

Ser marxista o reconocer objetivamente la propia subjetividad política mediante el método dialéctico descubierto por Marx¹

Juan Iñigo Carrera
CICP

1) Sobre el carácter interpretativo del marxismo, o acerca de la objetivamente irresoluble dicotomía “verdadero marxismo-falso marxismo”

“¿Qué partido de oposición no ha sido motejado de comunista por sus adversarios en el Poder? ¿Qué partido de oposición, a su vez, no ha lanzado, tanto a los representantes más avanzados de la oposición como a sus enemigos reaccionarios, el epíteto zahiriente de comunista?”²

Nada hace suponer que, al escribir lo anterior, a sus autores se les ocurriera que, en el devenir histórico, el término “marxista” podría ocupar el lugar del “comunista” en este uso recíprocamente condenatorio entre los partidos del gobierno y los de la oposición. Más aún, semejante condena recibe una inmediata respuesta por el partido incriminado. ¡Marxista!, acusa uno; ¡no, keynesiano!, se le responde. ¡Marxista!, retruca el partido acusado en cuanto descubre que algún pope del oponente esconde un esqueleto comunista en el armario de su juventud; ¡no, no ser socialista a los veinte es prueba de que no se tiene corazón; serlo a los treinta es prueba de que no se tiene cerebro!, se justifica el otro, plagiando a Clemenceau. Pero, por muy ameno que pueda ser este intercambio tragicómico de acusaciones donde prima el “¿quién, yo?”, el que se presenta revistiendo verdadero interés desde el punto de vista de la acción política de la clase obrera es una discusión en apariencia inversa. En ésta, cada quien se reivindica marxista a la par que, comumente, acusa de “falsos marxistas” a quienes, reivindicándose también marxistas, interpretan la cuestión en juego de manera diferente. La pregunta resulta ineludible: ¿qué se entiende por ser marxista entre quienes se identifican como marxistas?

Es práctica habitual en este terreno la certeza con que se antepone la fórmula “de acuerdo con la teoría de Marx...” a toda elaboración propia, y la virulencia con que se expulsa del “reino del marxismo” a todo aquel que no comulga con tal elaboración. Hasta Pío IX podría envidiar semejantes expresiones de infalibilidad dogmática. Pero, a diferencia de su caso, entre los marxistas no ha habido un acuerdo conciliar que ungiera a uno de ellos Papa. El de los marxistas no es un mundo hecho a imagen y semejanza de aquel en el que las mercancías han ungido a una de ellas como expresión de su cualidad de valor. Es, por así decir, un mundo de mercancías lisas y llanas. De modo que la autoridad dogmática de un marxista puede ser puesta en cuestión por la de todos los demás. Bueno, al menos hacia fuera de los distintos escalafones partidarios y académicos.

Ante el vacío de una autoridad que consagre al “verdadero” marxismo con alcance universal, el debate acerca de quién puede definirse legítimamente como marxista, y quien no, se renueva constantemente sin encontrar una resolución objetiva. Recientemente, el profesor Rolando Astarita ha propuesto lo que considera un criterio

¹ Una versión anterior fue presentada en las VII Jornadas de Economía Crítica en 2014

² Marx, Karl y Engels, Friedrich [1848], “Manifiesto del Partido Comunista”, *Marx/Engels Obras escogidas*, Tomo 4, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, p. 93.

insuperable para efectuar la distinción clasificatoria.³ Según él, se trata de un criterio basado en “la idea dialéctica del ‘salto de cantidad en calidad’”. Diferencia así, como meras “alteraciones cuantitativas”, “un espacio de matices, disonancias y críticas a aspectos de la teoría, que se mantienen, empero, dentro de una matriz de pensamientos que conforman un corpus teórico y político con una fisonomía característica”. Más allá de estas alteraciones cuantitativas, “existen cuestionamientos que se colocan en un punto de ruptura cualitativo”. Presenta como ejemplo concreto que, “dado que la teoría de la explotación constituye uno de los rasgos definitorios del marxismo, si alguien sostiene que el modo de producción capitalista no es explotador, no podría encajar, de ninguna manera, dentro de la corriente del pensamiento marxista”.

De acuerdo con este criterio, parece claro que no puede haber en modo alguno en el campo marxista quien afirme que “[d]eben ser objeto de protección todos los ingresos legítimos, ya procedan del trabajo o no”,⁴ o sea, que considere legítimos los ingresos provenientes de la explotación del trabajo ajeno. Sin embargo, esta afirmación constituye un principio del “marxismo-leninismo, el pensamiento de Mao Zedong, y la teoría de Deng Xiaoping” en que se fundan quienes rigen su práctica por “el importante pensamiento de la ‘triple representatividad’”.⁵ Y, ya que se ha invocado “el salto de la cantidad en calidad”, ¿cabría excluir del marxismo a quienes posiblemente constituyan la mayor masa de entre quienes se definen como marxistas a nivel mundial?

Consideremos otro caso. Guiados por el criterio enunciado, la concepción de que “el capitalismo está afectado negativamente por una enajenación y explotación innecesarias” cuya necesidad de superación “fluye de una concepción histórica del mundo, basada en la evolución de las formas de propiedad”,⁶ parecería no traspasar el alcance de una “alteración cuantitativa”. Pero si se pone como límite para la “ruptura cualitativa” la adhesión a la “teoría del valor”, entonces el “marxismo analítico” de Roemer debería caerse fuera, ya que propugna abandonarla, considerando que para analizar las relaciones de cambio “las herramientas *par excellence* son los modelos de elección racional: la teoría del equilibrio general, la teoría de los juegos, y el arsenal de técnicas de modelado desarrollado por la economía neoclásica”.⁷ Sin embargo, hasta ahora, ningún marxista ubicado dentro de la adecuación cuantitativa ha logrado que el marxismo analítico deje de ser considerado una variedad del marxismo.

Pero también se puede ser más estricto frente al “cada quien su propio marxista”,⁸ considerando que una “interpretación de sistema dual simultaneista” de la derivación de los precios de producción a partir de los valores reniega de la teoría de la explotación de Marx, en contraposición con una “interpretación temporal de sistema único”.⁹ Y cómo definir si la crítica a la teoría de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia propia de la *Neue Marx-Lektüre* corresponde a una “alteración cuantitativa” o pasa el “punto de ruptura cualitativo” del marxismo.¹⁰ O si dentro de éste cabe o no la

³ Astarita, Rolando, “Kicillof ¿el ministro marxista?”, en <http://rolandoastarita.wordpress.com/2013/11/20/kicillof-el-ministro-marxista/>, 2013.

⁴ Jiang Zemin, “Texto íntegro del informe de Jiang Zemin en XVI Congreso del PCCh”, Beijing, 2002, en <http://spanish.china.org.cn/spanish/50593.htm>.

⁵ Jiang Zemin, op. cit.

⁶ Roemer, John, “‘Rational choice’ Marxism: some issues of method and substance”, en John Roemer, (editor), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986, pp. 194, 201 (mi traducción).

⁷ Roemer, John, op. cit., p. 192.

⁸ Kliman, Andrew, *Reclaiming Marx’s “Capital”*, Lanham, Lexington Books, 2007, p. 8 (“Every man his own Marxist”, mi traducción).

⁹ Kliman, Andrew, op. cit., pp. 5, 189 (“Temporal single-system interpretation”, mi traducción).

¹⁰ Heinrich, Michael, “Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx’s Studies in the 1870s”, *Monthly Review*, Vol. 64, N° 11, April 2013.

nueva categoría de un “marxismo sin Marx”.¹¹ O si sólo son dignos del nombre quienes se proponen “volver a Marx” para “combatir el ‘marxismo religioso’”,¹² lo cual presupondría que para ser un verdadero marxista antes habría que haberse ido a algún otro lado del cual volver. O, si después de todo, hasta los modernos émulos de Proudhon pueden sentirse acogidos por el “ahora somos todos marxistas”.¹³ En fin, cómo establecer de qué lado de la línea trazada para “el salto de cantidad en calidad” caería un “marxista errático”,¹⁴ un marxista para el “largo plazo” y keynesiano para el “aquí y ahora”,¹⁵ o la afirmación misma de que “tomarse ‘libertades’ con el nombre de Marx significa simplemente entrar en la libertad del marxismo”.¹⁶

Por su parte, hasta el propio Marx ha sido declarado indigno de ser reivindicado por el marxismo en cuanto se le atribuye cultivar “el carácter ideológico, no científico, del concepto de ‘trabajo alienado’ y, en consecuencia, del concepto de ‘alienación’ que lo sostiene”,¹⁷ lo cual incluso deja una influencia “flagrante y extremadamente dañosa [...] la teoría del fetichismo”.¹⁸ Y el mismo Marx también ha sido acusado por el marxista Rubin de atentar contra la interpretación de su propia teoría por haber escrito “unas pocas frases” en las que explicita la materialidad del trabajo abstracto común a toda forma de organización social y que sólo cuando se lo efectúa de manera privada e independiente se representa socialmente como el valor de las mercancías, lo que “no puede en modo alguno ser compatible con la totalidad de la teoría del valor de Marx”.¹⁹ Aunque tampoco falta quien le imputa indignadamente a Marx la responsabilidad por la generosidad con que cualquiera puede definirse como marxista: “Somos todos marxistas en un mundo marxiano”.²⁰

El criterio basado presuntamente en “la idea dialéctica del ‘salto de cantidad en calidad’” es impotente para establecer un recorte del marxismo que supere la arbitrariedad subjetiva del “yo, verdadero marxista; vos, falso marxista”. Y no tiene nada de sorprendente que lo sea. La dificultad del sentido de toda clasificación reside en explicar el carácter de la diferencia cualitativa que se manifiesta en una diferencia cuantitativa, y no en proceder ciegamente a la inversa, partiendo de haber observado una presunta diferencia cuantitativa para de ahí inferir la existencia de una diferencia cualitativa cuyo contenido permanece inexplicado. Este proceder invertido, que parte de la indefinición de la cualidad, no puede superar la barrera de la *pequeñez* de la

¹¹ Freeman, Alan, “Marxism Without Marx: A note towards a critique,” *Capital and Class*, Vol. 34, N° 1, 2010, pp. 84–97.

¹² Harnecker, Marta, “Introducción”, en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, p. 3.

¹³ Bax, Ernest Belfort, “The Zurich Resolutions”, *Justice*, 13th May 1893, p. 6 (mi traducción).

¹⁴ Varoufakis, Yanis, “Confessions of an Erratic Marxist in the Midst of a Repugnant European Crisis”, en <http://yanisvaroufakis.eu/2013/12/10/confessions-of-an-erratic-marxist-in-the-midst-of-a-repugnant-european-crisis/>, 2013.

¹⁵ Lapavitsas, Costas, “Interview by S. Budgen”, *Jacobin*, en <https://www.jacobinmag.com/2015/03/lapavitsas-varoufakis-grexit-syriza/>, 12/3/2015.

¹⁶ Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1986, p. 3.

¹⁷ Althusser, Louis, “Acerca del trabajo teórico”, en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 4, Córdoba, 1972, pp. 95-96.

¹⁸ Althusser, Louis, “Guía para leer ‘El capital’”, prefacio a la edición francesa del Tomo I, *dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, año I, número 2, octubre 1992, p. 25.

¹⁹ Rubin, Isaak [1927], *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos de Pasado y Presente, 53, Buenos Aires, 1974, p. 188.

²⁰ Felix, David, *Marx as Politician*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983, p. 218 (mi traducción).

diferencia.²¹ o sea, en este caso, la barrera de la discusión sectaria acerca de a quién se incluye y a quién no.

Como el punto de partida de toda clasificación es el reconocimiento del atributo cualitativo que determina a su objeto, el problema que se enfrenta es la definición cualitativa de qué es ser marxista. Y el atributo cualitativo que todos los marxistas tienen en común es que cada uno se reconoce a sí mismo como un sujeto que apunta a interpretar los textos de Marx, y su acción en general, de la manera positiva que concibe como adecuada. Pero no se trata de realizar dicha interpretación por un mero interés erudito. Se trata de aplicarla al mundo real a fin de interpretar el movimiento de éste de un modo que permita cambiar la organización social existente por una superior en cuanto a la afirmación del ser genérico humano. En síntesis, *el atributo cualitativo que define a los marxistas es que cada uno se reconoce a sí mismo como un sujeto político que se propone interpretar al mundo, a fin de cambiarlo, interpretando a Marx en la manera positiva que concibe como adecuada*. Y el atributo cualitativo en cuestión no cambia en lo más mínimo por mucho que se afirme que se practica una interpretación *marxiana*, cuyo alcance interpretativo se declara contrapuesto a toda interpretación *marxista*, al amparo de identificar “marxiano” con “propio de Marx”.²²

La pregunta acerca de la naturaleza cualitativa del marxismo nos pone así frente a la de la naturaleza cualitativa del *interpretar*. Toda interpretación es un acto en el cual el sujeto define cuáles de los atributos que su propia subjetividad determinada le hacen encontrar en el objeto, son relevantes en la determinación de la objetividad misma de éste y, en consecuencia, en la determinación de sus potencialidades. Luego, el sujeto vuelve a enfrentarse a su objeto como si éste le presentara como necesidad real la que la propia subjetividad ha introducido idealmente en él, o sea, se representa al objeto bajo la apariencia de ser portador de esta necesidad. Ya sea que se trate de la interpretación de una partitura musical, de unas escrituras religiosas, o en lo que interesa aquí, de los textos científicos de Marx, tal es la esencia subjetivamente determinada de la interpretación.

Dado el carácter interpretativo del marxismo, es decir, dado que los marxistas se reconocen como intérpretes de Marx, el hecho de que interpreten a Marx de distintas maneras, los enfrenta entre sí como diferentes especies pertenecientes al mismo género. La posibilidad del “cada quien su propio marxista” hace a la esencia interpretativa misma del marxismo. Y, de esa esencia misma, la imposibilidad de encontrar un criterio objetivo capaz de definir una clasificación entre “verdaderos” y “falsos” marxistas”. *El intento de establecer tal criterio objetivo constituye una contradicción en los términos frente a la esencia interpretativa del marxismo*. Claro está que el descubrimiento de este hecho no tiene de por sí el poder de ponerle fin a las acusaciones recíprocas de “falso marxista”. Por el contrario, su potencia reside en explicar por qué tales acusaciones han formado parte, y seguirán haciéndolo, de la subjetividad marxista.

2) El conocimiento es el momento organizativo de la acción, o conocer es organizar la propia acción

²¹ Hegel, G. W. F. [1812] *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1976, p. 436.

²² “[L]a teoría *marxista* del valor bloqueó necesariamente la comprensión de la teoría *marxiana* del valor”. La contraposición interpretativa entre marxista y marxiano se encuentra difundida hasta el punto en que así aparece citada la afirmación de Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform*, Freiburg, Ca ira Verlag, 1997, p. 69, en la traducción del texto de Elbe, Ingo, *Marx im Westen*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, <http://enelhorizontedelacrisis.files.wordpress.com/2013/01/ingo-elbe-entre-marx-el-marxismo-y-los-marxismos.pdf>, pese a que en el original figura el término *Marxschen*, o sea estrictamente, “de Marx”.

Son bien conocidas las evocaciones que hace Engels acerca de la referencia de Marx respecto de sí mismo: "... una vez Marx le dijo a La[fargue]: 'Lo que hay de cierto es que, yo, yo no soy marxista'"'.²³ Y también: "Tal como dijo Marx de los 'marxistas' franceses de fines de los 70: 'Todo lo que sé, es que no soy marxista'"'.²⁴

Si se creyera que la cuestión es interpretar a Marx, podría concluirse que la no pertenencia declarada por Marx respecto del marxismo responde simplemente a una imposibilidad formal: así como el marxismo interpreta a Marx, carece de sentido decir que Marx se interpreta a sí mismo. O, también, podría interpretarse esta afirmación como una manifestación del humorismo de Marx.²⁵ O como un "lamento dolorido" en rechazo a las concepciones doctrinarias de Lafargue y sus compañeros.²⁶ O como un intento de "deshacer" la constitución de la "mitología aberrante" que "lleva desde su origen el estigma del oscurantismo", acerca de los "'fundadores' de un conjunto de concepciones ideológicas y políticas agrupadas artificialmente bajo el nombre de 'marxismo'"'.²⁷

Se puede continuar indefinidamente especulando acerca de cómo debe interpretarse lo que Marx pensaba al negar explícitamente ser marxista. Pero preguntémosnos a qué nos enfrenta realmente el carácter interpretativo del marxismo en el ejercicio de nuestra propia condición de sujetos políticos que nos planteamos actuar transformando la organización social actual. De manera inmediata, la cuestión nos coloca frente a otra afirmación de Marx que pone en el eje a la interpretación como tal: "Los filósofos no han hecho sino *interpretar* al mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *cambiarlo*".²⁸

Existe una coincidencia general entre los marxistas en cuanto a la interpretación de esta tesis: la crítica a los filósofos no reside en que interpretan al mundo, sino en que no actúan una vez que han realizado esa interpretación. Que, según esta concepción, de lo que se trata es de interpretar al mundo para, sobre la base de esta interpretación, actuar transformándolo. Sin embargo, volvamos a preguntarnos acerca de qué es una interpretación. Cualquiera sea su objeto particular, la interpretación acerca de algo es una forma de conocer la potencialidad que ese algo le presenta al sujeto para hacerlo propio. Se trata de una forma de conocimiento. Por lo tanto, para contestarnos acerca de la necesidad de la interpretación como tal, necesitamos preguntarnos acerca de la necesidad del conocimiento en general.

En todo proceso de metabolismo, el sujeto necesita gastar su cuerpo para apropiarse de los objetos de su medio, de modo de reproducirse a través de esta apropiación como tal sujeto. La producción del conocimiento es el momento del proceso de metabolismo en el cual el sujeto consume su cuerpo a fin de apropiarse de la

²³ Engels, Friedrich, "Carta de Engels a E. Bernstein del 2/3 de noviembre de 1882", *Marx-Engels Werke*, Band 35, Berlin, Dietz Verlag, 1967, p. 388 (mi traducción; la cita a Marx está en francés en el original alemán).

²⁴ Engels, Friedrich, "Carta de Engels a C. Schmidt del 5 de agosto de 1890", *Marx-Engels Werke*, Band 37, Berlin, Dietz Verlag, 1967, p. 436 (mi traducción; la cita a Marx está en francés en el original alemán). La misma observación se repite, aunque Engels cita a Marx en alemán, en su carta a P. Lafargue del 27 de agosto de 1890 (ibíd., p. 450).

²⁵ Althusser, Louis, "Práctica teórica y lucha ideológica", en *La filosofía como arma de la revolución*, op. cit., p. 39.

²⁶ Vincent, K. Steven, *Between Marxism and Anarchism: Benoît Malon and French Reformist Socialism*, Berkley, University of California Press, 1992, p. 74 (mi traducción).

²⁷ Rubel, Maximilien, "La légende de Marx ou Engels fondateur", en M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974, pp. 19-21 (mi traducción).

²⁸ Marx, Karl [1845], 11ª tesis sobre Feuerbach, "Thesen über Feuerbach", *Marx-Engels Werke*, Band 3, Berlin, Dietz Verlag, 1978, p. 7 (mi traducción).

potencialidad que tiene como tal sujeto frente a la potencialidad que le ofrece el objeto de su medio. Esto es, el conocimiento es el proceso en el cual el sujeto se apropia virtualmente de su condición de tal de modo de regular el gasto pleno de su cuerpo que debe realizar para actuar sobre el objeto y apropiárselo efectivamente en el proceso de reproducirse a sí mismo. De modo que el conocimiento es el proceso mediante el cual el sujeto rige su acción de apropiarse efectivamente de su objeto para satisfacer su propio fin. Como tal gasto del cuerpo que el sujeto efectúa para regir su acción, el proceso de conocimiento es un momento de la acción misma; es la acción en su propio movimiento. Por lo tanto, la cuestión no es que los filósofos han omitido actuar después de interpretar al mundo. La cuestión es que la forma misma de su conocimiento del mundo, el hecho de interpretarlo, ha sido la forma necesaria de regir su acción de un modo impotente para cambiarlo. La cuestión a la que nos enfrentamos aquí no se refiere al contenido de la interpretación, sino a la forma misma del proceso de conocimiento que resulta en una interpretación. En otras palabras, se refiere al método de este conocimiento.

El conocimiento consciente, o sea, el conocimiento que se sabe a sí mismo conocimiento -o más simplemente, la conciencia- es la forma de conocimiento genéricamente propia del ser humano. La conciencia es la forma en que cada sujeto humano porta en su persona la capacidad para regir su acción individual como órgano del proceso de metabolismo social.

La conciencia científica, el conocimiento científico, es una forma específicamente determinada con que el sujeto humano rige su acción sobre su objeto. Bajo esta forma específica el sujeto apunta a apropiarse virtualmente de su propia potencialidad respecto de la del objeto sin que la intervención de su subjetividad en este proceso de conocimiento introduzca en el objeto -ideal o realmente- determinaciones que no son propias de éste como tal. De manera correspondiente, se trata de un conocimiento en el cual el sujeto apunta a aprehender idealmente las determinaciones de su propia subjetividad como si ésta fuera un objeto exterior a sí. Su método, o sea, su forma, tiene pues un carácter doblemente objetivo. De ahí su potencia transformadora.

Surge aquí la pregunta acerca de por qué, si el conocimiento científico es en sí mismo la acción humana en el proceso de organizarse a sí misma del modo más potente para transformar al mundo, en la sociedad actual se lo concibe como escindido de la acción: por una parte está la teoría, y por la otra está la práctica, para luego, en el mejor de los casos, enunciar que ambas deben ser puestas en una relación correspondientemente exterior cuyo modo concreto de operar nunca logra definirse. De hecho, esta escisión es la que se ha puesto de manifiesto en la interpretación marxista de que el problema con los filósofos es que conocen, pero luego no actúan.

3) El método científico de la representación lógica como relación social históricamente específica, o la conciencia científica libre como forma de la conciencia enajenada en el capital ²⁹

En el modo de producción capitalista, la conciencia se encuentra determinada de un modo históricamente específico. La relación social general, o sea, el propio ser social, se enfrenta a los individuos como una existencia objetivada, exterior a sus personas. Esta relación social objetivada, producto del trabajo social realizado de

²⁹ De aquí en adelante, este trabajo se basa en el capítulo “El método dialéctico. Crítica de la teoría científica”, de Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2008.

manera privada, posee la capacidad de poner en marcha este mismo trabajo social con el objeto inmediato de multiplicarse a sí misma. Tal es la determinación genérica del capital. Por lo tanto, los sujetos humanos se encuentran libres de relaciones de dependencia personal en la organización de sus vidas porque se encuentran sometidos a las potencias sociales objetivadas en el capital. En pocas palabras, la conciencia libre es la forma que tiene la conciencia enajenada en el capital.³⁰

La necesidad del capital respecto del conocimiento científico encierra una contradicción. Para producir plusvalía relativa mediante el sistema de la maquinaria, el capital requiere someter la producción a la ciencia. Pero, en tanto el conocimiento científico es simplemente la forma concreta de la producción de plusvalía, la ciencia ha de reproducir la enajenación de la conciencia en el capital. Al mismo tiempo que debe ser una conciencia objetiva, necesita ser una conciencia que se enfrente a sí misma de manera no objetiva, aceptando la apariencia de ser una conciencia abstractamente libre. Por eso se trata de una ciencia que necesita presentar el fundamento de su objetividad surgiendo de fuera de ella misma, surgiendo de una representación filosófica que se concibe surgiendo de una pura subjetividad abstractamente libre.

La representación lógica es esta contradicción resuelta, o sea, desarrollada. Se basa en representar las concatenaciones reales tomando las formas en que la necesidad determinante se encuentra realizada como si no fueran, al mismo tiempo, formas que llevan en sí una necesidad a realizar. De modo que define a las existencias reales como impotentes para moverse por sí mismas. Así, se concibe que nada en el mundo real puede llevar en sí la necesidad, o sea, ser el sujeto, de su propia superación. Parece así que todo movimiento debe ser insuflado desde el exterior. Puestas así como incapaces de moverse por sí mismas, todas las formas reales quedan representadas en el pensamiento como si fueran abstractas afirmaciones inmediatas. De este modo, la conciencia libre sólo puede ser la conciencia libre; la conciencia enajenada, ella misma; nunca la primera la forma concreta necesaria de existir la segunda. A lo sumo, en lo que se da en llamar una representación dialéctica, ambas pueden ponerse juntas contradiciendo exteriormente una a la otra, pero cada una de ellas es su correspondiente abstracta afirmación inmediata.

Una vez vaciadas idealmente las existencias reales de su necesidad, o sea, convertidas en conceptos, la representación de su movimiento necesita imponer sobre ellas una necesidad constructiva que las ligue exteriormente entre sí en el pensamiento hasta construir un sistema conceptual. Pero, como vehículo de un conocimiento científico, esta necesidad constructiva debe representar la manifestación exterior de las relaciones objetivas entre sus objetos. La sistematización de la necesidad constructiva en cuestión constituye la lógica de la representación. La apariencia de tratarse de abstractas afirmaciones inmediatas, corresponde efectivamente a la expresión de la determinación cuantitativa real considerada en sí misma. Sobre esta base, la construcción lógica empieza concibiendo a las formas concretas como vacías de necesidad a realizar, para luego representar esa necesidad mediante las relaciones de medida que observa entre dichas formas concretas. Esta representación permite actuar conscientemente sobre las formas concretas: pese a que no se conoce la cualidad misma de la necesidad real, es posible actuar sobre las relaciones de magnitud de sus formas, transformando así su cantidad hasta que ésta se corresponda con la de una forma cualitativamente distinta. Aquí radica la potencia de la representación lógica para transformar las condiciones materiales existentes como forma históricamente específica del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad regida por la producción de

³⁰ Ver también Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy. Usar críticamente "El capital"*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2007, pp. 55-62.

plusvalía relativa. Puede medir todo objetivamente, sin tener que preguntarse por la necesidad objetiva de nada. En particular, sin tener que preguntarse por la necesidad objetiva de la propia subjetividad de quien conoce.

Pero la representación lógica no se limita a cancelar así, por su propia forma, la posibilidad de descubrir que el avance en la libertad implicado por la capacidad para actuar que ella misma otorga es la forma necesaria de desarrollarse la enajenación. Su potencia en este sentido toma una forma concreta que interesa particularmente aquí. La representación lógica parte de concebir a las formas concretas reales como abstractas afirmaciones inmediatas. Luego, la necesidad real que las determina sólo entra en la representación reducida al mayor o menor grado de repetición con que aquéllas se hayan presentado inicialmente. En consecuencia, la propia representación lógica llega a una conclusión lógicamente inevitable: dada su naturaleza constructiva necesariamente exterior a la necesidad real que se trata de apropiarse mediante el pensamiento, es imposible alcanzar mediante ella la certeza acerca de un conocimiento objetivo antes de actuar. En consecuencia, se concluye que las representaciones lógicas, y de ahí, las teorías científicas, no son sino formas de interpretar la realidad de distintas maneras. No son sino construcciones ideológicas. Se llega así al punto en que la afirmación de que todo conocimiento científico se encuentra ideológicamente determinado por naturaleza, pasa a ser visto como la expresión más genuina de una conciencia crítica, históricamente superadora de su forma actual.

Esta conclusión, que emerge de la forma misma de la representación lógica, sea su contenido uno u otro, no es una abstracta cuestión epistemológica, sino que concierne concretamente a la acción política de la clase obrera. Dicha conclusión es expresión de la naturalización del modo de producción capitalista y, por lo tanto, una forma concreta de la negación a la clase obrera de su condición de sujeto revolucionario. Cualquier interpretación de una determinación real es, en sí misma, la negación de que el conocimiento de dicha determinación ha trascendido toda apariencia. La interpretación de la necesidad determinante del propio ser social es la negación de su conocimiento objetivo pleno. Pero el conocimiento objetivo pleno portado en la conciencia de cada uno de los miembros de la sociedad, respecto de sus determinaciones como órganos individuales del proceso de vida social, es la forma necesaria que toma la relación social general en una sociedad basada en la organización consciente general de dicho proceso. Por lo tanto, afirmar que el conocimiento objetivo está condenado a detenerse en la interpretación, es afirmar que la organización consciente general de la vida social está condenada a la imposibilidad. O sea, afirmar que la representación lógica es la forma natural, y como tal insuperable, del conocimiento científico, implica afirmar que la superación del modo de producción capitalista en el socialismo/comunismo es imposible. Sí. Por su misma forma, o sea, por su método, la representación lógica es una forma de conciencia objetiva que proclama “el fin de la historia”.

Más allá de que coincidir en que la cuestión es interpretar al mundo interpretando positivamente a Marx para transformar a aquél, los marxistas coinciden unánimemente en que toda relación social tiene un carácter histórico. Ahora bien, ya dijimos que la conciencia es la forma en que cada sujeto humano porta en su persona la capacidad para regir su acción individual como órgano del proceso de metabolismo social. Por lo tanto, la conciencia es la forma en que cada quien porta su relación social general. Dicho directamente, la conciencia es una forma de la relación social general. Pero no lo es abstractamente por su contenido, sino que su propia forma, o sea, su método, porta la relación social general. Su método es, por lo tanto, un producto social histórico él mismo. Sin embargo, para los marxistas, toda relación social será histórica,

menos el método del conocimiento científico, al que le asignan por naturaleza la forma de una representación lógica y, como tal, la de uno u otro modo de interpretar al mundo.

Tan es así que hasta quien afirma que “en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*”,³¹ y que “el valor gnoseológico de los métodos resulta [...] ser un problema histórico-social”,³² no encuentra para el materialismo histórico más especificidad, respecto de la forma misma de la representación, que la invocación abstracta a una “totalidad mediadora”.³³

Pero la representación lógica no es la forma *natural* del método científico. Es una forma de relación social históricamente determinada en la cual, la ideología, o sea, la negación del conocimiento objetivo, se afirma bajo la apariencia de su contrario, el método científico.

4) La reproducción de lo concreto mediante el pensamiento, o el conocimiento dialéctico como forma históricamente específica de la conciencia objetiva de la clase obrera en tanto sujeto revolucionario

Hasta aquí, hemos reconocido la determinación histórica específica de la representación lógica como la forma necesaria de la conciencia objetiva en el modo de producción capitalista. Es la forma necesaria de la producción de plusvalía relativa que, como tal, le niega a su sujeto -y concretamente a la clase obrera como sujeto político- la posibilidad de conocerse objetivamente en sus potencias como sujeto histórico. La pregunta surge de inmediato: ¿cuál es entonces la forma del conocimiento objetivo inherente a la propia subjetividad histórica de la clase obrera, portadora de la capacidad para organizar la superación del modo de producción capitalista?

Este conocimiento no se detiene ante la apariencia de que la existencia concreta sobre la que se propone actuar carece objetivamente de toda potencialidad a realizar. Si careciera de esta potencialidad, cualquier acción que apuntara a transformar la existencia concreta en cuestión sería impotente. En consecuencia, nuestro proceso de conocimiento debe enfrentarse a esta existencia concreta mediante un análisis que la reconozca justamente en su condición concreta de ser una existencia actual que, al mismo tiempo, tiene una potencia a realizar. Pero para poder operar sobre esta potencia, nuestro conocimiento necesita dar cuenta de la necesidad de ésta. Y esta necesidad reside en lo que el objeto concreto que estamos enfrentando tiene como existencia actual, producto a su vez de la potencia cuya realización la determinó como tal. Esto es, nuestro proceso de análisis debe penetrar más profundamente en la existencia concreta de partida preguntándose por la necesidad ya realizada en ella. Se trata, por lo tanto, de descubrir ahora a la existencia concreta en la cual el concreto de partida existía aún como una pura potencia a realizar. Hecho lo cual, nos enfrentamos nuevamente a la necesidad de dar cuenta de la necesidad de la existencia concreta así descubierta.

³¹ Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México D. F., Editorial Grijalbo, 1969, p. 2.

³² Lukács, Georg, op. cit., p. 181.

³³ Lukács, Georg, op. cit., p. 182. De ahí que Lukács considere que sus “escritos no reivindiquen pretensión mayor que la de ser *interpretación* de la doctrina de Marx en el *sentido de Marx*” (ibid., p. XLV). Por una parte, cultiva la apariencia de que la “teoría” -o sea, el momento en que la acción se rige a sí misma tomando la forma de una representación lógica- puede tener una existencia y un fin abstraídos de la acción misma. Por la otra, reduce la acción a una “práctica” vaciada de la integridad concretamente determinada de su propia organización. Luego, pone a ambas en relación de “coincidencia” o no desde su recíproca exterioridad. Sólo así puede representarse a una acción en la cual el sujeto realiza su ser social concretamente determinado como si estuviera regida por una “falsa conciencia”, y no por la forma concreta necesaria de su conciencia. (ibid., pp. 234-235).

Puesto esquemáticamente, al comienzo nos enfrentamos a la existencia concreta A , que tiene a α como potencia que podría ser realizada por nuestra acción. Para dar cuenta de la necesidad de esta potencia, y en consecuencia de la necesidad de nuestra acción, debemos contestarnos por la necesidad de A como existencia actual ya realizada. Analizamos A , y encontramos que es la forma concreta en que la existencia concreta B realizó su potencia β . Ahora debemos dar cuenta de la necesidad de esta potencia, para lo cual analizamos la necesidad de B como existencia ya realizada y llegamos así a la existencia concreta C , cuya potencia χ se realizó tomando la forma concreta B . El análisis no consiste aquí en abstraer atributos que se repiten, como es propio de la representación lógica. Por el contrario, este análisis dialéctico consiste en descubrir el contenido de necesidad que determina a cada existencia concreta, a partir de enfrentarnos a la forma concreta necesaria en que dicho contenido se ha realizado. En consecuencia, esta forma de análisis renueva a cada paso la pregunta por la necesidad de su objeto, sin poder detenerse hasta descubrirla bajo su forma más simple y general de existencia actual. Esta forma es tal al no encerrar más necesidad potencial que la de trascender de sí, de realizarse, es decir, de afirmarse mediante su propia negación. El análisis culmina así al haberse enfrentado a la materia, o sea, a la existencia objetiva, bajo su forma más simple y general.

Hasta aquí el curso de nuestro conocimiento se ha ido remontando a través de la pregunta de la necesidad del contenido objetivo a partir del análisis de su forma realizada. Ahora, la única necesidad que tiene por delante acerca de la cuál preguntarse es, a la inversa, cuál es la necesidad que tiene el contenido de realizarse bajo sus formas concretas igualmente necesarias. Y, tan pronto como un contenido ha realizado su potencia bajo la forma necesaria de ésta, la existencia concreta resultante nos enfrenta como una existencia actual cuya necesidad ya conocemos, pero que a su vez tiene una potencia a realizar cuya realización no hemos acompañado aún con nuestro pensamiento. Avanzamos así, desde la expresión más simple y general de la determinación, reproduciendo mediante nuestro pensamiento, la realización de esa determinación bajo sus formas concretas necesarias. Este proceso de síntesis contrasta totalmente con el levantamiento de supuestos simplificadores, propio de la representación lógica.

Si volvemos a nuestro esquema, ahora conocemos la necesidad de C como existencia actual que tiene la potencia a realizar χ , de modo que, para avanzar en el conocimiento de la necesidad de nuestra acción, debemos acompañar el movimiento de realización de χ en su forma necesaria B , etc. Por este camino llegamos nuevamente a enfrentarnos a la existencia concreta A , pero ahora como una existencia cuya determinación conocemos objetivamente al haber ido acompañando el despliegue de su necesidad con nuestro pensamiento. Por lo tanto, conocemos de igual modo la necesidad de A bajo su forma de potencia a realizar α . Podemos así reconocer qué forma de nuestra acción es, a su vez, la forma concreta de realizarse la potencia α en la dirección transformadora que consciente y voluntariamente nos proponemos como sujetos determinados. En otras palabras, el sujeto de la acción regida por este conocimiento se encuentra con que, para regir su propia potencia respecto de la de su objeto, necesita acompañar idealmente al desarrollo de la necesidad de éste y la de sí mismo. Y este proceso debe extenderse hasta alcanzar a cada necesidad en su respectiva determinación como una potencia del objeto que tiene como forma necesaria de realizarse a la realización de la potencia transformadora del sujeto. Se trata de un conocimiento dialéctico que se desarrolla reproduciendo en el pensamiento el movimiento que va desplegando en la realidad el desarrollo de la necesidad del propio sujeto de la acción respecto de la de su objeto.

El proceso dialéctico de conocimiento individual que se enfrenta a su objeto como a uno ya perteneciente al conocimiento social, no puede tomar como punto de partida la existencia de este conocimiento objetivado anteriormente, y representársela como la base de su propia objetividad. De hacerlo, dejaría de ser una reproducción de lo concreto en el pensamiento, para adquirir la exterioridad de una representación, de una interpretación. Su propia forma lo fuerza a penetrar por sí en el concreto real mismo con que se enfrenta, para reproducir luego idealmente la potencialidad de éste, como forma de regirse la acción del sujeto.

Lo que el conocimiento dialéctico existente provee a su reconocimiento es la posibilidad de enfrentarse al concreto sobre el que va actuar contando con una guía acerca de cuál es la necesidad que ha de buscar en él. Lo que para el conocimiento estrictamente original resultó una tortuosa búsqueda sin más guía que su propio ir y venir, para el proceso de reconocimiento resulta la posibilidad de preguntarse directamente acerca de si la necesidad en juego es esa ya conocida. Pero se trata sólo de una guía. Tan pronto como el proceso de reconocimiento descubre en su concreto singular una necesidad distinta de aquella a la que lo dirigía el conocimiento existente, o descubre una que trasciende de ella, necesita constituirse él mismo, de ahí en más, en un proceso de conocimiento puramente original. Por eso, cada reproducción individual del conocimiento dialéctico somete ineludiblemente a crítica al hasta entonces socialmente existente, haciéndole rendir cuentas de su vigencia como tal.

De hecho, Marx pone a nuestro proceso de reconocimiento ante la necesidad de enfrentarnos a la especificidad de esta forma de conocimiento dialéctico en el punto de partida mismo del desarrollo del conocimiento científico: “yo no arranco de ‘conceptos’ [...] De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la “mercancía”.³⁴ Consecuentemente, así como el punto de partida es un concreto, no su concepto, la necesidad que guía ese desarrollo no puede ser exterior al concreto mismo. Y es también Marx quien pone a nuestro proceso de reconocimiento ante la necesidad de dar cuenta de esta determinación en nuestro objeto, o sea, en el método del conocimiento dialéctico, al enfrentarnos con: “La lógica es [...] el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*”.³⁵

Sin concepto de partida y sin necesidad ideal abstracta que seguir, Marx pone a nuestro proceso de reconocimiento ante la necesidad de explicar por qué, en esta determinación concreta suya, el método de conocimiento científico en cuestión es necesariamente *lo contrario al despliegue de un sistema conceptual*, por muy dialéctico que éste sea: “Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero [...] que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de los conceptos”.³⁶

De igual modo, Marx pone a nuestro proceso de reconocimiento en la necesidad de preguntarnos por qué *la cuestión no consiste en contraponer a las concepciones dogmáticas y doctrinarias un despliegue científico del concepto*: “Así como del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, así también del

³⁴ Marx, Karl [1879-80], *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, México D.F., Cuadernos de Pasado y Presente, 97, 1982, p. 48.

³⁵ Marx, Karl [1844], *Manuscritos: economía y filosofía, 1844*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 190.

³⁶ Marx, Karl [1857-58], *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, pp. 77 (orden de la exposición invertido para brevedad de la cita).

movimiento dialéctico de los grupos nace la serie, y del movimiento dialéctico de las series nace todo el sistema. Apliquen este método a las categorías de la economía política y tendrán la lógica y la metafísica de la economía política, o, en otros términos, tendrán las categorías económicas conocidas por todos y traducidas a un lenguaje poco conocido, por el cual dan la impresión de que acaban de nacer de una cabeza llena de razón pura”.³⁷ Y, finalmente, hace que nuestro proceso de reconocimiento se enfrente con la necesidad de dar cuenta del método dialéctico en su unidad como la “reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”,³⁸ en contraposición con la representación lógica y sus sistemas conceptuales.

Al avanzar de este modo, reconocemos a *El capital* como el despliegue, realizado por primera vez en la historia, de la reproducción en el pensamiento de la necesidad que determina la razón histórica de existir del modo de producción capitalista y, de ahí, a la acción de la clase obrera como la portadora de su superación revolucionaria en el desarrollo de la comunidad de los individuos libremente asociados; es decir, de la comunidad de los individuos capaces de regir su acción por conocer objetivamente sus propias determinaciones más allá de toda exterioridad aparente. Marx ha realizado este despliegue dándole a su conocimiento original una existencia social objetiva que lo torna apropiable por otros, la forma de un texto publicado.

A partir de *El capital*, toda reproducción en el pensamiento que avance sobre las determinaciones desplegadas en él, se encuentra determinada como un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social. Pero no se trata de *interpretarlo*. Se trata, verdaderamente, de enfrentar por nosotros mismos a las formas reales del capital para apropiarnos de nuestra propia potencialidad como sujetos históricos al reproducir dichas formas mediante el pensamiento, con la potencia que adquirimos al disponer de la reproducción ideal de ellas desarrollada en *El capital*. En este sentido, contamos con una doble ventaja respecto de Marx. En primer lugar, contamos con el producto del trabajo social de Marx para potenciar nuestro avance en la organización libre del proceso de vida humana. En segundo lugar, enfrentamos al objeto concreto de nuestra acción, el capital, bajo formas mucho más desarrolladas históricamente que las que enfrentaba Marx en su tiempo. Formas concretas que existían entonces como potencias apenas insinuadas, se encuentran hoy a nuestro alcance como potencias desplegadas de manera plenamente presente. Todo lo cual nos marca nuestra responsabilidad como sujetos históricos cuya acción superadora del modo de producción capitalista tiene como momento necesario la producción colectiva de la conciencia capaz de regir la propia acción con la potencia objetiva del conocimiento dialéctico.

Si en el curso de reproducir mediante nuestro pensamiento el concreto sobre el que estamos actuando nos pone frente a formas distintas a las expuestas por otros sujetos en su propio curso, nuestra reproducción dejará de ser un proceso de reconocimiento desde el punto de vista social para transformarse en un proceso de conocimiento original desde ese punto de vista. Tomemos, en este sentido, el caso específico de una divergencia respecto de las formas descubiertas por el mismo Marx. Está claro a esta altura que no se trata de regir nuestra acción como órganos del proceso de vida social mediante una u otra modalidad de *interpretar* a Marx. Se trata de regir nuestra acción mediante el conocimiento objetivo de nuestras determinaciones, cuya potencia trascienda las apariencias propias de cualquier interpretación. Por lo tanto, no nos cabe seguir el camino que ofrece la *representación* ideal de lo concreto. Es inherente al carácter interpretativo de tal representación el concebir que la divergencia

³⁷ Marx, Karl [1847], “Miseria de la filosofía”, *Marx/Engels Obras escogidas*, Tomo 7, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, p. 73.

³⁸ Marx, Karl [1857-58], *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 21.

encontrada se resuelve declarando que, eso que se afirma por cuenta propia aun en abierta contradicción con lo expuesto por Marx, es en realidad “lo que Marx quería decir”. Hecho lo cual, se sigue adelante proponiendo una cierta forma de organización de la acción social basada sobre dicha interpretación. Pero eso sí, esto nunca se hace reconociendo que la tal organización es el fruto de la construcción ideal desarrollada por su proponente, sino que se la presenta como si llegara al mundo de las representaciones teóricas avalada por el *verdadero* Marx, o sea, como *teoría marxista* o simplemente *marxismo*.³⁹

En cambio, al reconocerse en sí misma como el momento de organización de la acción de su sujeto, a la reproducción de lo concreto por medio del pensamiento no le cabe atribuirse la facultad de expresarse bajo el nombre de otro, ni aun cuando las formas concretas que haya recorrido en su desarrollo fueran idénticas a las expuestas por éste. Y mucho menos podría caberle, entonces, hacerlo cuando enfrenta a formas a las que no reconoce como portadoras de esa identidad. Por eso es que, lejos de dar vueltas en torno a las lecturas hermenéuticas o filológicas de *El capital*, bien podemos sintetizar la cuestión diciendo que “lo que encontraba Marx al hacer su desarrollo era el problema de Marx; lo que encontramos nosotros en el concreto real que enfrentamos, sea o no lo mismo que encontraba Marx, ése es nuestro problema”.⁴⁰

Y, simplemente a modo de cierre, ¿por qué cuando avanzamos por este camino y reconocemos que, objetivamente, el modo de producción capitalista implica la explotación y enajenación del obrero como atributo del capital, deberíamos degradar este conocimiento objetivo presentándolo bajo el tipo de nombre que corresponde a las interpretaciones de la realidad? ¿Es que acaso, cuando afirmamos con certeza que la tierra gira alrededor del sol, o que la sangre circula por arterias y venas, no lo hacemos sobre la base de un conocimiento objetivo, sino porque somos copernicanos o harveyistas?

Bibliografía

Althusser, Louis, “Acerca del trabajo teórico”, en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 4, Córdoba, 1972.

Althusser, Louis, “Guía para leer ‘El capital’”, prefacio a la edición francesa del Tomo I, *dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, año I, número 2, octubre 1992.

Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1986.

Astarita, Rolando, “Kicillof ¿el ministro marxista?”, en <http://rolandoastarita.wordpress.com/2013/11/20/kicillof-el-ministro-marxista/>, 2013.

Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform*, Freiburg, Ca ira Verlag, 1997.

Bax, Belfort Ernest, “The Zurich Resolutions”, *Justice*, 13th May 1893.

³⁹ Ejemplos particularmente notables de esta práctica son la reducción del valor a su contenido efectuada por el *marxismo ricardiano* y la reducción del valor a su forma efectuada por el *marxismo rubinista*. De ambas reducciones resulta la representación de la libertad humana como un atributo natural y no como una relación social histórica que nace con la producción de mercancías como forma necesaria de la conciencia enajenada en ellas. Y ellas son la base para la inversión de la *crítica de la economía política* en la *economía política marxista* justamente por ser inherente a la economía política la naturalización del individuo abstractamente libre (Ver al respecto Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy...*, op. cit., pp. 107-187).

⁴⁰ Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy...*, op. cit., p. 8.

Elbe, Ingo, *Marx im Westen*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, traducido parcialmente en http://enelhorizontedelacrisis.files.wordpress.com/2013/01/ingo-elbe_entre-marx-el-marxismo-y-los-marxismos.pdf.

Engels, Friedrich, “Carta de Engels a C. Schmidt del 5 de agosto de 1890”, *Marx-Engels Werke*, Band 37, Berlin, Dietz Verlag, 1967.

Engels, Friedrich, “Carta de Engels a E. Bernstein del 2/3 de noviembre de 1882” y “Carta de Engels a P. Lafargue del 27 de agosto de 1890”, *Marx-Engels Werke*, Band 35, Berlin, Dietz Verlag, 1967.

Felix, David, *Marx as Politician*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983.

Freeman, Alan, “Marxism Without Marx: A note towards a critique,” *Capital and Class*, Vol. 34, N° 1, 2010.

Harnecker, Marta, “Introducción”, en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.

Hegel, G. W. F. [1812] *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1976.

Heinrich, Michael, “Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx’s Studies in the 1870s”, *Monthly Review*, Vol. 64, N° 11, April 2013.

Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy. Usar críticamente “El capital”*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2007.

Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2008.

Kliman, Andrew, *Reclaiming Marx’s “Capital”*, Lanham, Lexington Books, 2007.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México D. F., Editorial Grijalbo, 1969.

Marx, Karl [1844], *Manuscritos: economía y filosofía*, 1844, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

Marx, Karl [1845], “Thesen über Feuerbach”, *Marx-Engels Werke*, Band 3, Berlin, Dietz Verlag, 1978.

Marx, Karl [1847], “Miseria de la filosofía”, *Marx/Engels Obras escogidas*, Tomo 7, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973.

Marx, Karl [1857-58], *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.

Marx, Karl [1879-80], *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, México D.F., Cuadernos de Pasado y Presente, 97, 1982.

Marx, Karl y Engels, Friedrich [1848], “Manifiesto del Partido Comunista”, *Marx/Engels Obras escogidas*, Tomo 4, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973.

Roemer, John, “‘Rational choice’ Marxism: some issues of method and substance”, en John Roemer, (editor), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986.

Rubel, Maximilien, “La légende de Marx ou Engels fondateur”, en M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.

Rubin, Isaak [1927], *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos de Pasado y Presente, 53, Buenos Aires, 1974.

Vincent, K. Steven, *Between Marxism and Anarchism: Benoît Malon and French Reformist Socialism*, Berkley, University of California Press, 1992.

Buenos Aires, enero de 2017