

## VERGÜENZA Y CRÍTICA. EN TORNO AL (RE)COMIENZO DEL MARXISMO

**Santiago Martín Roggerone**

Instituto de Investigaciones Gino Germani,  
Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires / Conicet (Argentina)

### Resumen

Tomando como punto de partida la experiencia teórico-política de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, en el presente ensayo se arroja luz sobre dos ideas con las que el joven Marx trabaja tenazmente durante los años 1842-1844: la idea de vergüenza y la idea de crítica. Si bien se atiende a los textos de Marx más importantes del período, el énfasis del análisis es puesto en el intercambio epistolar que por entonces el autor mantiene con Arnold Ruge. Al tiempo que se busca esclarecer el significado de las ideas mencionadas, se intenta dar cuenta de cómo estas operaron en la génesis del marxismo. La hipótesis exploratoria que acompaña la indagación es doble: 1) tanto la noción de vergüenza como la de crítica jugaron un papel clave en el nacimiento del marxismo; 2) para que tenga lugar el nuevo comienzo que este tanto necesita, deberán volver a jugarlo.

**Palabras clave:** vergüenza, crítica, Marx, Ruge, marxismo.

*Die Scham ist schon eine Revolution.*

Karl Marx

### I

La experiencia de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* constituye sin dudas un momento clave en la trayectoria del joven Marx (1). También ocupa un lugar central en la génesis de aquello que, por razones que muchas veces van en contra de la voluntad del hombre que le dio su nombre, nos hemos empeñado en llamar *marxismo*. Fruto inmediato del reagrupamiento de una tendencia de la izquierda hegeliana que venía siendo hostigada por la censura prusiana y empujada al exilio, el único número doble de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* aparece en febrero de 1844. Marx lleva adelante la empresa en estrecha colaboración con Arnold Ruge, publicista que, ciertamente, fue el verdadero gestor del proyecto –a fin de cuentas, es él quien redacta el plan, convoca a los que serán los participantes y hace las gestiones con Julius Froebel y la editorial *Literarisches Comptoir* de Zürich para la edición de la tirada–. El título de la publicación alude a una de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en la que Ludwig Feuerbach afirma que “el filósofo verdadero, el filósofo idéntico a la vida y al hombre, debe ser de estirpe *galo-germánica*” (Feuerbach, 1969: 42) –es decir, debe conjugar la cabeza con el corazón, la teoría con la práctica, el poder del intelecto con el poder material de las fuerzas revolucionarias–. Sin embargo, pese a la

intención, Marx y Ruge no consiguen que ningún francés participe del proyecto. En consecuencia, el peso recae exclusivamente sobre las espaldas de los alemanes.

Además de la introducción de Ruge, los *Deutsch-Französische Jahrbücher* cuentan con las siguientes contribuciones:

Unas cartas de 1843 (*Ein Briefwechsel von 1843*).

Cántico del Rey Ludovico (*Lobgesänge auf König Ludwig*), por Heinrich Heine.

Sentencia del Tribunal Supremo en el proceso contra el Dr. Johann Jacoby por alta traición; lesa majestad y crítica insolente e irreverente de las Leyes del Estado (*Urtheil des Obert-Apellations-Senats, in der wider den Dr. Johann Jacoby geführten Untersuchung wegen Hochverrats, Majestätsbeleidigung und frechen unehrerbietigen Tadels der Landesgesetze*), exposición del Dr. Jacoby.

Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción (*Zur Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*), por Karl Marx.

Esbozos para una crítica de la economía política (*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*), por Friedrich Engels.

Cartas desde París (*Briefe aus Paris*), por Moses Hess.

Protocolo final de la conferencia ministerial de Viena del 12 de junio de 1834 con el discurso introductorio y recapitulador del príncipe de Metternich, junto con un epílogo (*Schlussprotokoll der Wiener Ministerial-Konferenz vom 12. Juny 1834, mit dem Einleitungs und Schlussvotrage des Fürsten Metternich, nebst einer rühmlichen Nachrede*) de Ferdinand Coelestin Bernays.

¡Traición! (*Verrat!*), por Georg Herwegh.

La situación en Inglaterra (*Die Lage Englands*), por Friedrich Engels.

Sobre la cuestión judía (*Zur Judenfrage*), por Karl Marx.

Periódicos alemanes (*Deutsche Zeitungsschau*), por Ferdinand Coelestin Bernays.

Un rápido vistazo a este índice permite constatar que los artículos de Marx y Engels son los preponderantes. Ello tiene que ver con que poco antes de que Marx arribara a París, Ruge cayó enfermo, situación que le impidió entregarse de lleno a la empresa. Si bien como decíamos este fue quien originalmente ideó el proyecto, es Marx entonces quien lo concretiza. Con los *Deutsch-Französische Jahrbücher* ya impresos, Ruge se muestra en desacuerdo con sus planteamientos generales y particularmente con la línea de algunos de los artículos. Pronto se desencadena la ruptura y con ella el abrupto final de la experiencia. Afianzada con motivo de la rebelión de los hilanderos de Silesia (2), sellada en el contexto de la redacción de ese *no libro* que fue *La ideología alemana* –junto a Moses Hess, allí Marx se refiere a Ruge como *il Dottore Graziano de la filosofía*–, la ruptura tiene que ver, en última instancia, con

el democratismo. Ciertamente, para el pensador de Tréveris ya no era posible abogar, a la manera de Ruge, por la consecución de “un Estado con forma de Estado” (Ruge, 1997: 135). Para entender esto plenamente es necesario hacer un poco de historia.

## II

Tras descartar la posibilidad de proseguir una carrera académica, hacia principios de 1842 el joven Dr. Marx se encuentra volcado de lleno a la actividad periodística –era su convencimiento que solo a través de esta la filosofía podría realizarse. Instalado en la ciudad de Colonia y estrechando filas con la burguesía renana francófila, batalla, desde las páginas de la *Rheinische Zeitung*, contra el orden establecido por el rey Federico Guillermo IV (3). Como ha señalado Louis Althusser, es este “el momento racionalista-liberal” (Althusser, 2004: 26) del período de juventud de Marx, un “momento maquiaveliano” (Abensour, 1998: 18), dice Miguel Abensour siguiendo a John. G. A. Pocock; un momento populista, humanista-antropológico, agreguemos.

Prohibida por la censura prusiana en enero de 1843, la *Rheinische Zeitung* deja de aparecer en marzo del mismo año –por entonces, algo similar sucede con los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* de Ruge–. Derrotado, Marx rompe su alianza con la burguesía renana y emprende voluntariamente el camino del exilio. El 25 de enero de 1843, aún en Alemania, escribe a Ruge:

... la atmósfera se me hace ya irrespirable. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso a favor de la libertad y luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estoy ya harto de tanta hipocresía, de tanta necedad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad [...]. En Alemania ya no tengo qué hacer. Aquí uno se falsea a sí mismo (Marx, 1982b: 691) (4).

En ese territorio llamado Alemania que ni siquiera un país era, todo se descomponía –recordemos, si no, aquel “proceso de putrefacción del Espíritu absoluto” (Marx y Engels, 1985: 15) del que Marx y Engels hablan al comienzo de *La ideología alemana* (5)–. Hasta Hegel, el más grande de los filósofos, había terminado allí corrompido. Tras corroborar en su paso por la localidad de Krueznach que la filosofía del derecho hegeliana ya no podía ser reescrita de tal modo que lograra hacerle justicia a la realidad (6), Marx concluye que hay que abandonar Alemania. El aire que allí se respiraba lo hacía “a uno siervo”; en ese sitio no existía “el menor margen para una actividad libre” (AA. VV., 1982: 457). Solo abandonando Alemania era que podía evitarse acabar como acabó Hegel (7).

Empujado hasta el borde del abismo, alejándose del epicentro de los territorios germánicos y ubicándose en consecuencia en una fructífera posición fronteriza, da comienzo a una serie de vertiginosos saltos. De

Colonia a Kreuznach y desde allí a París; desde la lucha por la libertad de prensa y los derechos de los pobres a la lucha por el establecimiento de una verdadera democracia y desde allí a la lucha por una verdadera revolución; desde el liberalismo al democratismo, desde el democratismo al socialismo y desde allí al comunismo (8); desde la militancia por un Estado à la Hegel a la crítica de la filosofía del derecho hegeliana, desde esta crítica al proyecto de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* y desde allí a la ruptura con Ruge y a la colaboración con Engels.

De transición en transición, de pasaje en pasaje, de umbral en umbral, Marx no detiene su infatigable marcha siquiera para contemplar el camino recorrido. Llegando a París, termina de distanciarse de la fracción berlinesa del movimiento joven hegeliano que era animada por su antiguo mentor Bruno Bauer y concluye que la condición de la emancipación es el reconocimiento y la organización de las *fuerzas propias* como *fuerzas sociales* (9). En la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel da un paso más y describe al sujeto de dicho reconocimiento y dicha organización como el proletariado; al instrumento de este sujeto como la revolución (10). Tras romper con Ruge y luego con Feuerbach y Proudhon, el resultado alcanzado es la asunción de una posición abiertamente comunista mediante la que puede rechazarse la *crítica crítica* y su *sagrada familia*, la *ideología alemana* y la *miseria de la filosofía*; mediante la que se toma “la cosa desde su raíz” (Marx, 2004b: 62) y se pasa a “la crítica de las armas” sin renunciar al “arma de la crítica” (*Ibidem*: 71-72); en suma, mediante la que se emprende una *crítica real* –la crítica del estado de cosas existente–.

### III

La correspondencia que Marx mantiene con Ruge entre febrero de 1842 y septiembre de 1843 es sumamente significativa a causa de que retrata la veloz evolución intelectual del autor –la génesis, por qué no, de eso que para bien o para mal llamamos *marxismo*– (11). Del entusiasmo puesto en la batalla encarnizada contra las autoridades prusianas que es librada codo a codo con la burguesía renana, a la frustración y amargura de la derrota. Las cartas que Marx y Ruge se envían retratan el “bochorno”, “la vergüenza nacional” (AA. VV., 1982: 441) experimentada por el progresismo alemán de la época. Contra filósofos como el propio Ruge, Marx sacará una importante conclusión: lo que se precisa a la hora de ofrecer resistencia a la derrota no es ningún “entendimiento”; si lo que se desea es “descubrir la fuente de la penuria social” (Marx, 1982b: 518) para así destruirla, ello no alcanza. Ante todo, para ofrecer resistencia a la derrota lo que se impone es “una apuesta subjetiva para revolucionar la vergüenza” (Bosteels, 2013: 69) (12).

En marzo de 1843, a bordo de una barcaza, volviendo de un paseo por Holanda que le había permitido ver las cosas con la claridad que concede la distancia, escribe a Ruge:

Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución: fue realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, que la derrotó en 1813. La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto (AA. VV., 1982: 441).

Algo de las palabras de Marx habita en la introducción que el propio Ruge redacta para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*: la impresión de que “una derrota” como la que les había sido infringida por las autoridades prusianas suponía “ya la victoria” (Ruge, 1970: 38), la intuición de que era preciso “trocar en rabia la cólera” provocada por la “ignorancia y brutalidad” (*Ibidem*: 41) de los censores, la convicción de que era necesario dar el “salto” (*Ibidem*: 42). Sin embargo, disiente con él en un punto muy importante. Mientras que para Marx se trata de hacer que la vergüenza prenda en las masas de tal manera que estas consigan pegar un salto revolucionario, para Ruge se trata de ser realistas, de abandonar toda utopía y aceptar que la satisfacción del deseo constituye un imposible. En su respuesta, afirma: “Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza. Pero es el valor de la razón, y hemos llegado al punto en que ya no tenemos derecho a seguirnos engañando” (AA. VV., 1982: 442). Leídas hoy, resulta verdaderamente difícil no hallar en las líneas de Ruge resonancias de la provocación que Jacques Lacan lanzara al movimiento estudiantil sesentayochesco: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán” (Lacan, 1992: 223) (13). *Realpolitik* y melancolía – eso es todo, no hay nada más a lo que pueda aspirarse– (14).

Durante meses, Marx reflexiona a partir de las palabras de Ruge. Son meses decisivos. Meses en los que da por liquidada la tarea de criticar la filosofía del derecho de Hegel. Meses en los que el ya firme distanciamiento de Bauer lo conduce a considerar la espinosa cuestión judía, la espinosa cuestión de la emancipación. Meses en los que abandona definitivamente el democratismo. Meses en los que planea su traslado a París y sueña con círculos socialistas y movimientos obreros. En pocas palabras, meses sin los que aquello que hoy llamamos *marxismo* no podría haber surgido.

En su réplica a Ruge de mayo de 1843, sostiene: “Ningún pueblo desespera, y aunque tenga que esperar largo tiempo solamente por necesidad, al cabo de muchos años, un buen día, en una llamarada súbita de inteligencia, llega la hora en que ve colmados, de pronto, todos sus buenos deseos” (AA. VV., 1982: 445). Marx ya nunca volverá a desesperar. A partir de estos años, lo propio de la “situación desesperada” pasa a infundirle “esperanza” (*Ibidem*: 449). Realmente difícil no relacionar esto con lo que Walter Benjamin arroja al final de *Las afinidades electivas de Goethe* –“solo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza”– (Benjamin, 2007: 216). Imposible no encontrar cifrado aquí lo que, en referencia al trabajo del propio Benjamin, Theodor W. Adorno denomina “irrealidad de la desesperación”, esto es, la doctrina de un mundo trastornado al que se adaptan los dementes y al que los excéntricos ofrecen resistencia: en

definitiva, solo ellos son los que pueden tomar conciencia del carácter aparente del infortunio y reparar no solo en que siguen vivos, sino también en que “aún existe la vida” (Adorno, 2006: 208) (15).

#### IV

Desde que estas cartas fueran escritas, para Marx se trató siempre de mirar “fijamente a los ojos” (AA. VV., 1982: 445) de los filisteos, que son por definición los ojos de los que experimentan “desvergüenza” (*Ibidem*: 448), los ojos de los *sinvergüenzas*. Enfrentarse “cara a cara” (*Ibidem*: 449) con el estado de cosas existente. Someterlo a una crítica implacable. Contraponer a la miseria de lo posible lo que se presenta como imposible, la posibilidad de lo que no es pero podría llegar ser. Decir a las masas la verdad, por más amarga que esta sea. Asustarlas de sí mismas, para infundirles coraje.

Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las esferas de la sociedad [...] como la *partie honteuse* de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo, para darle así coraje (Marx, 2004b: 54-55).

*Desvergonzados del mundo, ¡avergüéncense!* Esta es la condición *sine qua non* para poner coto a la “miseria real”, para acabar con “una situación que necesita de ilusiones” y de opiáceos como el de la religión con los que suspiran las “criatura[s] atormentada[s]” (*Ibidem*: 50). Esta es la condición para que el “poder social” –esto es, “la fuerza de producción multiplicada que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo”– que en el estado de cosas existente adopta la fisonomía no de “un poder propio, asociado”, sino más bien la de un “poder ajeno”, se transmute en “un poder ‘insoportable’, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse” (Marx y Engels, 1985: 36).

Pese a que Marx enunció esto por primera vez en la década de 1840, todavía hoy el orden global se encuentra sobredeterminado por una cínica desvergüenza. Solo experimentando la indignación asociada a la vergüenza es que los derrotados de la historia pueden ofrecer resistencia al destino que les ha tocado en suerte. Solo con ella, con el apremio del pensamiento por parte de la realidad, es que la desesperación puede dar paso a la esperanza –a una *desesperanzada esperanza*–. Solo avergonzándose es que se percibe la rabia por haber fracasado, por haber sufrido la derrota. Se trata del momento en el que el león se agazapa, no pega aún el “salto mortale” (Marx, 2004b: 64), pero *ruge*.

Doblada sobre sí misma, la vergüenza esconde infinitos recovecos donde atesorar la reserva de una autoridad paradójicamente inagotable. No es ira acumulada para el contrasalto: la vergüenza es la rabia de la derrota puesta al servicio de una nueva lucidez filosófica. Una lucidez ajena a cualquier apuesta que no sea la crítica interminable de los espectros mismos (Bosteels, 2013: 74).

La lucidez tiene lugar entonces cuando la vergüenza consigue torcerse en rabia. Con la rabia, la ira o la cólera sobreviene el coraje. Y con el coraje el entusiasmo. En alguna oportunidad el filósofo esloveno Slavoj Žižek sugirió que la resignación y el entusiasmo no son dos cosas opuestas; a su entender, “es la propia ‘resignación’, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita el entusiasmo” (Žižek, 2000: 267). *Vergüenza-rabia-coraje-entusiasmo*: este es el camino que se impone a quienes pretenden resistir la derrota.

Y esto es algo que Marx sabía bien, algo que siempre supo. Desde sus primeros escritos (16), el tema de la vergüenza se repite una y otra vez. El marxismo, de hecho, podría ser conceptualizado como un saber de la vergüenza, como un conocimiento de aquel estado afectivo que mora entre la derrota y la resistencia. Aquello que opera como el *mediador evanescente* que permite pasar de una a la otra para luego desaparecer. Aquello que antecede a la dilucidación de la condición de la emancipación y la identificación de su sujeto –esto es, el proletariado, la “parte de los que no tienen parte” (Rancière, 1996: 25) en el cuerpo social– y del medio requerido para ponerla en acto –esto es, la revolución, ese “*derrocamiento* del poder existente y [...] *disolución* de las viejas relaciones” que “se sitúa” siempre “en el punto de vista del *todo*” (Marx, 1982b: 520)–. La vergüenza es un sentimiento que, al igual que la angustia o el miedo mismo, *no traiciona*. Según Žižek, se trata de un signo de lo que “se impone al sujeto cuando se enfrenta a lo que, en él, permanece *no castrado*, con el embarazoso apéndice extra que continúa en movimiento” (Žižek, 2006: 183). Indicador de los *restos indivisibles* de la simbolización, índice inefable de la verdad, la vergüenza es un trauma que conlleva un encuentro con el desierto de *lo Real* y el abismo del *Acto*.

Si el análisis empieza cuando el sujeto experimenta angustia, la emancipación solo puede hacerlo entonces cuando los desvergonzados se avergüenzan. Bruno Bosteels ha llamado la atención sobre esto del mejor modo:

Para Lacan, el anverso del proyecto subversivo es el deseo de un nuevo valor absoluto. Este deseo lleva inevitablemente al dogma o al culto de la personalidad. Un análisis realmente lúcido, por el contrario, debería abordar el tema de la vergüenza sin miedo de tocar allí el punto de un imposible, es decir, sin miedo de descubrir en él un reducto saludable –quizá el único reducto junto a la angustia o el miedo mismo– de la verdad. El reverso del análisis, en otras palabras, debe ser el sentimiento de una inescapable vergüenza (Bosteels, 2013: 72-73).

## V

Aparte del tema del sentimiento o estado afectivo de la vergüenza hay algo más, en íntima conexión con ello, que recorre las cartas que Marx y Ruge se escriben al momento de proyectar los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Algo que en último término tiene que ver con el estatuto mismo del marxismo. Daniel Bensaïd

mediante podríamos decir que este no es ni “una filosofía especulativa de la historia”, ni “una sociología empírica de las clases” (Bensaïd, 2003: 21), ni mucho menos “una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica” (*Ibidem*: 22) (17). Pues bien, si no es nada de esto, ¿qué es el marxismo entonces? Si no reviste la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, tal vez constituya, de modo mucho más simple, “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo” (Bensaïd, 2003: 22).

Esta caracterización es probablemente la mejor de todas. Y Kant tiene en verdad poco que ver con ella – ciertamente, la crítica marxiana no consiste en un esclarecimiento idealista de las condiciones de posibilidad del conocimiento, un develamiento de las condiciones de posibilidad de experimentar objetos–. Pero ella tampoco guarda un estricto vínculo con Hegel. Para este, “lo más fácil es enjuiciar”, lo medianamente difícil “captar”, comprender o representar, y lo más difícil de todo “la combinación de lo uno y lo otro” (Hegel, 2007: 9): exponer, presentar. Marx cree que todo esto encarna un “movimiento todavía acrítico” (Marx, 2004c: 188). En Hegel, nos dice en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, los elementos de la crítica se despliegan “en una forma alienada”; “yacen [...] ocultos y a menudo ya *preparados* y de una manera que va mucho más allá de la perspectiva hegeliana” (*Ibidem*: 192). Convencido de ello, sitúa la crítica rebasando al juicio, la representación y la exposición. A su entender, aquella arranca “las cadenas a las flores ilusorias [...] para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas” (Marx, 2004b: 51). Según el pensador de Tréveris, cuando realmente se yergue contra un determinado “estado de cosas”, la crítica no equivale a “la pasión del cerebro” sino más bien al “cerebro de la pasión”; no a “un bisturí” sino a “un arma” (*Ibidem*: 53).

Conceptualizada de este modo, la crítica tiene por “objetivo” entonces un “enemigo” al que busca “*aniquilar*” (*Ibidem*); su tónica o *pathos* es el de la “indignación”, el del avergonzamiento; su tarea u “obra” la “denuncia” (*Ibidem*: 54). En lo fundamental, ella tiene que ver con la producción de un cambio en las condiciones en las que se enjuicia, comprende y presenta. Pues la crítica “no cierra su camino en ella misma, sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*” (*Ibidem*: 61). Recordemos qué es lo que postula la más célebre de las *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 1985: 668). Contra el filisteísmo, contra la especulación, contra la desvergüenza y el cinismo, contra las *críticas críticas* que dan vueltas sobre sí mismas, contra todos aquellos que “no se consideran *personas* que se dedican a la *crítica*, sino *críticos* que solo *por casualidad* tienen la desgracia de ser personas” (Marx, 1969: 22), Marx echa a andar por consiguiente un modo de la crítica fundamentado a partir de la fractura entre realidad y pensamiento que es constitutiva de toda subjetividad; un modo de la crítica consistente en poner en crisis el estado de cosas y pasar a la acción.

Ni acomodación, ni consuelo, ni resignación. De lo que siempre se ha tratado para los auténticos marxistas es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de criticar con ferocidad todo lo que es. En pocas palabras, el principal legado de Marx consiste en el establecimiento de la piedra angular de una crítica no



solo del discurso de la economía política sino también del capitalismo; no solo de la política de las clases dominantes sino también de la política y las clases mismas; no solo del derecho y de las leyes del Estado burgués sino también del *estado* mismo. En suma, y como dijera el propio Marx en carta a Ruge en septiembre de 1843, el marxismo no es ni una sofisma ni una filosofía: es una crítica, una “crítica implacable de todo lo existente” (AA. VV., 1982: 458). Una verdadera teoría *crítica* y *radical* de lo que ha sido, es y probablemente, si no actuamos a tiempo, continuará siendo.

## VI

Crítica de los tiempos pero también de lo que se encuentra a destiempo, el marxismo, más allá de lo que posteriormente pudieran establecer las fétidas ortodoxias petrificadas, se articularía en su devenir vívidamente como un pensamiento de la política, como un pensamiento de la revolución permanente, como un pensamiento de los desarrollos desiguales y combinados, como un pensamiento de la “discordancia de los tiempos” (Bensaïd, 2003: 49) y la “no contemporaneidad” (*Ibidem*: 50).

En tanto saber de la derrota, la vergüenza y la resistencia, el marxismo deja en claro que “la tradición de [...] las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos” –de allí que en épocas de crisis como la que hoy nos toca vivir se precise tanto invocar a “los espíritus del pasado para servirse de ellos”, tomando prestado “sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes” (Marx, 2003: 33)–. Pero dar a conocer esto no lleva al marxismo a apurarse, a echar a correr una carrera hacia ninguna parte. Pensamiento eminentemente estratégico, el marxismo deja que “los muertos sepulsen a sus muertos” (*Ibidem*: 37). En su incesante trabajo por la irrupción de un acontecimiento a través del que los derrotados de la historia consigan extraer la poesía del futuro, diferencia el ritmo mediante el que se estructuran revolución y contrarrevolución, revoluciones burguesas y revoluciones proletarias.

Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan aceleradamente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se precipitan unos sobre otros, los hombres y las cosas parecen prendidos en un deslumbrante fuego, el éxtasis es el espíritu cotidiano; pero son efímeras, alcanzan pronto su clímax y entonces una profunda depresión asola a la sociedad antes de haber aprendido a apropiarse discretamente de los resultados de su período de Sturm und Drang. En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, interrumpen sin cesar su propia trayectoria, vuelven sobre lo aparentemente ya realizado para emprenderlo de nuevo, desprecian con radical crueldad las medias tintas, las debilidades, las miserias de sus primeros intentos, parecen derribar solo a su adversario para que sorba nuevas fuerzas de la tierra y se erija de nuevo, más gigantesco, contra ellas, retroceden una y otra vez ante lo nuevo, ante la incierta enormidad de sus propios fines, hasta que surge la situación que imposibilita cualquier retorno y las propias condiciones claman: *Hic Rhodus, hic salta!* (*Ibidem*: 38-39) (18).

El retraso como condición del avance. Más que ser derrotadas, las revoluciones retroceden para avanzar mejor. Cuando son verdaderas, cuando encarnan una *Idea eterna*, regulativa y transhistórica –para decirlo en los términos empleados por Marx en la carta de septiembre de 1843, cuando personifican ese sueño de emancipación que el mundo posee desde tiempos inmemoriales–, reculan, resisten y vuelven a la carga (19). No importa cuán larga sea la espera, en algún momento avanzan. Fracasan, vuelven a fracasar y fracasan un poco mejor, solo para seguir fracasando. Su andar no es el del cansino y apaciguado caminante. Pegan saltos. Mientras que las revoluciones burguesas son el desenlace de una hegemonía ya conquistada, de una transformación ya consumada, las revoluciones proletarias abren un período de emancipación indeciso y caótico. Son, en verdad, revoluciones permanentes. Designan el nudo problemático que une al acontecimiento con la historia, a la ruptura con la continuidad, a lo instantáneo con lo procesual.

## VII

No obstante todo lo dicho, constituiría un acto de extrema irresponsabilidad concluir este ensayo enunciando que en nuestros días el marxismo goza de buena salud. Es cierto que contra todo y pese a todo este persiste, que actualmente asistimos a algo así como a una recomposición –a una nueva oleada del marxismo; al despliegue de una nueva secuencia de la hipótesis comunista, por qué no (20)–, que la melancolía y el cinismo que en las últimas décadas hicieron estragos en las izquierdas empiezan a dar paso al coraje y el entusiasmo, etcétera. Pero también es cierto que el marxismo no ha logrado salir indemne de las tormentas del siglo de los extremos. Puede que su porvenir sea largo. Mas para resistir la prueba del tiempo tendrá que resolver muchos desafíos que se le presentan.

Hoy en día, cuando una catástrofe ecológica de proporciones bíblicas pareciera ser inminente, no es ya que los hombres “no tienen nada que perder [...] más que sus cadenas” (Marx, 2004: 63). A lo que en la actualidad nos enfrentamos es al “peligro de perderlo *todo*” (Žižek, 2011: 108). En tanto entraña la principal contribución al socialismo, el comunismo y la cultura de izquierdas toda, es al marxismo al que mayor responsabilidad le cabe a la hora conjurar la catástrofe. Como ha indicado Fredric Jameson, para evitar que *todo* se pierda él se encuentra obligado a “volverse verdadero otra vez” (Jameson, 1997: 83). En definitiva, son los marxistas quienes mejor saben –siempre lo han sabido– que “el fin de los tiempos está cercano” (Žižek, 2011: 108). Depende sobre todo de ellos que la funesta situación en la que vivimos devenga en una oportunidad para el cambio social. Y para volverse verdadero otra vez, el marxismo está obligado a avergonzarse de su situación. Criticar implacablemente todo lo que es pero también lo que *él mismo es*; pelear por abolir el estado de cosas existente pero también *sus propios modos de acontecer allí*. Solo mediante ello es que podrá dar lugar al (re)comienzo que tanto necesita.

## Notas

(1) El presente trabajo es producto de mi actividad docente e investigativa en “El pensamiento sociológico del joven Marx. De la alienación a la praxis”, materia optativa de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

Una versión preliminar fue presentada como ponencia el jueves 4 de diciembre de 2014, en las VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Estoy en deuda con Pablo Nocera y Cecilia Rossi por sus invaluable críticas y señalamientos.

(2) Cfr. Marx (1982b).

(3) La muerte de Guillermo Federico III había despertado esperanzas de liberación entre la burguesía renana que muy pronto se frustrarían. En este contexto, Marx se convertiría en redactor en jefe de la *Rheinische Zeitung*. Como indica el autor de forma retrospectiva en su prefacio a la *Contribución de la crítica de la economía política*, de 1859, fue en este periódico –que hacía las veces de un protopartido de la sociedad civil– donde abordó por primera vez los “llamados intereses materiales” (Marx, 1974: 6). La mayoría de los artículos de la publicación aparecían sin firma pues, como decía Marx por entonces, a la “esencia de la prensa” le era inherente “la anonimidad”, ella podía hacer que un periódico fuera no el “lugar de reunión de muchas opiniones individuales”, sino “el órgano de un solo espíritu” (Marx, 2007: 81).

(4) La traducción ha sido ligeramente modificada.

(5) En sintonía, Feuerbach –alejado del mundo universitario y recluido en el campo como se encontraba–, en 1843 reconocía en carta a Ruge: “No será tan fácil que encontremos en Alemania un asidero firme. Todo está podrido hasta el tuétano, unas cosas de un modo, otras de otro” (AA. VV., 1982: 456).

(6) Cfr. Marx (2002b).

(7) Podría pensarse que Marx se deshizo muy rápido del problema del Estado, reprimiéndolo. El abandono de los territorios germánicos podría haber sido más bien una huída. Recordemos que cuando Marx vuelve a Hegel en los *Grundrisse*, no vuelve a los *Principios de la filosofía del derecho*, vuelve a la *Lógica*. Como comenta Slavoj Žižek, las consecuencias que para el marxismo tuvo este olvido, esta represión, habrían sido funestas: “el análisis marxista del Estado como una estructura de dominación de clase (y, en este sentido, como un instrumento de la sociedad civil) pasa por alto el problema crucial con el que lidió Hegel, ‘dejando el problema existente entre el institucionalismo de la libertad y el socialismo (con su espontaneidad) totalmente irresoluto’. El precio pagado por esta negligencia fue que el problema retornó, vengándose, a través del Estado estalinista ‘totalitario’” (Žižek, 2012: 189; la traducción me corresponde). Recientemente, Axel Honneth (2014) ha llevado a cabo lo que precisamente Marx dio por terminado en 1843 tras unos meses de duro trabajo: *la crítica y consecuente reescritura de la filosofía del derecho de Hegel*.

(8) La identificación de un momento democrático, un momento socialista y un momento comunista a los que Marx va arribando tras abandonar el momento liberal, resulta de utilidad a la hora de complejizar lo que Althusser denomina “momento racionalista-comunitario de los años 42-45” (Althusser, 2004: 26). Ha sido Emmanuel Renault (2009) quien ha identificado estos tres submomentos.

(9) Tras citar un fragmento de *El contrato social* de Rousseau, en *Sobre la cuestión judía*, afirma: “Toda emancipación es una *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo [...]. La emancipación política es la reducción del hombre, por una parte, a miembro de la sociedad burguesa, a individuo independiente egoísta, por la otra, a *ciudadano*, a persona moral [...]. Recién cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y como hombre esencial se convierte en un *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, recién cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘*forces propres*’ como *fuerzas sociales* y, por lo tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza *política*, recién entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 2011: 87).

(10) “Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* coincidan, para que una cierta condición valga por la condición de la sociedad entera, se necesita que, recíprocamente, todos los vicios de la sociedad se concentren en otra clase; se necesita que cierta categoría social sea la del escándalo universal; una determinada esfera social debe ser considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que la liberación de esta esfera sea considerada como la *autoliberación general*” (Marx, 2004b: 68). ¿Dónde reside la condición de posibilidad de la emancipación, entonces? “*Respuesta*: en la formación de una clase cuyas *cadena sean radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ninguna clase de esta sociedad, de una categoría que es la

disolución de todas las categorías, una esfera que posee un carácter universal a la vez que sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho particular*, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una *injusticia particular* sino la *injusticia absoluta*. Esta esfera ya no puede reclamar más un título *histórico*, sino solamente el título de *hombre*; no presenta una oposición parcial contra las consecuencias de la estructura política [...], sino una oposición universal contra las premisas de esta estructura. En fin, esta esfera no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad, y, en consecuencia, lograr emancipar a estas; en una palabra, ella constituye la *pérdida total* del hombre y, por lo tanto, no puede reconquistarse a ella misma sino mediante la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, examinada como una categoría social particular, es el *proletariado*" (*Ibidem*: 71-72).

(11) Junto a cartas de Bakunin y Feuerbach, parte de esta correspondencia es publicada en los mismos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, cfr. AA. VV. (1982).

(12) Bruno Bosteels se sirve de la correspondencia de Marx y Ruge en su análisis de un poema de Octavio Paz, escrito en el contexto de la Masacre de Tlatelolco de 1968. Como las cartas de Marx y Ruge, el poema de Paz se ve empapado por el sentimiento de la vergüenza: "LA LIMPIDEZ/ (quizá valga la pena/ escribirlo sobre la limpieza de esta hoja)/ no es límpida:/ es una rabia/ (amarilla y negra/ acumulación de bilis en español)/ extendida sobre la página./ ¿Por qué?/ La vergüenza es ira/ vuelta contra uno mismo:/ sí/ una nación entera se avergüenza/ es el león que agazapa/ para saltar./ (Los empleados/ municipales lavan la sangre/ en la Plaza de los Sacrificios.)/ Mira ahora/ manchada/ antes de haber dicho algo/ que valga la pena/ la limpidez" (Paz, 1990: 443-444).

(13) Conocedor de la carta de Marx, en una de las sesiones de su seminario, Lacan toca el tema de la vergüenza: "Me dirán ustedes – *La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco*. Yo les respondo: –*Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse. Verán cómo este aspecto tan tronado que tienen choca a cada paso con la vergüenza por vivir tan finamente*" (Lacan, 1992: 198). En la misma sesión, agrega: "Se trata de saber por qué los estudiantes se sienten, como los otros, de más. No parece en absoluto que vean claramente cómo salir de esto [...]. Quisiera que se den cuenta de que un punto esencial del sistema es la producción –la producción de la vergüenza–. Esto se traduce –en el impudor [...] Por esta razón, tal vez no sería un mal procedimiento no ir en esa dirección" (*Ibidem*: 206).

(14) Ruge confía en la revolución pero en tanto "rebeldía de todos los corazones y [...] levantamiento de todas las manos por el honor del hombre libre, por el Estado libre, el que no pertenece a ningún señor, sino que es la esencia pública misma que solo así se pertenece" (AA. VV., 1982: 443). Ruge espeta que la revolución en la que Marx piensa equivale a la hecatombe. No es algo que esté dispuesto a conceder: "No hay que esperar tal hecatombe, pues físicamente este pueblo tan útil jamás perecerá, aunque espiritualmente, es decir, en cuanto a su existencia como pueblo libre, hace ya mucho tiempo que ha dejado de existir" (*Ibidem*: 444).

(15) En *Prismas*, el autor agrega: "La utopía del conocimiento tiene como contenido la utopía. Benjamin la denominaba la 'irrealidad de la desesperación'. La filosofía se condensa en la experiencia de que la esperanza ha caído en suerte. Sin embargo, la esperanza solo aparece como quebrada. Cuando Benjamin organiza la sobreiluminación de los objetos para mostrar los contornos ocultos que se manifestarían en el estado de reconciliación, también queda claro el abismo entre ese estado y la existencia. El precio de la esperanza es la vida: 'la naturaleza es mesiánica desde su condición efímera eterna y total', y la felicidad es (según un fragmento de la última época que se lo juega todo) el 'ritmo' de la naturaleza. Por eso, el centro de la filosofía de Benjamin es la idea de la salvación de lo muerto en tanto que restitución de la vida desfigurada mediante la consumación de su propia cosificación hasta llegar a lo inorgánico [...] En la paradoja de la posibilidad de lo imposible, se reunieron en Benjamin por última vez la mística y la Ilustración. Benjamin se deshizo del sueño sin traicionarlo ni convertirse en cómplice de aquello en lo que los filósofos siempre han estado de acuerdo: que no ha de ser" (Adorno, 2008: 221).

(16) En enero de 1842, aún antes del paso por la *Rheinische Zeitung* y en el contexto del alejamiento de Bauer y el acercamiento a Feuerbach, escribe: "¿No os da vergüenza, ¡oh cristianos, nobles y vulgares, sabios e ignorantes cristianos!, no os da *vergüenza* que tenga que ser un *anticristo* quien os muestre la esencia del cristianismo? Y a vosotros, los teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os desembaracéis de los conceptos y los prejuicios de toda la filosofía especulativa anterior, si queréis ver las cosas tal y como son, es decir, si queréis descubrir la *verdad*. Pues, si queréis llegar a la *verdad* y a la *libertad*, tenéis que pasar necesariamente

por el *Arroyo de Fuego* [literalmente, *Feuerbach*]. Este Arroyo de Fuego, este Feuerbach, es el *purgatorio* de nuestro tiempo” (Marx, 1982c. 148).

(17) Que el marxismo no sea una ciencia de la economía se desprende de la lectura del subtítulo mismo de *El capital*: el marxismo no es un discurso económico sino una crítica de un discurso económico puntual, el discurso de la economía política inglesa; que el marxismo no sea una teoría de las clases sociales se infiere del “aquí se interrumpe el manuscrito” (Marx, 2004a: 1124) con el que Engels finaliza el tercer tomo de *El capital*, del hecho de que Marx, más allá de lo establecido hacia el final de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* sobre las “patatas” (Marx, 2003: 161), jamás diera forma sistemática a tal teoría. Pero que el marxismo no sea una teoría de la historia parecería, sin embargo, ser algo bastante más discutible –a fin de cuentas, Marx habría escrito un capítulo de *El capital* sobre la llamada acumulación originaria (el célebre capítulo xxiv del primer tomo) y, en el prólogo habría dicho cosas como las siguientes: “Lo que he de investigar en esta obra es el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes. La sede clásica de ese modo de producción es, hasta hoy, *Inglaterra*. Es este el motivo por el cual, al desarrollar mi teoría me sirvo de ese país como principal fuente de ejemplos. Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores industriales o agrícolas ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: *De te fabula narratur!*– (Marx, 2002a: 6-7). Ahora bien, si atendemos a las zonas grises de la obra de Marx, si al modo de José M. Aricó (2009) damos con aquellos fragmentos perdidos que iluminan a esta en maneras asombrosas, toda duda no puede más que disiparse. Por ejemplo, en una carta a la redacción de la revista rusa *Otiéchestviennie Zapiski* que data de fines de 1877, Marx se opone tajantemente a que se convierta su “esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental [el capítulo xxiv de *El capital*] en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio)” –siempre según Marx, sería estudiando los procesos históricos separadamente y luego comparándolos entre sí que encontraríamos “la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, 1980: 64-65)–. Antes que constituir una teoría de la Historia con mayúscula, podríamos decir entonces que el marxismo supone una multiplicidad de teorías históricas, una diversidad de esbozos conceptuales que dan cuenta de los diferentes “contratiempos” (Bensaïd, 2003: 48) de la historia –para decirlo como lo dijera Trotsky: que dan cuenta de los desarrollos desiguales y combinados de la historia– y, particularmente, de las diferentes temporalidades que conviven en el modo de producción del capital.

(18) La expresión es tomada de la fábula de Esopo, *El fanfarrón*, en la que a un atleta que se vanagloria de haber realizado en Rodas un salto sin precedentes, se lo conmina a dar pruebas de su acto –*¡no hacen falta testigos de tu hazaña! ¡Esto es Rodas, da el salto aquí!* Marx probablemente haya tomado conocimiento de esta fábula a través de Hegel, quien remite a ella en el prefacio de sus *Principios sobre la filosofía del derecho*: “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Pero si su teoría va en realidad más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, este existirá por cierto, pero solo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa [...] Alterándola un poco, aquella expresión [*Hic Rhodus, hic saltus*] diría: *Aquí está la rosa, baila aquí* [*Hier ist die Rose, hier Tanze*]” (Hegel, 2004: 19).

(19) En carta a Ruge, Marx indicaba: “Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que solo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente” (AA. VV., 1982: 460). En relación a este pasaje, Miguel Mazzeo anota: “El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista pueden concebirse –en los términos del joven Marx, en una carta a Ruge de 1843– como ‘el sueño de una cosa’ que el mundo posee desde tiempos inmemorables, pero una ‘cosa’ que solo se puede poseer efectivamente si la conciencia la posee [...] El vínculo orgánico con lo estructural –innegable– no debería

llevar a concebir lo que puede ser, el *novum*, solo en su dimensión material. El sueño de una cosa es la armonización de imaginación y praxis. Es el deseo que se encuentra con la historia. Es la imaginación y la voluntad trastornando la realidad" (Mazzeo, 2006: 60-61).  
(20) Cfr. Badiou (2008).

## Bibliografía

- AA. VV. (1982), "Cartas cruzadas en 1843", Marx, K., *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Abensour, M. (1998), *La democracia contra el Estado* [1997], Buenos Aires, Colihue.
- Adorno, T. W. (2006), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Madrid, Akal.
- Adorno, T. W. (2008), "Caracterización de Walter Benjamin", en "Prismas. Crítica de la cultura y sociedad" [1955], *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal.
- Althusser, L. (2004), *La revolución teórica de Marx* [1965], México, Siglo XXI.
- Aricó, J. M. (2009), *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Badiou, A. (2008), *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* [2007], Ponte Caldelas, Ellago Ediciones.
- Benjamin, W. (2007), "Las afinidades electivas de Goethe" [1922], en: *Obras I/1*, Madrid, Abada.
- Bensaïd, D. (2003), *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica* [1995], Buenos Aires, Herramienta.
- Bosteels, B. (2013), *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Feuerbach, L. (1969), "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía" [1842], Feuerbach, L. y Marx, K., *La filosofía del Futuro – Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Calden.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Principios de la filosofía del derecho* [1821], Buenos Aires, Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2007), *Fenomenología del espíritu* [1807], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* [2011], Buenos Aires, Katz-Capital Intelectual.
- Jameson, F. (1997), *Periodizar los 60* [1984], Córdoba, Alción.
- Lacan, J. (1992), *El reverso del psicoanálisis, 1969-1970* [1991], Buenos Aires, Paidós.
- Marx, K. (1969), "Carta a L. Feuerbach, escrita en París el 11 de agosto de 1844" [1844], Feuerbach, L. y Marx, K., *La filosofía del Futuro - Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Calden.
- Marx, K. (1974), "Prefacio a la *Contribución de la crítica de la economía política*" [1859], *Introducción a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Anteo.
- Marx, K. (1980), "Carta a la redacción de 'Otiéchestviennie Zapiski'" [1871], Marx, K. y Engels, F., *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la Comuna Rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marx, K. (1982a), "Carta de Marx a Arnold Ruge" [1843], *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Marx, K. (1982b), "Glosas críticas al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'" [1844], *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982c), "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach" [1842], *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1985), "Tesis sobre Feuerbach" [1845], Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* [1846], Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- Marx, K. (2002a), *El capital. Crítica de la economía política, 1/I: El proceso de producción del capital* [1867], Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K. (2002b), *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], Madrid, Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2003), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* [1852], Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2004a), *El capital. Crítica de la economía política, 3/VIII: El proceso global de la producción capitalista* [1895], México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2004b), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* [1844], Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2004c), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* [1844], Buenos Aires, Colihue.
- Marx, K. (2007), "Justificación de un corresponsal †† del Mosela (Partes A y B)" [1843], *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. (2011), "Sobre la cuestión judía" [1844], en AA. VV., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. y Engels, F. (1985), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* [1846], Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- Marx, K. y Engels, F. (2004), *Manifiesto comunista* [1848], Buenos Aires, Nuestra América.
- Mazzeo, M. (2006), *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*, Buenos Aires, El colectivo.
- Paz, O. (1990), "Intermitencias del Oeste (3)" [1968], *Obra poética (1935-1988)*, Barcelona, Seix Barral.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995], Buenos Aires, Nueva Visión.
- Renault, E. (2009), "Introducción. ¿Cómo leer los *Manuscritos de 1844?*" [2008], *Leer los Manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Ruge, A. (1970), "Plan de los anales franco-alemanes" [1844], Marx, K. y Ruge, A., *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Ruge, A. (1997), "La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época" [1842], Barrio, J. (comp.), *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi.
- Žižek, S. (2000), "Más allá del análisis del discurso" [1990], Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Žižek, S. (2006), *Visión de paralaje* [2006], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* [2009], Madrid, Akal.

Žižek, S. (2012), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York, Verso.