hombre promueve un tipo de relación técnica entre conocimiento y sociedad. Señala Habermas que del enfrentamiento primario del hombre con la naturaleza surge un tipo de saber acumulado progresivamente bajo la forma de fuerzas productivas, que a su vez vuelve a incidir sobre la misma relación hombre-naturaleza en el círculo del trabajo social, generando un sistema que se retroalimenta. Y si, en este sentido, reducimos todo conocimiento a saber de producción corremos el riesgo de reemplazar el momento de la decisión racional por la resolución técnica, quedando la sociedad sujeta a una autocomprensión limitada de sí misma.<sup>8</sup>

La reducción del proceso de la autoconstitución humana a la esfera del trabajo, al marco de la acción instrumental, remarcada por Habermas, aparentemente sólo sería practicada por Marx al nivel de los fundamentos filosóficos del materialismo histórico, no al nivel de su teoría de la sociedad. Esto significa que al mismo tiempo que Marx entiende el desarrollo del sistema del trabajo social en un sentido unilineal (como historia de la tecnología, por ejemplo) no hace coincidir esta sustitución del trabajo humano por la maquinaria con la emancipación del hombre como tal, dependiendo en este caso de la dialéctica particular de la lucha entre las clases sociales:

La autoconstitución mediante el trabajo social es concebida *en el plano de las categorías* como proceso de producción; y la acción instrumental, trabajo en el sentido de actividad productiva, designa la dimensión en que se mueve la historia de la naturaleza. *En el plano de sus investigaciones materiales*, en cambio, Marx tiene siempre en

8 Para apoyar esta lectura Habermas cita un párrafo de los *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* [Grundrisse] en el que Marx, decididamente, efectúa esta reducción del conocimiento a su aspecto técnico en la evolución social: "El desarrollo del capital fixe revela hasta qué punto el conocimiento o knowledge social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del general intellect (intelecto colectivo) y remodeladas conforme al mismo" (Marx, 2002b: 230).

cuenta una práctica social que comprende trabajo e interacción; los procesos de la historia de la naturaleza están mediados entre sí por la actividad productiva de los individuos y por la organización de sus interrelaciones (Ibíd., 61-62).

### III.b. Síntesis entre la Fenomenología de Hegel y el Materialismo de Marx

A partir de esta, diríamos con Habermas, indecisión, ambigüedad en el planteo de Marx, el propio Habermas extrae elementos que le permiten conformar su teoría al punto de proponer una nueva síntesis entre la *Fenomenología* de Hegel y la concepción materialista de Marx.

Si en el plano de la teoría de la sociedad Marx enlazaba la historia del trabajo con las interrelaciones de los individuos (fuerzas productivas/relaciones de producción) estaría admitiendo que el proceso de autoproducción del hombre se realiza tanto en el trabajo como en la interacción. En cada caso se establece un movimiento particular; la acción instrumental permite reducir la coerción que ejerce la naturaleza 'externa' y el desarrollo de las fuerzas productivas indica el estado de disposición técnica alcanzado para la apropiación de aquella naturaleza. La acción comunicativa se refiere a la represión de la naturaleza 'interna' del hombre ejercida por el poder de las instituciones de carácter social. Podríamos agregar, también, por la dominación de clase. Ambos desarrollos producidos a través del tiempo y de la historia señalan, además, sus límites: en el caso de la acción instrumental –trabajo– la organización de la totalidad de la actividad productiva en la forma de máquinas. En el caso de la acción comunicativa –interacción– se anticipa una forma de vida en la que la comunicación se ve liberada de toda atadura y de cualquier tipo de coacciones.

La dialéctica particular que supone la reconstrucción histórica de las luchas de clases, reducida según Habermas al esquema de la producción, es ejemplificada recurriendo a teorizaciones –aparentemente ignoradas por Marx– de Hegel como la 'dialéctica de la eticidad' y la 'lucha por el reconocimiento'. No vamos a entrar en esta especie de ejercicio que realiza Habermas de traducir la apropiación privada del plusproducto y la relación entre capitalistas y asalariados como 'desgarramiento de la totalidad ética'

en clave hegeliana. Más bien, y para comenzar a cerrar nuestro trabajo, nos ocuparemos de desarrollar la síntesis entre la Fenomenología y el materialismo que sugiere Habermas.

Las relaciones sociales que se ocultan tras el fetichismo de la mercancía, por ejemplo, expresan la dialéctica particular de la lucha de clases que hemos mencionado; por lo tanto, para Habermas, una teoría de la sociedad que no se limite a comprender la autoproducción humana en los términos de una ciencia natural debe necesariamente reconstruir la historia de la conciencia de esas clases. Pero no se trata de un nuevo giro idealista adoptado por la teoría, sino de comprender la conexión entre la historia de la técnica, bajo la forma de fuerzas productivas, con la historia de las revoluciones. Habermas lo deja bien claro:

Pero esta lucha de clases, cuyos resultados se sedimentan, cada vez, en el marco institucional de una sociedad, en la *forma* de la sociedad, es, en cuanto dialéctica de la eticidad que se repite, un proceso de reflexión en grande: en él se configuran las formas de la conciencia de clase, no ciertamente de manera idealista, en el automovimiento de un espíritu absoluto, sino de modo materialista, en base a las objetivaciones de la apropiación de una naturaleza externa (Ibid., 71).

La función histórica del desarrollo de las fuerzas productivas consiste en aumentar el poder de disposición sobre los procesos de la naturaleza, y así, revelar la distancia cada vez mayor entre la represión objetiva originada por los niveles de aquella disposición (posibilidad de reducir las necesidades) y la represión institucional derivada del antagonismo entre las clases sociales. Las fuerzas productivas actuarían, una vez más, como 'mecanismo' que dispara los procesos de reflexión y nos vuelve conscientes de la "ruptura sentida de una totalidad ética" (Ibid., 72).

De esta forma, la teoría del conocimiento se vuelve una con la teoría de la sociedad: la 'autorreflexión fenomenológica' (como ciencia del hombre) se encuentra presente en el mismo proceso de constitución de la 'conciencia fenoménica' de las clases sociales impulsado ahora por la mediación consistente en los adelantos en el terreno de la técnica. El acto de entender la autoconstitución del hombre, a la vez, como sedimentaciones

en el campo de la acción instrumental y de la acción comunicativa, con sus lógicas particulares, tiene por resultado que:

[...] una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad desde el punto de vista de una autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente (Ibid., 73).

#### IV. Conclusión

El intento de reformulación del marxismo emprendido por Laclau, caracterizado como posmarxismo, se erige sobre la crítica a la positividad del orden social y, por consiguiente, de las identidades sociales. Consecuentemente, se torna un imperativo destacar el carácter factual y contingente de los antagonismos producidos entre las clases: la historia ya no se encuentra hilvanada por un principio explicativo ni por un principio de racionalidad subyacente.

Es desde este marco que debemos comprender su análisis de la relación, presuntamente incompatible, entre el par fuerzas productivas/ relaciones de producción y la lucha de clases. En esta dirección, la crítica de Laclau va atravesando todas las alternativas posibles: la reducción del antagonismo como momento interno a la contradicción lógica (Marx), el carácter ínsito del antagonismo a las relaciones de producción (Segunda Internacional), y la inclusión de la subjetividad, o bien al nivel de los agentes sociales, o bien al de las fuerzas productivas (Cohen).

Expresado brevemente, el interés de Laclau tiene que ver con la posibilidad de disolver cualquier resto de 'filosofía de la historia' en el marxismo, privilegiando lo que podríamos denominar una lógica del antagonismo no reductible a ningún principio de inteligibilidad dado de antemano. Esta lógica, al intentar conjurar un racionalismo inherente a la historia corre el riesgo, por una parte, de eliminar la propia conformación histórica de los antagonismos y, de otra y complementariamente, que el sujeto social se constituye en sus relaciones con el medio objetivo de la naturaleza externa. La primacía que Laclau acuerda a los antagonismos

factuales y contingentes (de acuerdo con los modelos que hemos discutido: la lucha de clases *antes* que la dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción) tiene que derivar necesariamente en lo que Žizek (2004: 102-103) ha llamado no hace mucho tiempo “política pura”. Con esta expresión el filósofo esloveno se refiere a las teorías francesas (o de orientación francesa) de lo político que degradan la esfera de la economía.

Si pretendemos escapar, tanto del economicismo sostenido por las versiones más dogmáticas del marxismo, como del que parece ser su anverso necesario, la “política pura”, debemos repensar la relación entre estas dos dimensiones. La temprana reconstrucción del materialismo de Marx, que aquí recogimos, llevada a cabo por Habermas apunta en este sentido. Pero, a distancia de Marx, postulando dos lógicas de desenvolvimiento en principio independientes y retraducidas en las categorías de *trabajo e interacción*. Precisamente, la crítica a la reducción del proceso de autoconstitución humana al mundo de la técnica es deudora de esta distinción. La perspectiva de Habermas, sin recaer en una filosofía de la historia, posibilita seguir pensando el proceso de formación histórico más allá de una mera yuxtaposición de facticidades o contingencias, como probablemente termine por ser el caso en la teoría de Laclau.

## V. Bibliografía

Adorno, T. & Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.

Giddens, A. & Habermas, J. (1984). *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Cátedra.

Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En A. Boron, J. Amadeo & S. González (Comps.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, 105-147. Buenos Aires: CLACSO.

—. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žizek. En F. Jameson & S. Žizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 11-64. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, J. (2001). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.

- . (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo II. Madrid: Taurus.
- . (1995). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (1990). *Conocimiento e Interés*. Buenos Aires: Taurus.
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires: Terramar.
- Jay, M. (1986). *La Imaginación Dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . (1996). *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Marcuse, H. (1993). *El Hombre Unidimensional*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Marx, K. (2006). *El Manifiesto Comunista*. Buenos Aires: Acercándonos.
- . (2002a). *El Capital*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . (2002b). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Tomo II. México: Siglo XXI.
- . (1997). *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857*. México: Siglo XXI.
- . (1987). *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. En *Marx, Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McCarthy, T. (1998). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Ureña, E. (1998). *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Zizek, S. (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: ATUEL|Parusía.